

Suchbilder - Trugbilder

Vorwort	3
Ilse Modelmog Formloses und Form. Von Göttinnen, intriganten Weibsbildern und weiblichen Monstern	5
Chris Weedon Poststrukturalismus und Feminismus	25
Barbara Rendtorff Kleine Mädchen - Körper und Sprache	43
Christel Eckart Suchbild Vater. Interpretationen des Tochter-Vater- Verhältnisses aus der Sicht der Töchter	63
Elfriede Löchel "Wie findet sie den Weg zum Vater?" Geschichten zu Vater(mord) und Geschlecht	87
Mona Singer Über die Moral und die Grenzen des Verstehens	115
Über die Autorinnen	135
Die Reihe 'Materialienband' Inhalt der Bände 1-10	136
Abonnement- und Bestellvordruck	138

Vorwort

Die vorliegenden Beiträge wurden während zweier Veranstaltungen als Vorträge an der FRANKFURTER FRAUENSCHULE gehalten: der Sommerwoche zu "Facetten feministischer Theoriebildung" vom 27.6. - 30.6.1991 sowie der Tagung "Das Bild des Vaters" am 27. - 28.9.1991. Die Sommerwoche hatte kein festes Thema, sondern es war unser Anliegen, die unterschiedlichen Ansätze, Formen, Inhalte und Herangehensweisen von Theoretikerinnen darzustellen, denn schon lange gibt es nicht mehr "die" feministische Verfahrensweise, "den" feministischen Stil, die als Garanten einer spezifisch feministischen Wahrheit gelten könnten. Wir erleben vielmehr die derzeitige feministische Debatte - Frauenforschung, feministische Theoriebildung, öffentliche und interne Diskussionen - als vielfältig und auch widersprüchlich, eben als facettenreich.

Während der Sommerwoche vorgetragen wurden die in diesem Band veröffentlichten Aufsätze von Ilse Modelmog "Formloses und Form", Chris Weedon "Ansätze des Poststrukturalismus", Barbara Rendtorff "Kleine Mädchen - Körper und Sprache" und Mona Singer "Über das Verstehen und die Grenzen der Moral".

Die Tagung "Das Bild des Vaters" stand gewissermaßen in der Fortsetzung der Tagung "Die Figur der Mutter" vom November 1990 (s. dazu die Aufsätze in Materialienband 10 "Körper Bild Sprache"). Während zum Stichwort Mutter/Mutter-Tochter eine Menge Literatur zu finden ist, geben die Computer der Bibliotheken zu Vater/Vater-

Herausgegeben von: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen -SFBF- e.V., Hohenstaufenstr. 8. 6000 Frankfurt a.M. 1, Tel. 069 - 74 56 74, Januar 1992.

ISBN-Nr.: 3-926932-11-2

Verlag: Selbstverlag

Copyright: bei den Autorinnen

Umschlaggestaltung: Charly Steiger

Druck: Zypressen-Druck, Frankfurt

Tochter nur kümmerliche Hinweise. Wir fragten also, warum sich Frauenforschung und Psychoanalyse nicht ebenso eifrig auf den Vater stürzen wie auf die Mutter. Ist der Vater so unwichtig? Oder soll er geschützt werden? Warum - und wovon? Um mehr Klarheit darüber zu bekommen, welche Bilder vom Vater wir errichtet haben und wozu diese dienen, hatten wir Referentinnen mit unterschiedlichen Perspektiven eingeladen. Die Vorträge von Christel Eckart "Suchbild Vater" und Elfriede Löchel "My Heart Belongs to Daddy" sind in diesem Band abgedruckt.

Wir hoffen, daß die hier veröffentlichten Aufsätze zu weiteren Diskussionen anregen.

In eigener Sache:

Seit April 1991 sind wir mit der Frankfurter Frauenschule unter einer neuen Adresse zu finden: in Frankfurt a.M., Hohenstaufenstr. 8. Der Wechsel der Räume bringt für uns auch eine Veränderung des Programms und unserer Angebote mit sich - Tagungen und Sommerwoche werden aber weiterhin ein wesentlicher Schwerpunkt unserer Arbeit sein. So wird auch die Reihe 'Materialienband' weiterhin erscheinen, Band 12 voraussichtlich im Sommer '92 mit Texten der Tagungen 'Frauenpolitik' und 'Zur Lage der Nation'.

Frankfurt a.M., Januar 1992
Die Herausgeberinnen

Ilse Modelmog Formloses und Form

Von Göttinnen, intriganten Weibsbildern und weiblichen Monstern

Der Blick zurück in Vergangenheit kann ein Abenteuer sein, das auf Zukunft verweist. Zu Beginn der Menschheits-Geschichte, wie sie uns durch steinerne Dokumente, durch Malereien oder in Mythen überliefert worden ist, wimmelt es geradezu von böartigen, intriganten Weibsbildern, von Göttinnen der Liebe und der Rache, von Frauen, die Himmel und Hölle in Bewegung setzen und in Atem halten können, von Heldinnen, die nicht allzu zimperlich sind. Wir begegnen weiblichen Monstern mit betörendem Charme, Ungeheuern, Zwischengestalten von Mensch und Tier, die uns das Grauen lehren wollen oder unsere Phantasie beflügeln.

Dagegen verblaßt das Frauenbild der Moderne, fixiert vor allem seit dem 19. Jahrhundert auf die "liebe" oder "böse" Mutter, positiv oder negativ idealisierte Klischees, die bis in die Gegenwart hinein Geltung haben. Dieses Bild regt Neugier kaum noch an, es ist in seiner Begrenztheit und Strenge ein Ausdruck von Phantasielosigkeit. Entsteht zu Beginn menschlichen Lebens und menschlicher Kultur ein Frauenbild des Aufbruchs, der schöpferischen und zerstörerischen Gesten, von elementarer Sinnlichkeit, von zügelloser Grausamkeit wie Lust, so erleben wir das verengte, gereinigte Stereotyp der "guten" und "bösen" Mutter in der bürgerlich-industriellen Gesellschaft als eine Reduktion von Fähigkeiten. Vermittelt wird ein Bild der Domestizierung von Willen und Sinnlichkeit, von Tatenlosigkeit und Denkfähigkeit. Wurden einst menschliche Triebgelüste und

Erkenntnisvermögen in weiblichen Phantasiefiguren inszeniert und symbolisiert, so daß Phantasie ein Mittel ihrer Bearbeitung zugleich darstellen konnte, so läßt sich in der modernen Kultur eher die Verdrängung von Trieben und Begehren, von der Lust zu Denken und Erkennen für Frauen registrieren.

Bis in die Gegenwart hat sich ein einseitiges Frauenbild gehalten, das uns den Schatten, den Abglanz einer Persönlichkeit ohne widerständige, aufrührerische oder selbstbewußte Eigenschaften beschreiben wollte. Wurden Frauen nicht gerade deshalb auch verschwiegen, grausam oder unnahbar, weil sie Gefühle als Pflichtübung erbringen sollten? Jedenfalls haben sie vielfältige Formen des Widerstands, innerhalb und außerhalb der Frauenbewegung, entfaltet, sie haben auch Kontrastbilder entwickelt und entsprechend selbstbestimmt gelebt. Manche mußten mit ihrem Leben bezahlen, wie Olympe de Gouges, manche mit übler Nachrede rechnen, wie Madame de Staël oder Lola Montez (Gräfin v. Landsfeld). Zahllose Frauen wurden gerichtlich verfolgt, wenn sie Mutterschaft durch Abtreibung verweigert haben.

Selbst in der Gegenwart läßt die Diskussion und Existenz von Frauenbildern häufig eine Fähigkeit außer Acht: Frauen als Erkenntnissubjekte, als Erkenntnisuchende, Erkennende. Erkenntnisfähigkeit von Frauen, ihre historisch ausgebildeten intellektuellen, schöpferischen, phantasievollen Potenzen, werden besonders im dominanten Geschlechterstereotyp der "guten" oder "bösen" Mutter gezeugnet. Denn in der industriellen Kultur wollen sich Männer diese Position mit dem Anspruch der geistigen Arbeit für ihr Geschlecht durch Arbeitsteilung sichern. Das geschieht durchaus unter dem Deckmantel von Vernunft, die sich nicht nur deshalb mit Herrschaft verbündet. Doch, warum sollen Frauen nicht Erkenntnissubjekte sein? Etwa, weil sie Fragen stellen könnten, die mit instrumentellen, technologischen Weltbildern schlecht zu vereinen sind? "Lebendigkeit" wird aus wissenschaftlichen Diskursen zum Beispiel weitgehend ausgeklammert. Werden, Bestehen und Vergehen wird als Überlegung zu: Geburt, Leben und Sterben tabuisiert oder verkürzt aus männlicher Sicht interpretiert. Körper, Geist und Gefühle gelten als fragmentiert, ihre Einheit rückt erst in jüngster Zeit wieder ins

Blickfeld. Damit verknüpfte Problemfelder einer anderen Naturorientierung, eines erweiterten Vernunftverständnisses oder Überlegungen zur Veränderung von Kultur, wie sie von Frauen vertreten wurden, sind marginalisiert, kaum zur Kenntnis genommen worden. Frauen haben in der modernen Gesellschaft, häufig allerdings außerhalb von Institutionen, eigene Weltbilder entwickelt, Naturauffassungen entworfen, die keine Hierarchisierungen darstellen, sie haben Vernunftkritik geleistet.

Wenn die Frage nach Frauen als Erkenntnissubjekten aufgeworfen wird, scheint es daher notwendig, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen, um eigenes historisches Bewußtsein zu gewinnen, das Bedeutung für Gegenwart und Zukunft haben könnte. Denn Männer hatten auch Definitionsmacht über Geschichte beansprucht. Die These, die hier diskutiert werden soll, lautet: Schon in der frühen Menschheitsgeschichte treten Frauen - soweit wir das heute mit Sicherheit aufgrund der vorliegenden Quellen sagen können, - als Erkenntnissubjekte auf. Dieses Wissen geht teilweise historisch "verloren", wenngleich es zumindest latent präsent ist. Gleichwohl muß diese Einsicht solange offensichtlich stets auf Neue bewußt gemacht werden, wie Frauen durch reduzierte Geschlechtsbilder benachteiligt werden oder sich mit Rollenerwartungen identifizieren, die ihnen nur enge Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Die Erinnerung, historisches Bewußtsein, ist für ihr Denken und Handeln in der Gegenwart zur Ausbildung von Selbstbewußtsein relevant. Die Erfahrung aus der Geschichte kann in die Umgestaltung von sozialen Verhältnissen, in die Veränderung von beherrschenden Strukturen einbezogen werden. Das Wissen um die eigene Geschichte kann Anlaß für geschichtlich bewußtes Handeln und Selbstformung als Widerstand bieten.

In der frühen Menschheitsgeschichte treten Frauen, entsprechend der benannten Quellen, als Erkenntnissubjekte: als Manifestationen, Symbole, Bilder hervor. Wir entdecken Göttinnen, Heldinnen, Ungeheuer, sie repräsentieren Erkenntnis, sind Erkennende oder vermitteln Wissen. Im Mittelpunkt der Überlieferungen stehen Frauen, die auch Mütter sein können, es indessen nicht sein müssen. Als Mütter sind sie zumeist, besonders in Mythen, unzuverlässig, grausam,

lieblos, im günstigsten Fall gleichgültig. Dennoch können sie auch leidenschaftlich lieben. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß sie ihre Kinder verschlingen, daß sie die Inzestschranke (wenn auch unbewußt) durchbrechen, wie Lokaste mit Ödipus, daß sie ihren Nachwuchs zugunsten eines Mannes vernachlässigen. Der Phantasie ihrer Handlungsmöglichkeiten scheint keine kulturelle Barriere gesetzt. Aus verletzter Liebe oder Eitelkeit töten sie, wie Medea, selbst ihre Kinder. Sie brechen jedes Tabu, leben ungeniert und hemmungslos ihre Triebe, Begehren, Lüste und Aggressionen aus. Sie geben Weisheiten oder Drohungen von sich, sprechen über Göttinnen, also sich selbst, den Kosmos und die Welt. Obwohl sie (kulturell betrachtet) verwahrlost, ohne jegliche Moral sich geben, sind sie gerade deshalb paradoxerweise überschäumend kreativ tätig. Sie sind auffällig als leidenschaftlich Erkennende und wissend Hemmungslose. Ihre Triebe sind nicht sublimiert (nach Freud ist die Sublimierung das Kennzeichen von Kultur), Erkenntnis und Affekte bilden eine Einheit.

Bemerkenswert ist, daß in diesen Phantasiefiguren Triebe, Affekte, Gefühle in ihren Extremen, als Exzesse, ausgelebt werden, und daß sie aus diesem Grunde Wissen haben, Erkenntnis gewinnen. Die sozial nicht geformte (oder verformte) Sinnlichkeit, die ungezügelt Erkenntnisfähigkeit läßt mithin die weitere These zu: Mythen haben die Funktion der Formung sozialer Prozesse, indem sie das Formlose repräsentieren. Sie vermitteln den Widerspruch zu Tabus, Geboten, Normen. Sie erlauben indessen auch die Einsicht in kulturelle Zwänge, indem sie Wege zur Befreiung deutlich machen. So können sie Rohstoff zur Kulturbildung wie zur Veränderung von kulturellen Geboten darstellen. Da sie über große Zeiträume hinweg tradiert werden, gehen ganz unterschiedliche Kulturvorstellungen in sie ein. Oder deshalb existieren diverse Varianten eines Sujets oder Themas. Aber in ihrem Kern lassen sie soziales Leben als Konflikt, als produktiven Prozeß von Unruhe und Offenheit verstehen.

Die weiblichen Figuren, die hier näher einer kurzen Betrachtung unterzogen werden sollen, verkörpern kollektive Phantasien, sie sind Ausdruck von Erkenntnisfragen, deren Antwort letztlich offenbleibt. In der Auseinandersetzung mit ihnen kann sich, in verschie-

denen historischen Situationen, soziales Sein im Widerspruch oder in Annäherung konstituieren. Somit enthalten Mythen die Ambivalenz von Wirklichkeitsentwurf und Realitätsbewältigung: das bewußte Erleben von elementaren Bedürfnissen, von Begehren wird als Bedingung für Erkenntnisgewinn offenbart. Die kollektive Erfahrung von Gefühlen, Tabuverletzungen, Normüberschreitungen in der Phantasie, wie wir sie noch in der griechischen Tragödie oder Komödie als Katharsis, als einen inneren Reinigungsprozeß, antreffen, läßt kulturelle Muster ausformen und in Frage stellen. Durch die Möglichkeit, Mythen ganz unterschiedlich interpretieren und verstehen zu können, erhalten sie den Stellenwert, individuelle und kollektive Grenzüberschreitungen zu unterbinden oder zu forcieren. In der Gegenwart sind phantasievolle Zustände der Bewußtseinserweiterung einerseits weitgehend individualisiert, andererseits zur Stabilität der Ordnung offensichtlich integriert. Anders gesprochen: Struktur und Strukturauflösung, "Anti-Struktur" (V. Turner), gehören zusammen.

Doch nun zu der Frage: Wie hat alles angefangen?

Der Ur-Grund

Die Erkenntnisfrage nach dem Ursprung menschlichen Seins, von Welt und Kosmos, berührt die Frage nach dem "Grund" in überlieferten Kosmogonien. Sie übermitteln häufig ein Bewußtsein von Ur-Erkentnis: von der Trennung einer Einheit durch Schöpfungsaktivität. Schöpfung wird als Trennungsschmerz und Konflikt vorgestellt, Widersprüche treten auf. Die Spaltung einer unbestimmten, geschlechtlich undifferenzierten Einheit in Himmel und Erde wird häufig als Mann oder Frau personalisiert. Materie teilt sich und nimmt menschlich-polare Geschlechtsformen an. Aus dem Chaos einer Ur-Masse, dem Prä-Formalen, erheben sich männliche und weibliche Gestalten oder geschlechtliche Zwischenwesen.

So berichtet die ägyptische Mythologie von der Vereinigung von Schu und Tefnut, geschaffen durch den Urgott Atum. Danach folgt das Urpaar Geb als Erde und Nut als Himmel. Ihre Trennung führt

zur Herausbildung der Erde und des Himmelsgewölbes. Geb formt mit seinen Knien Berge und Täler, Nut umfaßt den Luftraum der entstehenden Welt.

Oder es werden, wie auf sumerischen Rollsiegeln nachzuprüfen ist, mythische Hochzeiten (Hierogamien) vor jeglicher Teilung des Urzustandes überliefert. In alt-hinduistischen Mythen wird von einer weiblichen, undifferenzierten Kraft vor dem Universum, vor aller "Zeit", berichtet. Aus ihr ging erst das Universum hervor. Aber die schöpferische Kraft der Göttin war noch nicht verbraucht und so schuf sie mit Lust, wie es heißt, und durch Vereinzeln: Erde, Land, Meere, Pflanzen, Tiere. Weil ihre Schöpfungsneugier aber noch weiter ging, ersann sie die weibliche Form für sich selbst als Kali. Sie teilte sich noch einmal in zwei, wodurch Mahakala, die männliche Form geschaffen wurde. Ihn lehrte sie die erotische Schöpfungskraft und ihre Erneuerung.

Am Anfang war, so läßt sich festhalten, und dafür gibt es zahlreiche Beispiele, weibliche (manchmal männliche) Schöpfungskraft. Außer durch Trennungsschmerz und Konflikte ist sie beschrieben als: Freude, Lust, Verschwendung, Sinnlichkeit von Tun, Erleben und Wissen. Schöpfung wird in den Kosmogonien meistens als erotischer Akt geschildert, als Tätigkeit des Herstellens und Vernichtens. Ihr Produkt sind auch die Geschlechter. Die Teilung der Urkraft oder Materie schließt ihre Trennung ein, jedoch führt dieser Verlust zu einer neuen, gegensätzlichen Einheit, in der beide Prinzipien, weiblich und männlich, einen unabhängigen Eigenwert annehmen.

Im antiken Nah-Osten ragen zwei Auffassungen über das Ur-Chaos hervor. Es existiert ein Ur-Ozean, in dem ein Ei oder ein Seeungeheuer auftauchen. Entweder erfolgt die Segmentierung des Eis in Himmel und Erde, oder die Zerstückelung des Seeungetüms, häufig als weiblich und als Drache ausgeschmückt, führt zu deren Erschaffung. Es geht in den Kosmogonien also nicht harmonisch zu. Frauenfiguren sind keineswegs "friedlich". Die Zerteilung eines Ur-Wesens als Voraussetzung für die Entstehung von Himmel und Erde, Mann und Frau, ist eine Gewaltvariante. So erzählen zum Beispiel mesopotamische Schöpfungsmythen, die uns auf Lehmtäfelchen mit Keilschrift überliefert sind, vom heroischen Kampf zweier

Gottheiten. Die eine war Tiamat: weiblich, fruchtbar, riesig, drachenähnlich und von "sehr heftigem Wesen". Als ihr göttliches Gegenbild wird benannt: Marduk, Gott der Sonne und der Stadt Babylon. Männlich, leidenschaftlich, stolz soll er gewesen sein. Marduk begab sich mit seinem Streitwagen auf die Suche nach Tiamat. Als ihn ihre elf Verbündeten herannahen sahen, liefen sie ängstlich davon. Tiamat trat dem Gott also alleine gegenüber. Der Sonnengott fing sie, nach heftigem Kampf, in einem Netz von Licht.

"Er ließ vor ihr los den schlimmen Wind,/den er aufbewahrt hatte,/Als Tiamat das Maul auftat, um ihn zu verschlingen,/warf er den Sturm hinein,/damit sie ihre Lippen nicht wieder schließen könne.../Er schoß einen Pfeil ab, zerriß ihr den Bauch,/Ihr Inneres zerriß er und durchbohrte ihr Herz." (Die Schöpfungsmythen, (D.S.), 1980, S. 141)

Er besiegt sie: Geschlechterkampf? Auf jeden Fall wird wohl ein Beispiel für "Geschlechterspannung" (K.Heinrich) gegeben: als triebhafte Bezogenheit, Mann und Frau als Getrennte im Kampf um Macht. Als Tiamat erfährt, daß Marduk sie vernichten will, "geriet sie außer sich, verlor den *Verstand* (Hervorhbg.d.Verf.)". (D.S., S. 141) Sie verliert, weil sie, wie sich spekulieren läßt, ohne Verstand nicht siegen kann.

Die Gewalt geht in diesem Beispiel vom männlichen Prinzip aus, aber es werden gleichfalls Frauen als gewaltsame und grausame Ungeheuer geschildert. Beide Geschlechter handeln aktiv. Dabei ist sicherlich zu beachten, aus welchen Kulturkreisen diese Berichte überliefert, und ob sie zeitlich bereits im Patriarchat zu verorten sind. Die Ur-Frauengestalten treten als Schöpferinnen der Gegensätze, die sie in sich vereinen, und die sie überhaupt erst durch Auflösung der Einheit hervorbringen, in Erscheinung. Sie sind das Chaos, Urmeer, weiblicher Drache, androgynes Wesen, Unterwelt, Dunkles. Die dem Dunklen zugeordneten Gestalten sind schillernd, sind unberechenbar. Um ein Beispiel zu nennen: Tiamats Reich ist die Gefahr:

"Die Abgrund-Mutter, die alles erschafft,/Schuf überdies unwiderstehliche Waffen, gebar entsetzliche/Schlangen,/Mit spitzem Zahn, erbarmungslosen Kiefern,/mit Gift, anstatt mit Blut füllte sie ihren

Leib./Wütende Drachen bekleidete sie mit Fruchtbarkeit.../Sie schuf die Viper, den roten Drachen und die Sphinx,/Den großen Löwen, den tollen Hund, den Skorpionmenschen,/Wütende Dämonen, Fischmenschen und Kentauren." (D.S., S. 138.)

Diese Welt von wilden Tieren und Monstern liefert uns ein wahres Phantasiearsenal, das weibliche Ungeheuer umgibt, das von ihnen erschaffen und austauschbar ist. Synonym in der Bedeutung scheinen zu sein: Löwe, Drache, Schlange als weibliche Attribute des Formlosen, Prä-Formalen, das auf Zwischenphasen von menschlicher Entwicklung hindeuten könnte. Die Schlange taucht zum Beispiel noch in der christlichen Schöpfungsgeschichte, wenn auch reichlich gezähmt, aber immerhin als aktive Verführerin, als Element produktiver Unruhe auf: Sie wendet sich überzeugend und wissend an Eva, diese ißt vom Baum der "Erkenntnis": menschliche Geschichte beginnt.

Die weiblichen Zwischengestalten lassen ahnen, daß sichere Formabgrenzungen von Urmasse-Mensch-Tier-Natur noch nicht vorliegen, daß es Mischformen geben kann, daß zumindest gedankliche Einheit vorherrscht, daß die Phantasie einer Einheit, eventuell als Wunsch, besteht. Vielleicht offenbaren sie auch die Idee, daß um "reine Form" menschlicher Gestalt gerungen werden muß, daß die Gefahr oder der Reiz des Formlosen, die der Schöpfungsakt bewußt macht, stets erneut gegeben sein kann. Erkenntnis, die sich aus diesen Überlieferungen ergibt, ist dann als das Bewußtsein menschlicher Formbarkeit im Kulturakt aufzufassen. In der Formbarkeit liegt Abgrenzung und Verbindung zur Natur, zum Formlosen.

Die Erklärung des Ursprungs, die Interpretation der Entstehung von Kosmos, Welt und Menschen, findet in dem Geschlechtscode weiblich-männlich ein polares Formungsprinzip. Es läßt immerhin auf Geschlechtsbewußtsein schließen, das wesentlicher Kern von Erkenntnis wird. Frauengestalten spielen die Rolle von provokanten Erkenntnissubjekten: sie haben Wissen, sie sind Erkennende. Sie sind Ursprung, schöpferische Kraft und Teilungsprodukt.

Die weiblichen Monster

Erkenntnissuche nach dem "Ur-Grund", der Wunsch nach Wissen und Erklärung, der mit Mythen vorliegt, bringt Phantasiegeschöpfe hervor, denen Wirklichkeit zukommt. Dazu gehören die weiblichen und männlichen Monster. Schauen wir uns einmal die weiblichen Ungeheuer näher an. Besonders auffällig ist der Drache in artenreicher Ausschmückung. In Mythologien läßt er sich als Wesen der Finsternis, des Prä-Formalen, als Chaos oder Urmeer dechiffrieren. Die Ursituation wird in zahlreichen Mythen als Antagonismus zwischen Tag und Nacht, Hell und Dunkel, Mann und Frau bezeichnet. Dazu kommt es freilich erst durch Trennungen, etwa durch den Zweikampf, in dem Aktionsbereiche abgesteckt werden. So treffen wir in vielen Überlieferungen auf den Kampf zwischen dem Vogel als Symbol der Sonne, die als männliches Prinzip begriffen wird, und der Schlange, dem Drachen, dem geflügelten Löwen - alles synonyme Bezeichnungen für das Dunkle, die Urmasse, weibliches Prinzip, aus dem letztlich menschliche Existenz abgeleitet wird.

Der Drache hat außerdem die Zuschreibungen von: Wasser, das Nicht-Manifeste, Unbestimmte, das unzerteilte Eine, die Urkraft, das sich Verändernde. Der Kampf zwischen Sonne und Drache spielt, besonders in früh-orientalischen Mythen, auf den Konflikt zwischen zwei Ordnungen an: die Geschlechter. In späterer zeitlicher Folge, wenn es nicht mehr allein um Formung aus dem Amorphen geht, verkörpert der Drache überdies das Unsichtbare, Bewegende, Verborgene: Göttinnen.

Monster, Ungeheuer, Zwischengestalten bündeln sich in der Drachenfigur so, daß sie auf Wissen um und Austausch mit Natur verweist und außerdem auf deren Bedrohung für menschliches Leben schließen läßt. In verschiedenen frühen Kulturen des Ostens, Indien oder Tibet, wurde der Drache als eine Symbiose aus Schlange, Fisch, Vogel, als Element des Lebens betrachtet. Er vereinigt damit alle Elemente in sich: Erde, Wasser, Luft, Feuer. Zudem wird ihm ein fünftes Element in chinesischen Mythen zugeschrieben: der Wald, in dem er angeblich gelebt haben soll. (Dieser Bezug findet sich auch im Nibelungenlied oder in den berühmten Bildern von Paolo Uccello

(15. Jh.) und Albrecht Altendorfer (16. Jh.) zu dem Motiv: Der heilige Georg und der Drache.) Ist er in der abendländischen Kultur meistens ins Dämonische verzerrt, vor allem als Bedrohung für Jungfrauen, so läßt er sich in frühen Kulturen eher als Symbol für Erkenntnis, Ausdruck für Weibliches, werten. In seiner Weiblichkeit deutet er auf ein Paradox: Schöpferisches und Vernichtung, Formloses und Form gehören zusammen. Durch kulturelle Anstrengungen kann aus Gefahr Nutzen erwachsen. Durch Phantasie sind Menschen in der Lage, Ausgeliefert-Sein, Abhängigkeit, Unsicherheit an, von und gegenüber Natur zu überwinden, indem sie als gleichwertig akzeptiert ist. Kultur ist nach den Mythen die Geburt der Menschen aus dem Ungewissen in das Unbestimmte, das durch Phantasie Form erhält und annäherungsweise erklärt werden kann. Der Entstehungsprozeß von Kosmos und Menschen wird auf kulturelles Leben übertragen. Als Zeichen des Bösen und der schöpferischen Kraft vereinigt der Drache zugleich menschliche Fähigkeiten, die kulturell ausgebildet werden müssen, um statt zu Vernichtung zu Leben zu führen. So wird der Drache zum Schatzhüter.* Seine Botschaft ist das Wissen um die Notwendigkeit und Aussichtslosigkeit der Formbarkeit von Menschen. Indem sie sich selbst formen, entsteht Kultur. Kultur ist ein dialektischer Prozeß von Formung und Auflösung, ist ein bewußter Akt der Gestaltung des Formlosen und der kritischen Hinterfragung des Geformten, das eben viele Gestalten annehmen kann. So kann die Form das Formlose werden.

Die Göttinnen

Die Drachen, Scheusale, Untiere gehen historisch nicht verloren. Sie nehmen veränderte Gestalt und Bedeutung an, aber ihre Grundmuster sind weiterhin erkennbar, selbst wenn sie zum Beispiel durch patriarchale Interessen uminterpretiert oder in andere Herrschaftsvorstellungen eingebettet werden. Das ist besonders erkennbar noch in der Antike. Ein prägnantes Exempel, an dem diese Aussage illustriert werden kann, sind die Gorgonen, drei Schwestern, deren

Eltern Meeresbewohner gewesen sein sollen. Als Berühmteste von ihnen hat sich Medusa in den griechischen Mythen hervorgetan. Ihr Name läßt sich übersetzen mit: Herrscherin, Königin, jedoch nach Ovid in den "Metamorphosen" auch als Sinnende. Von ihr wird sehr widersprüchlich berichtet. Zwar soll sie sehr schön gewesen sein, zumeist aber wird berichtet, sie sei ein häßliches, abscheuliches Ungeheuer: ihr Gesicht sei furchterregend, von Schlangen umzingelt, löwenmählig ihr Haar umrahmt, anstelle von Augenbrauen ringele sich je eine Schlange. Manchmal sind ihr in den Erzählungen oder Abbildungen Drachenflügel beigegeben. Ihr Grinsen gilt als gräßlich, schaurig, Furcht einflößend, ab und zu wird ihr ein Bart oder eine heraushängende Zunge angedichtet. Ihr Anblick, so heißt es, soll Menschen versteinert haben. Perseus, der sie durch Athenes List, die eifersüchtig auf Medusa gewesen sein soll, tötet, genauer, ihr den Kopf abschlägt, den Athene fortan in ihrem Brustpanzer (aigis) eingesetzt trägt, orientiert sich an ihrem Spiegelbild in seinem Bronzeschild, um ihr nicht in die Augen schauen zu müssen, um tatsächlich ihre Macht zu brechen.

Medusa ist eine zwiespältige Figur, die viele Verweise in frühe Menschheitsgeschichte zuläßt. Sie vereinigt etliche der bereits genannten Synonyme für Weibliches. Dadurch wird sie zu einem vieldeutigen Konstrukt über die verschiedenen Kulturen hinweg. Das Interesse an ihr soll hier sein, wie diese Frauenfigur mit der Frage nach Erkenntnis in Verbindung gebracht werden kann. Einen ersten Aufschluß gibt der Hinweis, daß das Gesicht der Gorgo in vielen Überlieferungen: Mythen, Amuletten oder Tonfiguren, als das weibliche Geschlecht, als Körper, Form annimmt. Diese Entdeckung hat besonders in der Psychoanalyse zu Spekulationen geführt.

Bei Freud handelt es sich in seinem im wesentlichen von der bürgerlich-patriarchalen Ideologie verengten Frauenverständnis um die kastrierte, also penislose Vulva, die Angst und Schrecken verbreitet. Deshalb wird Medusa als häßliches, geradezu Ekel erregendes Wesen beschrieben, dem das männliche Geschlecht als Ideal entgegengesetzt wird. Dieser Auffassung ist vom Psychoanalytiker und Ethnologen George Devereux widersprochen worden. Er weist darauf hin, daß die Gorgo mit ihrem Gesicht auf das gezähnte Ge-

schlecht, die vulva dentata, - allerdings ebenso ein Schreckgespenst männlicher Phantasie - schließen lasse. Immerhin wird mit dieser Interpretation eher ihre aktive Tätigkeit als Kastrierende erkennbar. (Vgl. G. Devereux, 1981, S. 172ff.) Dagegen hat sich nun wiederum der Philosoph Klaus Heinrich ausgesprochen. Er hat der Gorgo mutig tief in die Augen geschaut und herausgefunden, daß nicht die Gorgo die Macht besäße zu versteinern, sondern daß es dabei immer um die Erstarrung des Betrachters (der Betrachterin) gehe. Es handelt sich mithin um eine Projektion: erstarrt zu sein, statt den Trieben, dem sinnlichen Erleben nachzugeben, statt soziale Zwänge zu durchbrechen, sich nicht zensieren zu lassen. (Vgl. K. Heinrich, 1985, bes. S. 368f.)

Abgesehen davon, daß Mythen in ihrer Ausdeutung stets vom kulturellen Umfeld abhängig sind, wird in dieser Erklärung von Heinrich der Erkenntniswert dieser Figur schon deutlicher. Medusa als Figur des weiblichen Geschlechts erfährt ihre Uminterpretation bereits in der negativen Gestalt, die nun nicht mehr schön, sondern als grauerregend verzerrt wird: das weibliche Geschlecht macht dem Patriarchen Angst. Deshalb wird dem Symbol Erkenntnisfähigkeit geraubt, die eine Einheit von Verstand, Körper, Sinnlichkeit bildet. Denn Medusa ist wohl ein Formausdruck für die Erotik von Erkenntnis. So wird ihr in manchen Fassungen des Mythos Geist zuerkannt, sie ist ein denkendes und erkennendes Prinzip. Sie soll sogar im Besitz von Blitz und Donner gewesen sein, bevor Zeus sich diese Zeichen als Insignien seiner Übermacht aneignete. Als weibliche Personifizierung des Wissens um Werden, Sein und Vergehen, um Leben und Tod, um zwei gleichwertige Ordnungen und um Unordnung, Unruhe, Bewegung, Veränderung läßt sich ihre schöpferische Tätigkeit erahnen. In patriarchaler Vereinnahmung muß sie gezähmt, ihre Kraft muß gebrochen werden. Deshalb versteinert sie nun angeblich diejenigen, welche durch Verdrängungen, wie sie mit Herrschaftsansprüchen einhergehen, bereits erstarrt sind. Als "Ungeheuer" mit anderem Wissen muß sie umgebracht werden. So wird Perseus zum Helden, der sich allerdings noch legitimieren muß: die propagierte Gefahr der Versteinigung durch Medusa verrät das Bewußtsein einer schändlichen Tat. Anders gesagt: Schauen

wir der Gorgo Medusa in die Augen, löst sich nicht nur (herrschaftliche) Erstarrung, so daß Triebe, Sinnlichkeit erfahren werden, sondern wir entdecken: Erkenntnis und Wissen sind mit dem Geschlecht als der Form und dem Formlosen identisch.

Die patriarchale Aneignung der Mythen in der Antike hat für Frauen erhebliche Folgen gezeitigt. Sie werden ihrer Eigenständigkeit, ihrer Phantasie beraubt, sollen dadurch männlicher Interpretation folgen. Gleichwohl haben sich die Mythen widersprüchlich bis in die Gegenwart erhalten, so daß sie in ihrer Ambivalenz Ausgangspunkt für Erkenntnis sein können. In der Antike wird den fließenden Figuren aus vergangenen Zeiten, die um die Verbindung und Trennung zur und von Natur wissen, die auf Widersprüchlichkeit und Einheit von Sinnlichkeit, Körper und Vernunft hindeuten, die polare Gegensätze von Formlosigkeit und Form aufzeigen, das perfekte weibliche Kunstwerk gegenübergestellt: die Venus von Milo als "reine", gereinigte Ideal-Form einer Frau, die ihre Tierhaut abgestreift hat, Kulturform präsentiert, weil sie ihre Triebe, Leidenschaften, Gefühle zu beherrschen gelernt hat - wenn auch nach männlichem Willen. Kulturelle Formung der Frauengestalt, ihre Idealisierung als Körper, ist Verlust des Ungewissen, Fließenden, das der reinen Form entgegensteht und zum schöpferischen Denken, Erkennen und Handeln gehört. Der Erwerb des idealen Körpers hat seinen Preis: die Abwendung vom Ursprung, die Differenz zwischen Kultur, Natur und Geschichte. Die ideale Kunstfigur ist geschichtslos. Frauen "verlieren" damit tatsächlich ihre Geschichte, es sei denn, sie schaffen selbst Erinnerung.

Der Gedanke der "reinen Form", der männlich-patriarchales Denken zu charakterisieren scheint, findet seinen Niederschlag in der Antike außerdem im Gedanken an den idealen Staat, etwa bei Plato, in Vorstellungen des "reinen" Denkens, in veränderter Form bis in die Gegenwart hinein in der "reinen" Vernunft (Kant) und zweiwertiger Logik. Immer wieder geistern dennoch Zwischengestalten der Phantasie durch diesen historischen Reinigungsprozeß von einem "weiblichen" Ursprung. So berichtet Aristophanes in den "Wespen" (1055 ff) von Lamia, einem weiblichen Zwitterwesen "mit schmutzigen Hoden", ein Kinderschreck aus dem Gefolge der Göttin Hekate,

die selbst in der Gestalt der lambe als Ungeheuer gilt. Bleiben diese Figuren letztlich ein Rätsel, das sich für immer neue Deutungen eignet, so sind sie doch zugleich Aufklärung über menschliche Schwächen und ihre Bewältigung. Ihre Botschaft besteht nach wie vor darin: durch Aufhebung von moralischen Zwängen, durch (innere und äußere) Grenzüberschreitungen den Blick für Veränderung freizugeben. Sie deuten auch an, daß Phantasie ein Weg ist, eingeschränktes Denken zu überwinden.

Frauen treten mithin in der frühen, durch Mythen vermittelten Menschheitsgeschichte als Erkenntnis-Subjekte auf, sie sind Erkenntnis. Damit ist ein besonderes Vermögen angesprochen, das sich historisch unterschiedlich ausformt: Die Fähigkeit, den Alltag zu transzendieren. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung kann durch Phantasien, Metaphern, Symbole, die Auskunft über Entstehungsgeschichte von Kosmos, Natur und Kultur geben wollen, durchbrochen werden. Im Mittelpunkt dieser Phantasien stehen Erklärungsmuster für das Verhältnis von Mensch und Ursprung, Mensch und Natur, Mensch und Tier, deren Zusammenhang, Trennung oder Abgrenzung. Die erkenntnistheoretische Frage nach der Stellung der Menschen im Kosmos, in der Welt, in den Kulturen wird durch Phantasiegestalten übermittelt. Die Quellen, die über die Mythen hinaus vorliegen, wie die Höhlenmalerei oder Kultgegenstände, lassen die Vermutung äußern, daß es zwar Differenzen in den Erkenntnisweisen, gleichwohl aber Gleichwertigkeit von verschiedenen Kulturen gibt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Herrschaft oder Gewalt als wichtige Unterscheidungskriterien zu gebrauchen sind. Dadurch läßt sich feststellen: Wir können gerade von weniger komplexen Gemeinschaften, ihren kulturellen Werten, die sich auch in Mythen niedergeschlagen haben, entscheidende Impulse für die Organisation des Geschlechterverhältnisses erhalten.

Innerhalb der Frauenforschung wird häufig von Matriarchaten als herrschaftsfreien Gemeinschaften gesprochen, von Kulturen also, welche der Gegenwart überlegen gewesen sein sollen. Bis heute sind allerdings Matriarchate in ihrer idealisierten Form nicht nachgewiesen. Dagegen hat Ilse Lenz in jüngster Zeit die These zu belegen versucht, daß es in der Diskussion um frühe Kulturen nicht län-

ger um Idealisierungen: um die Matriarchatsfrage gehen könne. Sondern daß vielmehr der suchende und forschende Blick auf gleichwertige, geschlechtssymmetrische Macht von Frauen und Männern zu lenken sei. (I. Lenz, U. Luig, 1990, S. 33f.)

Daraus resultiert die Überlegung: Welche geschlechtssymmetrischen Machtverteilungen können wir in anderen Kulturen entdecken? In Mythen haben Frauen ganz eindeutig Macht, weil sie uns als Erkenntnissubjekte vorgestellt werden. Erkenntnis läßt sich in diesen frühen Quellen als machtvolle Fähigkeiten bezeichnen, als ein historisch erworbenes Vermögen zur Selbstformung und Gestaltung sozialen Lebens, indessen auch als die Anstrengung zur Auflösung erstarrter Formen oder der Leugnung von Erkenntnisfähigkeit von Frauen. Die Organisation von Wissen und Erkenntnisgewinnung in einer Kultur gibt auch Aufschluß über das Geschlechterverhältnis: ihrer Gleichwertigkeit, ihrer Ungleichheit. Sind Frauen aus der Organisation von Erkenntnis ausgeschlossen, so scheint patriarchale Herrschaft im Spiel zu sein. Daß sie dabei nicht nur als "Opfer" gelten können, sondern auch als Subjekte ihrer eigenen Benachteiligung zu betrachten sind, ist inzwischen hinreichend diskutiert. Die phantastischen Frauenbilder der frühen Geschichte lassen den Schluß zu: Frauen können sich gegen (männlichen) Herrschaftswillen bewußt so formen, daß Benachteiligung, Bevormundung, Ausgrenzung aufgekündigt, überwunden werden.

Der französische Historiker André Leroi-Gourhan erwähnt in einer Untersuchung über Höhlenmalerei und frühe geschichtliche Kunst-erzeugnisse, daß die Kunst dieser Zeit als Ausdruck von Vorstellungen über die "natürliche und übernatürliche Ordnung" aufzufassen sei. (A. Leroi-Gourhan, 1982, S. 209.) Hervorstechend sind weibliche Zeichen der Vulva, des Scham-Dreiecks, aber außerdem augenscheinlich den Geschlechtern jeweils zugeordnete Tiere. So hat er analysiert, daß die weiblichen Gestalten in der Höhle von Lascaux als "Zentralthemen" anzusehen seien, während sich die männlichen Darstellungen eher in "Endzonthemen" finden lassen. Vorsichtig spricht er von "Opposition" und "Ergänzung" in der Geschlechterdeutung, eventuell sei sogar eine Hierarchisierung des Weiblichen zu vermuten. In diesem Sinn fragt auch die Historikerin Marie König,

die sich mit frühen Kulturen und ihren überlieferten Kunstwerken oder Gebrauchsgegenständen beschäftigt hat: Warum aber wurde das Bild der Frau zu allen Zeiten überdeutlich bevorzugt? Ihre Antwort lautet: Frauen repräsentieren mit Vulva und Schamdreieck Zeichen, die dem Mann fehlen. (Vgl. M. König, 1982, S. 108ff.) Diese Zeichen lassen sich ihrer Meinung nach mit den drei Mondphasen, den Farben schwarz, weiß und rot, mit menschlichem Leben als Geboren-werden, Existenz und Wiedergeburt in Einklang bringen. Frühe Grabstätten, die erhalten sind, erwecken den Gedanken an Wiedergeburtorientierungen in solchen Kulturen. (Vgl. auch M. Raphael, 1979.)

Die weiblichen Chiffren könnten die Grundlage der Transzendierung des Seins zum Ausdruck bringen. Die entsprechenden Kunst-Figuren lassen sich als Manifestationen von Erkenntnis verstehen. Transzendenz wird der menschlichen Erklärung zugänglich und sinnlich-körperlich in Kunst-Gestaltungen erfahrbar und tradierbar. Denken, Körper, Erfahrung verschmelzen zu einem Zeichen. Die erhaltenen Zeugen eines anderen Wissens und Erlebens sind Erkenntnisprodukte und Erkenntnisanstöß zugleich. Sie deuten auf Begrenzungen und Grenzüberschreitungen hin. Repräsentiert wird ein Wissen, das an Weiblichkeit, also am Geschlecht als Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt ausgerichtet war. Das Verhältnis von Kultur und Natur wird zum bewußten Akt der Auseinandersetzung. Die Interpretation von Natur ist Anlaß zur Kulturgestaltung. Die Göttinnen, falls es denn solche waren, übermitteln Vergehen und Bestand durch menschlichen Schöpfungsakt in den Kunstprodukten. Die nachahmende Geste bringt sie aber auch erst hervor. Durch die interpretierende Wiederholung wird im Stein die Göttin entdeckt.

Als Göttinnen können Frauen zugleich als Schwangere oder als Mutterfigur dargestellt werden. Beispielsweise sind die griechischen Göttinnen auch Mütter, hauptsächlich sind sie indessen Wissende wie Ariadne, der noch bekannt ist, daß die Flucht aus dem Labyrinth nur durch List gelingen kann, oder Athene, die zwar bereits als Tochter von Zeus ausgegeben wird, aber dennoch als Göttin der Weisheit akzeptiert ist. Als Mütter nehmen die Göttinnen ihre Pflichten nur schlecht wahr. Nach den Berichten von Hesiod gebiert

Hera, aus sich selbst heraus, Hephaistos, andere Geschichtsschreiber halten Zeus für den Vater. Weil der Sohn nicht vollkommen gelungen ist, er hinkt, schleudert sie ihn vom Olymp herab ins Meer. Zwar wird er gerettet, aber Hera hat das Interesse an ihm verloren, bis er sich an ihr rächen will. Schließlich versöhnen sie sich. Oder Gaia gebiert Ungeheuer, Drachen, Kyklopen, "Hundertarmige". Weil Uranos diese Monster haßte und verhindern wollte, daß Gaia sie in die Welt setzt, veranlaßt sie ihren Sohn Kronos, den Vater, eben Uranos, zu entmannen. Der Sohn - ein Verführer? Er selbst freilich verschlingt seine Kinder, denn er fürchtet, von ihnen getötet zu werden. Ebenso verschlingt Zeus Metis mitsamt einem Kind in ihrem Leib. Beide Geschlechter, nicht nur die Frauen, handeln im eigenen, wir würden sagen: egoistischen Interesse, ohne Schuldgefühle, amoralisch, triebhaft.

Göttinnen haben als sinnliche Manifestation von Transzendenz prokreative Fähigkeiten. Ihr Handeln ist aktiv, offensiv, aggressiv. Besonders wenn es sich um griechische Göttinnen handelt, ist es kämpferisch. Sie machen sich selbst untereinander das Leben schwer, streiten sich, verfolgen sich, hassen sich, sind gegeneinander gewalttätig und listig. Sie verhalten sich in unserem Sinne: asozial. Ihr Verhalten ist spontan unüberlegt, es demonstriert die Einheit von Verstand und Sinnlichkeit. Ihnen bereitet das geradezu ein spielerisches Vergnügen, was kulturell verboten ist: zu morden, die Inzestschranke zu brechen, treulos zu sein, Rache auszuüben. Wenn sie bereits auch die Täuschung kennen, also um die Verschiebung von Handeln und Motivation wissen, ist ihr Handeln meistens durch das Zusammenfallen mit Bedürfnissen, Begehren, Wünschen gekennzeichnet. Als Phantasieprodukte ermöglichen sie auf diese Weise das Bewußtsein der Verdrängung von Trieben, Leidenschaften und Affekten im kulturellen Leben.

Da ihrer Phantasie keine Grenzen gesetzt sind, werden sie zum Medium, zum Vorbild für Anderssein. Mythen können die Funktion der Entlastung einnehmen, sie können aber ebenso auf die Notwendigkeit von Konflikten und deren Lösung aufmerksam machen, wenn Triebverhalten herrschaftlich negiert wird und gerade deswegen sich durchsetzen kann. Sie stellen geronnene Geschichte menschl-

cher Fähigkeiten und Schwächen als Grundlage von Erkenntnis und Handeln dar, geben Aufschluß über Begrenztheit, Veränderbarkeit und Möglichkeit menschlichen Verhaltens im kulturellen Kontext. Der Phantasie kommt ein besonderer Stellenwert zur Kulturbildung und Subjektentfaltung zu: sie ist Medium und Inhalt von Erkenntnis. In der Phantasie kann der Widerspruch von Formlosem und Form erlebt werden. Erkenntnis ist Phantasie, sie bleibt Annäherung, vorläufige Deutung, so daß Perspektivenwechsel möglich wird. Die phantasievollen Frauenfiguren vermitteln uns ihre schöpferischen Fähigkeiten als Erkenntnistätigkeit, sie sind gleichwohl stets als Imaginationen zu betrachten.

Was läßt sich nun zusammenfassend aus dem kurzen Streifzug in die Vergangenheit für unsere Situation heutzutage gewinnen? Deutlich werden sollte, daß Frauen an der Kulturbildung wie an der Interpretation von Kosmos, Welt und Menschen in der Doppelfunktion als Erkennende und als Chiffren für Erkenntnis wesentlich beteiligt waren. In ihrer schöpferischen Tätigkeit können sie als Einheit von Sinnlichkeit und Geist, von Trieben, Körper und Verstand, Bedingungen und Produkte von Wissen, erfahren werden. Sie zeichnen uns ein Gegenbild zum engen, triebgebundenen und verstandreduzierten Mutterbild der Moderne. Ihr Wissen beruht im Widerspruch von Formlosem und Form als gleichwertigen Gestaltungskriterien von Subjekten und sozialem Leben. Es handelt sich um einen dauerhaften Prozeß, der - auseinandergerissen und vereinseitigt - zu Reduktionen und Herrschaft führen, der andererseits herrschaftlich bestimmt sein kann.

Beide Geschlechter manifestieren zwei verschiedene und gleiche Prinzipien: Ordnung und Unordnung, Bewegung und Ruhe, Triebhaftigkeit und Verstand. Damit ist ein Widerspruch umrissen, der Voraussetzung für Kulturbildung sein müßte. Denn schon das Wort "colere" (für Kultur) meint diesen Gegensatz von "bebauen" und "ruhen lassen". Die bürgerlich-industrielle Gesellschaft hat weitgehend zu einer Vereinseitigung und Reduktion der Geschlechterbilder geführt, so daß dadurch Herrschaft ermöglicht wurde. (Vgl. I. Modelmog, 1989.) Als Erkenntnissubjekte sind Frauen aufgrund von

Arbeitsteilung und einseitiger Ausbildung von Geschlechtsstereotypen kaum akzeptiert. Indem sie dieses Geschlechtsbild übernehmen oder selbst ausformen, beteiligen sie sich an struktureller Herrschaft. Sie haben aber, im Wissen um ihre intellektuellen, emotionalen und körperlichen Fähigkeiten als widersprüchlicher Einheit und Bedingung für Erkenntnis im Verlauf der Gesellschaft Gegenbilder entworfen, an denen sich anzuknüpfen lohnt. Frauen treten als Erkenntnissubjekte in den Vordergrund, wenn sie - auch in der Erinnerung an ihre Geschichte - sich die Freiheiten geschaffen haben, die ihnen verweigert werden sollten. In herrschaftlichen Kulturen ist die Grenzüberschreitung der Werte und Normen ein Ansatz zu Gegenkultur.

Frauen als Erkenntnissubjekte zu verstehen, umfaßt historisches, spontanes und reflexives Bewußtsein. Wenn sie sich in der widersprüchlichen Einheit von Leidenschaften, Affekten, Gefühlen und Vernunft entfalten können, wird die Veränderung von gesellschaftlichen Strukturbedingungen möglich. Im Sinne der Diskussion um Formloses und Form ist damit gesagt: Frauen müssen "asozial" werden, um herrschaftliche Strukturen zu verändern, um sich selbst in ihren Widersprüchen formen zu können. Erinnerung an die Vergangenheit meint dann die Erinnerung an Zukunft zugleich: Erkenntnis verlangt Geschlechtsbewußtsein, das zu seiner Überwindung beiträgt. Jenseits von Geschlechtsklischees werden Frauen zu Erkennenden. Erkenntnis wird zum schöpferischen Akt, indem die Form als Formloses und das Formlose als neue Form entdeckt werden kann. Dazu gehört historische und aktuelle Phantasie als Einbildungskraft: als Erkenntnisform. Sie steht der Gegenwart einer undifferenzierten Bilderwelt, durch Medien vorfabriziert vermittelt, gegenüber, die Erinnerung an Vergangenheit und Zukunft auslöschen will. Er-Innerung aber ist als Innenbild der Ausgangspunkt des Herstellens von Neuem. Sie ist geronnene Erkenntnis und Erkenntnisentwurf.

Anmerkungen

- * Der Drache Ladon hütet mit den Hesperiden tatsächlich einen Schatz: die goldenen Früchte eines Apfelbaumes, das Hochzeitsgeschenk der Göttin Gaia an Hera.

Literatur:

- Aristophanes, Die Wespen, München o.J.
Elisabeth Badinter, Die Mutterliebe, München/Zürich 1981
Georges Devereux, Baubo. Die mythische Vulva, Frankfurt a.M. 1981
Die Schöpfungsmythen, Darmstadt 1980
Klaus Heinrich, Das Floß der Medusa, in: Faszination des Mythos, (R. Schlesier, Hg.), Frankfurt a.M. 1985, S. 335-399
Hesiod, Sämtliche Werke, Basel 1984
Marie E.P. König, Die Frau im Kult der Eiszeit, in: Weib und Macht (R. Fester, M.E.P. König, et.al., Hg.), Frankfurt a.M. 1982, S. 107-159
Ilse Lenz/U. Luig, Frauenmacht ohne Herrschaft, Berlin 1990
André Leroi-Gourhan, Prähistorische Kunst, Freiburg i.B. 1982
Ilse Modelmog, Die zwei Ordnungen. Industrielles Bewußtsein und Subjekt-anarchie, Opladen 1989
Ovid, Metamorphoses/Verwandlungen, München 1987
Max Raphael, Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit, Frankfurt a.M. 1979

Chris Weedon

Sprache und Subjektivität in der Geschlechterpolitik Poststrukturalistische Ansätze *

Ich möchte heute über feministische Interpretationen von Geschlecht sprechen. Besonders spreche ich darüber, wie poststrukturalistische feministische Theorien die Rolle von Sprache und Subjektivität bei der Konstruktion der Geschlechterbeziehungen einschätzen. Ich befasse mich damit, Aufrechterhaltung und Reproduktion patriarchalischer Formen von Sozialbeziehungen zu verstehen. Ich befasse mich auch mit Versuchen, patriarchalische Verhältnisse in Frage zu stellen und zu verändern. Ich werde kurz über liberale, radikale und sozialistische feministische Theorien sprechen. Mich interessieren ihre Implikationen für eine Kulturanalyse und die politische Praxis. Weiterhin werde ich darauf eingehen, wie neuere poststrukturalistische Ansätze zur Subjektivität und Bedeutungspraxis uns helfen könnten, die soziale Konstruktion von Geschlecht in politisch produktiver Weise weiterzuanalysieren.

Aus feministischer Perspektive interessiert mich, wie Bedeutungspraktiken zur Reproduktion patriarchalischer Sozialbeziehungen und Formen der Subjektivität beitragen (z.B. in Literatur, Medien, Religion oder auch in akademischen Diskursen). Unter dem Begriff patriarchalisch verstehe ich strukturelle Machtverhältnisse, die männliche Interessen privilegieren. Unter Subjektivität verstehe ich bewußte und unbewußte Gedanken, Gefühle und Wünsche, die das Individuum konstituieren und in denen wir einen Sinn unserer selbst entwickeln. Dieses Empfinden für sich selbst besteht häufig aus

widersprüchlichen Elementen. Diese sind für uns angenehm oder sogar lustvoll, auch wenn wir sie rational ablehnen. Obwohl ich als Feministin kritisiere, wie Liebesgeschichten uns als Frauen einordnen, unsere Wünsche bestimmen und uns sexuell und sozial definieren, kann ich dennoch Spaß am Lesen und Sehen von romantischen Texten gewinnen. Ähnlich ist die Mode ein zentraler Schauplatz der Definition von Weiblichkeit, meistens in patriarchalischen Kategorien. Dennoch würden nur wenige Frauen die Attraktion und den Lustgewinn beim Beobachten von Modewerbung oder Ladenschau fenstern abstreiten, auch wenn sie erkennen, daß es unmöglich und oft auch nicht wünschenswert ist, den angebotenen Bildern nachzustreben.

Patriarchalische Formen von Subjektivität enthalten Spielarten von Frausein oder Mannsein, die Frauen in sozial untergeordnete Positionen plazieren. Im patriarchalischen Diskurs werden Männer und Männlichkeit als Norm gesehen, von der sich Frauen und Weiblichkeit unterscheiden. Aus der Sicht des Poststrukturalismus sind Subjektivität, die Wahrnehmung von sich selbst und die Einschätzung der Geschlechterverhältnisse vom Zugang zur Sprache abhängig. Sprache als Ausdruck konkurrierender Diskurse, die verschiedene Versionen des Natürlichen und Wahren bereitstellen, ist ein Schlüsselbereich des politischen Kampfes, einschließlich des geschlechtspolitischen Kampfes. Ein Teil der sozialen Bedeutung von Kulturproduktion ist beispielsweise die Bestätigung von Subjektpositionen für Frauen und Männer. Sie schließt jedes Infragestellen der sozialen Machtverhältnisse aus. Als Resultat werden patriarchalische Verhältnisse nicht nur als scheinbar natürlich, sondern sogar als wünschenswert präsentiert.

Bedeutungspraktiken spielen eine wichtige Rolle in der sozialen Konstruktion der Geschlechterbeziehungen. Durch hergebrachte Begriffe von Weiblichkeit und Männlichkeit, die wir von Kind auf lernen, sind wir umgeben von visuellen, verbalen und taktilen Mitteilungen über Geschlechter-Differenz. Diese befindet sich innerhalb familialer, Erziehungs- und anderer sozialer Praktiken, die bestimmte Annahmen über das Geschlecht reproduzieren. Wir sind medizinischen, soziologischen und naturwissenschaftlichen Theo-

rien darüber, wie wir zu sein haben, unterworfen. Diese Theorien entscheiden, wie wir z.B. als Patientinnen oder alleinerziehende Eltern behandelt werden, und sie beeinflussen die Darstellung und Konstruktion von Geschlechterverständnis auf der Ebene von Alltagswissen und Populärkultur. Wie können wir dann aus feministischer Perspektive diese Prozesse theoretisch fassen?

Der Feminismus geht von einer Differenz zwischen biologischem Geschlecht (sex) und sozialem Geschlecht (gender) aus, wobei sich biologisches Geschlecht (sex) auf anatomische Unterschiede bezieht und soziales Geschlecht (gender) auf die sozialen Bedeutungen und Werte, die den biologischen Unterschieden zugeordnet werden. Diese sozialen Bedeutungen und Werte legitimieren ein System, in dem Frauen, aufgrund ihres (biologischen) Geschlechts, Positionen zugewiesen werden, die Männern untergeordnet sind. Frauen werden als von Männern unterschieden angesehen - dieser Unterschied wird häufig verstanden als Teil unserer ursprünglichen Natur und als bestimmend für unsere Subjektivität. Dies wird in der Sprache definiert und reproduziert, und bildet die Grundlage für verschiedene soziale Rollen und unterschiedliche Zugänge zur Macht. In der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung wird das besonders deutlich.

Frauen und Männer verrichten verschiedene Arten von Arbeiten und üben verschiedene Grade und Formen von Verantwortung in der Familie, bei der Arbeit und im öffentlichen Leben aus. Zu beobachten ist dies auch an den geschlechtsspezifischen Vorurteilen beim Zugang zu gesellschaftlicher Macht, und es reicht bis zu unserem eigentlichen Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit, bis zu unserem Verständnis davon, was natürlich und angemessen ist. Vielleicht wird das am Beispiel der Männlichkeit am deutlichsten, wo ein ganzes Spektrum von Subjektivität für Jungen und Männer als sozial unangemessen definiert wird. Wenn ein junges Mädchen auch als Kumpel/'tomboy' bezeichnet werden kann, darf kein Junge mädchenhaft zart genannt werden. Geschlecht wird in Gegensatzpaaren polarisiert, z.B. rational/emotional oder aktiv/passiv, wobei weibliche Eigenschaften als Bedrohung für die Grundlage des männlichen Anspruchs auf eine Dominanz einge-

schätzt werden. Andererseits reserviert eine solche Polarisierung bestimmte Verhaltensweisen für Frauen und macht es für Männer schwierig, sich Arten von Subjektivität anzueignen, die sozial als weiblich definiert sind.

Obwohl Diskurse über Geschlecht zu Polarisierungen neigen, sind sie häufig widersprüchlich und können infrage gestellt und verändert werden. Ein Blick durch Zeitschriften für Mädchen und junge Frauen macht z.B. deutlich, daß uns weibliche Subjektpositionen mit Elementen von Unabhängigkeit angeboten werden, die in unterschiedlicher Weise traditionelle Weiblichkeit zurückweisen und gleichzeitig eine Definition der Frau als ein vor allem sexuelles Wesen fortschreiben.

Aus der Perspektive des Poststrukturalismus gibt es ein ganzes Spektrum sozialer Institutionen und Praktiken, die damit befaßt sind, die Bedeutung der Geschlechter-Differenz zu konstituieren - z.B. die Naturwissenschaften, Medizin, Psychologie, Sozialwissenschaft, Religion, Erziehung, die Medien und das Recht. Diese Formen diskursiver Praxis konstituieren nicht nur die Bedeutung der Geschlechter-Differenz in der Sprache. Sie enthalten auch Alltagsformen, die beispielsweise unsere bewußten, unbewußten und körperlichen Identitäten und unsere Wünsche formen.

Verschiedene Diskurstypen spielen unterschiedliche Rollen in der Bildung von Geschlechtssubjektivität. Akademische Disziplinen liefern z.B. Theorien des Geschlechts oder beanspruchen wissenschaftliche Wahrheit. Die Religion sieht die Garantien der Natur des Geschlechtsunterschieds im göttlichen Willen. Viele Theorien, die uns als extrem erscheinen mögen, z.B. Freuds These, daß die Weiblichkeit auf den psychischen und emotionalen Konsequenzen des anatomischen Unterschieds basiert, üben beträchtliche soziale Macht aus und beeinflussen eine breitere soziale Praxis. In neuerer Zeit bedeuten die Aussagen der Soziobiologie einen ähnlichen Angriff auf Frauen. Die Soziobiologie tritt mit dem Anspruch auf, eine wissenschaftliche und daher wahre und unveränderliche Theorie der Geschlechter-Differenz zu bieten. Da wird behauptet, daß patriarchalische Verhältnisse zwischen den Geschlechtern durch genetische und hormonelle Unterschiede begründet sind.

Theorien wie die Psychoanalyse und Soziobiologie haben mehr oder weniger direkten Einfluß auf die soziale Praxis, z.B. der Psychiatrie, Sozialarbeit, Erziehung oder Sexualtherapie. Sie sind auch evident in den popularisierten Formen von Hilfe und Ratschlägen in Frauenzeitschriften und Selbsthilfe-Büchern. Sexualkunde beispielsweise, die sich häufig auf Kategorien Freuds bezieht, trägt viel zur Fortschreibung der Meinung bei, Frauen seien von Natur aus passiv, emotional, nicht-aggressiv und verständnisvoll; sie bestätigt die Einschätzung, Männer seien rational und logisch und untermauert gleichzeitig die Auffassung, männliche Sexualität sei ein nicht zu unterdrückender Trieb, der, wenn einmal geweckt, auch befriedigt werden muß: eine Ansicht, die häufig benutzt wird, um Vergewaltigung herunterzuspielen. (Ähnlich werden die Leserinnen der Problemseiten von Frauenzeitschriften ständig in weibliche Subjektpositionen einbezogen, die darauf bestehen, das Scheitern von Beziehungen verhindern zu müssen und männliche Identitäten nicht bedrohen zu wollen.)

Theoretische Ideen, sowohl reaktionäre als auch gelegentlich progressive, stehen hinter den alltäglichen Repräsentationen von Frauen und Männern in den Medien. Keine Repräsentation kann geschlechtsneutral sein, da zwangsläufig Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit und oft auch die Beziehung der beiden zueinander dargestellt werden. Der Poststrukturalismus weist einen Weg zur Dekonstruktion der Repräsentationen und erklärt, wie Bedeutungspraktiken Subjektivität konstruieren. Aus einer poststrukturalistischen Sicht sagen uns Bedeutungspraktiken nicht nur, was wir sind, sein sollen und wie wir auszusehen haben, sondern sie konstituieren auch unsere Wünsche in geschlechtsspezifischer Weise. Wie Rosalind Coward in *Female Desire* argumentiert: "Repräsentationen weiblicher Lust und Wünsche, angefangen bei Mode über Essen, Familienleben, bis hin zu Sex produzieren weibliche Subjektpositionen und halten sie aufrecht. Diese Positionen sind weder fernliegende Rollen, die uns von außen aufgezwungen werden und deshalb leicht abgeschüttelt werden könnten, noch sind sie essentielle Eigenschaften von Weiblichkeit. Weibliche (ebenso wie männliche) Subjektpositionen, werden als Antworten auf die Lust, die sie uns of-

ferien, geschaffen; unsere Subjektivität und Identität formt sich in den Definitionen von Wünschen, die uns umgeben. Dabei handelt es sich um Erfahrungen, die Veränderung so schwierig und entmutigend machen, denn das weibliche Wünschen wird ständig durch Diskurse gelockt, die männliche Privilegien bestätigen." (London, Paladin, 1984, S. 16)

Feministinnen begegnen den patriarchalischen Gesellschaftsverhältnissen auf verschiedene Weisen mit jeweils unterschiedlichen Implikationen für unser Verständnis des Geschlechtsunterschieds. Die wichtigste theoretische Unterscheidung, die zwischen den Ansätzen feministischer Analyse gemacht werden muß, hängt davon ab, ob sie davon ausgehen, daß Frauen und Männer essentielle, für ihr Geschlecht charakteristische Eigenschaften haben, die naturgegeben und unter den richtigen Bedingungen, unabänderlich sind oder nicht. Anders gesagt, gibt es so etwas wie natürliche Weiblichkeit oder Männlichkeit?

Der liberale Feminismus argumentiert, Frauen und Männer seien gleich und sollten die gleichen Möglichkeiten zur vollen Entfaltung ihrer Potentiale erhalten. Als politische Philosophie setzte der Liberalismus den Mann (unter ausdrücklichem Ausschluß der Frau) ins Zentrum der Geschichte und verdrängte damit Gott von dieser Stelle. Individuen wurden als grundsätzlich rationale Wesen gesehen, befähigt, - bei richtiger Erziehung - eine gute Gesellschaft zu schaffen. Lange Zeit beschränkte sich dieses Konzept vom Individuum auf Männer. Frauen wurden als anders und minderwertiger angesehen und ihre Minderwertigkeit mit den geringeren Verstandeskräften begründet. Frauen waren vom politischen Leben, von Bildung und vom Besitz von Eigentum ausgeschlossen. Diese Situation wollte der liberale Feminismus seit dem 18. Jahrhundert verbessern. Es wurde argumentiert, Frauen und Männer seien gleich - genauso rational und befähigt, am öffentlichen Leben teilzunehmen, wenn sie Gelegenheit dazu hätten. Die Lösung für die Frauenemanzipation wurde in der Gesetzgebung und Erziehung gesehen, und auf diesen Gebieten wurde auch viel erreicht. Wenig Aufmerksamkeit wurde jedoch der patriarchalischen Struktur der Arbeit, des öffentlichen Lebens und den unterschiedlichen Bedürfnissen und Zie-

len von Frauen gewidmet; implizit wurde von Frauen erwartet, sie sollten wie Männer werden, sogar, daß eine andere Person für die häuslichen Bedürfnisse und Verantwortungen zuständig sein sollte. Aus der Sicht des Poststrukturalismus betrachtet sehen wir, daß der liberale Feminismus davon ausgeht, daß sowohl Frauen als auch Männer intentionale Subjekte sind, und in der Lage sind, Sprache als Transportinstrument zu benutzen, um ihre Erfahrung auszudrücken. Erfahrung wird als Zugang zum wahren Wissen über die Welt gesehen, das wiederum Grundlage für individuelles Handeln ist. Subjektivität, bestimmt durch rationales Bewußtsein, wird als feststehend gesehen, als die wirkliche Bedeutung von Erfahrung, die Ideologie transzendiert und Alltagswissen bestimmt. In diesem Prozeß erscheint Alltagswissen, z.B. die Wahrnehmung von Geschlechterdifferenz, als natürlich und wahr, wo es sich doch in Wirklichkeit um die Destillierung und Fixierung von Elementen historisch spezifischer Diskurse handelt. Der gesunde Menschenverstand bietet Einschätzungen dafür, wie die Dinge sind. Er ist jedoch machtvoll genug, um die soziale Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit zu bestimmen.

Der radikale Feminismus hat im Gegensatz zum liberalen Feminismus einen ganz anderen Ansatz. Anstatt über den biologischen Unterschied zu schweigen, gibt es im radikalen Feminismus eine Tendenz, biologisch definierter Weiblichkeit sowohl neue als auch traditionelle Bedeutungen zu geben und sie als der Männlichkeit überlegen zu bewerten. Anstatt die grundlegende Natur der Frauen in einer Rationalität anzusiedeln, die angeblich für Frauen und Männer gleich ist, sieht der radikale Feminismus die Natur der Frauen in unserer Sexualität, den Reproduktionszyklen und der Mutterschaft repräsentiert.

Weibliche Sexualität wird als völlig verschieden von männlicher Sexualität und als von dieser total unabhängig gesehen. Frauen finden sexuelle Befriedigung alleine oder in Beziehungen mit anderen Frauen. Deshalb wird als eine der grundlegenden Motivationen des Patriarchats der männliche Wunsch gesehen, sowohl die weibliche Sexualität als auch die Fortpflanzungsfähigkeit der Frauen zu besitzen, um männliche Lust und Vaterschaftsrechte zu sichern. Viele Eigen-

schaften, die Frauen von radikal-feministischer Seite zugeschrieben werden, sind solche, die traditionell mit Weiblichkeit assoziiert werden, z.B. Emotionalität, Zärtlichkeit, mehr Nähe zur Natur als zur Kultur. Die existierende Kultur wird als patriarchalisch gesehen. Die einzige Antwort auf das Patriarchat für Frauen ist Separatismus. Die geschlechtliche Subjektivität, die die patriarchalische Kultur für Frauen bereitstellt, wird als Verkehrung der wahren Natur der Frauen gesehen. In einigen radikal-feministischen psychoanalytischen Ansätzen können Frauen sogar überhaupt keine Stimme in einer patriarchalischen Gesellschaft haben. Frauen müssen ihre wahre Natur jenseits der patriarchalischen symbolischen Ordnung in einer weiblichen Sprache und Kulturproduktion artikulieren.

Indem Subjektivität in der Biologie begründet wird, geht der radikale Feminismus von einer essentiellen weiblichen Subjektivität aus, die, wenn auch unterdrückt oder durch das Patriarchat entstellt, den Frauen unter entsprechenden Bedingungen zugänglich ist. Sprache ist ein Mittel, wodurch Frauen ihr wahres Selbst ausdrücken können. Nordamerikanische Autorinnen wie Susan Griffin, Mary Daly und Adrienne Rich haben versucht, eine solche Sprache zu entwickeln, indem sie konventionelle Formen ablehnen und neue Bedeutungen und Verbindungen zwischen Frauen und nichtrationalen Ausdrucksweisen herstellen, und indem sie Parallelen zwischen Frauen und Natur ziehen.

Die Vorstellung, daß Frauen eine festgelegte und wahre, durch das Patriarchat entfremdete oder unterdrückte Natur besitzen, ist für den radikalen Feminismus zentral und wird vom materialistischen feministischen Flügel der Frauenbewegung angegriffen. Materialistisch-feministische Theorie und Praxis entstand als Antwort auf die Geschlechtsblindheit des traditionellen Marxismus, für den Politik, Ideologie, Sprache und Subjektivität mehr oder weniger direkt durch ökonomische Klassenverhältnisse bestimmt sind. Und auch als Antwort auf den Essentialismus der Radikalfeministinnen.

Sozialistisch-feministische Theorie beharrt auf der sozialen und historischen Besonderheit von Geschlechterbeziehungen und männlicher und weiblicher geschlechtlicher Subjektivität. Sie sieht Geschlecht als gesellschaftlich produzierte Variable kulturübergreifend

und abhängig von historischem Wandel. Sie besteht auch darauf, daß Geschlecht Teil eines größeren Machtzusammenhangs ist.

Das Problem ist nun, wie die gesellschaftliche Konstruktion von Geschlecht in eine Theorie gefaßt werden kann, die sozial und historisch spezifisch ist und es für Frauen und Männer möglich macht, patriarchalische Machtbeziehungen in Frage zu stellen und zu verändern. Materialistisch-feministische Autorinnen haben sich bei diesem Versuch auf eine Reihe von Theorieansätzen bezogen, von Althussers marxistischer Theorie der Ideologie über post-Lacan'sche Psychoanalyse zum Poststrukturalismus. Jede dieser Theorien befaßt sich mit dem Verhältnis von Sprache, Subjektivität und sozialer Ordnung. Althussers Marxismus blickt letztendlich auf die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit. Die Psychoanalyse blickt auf ein festes Muster von psycho-sexueller Entwicklung, und der Poststrukturalismus konzentriert sich auf die Nicht-Festgelegt-heit von Bedeutung und Sprache und auf Subjektivität als historisch konstruierten Schauplatz politischen Kampfes.

Ich würde argumentieren, daß durch den Poststrukturalismus die Konstruktion und Reproduktion aller Machtbeziehungen theoretisch zu fassen sind. Eine wichtige Ursache seiner Attraktivität für Feministinnen besteht darin, daß er Einsicht in die soziale Konstruktion der weiblichen Erfahrung bieten kann. Durch den Poststrukturalismus ist es möglich, eine effektive Politik des Persönlichen zu entwickeln, die in einer größeren Arena von sozialen Machtbeziehungen angesiedelt ist und erklärt, warum Individuen oft Verhältnisse akzeptieren und unterstützen, in denen ihre Interessen anderen Gruppen untergeordnet sind.

Wenn wir weder meinen, daß Frauen so sind wie Männer, noch, daß sie sich von Natur aus radikal unterscheiden, dann müssen wir Geschlechter-Differenz in ihrer historischen und sozialen Ausprägung als soziales Konstrukt ansehen, das offen ist für Veränderung. An dieser Stelle ist die poststrukturalistische Theorie hilfreich. Sie ermöglicht ein Verständnis für die Konstituierung von Normen von Weiblichkeit und Männlichkeit und ein Verständnis dafür, warum individuelle Frauen und Männer damit leben und in welchem Verhält-

nis zu weitergehenden Machtverhältnissen in der Gesellschaft diese Normen stehen.

Strukturalistische Theorien suchten nach Tiefenstrukturen in den Formen des alltäglichen sozialen Lebens. Der Anthropologe Levi-Strauss beispielsweise versuchte, universelle Prinzipien der Verwandtschaftsregeln in zivilisierten Gesellschaften zu identifizieren. Saussure wollte eine allgemeine und universell gültige Sprachtheorie entwerfen, die als Grundlage für die Semiologie, wie er die entstehende Wissenschaft von den Zeichen nannte, dienen konnte. Ausgehend von einer Kritik an Saussures Sprachtheorie und von ähnlichen Kritiken am impliziten Modell der Subjektivität bei Saussure und in großen Teilen der westlichen philosophischen Tradition, wurde die poststrukturalistische Theorie entwickelt.

Saussures Sprachtheorie brach radikal mit der Ansicht, Sprache sei expressiv oder reflektiv für die Welt außerhalb ihrer selbst. Saussure bestand darauf, daß Sprache keine Bedeutung bezeichnet, die bereits in der Welt besteht, sondern Bedeutung durch Aufteilung von Erfahrung der Welt in bedeutungsvolle Segmente herstellt, die sich voneinander unterscheiden. Das Sprachsystem setzt sich aus Zeichenketten zusammen, es besteht aus Signifikanten (Klang oder Schriftbilder) und Signifikaten (Bedeutungen), die einander in willkürlicher Weise zugeordnet sind, d.h. es gibt keine natürliche Verbindung zwischen den beiden. Die Bedeutung von Zeichen ergibt sich durch ihr Verhältnis von Differenz zu allen anderen Zeichen im Sprachsystem. Z.B. gibt es nichts Natürliches oder dem Signifikanten "Frau" Innewohnendes, das ihr Bedeutung gibt. Bedeutung wird durch den Unterschied des Signifikanten 'Frau' von anderen Signifikanten wie Mann, Kind oder Mädchen hergestellt. Somit ist Bedeutung eher sozial und historisch als natürlich.

Der Poststrukturalismus übernimmt Saussures Theorie, daß Bedeutung in der Sprache hergestellt wird und Ergebnis der Differenz zwischen Begriffen ist. Er kritisiert aber die Möglichkeit festgelegter Bedeutungen in positiven Begriffen, die Saussure Zeichen nannte. Anstatt von Zeichen als festen Termini, spricht der poststrukturalistische Diskurs von "Signifikanten", deren Bedeutung stets vielfältig ist, sich ständig verschiebt und niemals ein für allemal festgelegt wer-

den kann. Die poststrukturalistische Kritik an Saussures struktureller Sprachtheorie stellt sowohl die festgelegten Bedeutungen der Zeichen in Frage, als auch das intentionale sprechende Subjekt als Autor und Garant von Bedeutung. Diese beiden Aspekte der poststrukturalistischen Theorie werden in den Schriften Jacques Derridas deutlich artikuliert. Derridas Ablehnung gilt dem, was er Saussures Logoentrismus nennt, demzufolge Zeichen schon eine Bedeutung vor ihrer Artikulation durch Sprache und Schrift haben, eine Bedeutung, die vom rationalen sprechenden Subjekt erkannt und benutzt wird.

Derrida lokalisiert Bedeutung in einem unendlichen Prozeß von Textualität. Er ersetzt Saussures Konzept von Sprache als System von Zeichenketten, in dem jedes eine feste Bedeutung hat, durch ein Konzept von "différance", in dem Bedeutung über die Doppelstrategie von Differenz und Verschiebung hergestellt wird. Aus der Sicht des Poststrukturalismus kann es keine festgelegten Signifikate (Bedeutungen) geben, Signifikanten (Bedeutungsträger) sind einem endlosen Verschiebungsprozeß unterworfen. Die Wirkung der festgelegten Bedeutung ist immer nur eine vorübergehende, retrospektive Festlegung, abhängig vom diskursiven Kontext, jedoch immer offen für eine Vielzahl von Bedeutungen. Gerade die Praxis der Kulturkritik illustriert diesen Prozeß, wobei kritische Lesarten versuchen, Bedeutungen von kulturellen Texten oder Praktiken festzulegen; und trotzdem sind Neulesungen immer nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Feministische Autorinnen von Romanen oder Sachbüchern versuchen, die gesellschaftlich spezifische und historische Natur des Diskurses über Weiblichkeit, Männlichkeit und Heterosexualität aufzuzeigen, indem sie nachweisen, daß diese weder natürlich noch unabänderlich sind. Feministische Literatur z.B. befaßt sich mit der Erkundung von Modellen geschlechtlicher Subjektivität und präsentiert Alternativen, auch wenn diese meistens in einer utopischen Zukunft angesiedelt sind.

Die Dekonstruktion Derridas beschreibt die Grundlage von Diskursen als Menge von grundlegenden Gegensatzpaaren, bei denen jeweils ein Begriff dem anderen gegenüber privilegiert ist. Dieser Diskursprozeß von Privilegierung und Marginalisierung bildet die

Grundlage für den Zugang zu sozialer Macht. Schlüsselgegensätze strukturieren so den patriarchalischen Diskurs: Mann/Frau, aktiv/passiv, Kultur/Natur, rational/emotional. Sie strukturieren ebenfalls den rassistischen Diskurs: Weiß/Schwarz, entwickelt/unterentwickelt, zivilisiert/primitiv, 1. Welt/3. Welt und aller anderen Diskurse, die mit der Reproduktion von Machtverhältnissen befaßt sind.

Aus der Sicht des Poststrukturalismus werden jedoch diese Gegensatzpaare und Versuche, Bedeutung und soziale Verhältnisse als natürlich und unabänderlich festzulegen, gerade durch die Struktur der Signifikation selbst unterminiert. Nach Derrida entzieht sich die Bedeutung einer solchen Festlegung. In der zwangsläufigen zeitweiligen Festlegung der Bedeutung konstituiert sich Subjektivität. Sogar einfache Umkehrungen der dominanten Hierarchien, die den Versuch unternehmen, zu bestimmen, was natürlich und wahr ist, können weitreichende Auswirkungen auf unsere Selbstwahrnehmung als Subjekte haben.

Ein gutes Beispiel ist Adrienne Richs Essay "Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz". Darin argumentiert Rich, Feminismus und feministische Analyse wären "eine genauere, machtvollere, wahrere Kraft zur Veränderung", wenn "sie sich mit lesbischer Existenz als Realität und als Quelle von Wissen und für Frauen verfügbare Macht befaßten oder mit der Institution Heterosexualität selbst als Bastion männlicher Dominanz." Rich meint, der größte Teil feministischer Analysen stelle nicht die grundlegende Frage, ob "in einem veränderten Kontext oder bei Gleichheit unter anderen Umständen" Frauen heterosexuelle Beziehungen und Ehe wählen würden. Heterosexualität wird als "sexuelle Präferenz" der "meisten Frauen" angenommen, entweder implizit oder explizit. Sie wird nicht als Institution interpretiert, die den Frauen vom Patriarchat aufgezwungen wird und machtvolle Auswirkungen auf "Mutterschaft, Geschlechterrollen, Beziehungen und gesellschaftliche Zuschreibungen" hat. Vorstellungen von "Präferenz" oder von "grundlegender Orientierung" werden nicht in Frage gestellt.

Solche Fragen nach der Umkehr von heterosexuell/lesbischen Gegensätzen zu stellen, bedeutet, die Perspektive zu verändern. Dies hat weitreichende Konsequenzen für unser heutiges Verständnis

von Geschlechterverhältnissen. Diese Veränderung selbst ist ihrerseits von der Struktur einer Sprache abhängig, die alle essentiellen Wahrheiten in Frage stellt.

Auch wenn Derrida wirkungsvoll Kritik an der Festlegung von Bedeutung und an der intentionalen Subjektivität leistet, hat seine dekonstruktive Arbeit weniger zu bieten, wenn es um eine Analyse der sozialen Konstruktion von Subjektivität und Bedeutung in historisch spezifischen Diskursen geht. Hier wollen Feministinnen, die poststrukturalistische Prinzipien zur Sichtbarmachung und zum Infragestellen direkter Machtverhältnisse verwenden, Derridas Prinzipien der Funktion von Sprache und seine Dekonstruktion in einen Kontext einführen, der die bestehenden sozialen und institutionellen Verhältnisse genauer berücksichtigt. Der nützlichste Ansatz poststrukturalistischer Analyse findet sich in Michel Foucaults Geschichte des Strafsystems und der Sexualität. Dieser Ansatz beschreibt, wie durch bestimmte Diskurse und ihre Rechtfertigung spezifischer Formen sozialer Praxis Individuen als Subjekte in spezifischen Formen von Machtverhältnissen konstituiert werden.

Foucault analysiert beispielsweise, welche Diskurse Sexualität konstituierten und welche Implikationen diese Diskurse für die Sozialisierung und Beherrschung sexueller Subjekte haben. Er beschäftigt sich damit, "in welchen Formen der Macht, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen, und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert - und das alles mit Wirkungen, die als Verweigerung, Abgrenzung und Disqualifizierung auftreten können, aber auch als Anreizung und Intensivierung; kurz, man muß die 'polymorphen Techniken der Macht' erforschen."

Foucaults Analyse befaßt sich mit der Produktion und Aufrechterhaltung sozialer Machtverhältnisse in der diskursiven Festlegung historisch spezifischer Sexualität, mit den Subjekten, die sie hervorbringt und beherrscht und der Herausbildung von Widerstand gegenüber dieser Macht. Sexualität wird als primärer Schauplatz von Macht in der heutigen Gesellschaft angesehen. Sie konstituiert

Subjekte und beherrscht sie durch Kontrolle über ihre Körper. Die Art, wie Diskurse über Sexualität den Körper, den Geist, die Gefühle und die Wünsche von Individuen konstituieren, ist immer historisch und gesellschaftlich spezifisch, und sie ist der Schauplatz eines andauernden Kampfes. Sexualität und geschlechtliche Unterschiede haben keine essentielle Natur oder Bedeutung.

Aus einer solchen poststrukturalistischen Perspektive stellt Sprache kein abstraktes System dar, sondern eher eine Reihe von historisch und sozial spezifischen Diskursen, die innerhalb von sozialen Institutionen entstehen und das soziale Leben definieren. Ein weites Spektrum von Diskursen und damit verbundenen sozialen Praktiken beschäftigt sich mit der Konstituierung, Definition und Festlegung von Geschlechtsunterschieden. Die gleichen Signifikanten können in verschiedenen Diskursen auftreten und völlig verschiedene Bedeutungen signalisieren bzw. verschiedene Arten der Festlegung und der Beherrschung von Individuen als geschlechtliche Subjekte legitimieren.

Dies wird besonders deutlich, wenn radikale Feministinnen traditionellen weiblichen Eigenschaften neue Bedeutungen zuschreiben, egal ob diese im patriarchalischen Diskurs positiv oder negativ besetzt sind, und wenn sie versuchen, soziale Beziehungen anders als im patriarchalen Mainstream zu organisieren; dies ist ein Unterschied, der durch Frauenzentriertheit und Frauenidentifikation bestimmt ist. Beispielsweise werden Emotionalität und Intuition als überlegene weibliche Qualitäten interpretiert, die Männern nicht zugänglich sind und Signifikanten, die üblicherweise negativ sind, wie Hexe, Alte und alte Jungfer mit positiven kreativen Bedeutungen aufgewertet.

Aber auch die herrschenden Diskurse benutzen Signifikanten geschlechtlicher Differenz, in widerstreitender und widersprüchlicher Weise. So sind vor allem weibliche Signifikanten von der sexuell betonten Frau bis zur Hausfrau und Mutter durch verschiedene diskursive Praktiken zu verschiedenen historischen Momenten mit unterschiedlichen Bedeutungen und Werten ausgestattet. Da können Frauen als sexuelle Subjekte gleichzeitig Mütter, Prostituierte und Opfer von sexueller Gewalt sein.

Die Gesellschaftsstrukturen und Praktiken, die Geschlechtsunterschiede definieren, sind institutionell organisiert, beispielsweise im Rechtssystem, der Familie, Bildungswesen, Kritik, Religion, Politik und in den Medien. Diese Institutionen definieren, was es intellektuell, emotional und physisch heißt, ein geschlechtliches Subjekt zu sein, indem sie Normen für adäquates Verhalten von Mädchen und Jungen, Frauen und Männern festlegen. Die vereinte Macht von Schule und Teenager-Kultur ist ein gutes Beispiel dafür, wie bestimmte Institutionen das körperliche, emotionale und intellektuelle Potential der Mädchen und Jungen in verschiedene Richtungen kanalisieren. Sie bieten den einzelnen Mädchen und Jungen, Frauen und Männern eine Reihe von Subjektivitätsmodellen, wobei einige als normaler und natürlicher als andere gelten.

Innerhalb der gleichen Institution finden wir konkurrierende Definitionen des Angemessenen und Normalen; das bedeutet jedoch keinen Pluralismus, denn einige Bedeutungen haben mehr soziales Gewicht und Macht als andere. Welche Bedeutungen hegemonial sind, ist von einem ständigen kulturell-politischen Kampf innerhalb der gesamten Gesellschaft abhängig. An diesem Kampf nehmen die Feministinnen teil. Dieser Kampf findet immer im Kontakt hegemonialer politischer und sozialer Zielsetzungen statt. So änderten sich beispielsweise Bilder von Weiblichkeit radikal im Zuge der Kriegswirtschaft. Plötzlich wurde es zur Pflicht, daß Frauen außerhalb des Hauses in einer Reihe von Berufen arbeiteten, einschließlich solcher, die vorher Männern vorbehalten waren. Außerdem wurde ebenso plötzlich gesellschaftliche Kinderbetreuung und Erziehung in staatlichen Kinderkrippen nicht nur notwendig, sondern sogar erwünscht. Genauso plötzlich wurden nach dem Krieg die Arbeit von Müttern und Ehefrauen als Ursache für das Zerbrechen von Familien und von sozialer Disharmonie angesehen.

Solche Veränderungen können in einer großen Anzahl von Diskursen verfolgt werden, z.B. in der Gesellschaftstheorie, Regierungspolitik, Erziehungswesen, der Werbung und in Artikeln in Frauenzeitschriften; und sie haben jeweils materielle Auswirkungen auf die Konstitution weiblicher Subjektivität und auf unseren Zugang zur Arbeit im öffentlichen Leben. Innerhalb eines breiteren Kontexts von

Wandel hegemonialer geschlechtlicher Werte zielte feministische Politik zu einem großen Teil auf eine Veränderung der Form und Praxis sozialer Institutionen wie Familie, Erziehung, Arbeitsplatz und Medien. Das Recht ist z.B. seit dem 18. Jahrhundert ein Hauptziel feministischer Politik. Feministinnen kämpften für Eigentumsrechte, für das Wahlrecht, den Zugang zu Bildung und für ein Ende der sexuellen Ausbeutung der Frauen, und wir haben immer noch einen langen Weg vor uns. Im Mittelpunkt dieser politischen Kämpfe steht die Auseinandersetzung über die Bedeutung von Geschlecht und die daraus folgenden sozialen Implikationen.

Im Zentrum der Diskussion um die Bedeutung des gesunden Menschenverstandes stehen Subjektivität, Bewußtsein, Emotionen und das Unbewußte von Individuen. Wie wir uns selbst sehen und die Welt, was wir als natürlich und unabänderlich annehmen, z.B. als 'richtige menschliche Natur', wird die Art der sozialen Verhältnisse bestimmen, der wir zustimmen. In diesem Sinne hat alle Politik eine individuelle Dimension und bestätigt ein grundlegendes feministisches Prinzip, daß das Persönliche politisch ist. Der Alltagsdiskurs geht von einem einheitlichen wissenden Subjekt aus, dessen Erfahrung nicht gesellschaftlich konstruiert und nicht radikal verschiedenen Interpretationen unterworfen ist, sondern einzigartig und eine Quelle wahren Wissens über die Welt ist.

Die poststrukturalistische Theorie bricht radikal mit dem herrschenden humanistischen Modell von Subjektivität. Anstelle einer einzigartigen Essenz, mit der jedes Individuum geboren ist und das es entwickelt, sieht der Poststrukturalismus das Individuum als Schauplatz der Konstruktion von Subjektivitäten an. Diese Subjektivitäten können sehr wohl widersprüchlich sein und die Unterdrückung und Marginalisierung anderer Möglichkeiten erfordern.

Verschiedene Diskurse bieten verschiedene Arten der Opposition und Versuche, Prinzipien von Differenz und Bedeutung zu entwickeln. Sie bieten auch unterschiedliche Arten von Subjektivität. Diese Sichtweise von Sprache und Subjektivität führt jedoch nicht zu einem pluralistischen Modell von Sprache und Gesellschaft, denn verschiedene Diskurse nehmen unterschiedliche Rollen bei der Definition von sozialen Praktiken ein. Dies geschieht sowohl innerhalb als

auch außerhalb formaler gesellschaftlicher Institutionen wie Erziehung, Familie, Medien und Recht. Die Subjektpositionen der jeweiligen Diskurse enthalten einen unterschiedlichen Zugang zu sozialer Macht. Nur durch eine Analyse der Mechanismen von Macht auf dieser Ebene ist es möglich, Potentiale von Widerstand und Veränderung aufzuzeigen.

Der Poststrukturalismus ist für den Feminismus produktiv und befreiend, weil er es Feministinnen möglich macht, Licht auf die diskursive Festlegung aller Bedeutungen und Formen von Subjektivität zu werfen und zu sehen, wessen Interessen bestimmte Bedeutungen und Arten von Subjektivität dienen. Der Poststrukturalismus ermöglicht uns auch, Widersprüche und Lücken dort zu sehen, wo Bedeutung und Subjektivität instabil und offen für Veränderung sind, - wie festgelegt und natürlich sie auch erscheinen mögen, nur weil sie so bekannt sind. Der Poststrukturalismus bildet die Grundlage für eine radikale Veränderung der patriarchalischen sozialen Verhältnisse.

Anhang

Drei Hauptideen des Poststrukturalismus

1.

Bedeutung wird durch Sprache hergestellt. Sie existiert nicht in einer Welt außerhalb von Sprache. Das heißt nicht, daß es keine Welt außerhalb von Sprache gibt, selbstverständlich gibt es diese, aber was etwas bedeutet - wie wir es interpretieren -, hängt von Sprache ab. Damit konstituiert Sprache mehr, als daß sie die Bedeutung von Welt, von Gesellschaft, unsere Erfahrung und unsere Selbstwahrnehmung reflektiert oder ausdrückt.

2.

Subjektivität (unsere bewußte und unbewußte Selbstwahrnehmung, unsere Gefühle und Wünsche) konstituiert sich in Sprache. Rationa-

les Bewußtsein ist nur eine Dimension von Subjektivität. Im Prozeß des Benutzens von Sprache - ob als Gedanke oder gesprochene Sprache - nehmen wir Positionen als Subjekte ein.

3.

Sprache existiert in Form von vielen konkurrierenden und oft widersprüchlichen Diskursen. Diskurse konstituieren für uns Subjektivität durch materielle Praktiken. Diskurse (z.B. solche, die Weiblichkeit und Männlichkeit konstituieren) beinhalten Beziehungen von Macht. Einige Diskurse und die Subjektpositionen und Arten von Subjektivität, die sie konstituieren, haben mehr Macht als andere.

Anmerkungen:

* Aus dem Englischen von Josefine Carls

Barbara Rendtorff

Kleine Mädchen - Körper und Sprache

Was ich zu diesem Thema im folgenden beschreiben möchte, speist sich aus drei unterschiedlichen Aspekten - einem theoretischen, einem systematischen und einem konkreten, ganz privaten Aspekt. Dieser ist am einfachsten zu benennen.

Ich habe selbst zwei Kinder, zuerst einen Jungen und später ein Mädchen. Da ich schon lange in der Frauenbewegung war und auch von der Theorie her daran interessiert, habe ich meinen Sohn und seine Kindergruppe, als sie noch klein waren, genau beobachtet auf geschlechtsspezifische Unterschiede, Verhaltensweisen, Erlebnisweisen, Umgehen mit dem Körper und mit den Dingen - und ich meinte, daß ich darin aufmerksam sei, dies und jenes bemerkte, mir über vieles Gedanken machte und auch etliches verstand. Aber das nur so lange, bis meine Tochter geboren war. Die Dimension des Unterschieds zwischen den Geschlechtern habe ich niemals zuvor so deutlich gespürt (und das nach damals 15 Jahren Frauenbewegung!) wie an ihr, eigentlich von Anfang an, und besonders, als sie und ihre Freundinnen das Alter erreicht hatten, wo Kinder beginnen, ihren Körper zu erforschen.

Die neuerliche Beobachtung dieser Kinder hat sich maßgeblich niedergeschlagen auf meine theoretische Arbeit, hat bestimmte Fragen aufgebracht, mich dazu gebracht, Einschätzungen zu überprüfen oder zu widerrufen, hat Material und Konkretionen beigesteuert, was sich sicherlich auswirkt auf den Umgang mit der Theorie (in

welcher Weise, sei noch dahingestellt). Meine Tochter ist jetzt fünf, und nur bis zu diesem Alter reicht, auf der Ebene der konkreten Anschauung, mein 'zweiter Durchgang' durch das Kinderleben. Das ist mit ein Grund dafür, warum ich über *kleine* Mädchen spreche.

Ein zweiter Bereich, in dessen Zusammenhang dieser Text entstanden ist, hat mit unserer Arbeit in der Frauenschule zu tun. Wir sind seit geraumer Zeit damit beschäftigt, ein Konzept zu entwickeln für Fortbildungen mit Frauen, die in ihren Berufen mit Frauen und Mädchen arbeiten (zuerst für Erzieherinnen und Lehrerinnen), und zwar auf der Basis von Erkenntnissen aus neueren Theorien und Frauenerforschung (bzw. dem, was uns daran interessiert). Wir haben zwar noch kein fertiges Modell, aber wir haben bereits eine Reihe von Fortbildungsveranstaltungen mit Erzieherinnen gemacht und sind dabei, unser theoretisches Material und die Diskussionserfahrungen zu systematisieren. In dem Zusammenhang ist dieser Text ursprünglich entstanden.

Der dritte und sicherlich maßgeblichste Bereich ist der unserer eigenen theoretischen Arbeit hier in der Frauenschule und der Orientierungen, mit denen wir im Moment arbeiten.

Es ist unsere Aufgabe als Frauenprojekt, wie überhaupt die der Frauenforschung, an der Klärung (oder, in Grenzen: der Beantwortung) derjenigen Fragen zu arbeiten, die uns als Frauen (und damit natürlich auch die kleinen und großen Mädchen) betreffen: die Frage nach Besonderheiten, Eigenheiten, speziellen Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen, Inszenierungen etc., und die Frage, wie sich unter Berücksichtigung dieser Aspekte verstehen läßt, wie der Platz der Frauen in der Gesellschaft beschaffen ist und warum das so ist, wie bestimmte Ausgrenzungen, Beschränkungen funktionieren etc. - und natürlich letzten Endes auch die Frage nach alternativen Handlungsmöglichkeiten.

Wir haben eine ganze Zeit lang versucht, mit den Ansätzen der Frauenforschung aus den siebziger Jahren zurechtzukommen, bis wir irgendwann den Eindruck hatten, daß wir aus einer bestimmten Falle, aus einem gewissen Zirkel nicht hinauskamen. Der läßt sich ungefähr damit beschreiben, daß es trotz aller Bemühungen offen-

sichtlich nicht möglich ist, eine Perspektive auf die Darstellungswelt der Mädchen (bzw. der Frauen) zu finden, die nicht gewissermaßen "um die Ecke" geschieht, durch den Filter dessen, was für die Jungen beschrieben wird und als deren Maßstab von Normalität gilt. Es heißt z.B.: Jungen tun/spielen dasunddas - aber die Mädchen tun das nicht. Bei Jungenspielen ist dasunddas wichtig - den Mädchen ist das nicht so wichtig. Es ist auch interessant, daß die Spiele der Jungen viel leichter bezeichnet werden können mit Namen und Inhalt (sowohl dem manifesten Inhalt: 'Böse und Gute', Ritter, Fußball o.ä., als auch dem verdeckten: 'wer ist der Chef' etc.) als die der Mädchen. Die haben meistens keinen Namen, da heißt es z.B. "die kruscheln in der Puppenecke rum" oder "sie verkleiden sich gerne" etc., ohne daß Spiel und verborgener Inhalt einen Namen haben.

Ganz unabhängig davon, ob eine Bewertung damit verknüpft wird, oder nicht, wird mit einer vergleichenden Perspektive immer auch der Ausschnitt vorgegeben, der beobachtet wird, oder die Folie, auf der das Beobachtete verstanden werden kann und auch bewertet wird. Sich durchsetzen, sich wehren, körperlich aktiv sein, selbstbewußt sein etc. - alle diese Handlungen werden beobachtet mit den für die Jungen als richtig angenommenen Maßstäben. Und selbst (oder gerade) wenn die beobachtete "Abweichung" im Handeln der Mädchen positiv hervorgehoben wird, bleibt doch der Referenzpunkt weitgehend unverändert. (Dies gilt im übrigen nicht nur für empirische Beobachtungen, sondern ebenso für Identitätskonzepte etc.) Es wird dadurch sehr schwierig, die Frage zu stellen: was machen die Mädchen denn da "anderes"/"anders", was sind ihre treibenden drängenden inneren Themen, worum kreist ihre Phantasie, an was arbeiten sie innerlich etc. (Ich möchte übrigens "in Klammern" anmerken, daß die Wahrnehmung und Beschreibung der Spiele der kleinen Jungen natürlich auch überwiegend nach einem als richtig angenommenen Raster geschieht, wo man keineswegs sicher sein kann, daß damit wirklich das wiedergegeben wird, was sie bewegt und treibt. Aber das ist jetzt nicht mein Thema - obgleich es auch da sehr interessant wäre, das genauer zu untersuchen.)

Es ging uns also darum, eine Perspektive zu finden, die es uns ermöglichen kann, aus unserer gewohnten Wahrnehmungsweise ein Stück weit herauszutreten, um die Mädchen als Mädchen bzw. die Frauen als Frauen sehen zu können, und nicht als abweichende oder ergänzende oder Gegenmodelle zu männlichen Entwürfen bzw. einem als universell gesetzten männlichen Entwurf.

Wir versuchen das seit einiger Zeit anhand der Beschäftigung mit TheoretikerInnen aus dem Umfeld einer französischen psychoanalytischen Richtung, der lacanianischen, benannt nach einem französischen Psychoanalytiker. Ich möchte im folgenden versuchen, die Situation des kleinen Mädchens zu skizzieren auf dem Hintergrund der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Elementen und Begriffen aus diesem Umfeld bzw. dem, was wir daran verstanden haben und damit anfangen können. Ob sich diese Konzepte längerfristig eignen für ein besseres Verständnis des Weiblichen und der Frauen, wird sich weisen.

Man muß sich dieses Konzept nicht vorstellen als eine Beschreibung des Beziehungsgefüges zwischen realen Personen (Vater-Mutter-Kind). Eher ist es wie ein abstraktes, fast mathematisches Modell von Zeichen zu sehen, das die Struktur jener Beziehungen beschreibt. Dabei ist dasjenige Register, das die Subjekte miteinander verbindet und ihre Beziehung möglich macht, das sogenannte Symbolische, die Sprache und ihre Bedeutungen, die immer schon vor jedem Subjekt da sind und wesentlich unbewußt sind. Die Sprache hat dabei eine doppelte Wirkungsweise: indem sie bezeichnet, differenziert und damit unterscheidet, trennt sie; und indem sie den Menschen das Miteinander-in-Beziehung-Treten ermöglicht, verbindet sie auch.

Die erste unstrukturierte und scheinbar ungetrennte Einheit des Säuglings mit der Mutter wird durch das Dazwischentreten der Sprache aufgelöst. Es ist nicht der Vater als leibliche Person, der als hinzukommender Dritter die Mutter-Kind-Dyade trennt, sondern die Sprache. Sie trennt das Kind von der Mutter und von seinem unmittelbaren Körperlich-Sein und läßt es eintreten in das Netz des Symbolischen.

Wir können davon ausgehen, daß die grundlegende menschliche Erfahrung die ist, daß es gewissermaßen einen Riß gibt in bezug auf das vorgestellte oder vorstellbare Aufgehoben-Sein des Menschen in der Natur, einen grundlegenden und unaufhebbarer Mangel, der aus seiner Unfertigkeit und Unvollständigkeit resultiert - sei es, als Säugling klein und abhängig zu sein, sei es, nur einem Geschlecht anzugehören, und sei es vor allem, getrennt zu werden und zu sein, also: das Allein-Sein und zugleich und unaufhebbar Angewiesen-Sein auf den Anderen. Diese grundlegende Erfahrung betrifft alle Menschen und begründet auch das besondere Verhältnis zur Mutter (oder einer anderen ersten betreuenden Person)¹. Das heißt, das Begehren der Subjekte ist immer das nach Aufhebung dieses Mangels, und das kann nie befriedigt werden.

Jedes Subjekt wendet sich in dieser Not an den Anderen, und da zuerst an die Mutter, es phantasiert, daß der Andere (also z.B. die Mutter) diesen Mangel füllen könnte. Aber statt der ersehnten Beruhigung durch das Haben des Anderen, statt Unversehrtheit und Vollständigkeit, begegnet es dort nur wieder dessen ebenso unaufhebbarer Mangel, dem Mangel des Anderen, dem es ja genauso geht.

Das ist zunächst mal das allgemeine menschliche Drama.

Der Versuch, den Mangel nun wenigstens an irgendeiner Stelle aus der Welt zu schaffen und zunächst selbst den Mangel des Anderen zu stillen und zu beheben, indem man selbst alles das darstellen und sein möchte, was dem Anderen fehlt, muß notwendig fehlschlagen. Durch jeden Aufschub, jede Abwesenheit, jedes Sich-Abwenden der Mutter wird das Kind darauf hingewiesen, daß sich ihr Begehren auch noch auf etwas anderes richtet als auf es (das Kind) selbst, daß das Kind für sie nur eines unter anderen, also nicht alles ist und sein kann.

In diesem Versuch, in dem Wunsch, alles das zu sein, worauf ihr Begehren sich richtet, hat sich das Kind gezeigt als geleitet durch das Begehren der Mutter, und so heißt es auch bei Lacan, das Begehren des Menschen ist immer das des Anderen, seine Grundlage ist der Mangel im Anderen. Es geht der Unterscheidung männlich-

weiblich voraus und kennt selbst diese Unterscheidung nicht. Wenn übrigens umgekehrt Vater oder Mutter hier etwas verwechseln und das Kind tatsächlich halluzinieren als ihr 'Alles', ihren Phallus, dann wird das Kind wahrscheinlich verrückt werden. Davor wird es geschützt durch den symbolischen Dritten, den "Name-des-Vaters", die Sprache, das Gesetz. (dazu später mehr.)

Auch hier wird wieder die doppelte Funktionsweise der Sprache deutlich: schon das erste Symbolisieren des noch kleinen Kindes reißt eine Trennung auf, denn der Schrei, das Wort, der Blick sind ja bereits nicht das, was das Bedürfnis des Kindes ist: das Bezeichnende ist nicht dasselbe wie das Bezeichnete, dazwischen ist ein Abstand, eine Differenz. Es ist nicht möglich, dem Bedürfnis Ausdruck zu geben, weil jeder Ausdruck, jede Bezeichnung/jedes Zeichen selbst schon eine Trennung bedeutet von dem, was sich ausdrücken will (und so gewissermaßen auch eine Trennung von sich selbst). Zudem gewinnen Schrei, Blick, Wort ihre Bedeutung ja auch erst, wenn und wo sie gehört bzw. wahrgenommen werden - nicht im Kind selbst, sondern wiederum im Anderen. Aber gleichwohl ist es doch dieser Schrei/der Blick/das Wort, das dem Anderen/der Mutter einen Hinweis gibt auf das Bedürfnis, was also die Verbindung zum Anderen herstellt - aber immer um den Preis einer Trennung.

Und das ist ja auch gut so. Denn es wäre nun völlig unangebracht, über die Unstillbarkeit des Begehrens zu verzweifeln oder davon enttäuscht zu sein. Denn gerade in der Tatsache, daß das Begehren nicht bzw. nicht vollständig befriedigt wird, liegt ja überhaupt seine Antriebskraft. Nur die Tatsache, daß da ein unbefriedigter Wunsch ist, hält den Wunsch und damit gewissermaßen das Leben am Leben ("Wenn man ganz und gar glücklich ist, ist man tot, weil das Leben dann ja keinen Sinn mehr hat", sagte mein 10jähriger Sohn neulich zu mir, nachdem er eigentlich am Lamentieren war darüber, daß so vieles im Leben nicht so ist, wie er gerne möchte.). Die vollständige Erfüllung des Begehrens bedeutet Stillstand, Wahnsinn, Tod. Natürlich gibt es Momente von Glück und immer auch eine partielle Erfüllung des Begehrens. Aber jeder Moment von Glück

trägt, weil es vergeht und/oder keine vollständige Erfüllung bringt, auch den Hinweis auf das unerfüllte Begehren in sich. Es muß immer etwas fehlen oder verloren sein und darf nicht wieder auftauchen - das gilt für die Bewegung der Sprache genauso wie für die des Begehrens. Ohne eine Leerstelle kann es keine Bewegung geben.

Dieses verlorene Objekt ist übrigens der Körper der Mutter.

Der Begriff, mit dem die ersehnte Vollständigkeit oder das Aufgehoben-Sein bezeichnet wird, ist der Phallus (diese Bezeichnung ist eine Tatsache, die schon jede Menge Protest und Widerwillen ausgelöst hat, noch im Vorfeld jeder Beschäftigung mit dieser Theorie). Der ist allerdings nicht als Objekt zu verstehen und schon gar nicht als das Organ, das er symbolisiert, als Penis oder Klitoris. In der lacanianischen Theorie ist der Phallus ein Signifikant, wörtlich ein 'Bezeichnendes', also kein körperliches oder mit Sinn ausgestattetes Element. Er ist gewissermaßen Sinnbild der Verbindung schlechthin, also das Gegenbild zur als schmerzlich empfundenen Trennung, und, so schreibt Lacan, "kraft seiner Turgeszenz (= Anschwellen, Ausdehnen) das Bild des Lebensflusses (ist), soweit er in die (in der) Zeugung eingeht."² Daher hat der Signifikant Phallus auch zu tun mit Kreation, Schrift und Gesetz.

Im Hinweis auf den Koitus ist aber bereits wieder enthalten der Hinweis auf die Trennung und den Mangel (weil ja Koitus und Orgasmus nur eine kleine Zeitspanne andauern, und auch, weil es sich ja nicht um ein wirkliches Verschmelzen handelt), und insofern ist der Phallus der Signifikant dafür, daß der Zugang zum Anderen nur zu bekommen ist um den Preis der Anerkennung der unaufhebbaren Trennung und der Anerkennung des Mangels, des eigenen und des im Anderen.

Die Existenz des Penis beim Mann ist zwar ein phallisches Zeichen, sein Penis ist aber nicht der Phallus. Denn gemessen an der idealen Vorstellung, Objekt der Aufhebung des Mangels zu sein, kann das konkrete Organ natürlich nicht genügen und erscheint selbst als durchaus mangelhaft.

Die Tatsache, daß die Frau an ihrem Körper kein manifestes phalli-

sches Zeichen trägt (auch wenn das Mädchen vorübergehend die Klitoris phallisch besetzt), verweist darauf, daß sie in diesem phallisch strukturierten symbolischen System (und das heißt: in der Sprache) nicht ganz aufgeht, nicht ganz darin repräsentiert ist, sondern sich erst mithilfe eines Zeichens da hineinschreiben kann bzw. muß, um in die Sprache/ins Symbolische zu gelangen.

Soweit wir der Theorie bisher gefolgt sind, wäre hier der erste gravierende Unterschied zwischen den Geschlechtern festzumachen. Dieser Unterschied liegt aber nicht, wie wir vielleicht früher gesagt hätten, darin, daß der Junge den Phallus hat bzw. zu haben glaubt und vor der drohenden Kastration schützen muß, das Mädchen dagegen ihn nicht hat und entweder vorgibt, ihn zu haben, oder versucht, ihn zu rauben oder ihn fetischistisch zu ersetzen versucht - sondern darin, daß beide ihn nicht haben, aber in unterschiedlicher Weise danach suchen.

Der Untergang, das Ende der phallischen Phase, in der sich beide Geschlechter an der *eigenen* Vollständigkeit orientieren, hat also zur Folge, daß beide Geschlechter im anderen Geschlecht nach dem Phallus suchen. Jeweils dem anderen Geschlecht wird unterstellt, im Besitz des Phallus zu sein. Dem jeweils anderen Geschlecht wird ein phallischer Wert beigemessen, der es begehrenswert macht, begehrenswert also für das, was es nicht hat.

Ausgestattet mit dem phallischen Zeichen (im Penis) ist der Junge von vorneherein im Symbolischen situiert, vor allem auch, was seinen Körper angeht. Was er (bzw. der Mann - denn dies ist ein das ganze Leben lang andauernder Prozeß) bewältigen muß, ist die Frustration, Enttäuschung, Trauer darüber, daß er trotz des phallischen Zeichens den Phallus nicht hat und niemals haben wird - weil eben niemand den Phallus 'haben' kann. Es ist dies die Anerkennung des Mangels an etwas, was es nicht gibt - oder in gewisser Weise der Verlust von etwas, was er nie gehabt hat, denn das phallische Zeichen hatte schon wie ein Versprechen auf den Besitz des Phallus gewirkt.

Auch das Mädchen muß den Verlust von etwas bewältigen, was sie niemals hatte und was es nicht gibt. Aber mir scheint der entschei-

dende Punkt in dem einen Moment der Einsicht zu liegen, daß ihr das Zeichen des Phallus nicht anhaftet, daß sie sich dieses Zeichen und damit die Einschreibung in die Sprache erst suchen muß.

Es ist mir wichtig, zu betonen, daß es sich bei dem, was ich hier 'Zeichen' nenne, um die *Bedeutung* handelt, die der körperlichen Ausstattung von beiden Geschlechtern gegeben wird, nicht um den realen Körper *an sich*. Hier liegt ein zentraler Punkt für eine erneute Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Luce Irigaray.

Also noch einmal: Der Junge findet, wenn er erkennt, daß er den Phallus nicht hat, zunächst das phallische Zeichen im Penis und muß sich mühsam von der Illusion trennen, daß dieses Zeichen schon alles sei und bedeute. Das läßt sich in der Alltagsrealität ganz gut zusammenbringen mit dem Spielen und Handeln kleiner Jungen, wenn sie unter großem Druck und Gelärme, bis an die Zähne bewaffnet durch die Gegend rennen und (oft auch durchaus mit Zeichen seelischer Not und größter Anstrengung) versuchen, etwas vorzutäuschen und zu behaupten, was sie nicht haben (was es einerseits, wie gesagt, nicht gibt, was aber gleichzeitig, im Zusammenhang mit der Kastrationsdrohung und der Rivalität mit dem Vater umso mehr behauptet wird). Diese Anerkennung bedeutet einen schmerzlichen Verlust und es führt ein langer Weg dorthin.

Nun aber das Mädchen. Ihr haftet kein phallisches Zeichen an. Aber außerhalb des Symbolischen kann sie nicht existieren. Sie muß also zusehen, wie sie da hineinkommt, sich mit Hilfe irgendeines Zeichens da hineinschreiben kann, eine Verbindung herstellen. An diesem Punkt machen sich auch die Differenzen der unterschiedlichen theoretischen Ansätze im Umfeld, nach und gegen Lacan fest - z.B., wie gesagt, von Irigaray. Denn hier stellt sich ja sowohl die Frage, wie ein solches phallisches Zeichen aussehen kann, als auch, wodurch es notwendig wird, als auch, ob nicht eine andere Funktionsweise oder Struktur des Symbolischen denkbar ist, nach der dem Mädchen dieser Schritt erspart bleibt - oder ob gar ein anderes neues alternatives/zusätzliches symbolisches System parallel zum existierenden installiert werden könnte.

Einigkeit herrscht aber darüber, daß die Situation des Mädchens durch die Nähe zum Körper der Mutter bestimmt ist, und durch die Frage, wie sie sich von diesem trennen, unterscheiden und lösen kann (bzw. wie ich vorhin (im Zusammenhang mit dem 'verlorenen Objekt') sagte: wie sie ihn 'verlieren' kann).

Die Nähe zum mütterlichen Körper liegt in der Ähnlichkeit, d.h., denke ich, im bei beiden gleichermaßen festgestellten Fehlen des phallischen Zeichens.

Entsprechend seiner eigenen Triebentwicklung beschäftigt der Hintern das Kind zunächst viel mehr als die Vorderseite des Körpers. "Es ist in der Tat so," (schreibt Dolto) "daß es erst, wenn es die Hinterseite des Körpers der anderen kennt, sich für die Vorderseite seines Beckens interessiert: sowohl die seine im Spiegel, wie diejenige der anderen."³ Und das ist auch ganz unabhängig davon, ob ein Kind bei Geschwistern, Erwachsenen oder in der Krabbelstube nackte Körper gesehen hat oder nicht.

Solange Kinder klein sind und den Geschlechtsunterschied nicht oder nicht wirklich kennen, richten sie ihr Begehren auf die Mutter, bei der sie den Phallus vermuten, sei es aufgefressen oder sonstwie verborgen, und die zentrale Erfahrung beim Erkennen des Geschlechtsunterschieds ist für beide Kinder nicht das Erkennen, daß das Mädchen, sondern daß die Mutter ihn nicht hat - oder, genauer gesagt: daß sie nicht den "ein-deutigen" Verweis an sich trägt, der die Verbindung zum Phallischen repräsentiert.

Es könnte nun für das Mädchen und die Mutter die Illusion erwachsen, daß sie beide es sich sozusagen in ihrem gemeinsamen nicht-phallischen Zustand gemütlich machen. Das würde aber bedeuten, daß sie nicht sprechen könnten. Denn die Sprache selbst verlangt ja bereits das Akzeptieren des Mangels und des Gesetzes als Grundlage der sprachlichen Struktur. Ich meine damit nicht, daß nicht Worte ausgetauscht werden könnten oder Laute (das erste Sprechen einer Mutter zum Säugling hat ja häufig eher die Form einer Aneinanderreihung von Lauten, mit denen sie das Kind gewissermaßen umhüllt). Solches gewissermaßen nicht von Körper ge-

trennte Sprechen oder ein Sprechen als Verlängerung/Ausdehnung des Körpers ist aber zu unterscheiden von Sprache, die auf der Ebene kultureller Übereinkunft einen "Pakt" (Widmer) stiftet, also die im Symbolischen situierte Sprache, die erst Unterscheidung/Trennung und Verständigung/In-Beziehung-Treten ermöglicht. Ein Versuch, diese beiden unterschiedlichen 'Arten' des Sprechens theoretisch zu fassen und zu unterscheiden, findet sich bei Michèle Montrelay. Sie schlägt den Begriff des 'konzentrischen Sprechens' vor für jenes 'unmittelbare' Sprechen, das sie in Zusammenhang stellt mit der spezifischen Situation des Mädchens: daß ihr erstes Objekt gleichen Geschlechts ist - was den Zugang der Frauen zum Gesetz und zum Genießen bestimmt und die männliche Zensur der weiblichen Sexualität.⁴

Die Mutter ist aber zugleich auch diejenige, die immer schon spricht, gesprochen hat auch in dieser Sprache des Symbolischen. Ich hatte ja vorhin gesagt: das, was die unmittelbare Körperlichkeit im Verhältnis zwischen Mutter und Kind trennt, ist die Sprache. Die kommt von der Mutter, und diese übermittelt/transportiert damit das Gesetz des Symbolischen, führt das Kind in dieses Gesetz ein. Sie spricht, so heißt es dann bei Lacan, im "Namen-des-Vaters", wobei das hier wieder keinesfalls wörtlich-konkret zu verstehen ist, sondern als Metapher. Der Platz des Dritten, der Mutter und Kind trennt, ist ein symbolischer Platz. 'Name des Vaters' ist der symbolische Vater, "das Gesetz, das die Mutter als sexuelles Objekt verbietet", ein "Gesetz, das besagt, daß Väter zu Müttern gehören und Mütter ihre Kinder gehen lassen müssen."⁵ (Daß der Vater so in Verbindung mit dem Gesetz steht, hat auch etwas zu tun mit dem Freudschen Konzept der Position des Vaters, wie es in Totem und Tabu entwickelt wird, mit dem Urvatermord. Aber das führt jetzt zu weit).

Die Situation zwischen Mutter und Tochter ist hier durchaus vielschichtig. Es gibt ja, das wissen wir alle, auch unter Frauen eine Art nicht-sprachlicher (oder: wesentlich nicht-sprachlicher) Verständigung, die sehr wohl ihre eigene Qualität hat, die eine Nähe herstellt, die sich nicht bezeichnen läßt - dasselbe gilt für die Beziehung von

Müttern und Bezugspersonen zu kleinen Mädchen. An diesem Punkt setzt Luce Irigaray vor allem an, indem sie versucht, ihre Theorie dahin zu konzipieren, daß dieses "Körper-an-Körper mit der Mutter" nicht zerstört werden soll, nicht der 'Zensur' verfällt, wie sie es formuliert, sondern die Grundlage einer anderen Beziehung unter Frauen sein könnte, die ohne versagende Trennung auskommt. Entsprechend versucht sie auch, ein Konzept von Sprache zu denken, die gerade nicht vom unmittelbaren körperlich-Sein getrennt wäre, sondern den Körper "begleitet", von Worten, die "körperlich sprechen"⁶. Für sie ist die Trennung des unmittelbaren körperlich-Seins zwischen Mutter und Kind ein aggressiver patriarchalischer Akt, eine Zerstörung, ein Mord an der Mutter. Leider hat Irigaray diese theoretischen Ansätze später nicht weiter ausgearbeitet. (Sie geben aber auch Anlaß zu dem Mißverständnis, es sei von der realen Ausstattung der konkreten Körper auszugehen. Auch die sexuelle Differenz ist zuallererst eine symbolische, auch Weiblichkeit ist keine reale 'Substanz', auch für Frauen bleibt eine Differenz zwischen Körper und Sprache. Ausschlaggebend ist, wie gesagt, welche Bedeutungen der körperlichen Ausstattung gegeben werden, ihr Verhältnis zum Symbolischen, nicht der reale Körper selbst.)

Andere AutorInnen in der lacanianischen Tradition (und auch sich an Freud orientierende) sehen das genau umgekehrt. Die Ungeschiedenheit vom Körper der Mutter erscheint als etwas, was Angst macht, "unheimliche" Angst, unheimlich deshalb, weil sie nicht vorgestellt werden kann. Das, was nicht phallisch gezeichnet ist, kann ja nicht symbolisiert oder repräsentiert werden. Es gibt dafür kein Bild, weil es kein Bild ohne Sprache gibt. So ist es auch auf der Ebene des realen Körpers. Das Mädchen spürt die sexuellen Spannungen in ihrem nicht sichtbaren Körperinneren, findet dafür aber kein (etwa dem Phallus) entsprechendes Bild im Symbolischen vor. Zudem ist die phallische Besetzung, was den Körper angeht, beweglich, z.B. zwischen Klitoris, Uterus, Brüsten, Vagina. Mir ist überhaupt nicht klar, was das für die Entstehung ihres Körperbildes eigentlich bedeutet.

Das schlägt sich übrigens auch in der täglichen Sprache nieder.

Z.B. sind -zumindest im Deutschen- alle Begriffe, die an das sichtbar-Sein/den Blick und an Abgegrenzt-Sein anknüpfen, positiv besetzt: wir sprechen z.B. davon, daß etwas "eindeutig" ist, daß wir etwas "klar sehen können", "das ist doch ganz deutlich geworden", "ein greifbares Ergebnis" etc. - der Blick ist in unserer Kultur ganz klar privilegiert. Alles, was uneindeutig ist, ungeschieden, unfaßbar - das zeigt schon die Vorsilbe "un-" - ist ausgestattet mit eher negativen Konnotationen/Assoziationen. Entsprechend sehen dann auch die Spiele und Spielmaterialien für Kinder aus. Gerade für das Alter, in dem Kinder ihren Körper erforschen und entdecken, gibt es reihenweise Spielzeug, bei dem es um die Eindeutigkeit der Zuordnung geht: Domino, Puzzle, Steckspiele etc. - aber es scheint mir doch, daß dieses Einüben von Zuordnungen, von Trennung und Zusammenfügen auf der Basis von symbolisch gewichteten Begriffen und Bildern geschieht, an die ein kleines Mädchen sehr viel weniger anknüpfen mag als ein Junge. Denn die in ihrem unfaßbaren, undeutlich fühlbaren und nicht mit 'klaren' Grenzen ausgestatteten Körperinneren strömenden erregenden Gefühle würden nach anderen Anknüpfungspunkten, Bildern und Material verlangen.

Das geht natürlich endlos so weiter, denn dasselbe gilt ja für die Bücher, Geschichten, Figuren, die das Kinderzimmer bevölkern etc.. Das kennen sicherlich viele Mütter: daß man Lieder singt und Geschichten vorliest und ganz oft das Gefühl hat, irgendwie ist das nicht das richtige. (Es fällt mir nur ein einziges Bilderbuch ein, in dem das Spiel eines Mädchens mit ihrer Puppe in einer anderen und nach meinem Empfinden sehr passenden Weise gezeigt wird⁷). Dabei wäre es ja gerade sehr wichtig, daß wir hier andere Bilder und Materialien zur Verfügung hätten, um den kleinen Mädchen dabei behilflich zu sein, ihren Weg der Trennung und Abgrenzung vom mütterlichen Körper zu finden.

In dieser Perspektive erscheint daher die Kastrationsangst (zumindest für das Mädchen) weniger als Angst vor (drohendem oder vollzogenen) Verlust, sondern als Angst davor, *keine* Trennung zu erleben, davor, daß der Körper der Mutter *nicht* verloren gehe, und auf immer unrepräsentierbar und unfaßbar dem eigenen Körper anhaften würde, mit ihm verschmolzen bliebe. Damit würde es den Man-

gel nicht geben (oder er wäre irgendwie vertuscht, zugedeckt), und damit die Grundlage für das Begehren und die Sprache. Mit der Notwendigkeit der Trennung und des Mangels konfrontiert zu sein und sie anzuerkennen, meint der Begriff 'symbolische Kastration' - und daher heißt es auch bei Lacan: das Begehren ist das Begehren nach dem Gesetz.⁸

Ich hatte vorhin gesagt, daß die Mutter diejenige ist, die immer schon spricht, und daß sie im Sprechen, mit der Sprache auch das Gesetz übermittelt. Da fehlt aber noch ein Aspekt dabei. Freud hat nie gesagt, was in seiner Theorie Weiblichkeit, das Weibliche sein könnte. Lacans als einziger oft zitierter Satz "Die Frau existiert nicht" (mit dem bestimmten, groß geschriebenen Artikel), der das vorne beschriebene Fehlen des phallischen Zeichens meint, verweist darauf, "daß sie nicht ganz im Phallischen repräsentiert ist"⁹ - sie ist "ihrem Wesen nach nicht-alle"¹⁰, was mit sich bringt, daß sie "im Verhältnis zu dem, was die phallische Funktion an Genuß bezeichnet, ein supplementäres Genießen hat", ein "Genießen des Körpers, jenseits des Phallus". Im Sprechen der Mutter ist immer auch dieser Aspekt präsent, d.h. es liegt darin immer auch ein Anteil von dem, was Irigaray das 'Körper-an-Körper mit der Mutter' genannt hatte, ein nicht vollständig vom phallischen Signifikanten strukturierter Anteil. Dieses 'nicht-ganz' Erfasste, dieser unstrukturierte 'Rest' ist es, was bei Lacan das Weibliche heißt. Das, was der Phallus "nicht-alles" umfassen und ordnen kann, bleibt jeweils als unstrukturierter und eben "weiblicher" Teil unerfaßt.

Dies sind natürlich alles logische Überlegungen und nicht den biologischen Geschlechtern zuzuordnen. Die Libido beider Geschlechter ist in ihren unbegriffenen und unstrukturierten Resten ("Dieser Genuß, den man empfindet und von dem man nichts weiß"¹¹, nichts 'sagen' kann) 'weiblich' (d.h. "nicht-alle"), und soweit sie strukturiert ist, ist sie phallisch strukturiert.

Was das Primat, die zentrale Rolle der phallischen Struktur ausmacht, ist, daß eben, wie ich vorher sagte, nur über die ordnende phallische Struktur Kastration, Verdrängung, Sprache und Begehren möglich werden. Aber in dieser Ordnung ist immer auch das Weibli-

che als nicht ganz Identisches und als Einspruchsfigur enthalten. Aber wie kann das Mädchen sich trennen und unterscheiden vom mütterlichen Körper - wie kommt sie zum Gesetz? Phallus sein und Phallus haben geht nicht. Was wäre also ein phallisches Zeichen für das Mädchen? Ich kann das nicht wirklich beantworten, kann es mir im Moment aber nur so vorstellen: daß sie dahin kommen muß, ihr Genitale, ihr Geschlecht so zu besetzen, daß es für sie denselben Effekt hat, der für den Jungen so schwer zu erreichen ist: die Anerkennung dessen, daß ihr etwas fehlt, was es nie gegeben hat.

Ich hatte ja vorher gesagt: in der Liebe sucht jeder im Anderen den Phallus - d.h. die Frau wird begehrt dafür, daß sie den Phallus hätte und gibt also in der Liebe das, was sie nicht hat. Wenn das Mädchen also zunächst ihren ganzen Körper phallisch besetzt, so muß sie doch zuletzt irgendwie dahin kommen, daß sie das Fehlen des Penis besetzt als Fehlen des Phallus. Ich meine damit genau nicht, daß sie das Fehlen des Penis akzeptieren müßte als tatsächlich vollzogene Kastration, sondern, daß ihr mit dem Fehlen des Penis das Zeichen für Trennung und Mangel fehlt. Was ihr erspart bleibt, ist der schwierige Weg weg von der Illusion. Denn das ist das Thema des kleinen Jungen: die Beschäftigung mit dem Schein. Mit dem Schein des "Habens", der als Illusion, als Schein begriffen und akzeptiert werden muß (wie schwer das ist und wie sehr die Jungen und Männer sich dagegen wehren, zeigen ja die allbekanntesten (phallischen) Größeninszenierungen der Männer - aber selbst auf dem Mond werden sie den Phallus nicht finden). Die Frage/das Thema des kleinen Mädchens ist nicht Vortäuschung und Verteidigung, sondern ich denke, ihr geht es um Auflösung und neu-Zusammensetzen, um Nähe, Trennung, um Grenzen. Ich finde, auch das läßt sich ganz gut in Zusammenhang bringen zumindest mit dem, was wir als Verhalten, als Sehnsüchte, als Illusion und Konflikte unter Frauen kennen. Sowohl scheint mir, daß in der lesbischen Liebe die Frage der Grenze eine große Rolle spielt - also das Versprechen einer anderen größeren Nähe (die sicherlich in Zusammenhang zu sehen ist mit Irigarays corps-à-corps) zwischen Frauen und dem Wunsch nach Grenzen, der Notwendigkeit von

Trennung. Auch in anderen Beziehungen unter Frauen, die nicht Liebesbeziehungen sind, scheint mir das ein wesentliches Thema zu sein. Es gibt die Verlockung, gewissermaßen in die nicht-phallische Ungeschiedenheit einzutauchen; es gibt auch die Illusion und das "Versprechen" (in Korrespondenz zum phallischen Versprechen, das vom Penis ausgeht, wäre dies das Versprechen, das vom Fehlen des phallischen Zeichens ausgeht), das Versprechen (der Möglichkeit) von Verschmelzung, ungeteilter Nähe und Übereinstimmung, Gleichheit (und: Nicht-Betroffensein vom phallischen Trennenden). Und es gibt zugleich auch so etwas wie vielleicht ein 'inneres Wissen' oder eine Ahnung von der Unmöglichkeit, oder eine Ahnung davon, daß der Preis für diese Verschmelzung nicht nur die Sprachlosigkeit wäre, sondern der Stillstand des Begehrens. Und hiervon geht dementsprechend ein anderer Impuls aus, nämlich der, der Verlockung nach Verschmelzung nicht nachzugeben und Trennung und Mangel anzuerkennen. (Ich denke übrigens, daß hier, in diesem äußerst ambivalenten Verhältnis von Sehnsucht nach Nähe, Versprechen von Gleichheit und der Suche nach Grenzen ein ganz spannender Anknüpfungspunkt für ein Nachdenken über Beziehungen zwischen Frauen und Frauenpolitik liegt.)

Nun kommt natürlich die große Frage, wie sich alle diese theoretischen Überlegungen auch in Verbindung mit der (Alltags)realität bringen lassen. Wir müßten gewissermaßen versuchen, beide Geschlechter zu betrachten und zu verstehen aus ihrem je besonderen Verhältnis zum Phallus, denn wie ich vorhin sagte, sind beide auf unterschiedliche Weise danach auf der Suche.

Nach allem, was ich gesagt habe, ergeben sich für mich im wesentlichen zwei Aspekte, die mir bei der Beobachtung der Mädchen und ihrer Inszenierungen wichtig und aufschlußreich erscheinen.

Der erste Punkt betrifft das Körperinnere als vermuteten Ort des Phallus. Es klingt paradox, aber es ist wichtig, sich klarzumachen, und deshalb möchte ich es noch einmal betonen: der Penis (als phallisches Zeichen) ist ja gerade *nicht* ein Zeichen für ein Haben,

sondern das Zeichen der Trennung und des unaufhebbaren Mangels. Das Nicht-Vorhandensein des Pimmels bedeutet für ein kleines Mädchen also das Fehlen eines Hinweises auf Mangel und Getrenntsein. Die Imagination des Körperinneren der Mutter (und des eigenen) ist also eine von ungeschiedener Fülle und Grenzenlosigkeit. Das Beruhigende daran, den Phallus zu haben/zu finden, ist: das Gesetz zu errichten (wie ich bereits sagte: das Begehren ist das Begehren nach dem Gesetz) - das Gesetz, welches, wie gesagt, den Aspekt des 'nicht-ganz-erfaßt-Seins', das 'Weibliche', immer auch enthält.

Alles, was in den Körper hinein und aus ihm herauskommt, muß unter diesem Zeichen gesehen werden. Diejenigen, die mit kleinen Mädchen zu tun haben, kennen sicherlich deren bildreichen Inszenierungen, was das Essen/Verschlucken/Verschlungen-Werden bzw. das Ausscheiden/Festhalten angeht, teils als direkte körperliche hysterische Inszenierung, mit Angst und Lust besetzt, oder auch als wiederkehrender Spielinhalt. Ich habe in den letzten Jahren einige solche, wirklich lehrbuchreife Inszenierungen erlebt, von tagelangen Verstopfungen mit show-down-artigem Transport aufs Klo unter großer Anteilnahme der versammelten Kindergruppe, von Verschluck-Ängsten, von großangelegten Aktionen mit Pflastern und Verbänden um Bauch und Unterleib etc.. Das erklärt z.B. auch, warum 'Der Wolf und die 7 Geißlein' und Rotkäppchen in einer bestimmten Phase so besetzte und wichtige Märchen sind, in denen es ja genau um das Verschlucken und Hervorbringen und um die imaginäre Ausstattung des Körperinneren geht, und warum es oft die Mutter ist, die sich viele, viele Male den Bauch aufschneiden lassen muß. Es gibt auch viele spielbegleitende Details, die einem in dem Zusammenhang einfallen: das ständige Verpacken in Tüten und Taschen, das Bevorzugen von Röcken als Hinweis auf die Offenheit (während Lackschuhe und Haarspängchen eher nach außen verlagerte phallische Zeichen sind), das Verstecken von Gegenständen unter der Kleidung, auch das eigene Verstecken etc. Natürlich muß man aufpassen, daß man nicht anfängt, jetzt blindlings herumzuinterpretieren. Trotzdem bin ich sicher, daß wir in der Beobachtung der Mädchen aus diesem Blickwinkel sehr viel darüber

erfahren könnten, was sie bewegt.

Der zweite Aspekt betrifft das Körperinnere in seinem Bezug zur Sprache. Das scheint mir überhaupt ein zentraler Punkt zu sein.

Ich sagte ja, daß das Weibliche nicht von vorneherein im Symbolischen situiert ist, sondern erst irgendwie in die Sprache kommen muß. Genauer gesagt: das Sprechen, das von der Mutter kommt und Mutter und Tochter verbindet (was Montrelay "konzentrisches Sprechen" nennt, s. vorne) muß sozusagen selbst auch "überführt" werden in die Sprache des Symbolischen, durch die trennende Struktur des Phallischen. Nur auf diesem Weg kann auch die Rede über den Körper oder die Kennzeichnung des Körpers, wie das Mädchen ihn "bewohnt" und erlebt, gewissermaßen für sie "verständlich" werden durch den dabei entstehenden Abstand - kann für das Mädchen als unmittelbare Ungeschiedenheit "verloren" werden und über den Weg des Symbolischen verständlich werden.

Das ist in mehrerer Hinsicht schwierig. Auf der Ebene der Realität gibt es wohl kaum etwas, wovon weniger gesprochen wird als vom weiblichen Körperinneren und Genitale. Die Scham sämtlicher betreuender Frauen, für die ihr Körper und ihre Sexualität ungleich stärker tabuisiert sind als für Männer, ist schon das erste gravierende Hindernis. Der Anblick des kleinen Mädchens, das onaniert (entweder an der Klitoris, oder auch, indem sie ihren Körper rollt, drückt etc., oder, wie es die kleinen Mädchen häufig machen: sie setzen sich auf dem Boden so, daß die Möse auf dem Fuß, auf dem Hacken aufliegt) wird als unmittelbare körperliche Assoziation von den Frauen gespürt und sofort abgewehrt, noch bevor die Assoziation überhaupt gedacht werden kann (das Mädchen wird angesprochen, abgelenkt etc.).

Auf der logischen Ebene ist es etwa so: Um ins Symbolische zu gelangen, muß vom Körper gesprochen werden. Nicht einmal als konkrete Rede über den konkreten Körper, sondern indem die Bilder und Imaginationen in das Sprechen beim Spiel gelangen. Das, wovon gesprochen wird, wird aber (dadurch, daß es gesprochen wird) durch die Sprache phallisch strukturiert. Wir haben aber vorher gesehen, daß das Weibliche im phallischen Symbolischen nicht

aufgehen kann, von ihm niemals ganz erfaßt werden kann und als Einspruchfigur, als Nicht-Identisches bestehen bleibt, welches sich gegen die Strukturierung sperrt. Der immer unstrukturierte weibliche Teil oder "Rest", von dem ich sprach, zeigt sich also gewissermaßen an den Rändern der Sprache, und wenn sich darüber verständigt werden kann (und das können Frauen untereinander sehr wohl), dann nur in einer nicht oder nicht ganz sprachlichen Form: im Klüchern, im Ver-sprechen, im Blick, auch in unangemessenem oder unangebrachtem Verhalten, in Abweichung etc.

Es muß also zwar über den Körper und seine Symbolisierungen gesprochen werden (um den Mädchen zu verhelfen, ins Symbolische zu gelangen), und es muß gleichzeitig nicht-gesprochen werden, muß dem, was nicht gesprochen werden kann und will ein so großer Wert beigemessen werden, daß ein Wissen darüber entstehen kann, daß dies der Ort des (nicht-phallischen) Genießens ist und der Ort der Verständigung unter Frauen. (Es ist zugleich der Ort der Berührung der Geschlechter in ihrem nicht-phallischen Aspekten der Libido. Es gibt bei den kleinen Jungen wie bei den Männern eine Sehnsucht danach, der nachzugeben gefährlich ist/scheint, zumal der Zugang zum Körper der Mutter 'zensiert' (Irigaray) und verworfen ist.)

Aber da muß man aufpassen. Wenn Mütter mit ihren Töchtern so gemütlich nicht-sprachlich herumkruscheln, oder Bezugspersonen mit den Mädchen im Bastelzimmer oder in der Puppenstube zusammeklucken, so darf dieses Nicht-sprechen nicht zur Imagination der Verschmelzung mit der Mutter führen. Das wäre die Situation, daß das Dritte, also der 'Name-des-Vaters' und das Gesetz in Form der Sprache ausgeschlossen wird und die kleinen Mädchen ohne das Trennende der Sprache im Bann der Mutter hängenbleiben, und ohne das Verbindende der Sprache nicht mit anderen als der Mutter in Beziehung treten können.

Anmerkungen:

- 1) Was den Vater angeht, so besteht sicherlich ein deutliches Defizit an differenzierten Analysen, sowohl in der Theorie, als auch in den Diskussionen der Frauenbewegung. Vgl. hierzu im vorliegenden Band die Vorträge der Tagung 'Das Bild des Vaters'.
- 2) Jacques Lacan, Die Bedeutung des Phallus, in: Schriften II, Olten 1975, S. 128
- 3) Françoise Dolto, Das unbewußte Bild des Körpers, Weinheim 1987, S. 147
- 4) vgl. Michèle Montrelay, Der schwarze Kontinent, in: Fragmente 34, 1990 sowie das Kapitel über M. Montrelay in: Elfriede Löchel, Verschiedenes. Untersuchung zum Umgehen (mit) der Differenz in Theorien zur Geschlechtsidentität, leider unveröffentlichte Dissertation, Bremen 1990
- 5) A.W.M. Moij, Der symbolische Vater. in: Der Wunderblock 16, Berlin 1987, S. 56 f.
- 6) Luce Irigaray, Le coprs-à-corps avec la mère, in: Zur Geschlechterdifferenz, Wien 1987
- 7) Margriet Heymans: Liebling, Butterblume. Mödling/Wien 1990.
- 8) vgl. Peter Widmer, Subversion des Begehrens, Frankfurt a.M. 1990, S. 113
- 9) a.a.O., S. 91
- 10) Jacques Lacan, Encore, Das Seminar Buch XX, Weinheim '86, S. 80
- 11) a.a.O., S. 83

Christel Eckart

Suchbild Vater

Interpretationen des Tochter - Vater - Verhältnisses aus der Sicht der Töchter.¹

Die Frauenschule, ein Ort, der aufs Beste dafür geeignet ist, hatte mir 1987 schon einmal die Gelegenheit gegeben, einen Vortrag zum Thema Vater zu halten: "Töchter in der vaterlosen Gesellschaft. Das Vorbild des Vaters als Sackgasse zur Autonomie." (Materialienband 1, 1987) Es ging darin um den Einfluß, den der Vater auf eine einseitige Art der Berufsorientierung der Tochter hat, die den Frauen im Laufe ihres Lebens selbst zum Problem wird, das sie als persönliche Krise erleben. (Eckart 1990)

Meine Überlegungen stammen hauptsächlich aus eigenen empirischen Untersuchungen von Berufsbiographien von Frauen. Der Zusammenhang, in dem ich diese Erfahrungen von Frauen sehe, sei kurz skizziert.

Berufstätig zu sein wurde inzwischen zur Selbstverständlichkeit in der Lebensplanung von Frauen. Wo die Töchter sich von traditionellen weiblichen Zuschreibungen zu befreien beginnen, gewinnt der Vater ein stärkeres Gewicht als Orientierungshelfer und als "Anspruchssender" besonders im Jugendalter, wenn sich das Mädchen vom Leben der Mutter in der Familie abzugrenzen sucht. Die Orientierung am väterlichen Weg wird dann problematisch, wenn die angestrebte Abkehr von der mütterlichen Tradition sich mit einer Entwertung von Körperlichkeit und emotionalen Bindungen verquickt, wie sie das Leistungsprinzip im Berufsleben verlangt. Frauen geraten durch diese Erfahrungen in Konflikte mit ihrem Selbstverständnis und ihren Wünschen als Frauen, auch wenn sie Erfolg im

Beruf haben. Hinter einer starken Orientierung an den beruflichen Anforderungen steht häufig ein wenig durchschauter Mangel: der Mangel an emotionaler Nähe und Begegnung mit dem Vater. Durch die Übernahme väterlicher Verhaltensorientierungen versucht die Tochter, dem Vater nahe zu bleiben und erreicht damit ihr Ziel nicht, weil sie seine Strategien emotionaler Unerreichbarkeit kopiert. Die Kompensation für vermißte Nähe führt selbst zu weiterer Entfernung von gelebten emotionalen Beziehungen.

Wie finden Frauen von einem Übergewicht an Berufsorientierung zu einer Balance zwischen Leistung und Fürsorge, zwischen Arbeit und Liebe? Das ist nicht das individuelle Problem von Frauen. Vor raschen Rezepten für neue Arrangements steht die Kritik an einem einseitigen Verständnis von Selbständigkeit, das gesellschaftlich der Vater verkörpert und das emotionale Bindungen leugnet, für die einseitig Mütter zuständig gemacht wurden. Der Zuwachs an Erfahrungen in beiden Bereichen ermöglicht Frauen inzwischen die reflektierte Kritik an Vorstellungen, die Abhängigkeit und Autonomie geschlechtsspezifisch aufteilen.

Das Nachdenken über die Tochter-Vater-Beziehung beginnt inzwischen publik zu werden. Aber noch immer hat es nicht das Ausmaß an Öffentlichkeit erreicht, wie die lange und intensive Debatte über das Mutter-Tochter-Verhältnis. Die Vater-Debatte wird vermutlich auch nie dieses Ausmaß an Öffentlichkeit erreichen, denn es ist in einer patriarchalen Gesellschaft leichter, die Mutter öffentlich zu kritisieren. Der Beifall kommt häufig von den falschen Seite. Männer fallen gern in einen Chor von Kritik ein, der die Schuld, die Fehler der Mutter während der Erziehung des Kindes auflistet. Auch die psychologische und psychoanalytische Theorie ist daran beteiligt, das Bild der allmächtigen Mutter in eben diesen Schuldzuweisungen an sie weiter indirekt zu bestätigen². Eine genauere Beschäftigung mit dem Vater ist also auch ein Beitrag zum "Abschied von der Schuld der Mütter" (Rohde-Dachser, 1989). Die Mutter ist eine Figur, von der als Kinder loszukommen Frauen und Männer heftige Anstrengungen unternehmen. Darum können sie sich in der Kritik an ihr scheinbar einigen.³

Die Auseinandersetzung mit dem Vater ist dagegen eine mit einer

gesellschaftlichen Autoritätsfigur. Sie öffentlich zu führen bedeutet, realistisch mit Reaktionen, sozialen Sanktionen "der Männerwelt" rechnen zu müssen und je nach dem persönlichen Arrangement mit dieser Befürchtung auch nicht auf ungeteilte Zustimmung unter den Frauen rechnen zu können.⁴ In jenem Streit in der Sektion Frauenforschung hatte Lerke Gravenhorst (1988) gefragt: Wieviel Differenzierung unter Männern lassen wir in unseren feministischen Analysen zu? Die Antwort wird davon abhängen, wieviel Reflexion auf den Einfluß des Vaters auf unsere Entwicklung wir zulassen. Wie behandeln wir bei aller Anstrengung um die Beschreibung der "sexuellen Differenz" die Anteile des Vaters in uns, ohne in die Fallen von Projektion, Verleugnung, Abspaltung oder Identifikation zu geraten? Zur Tagung "Das Bild des Vaters" stellte die Frauenschule die Fragen: Warum stürzen sich Frauenforschung und Psychoanalyse nicht ebenso eifrig auf den Vater wie auf die Mutter? Ist der Vater so unwichtig? Oder soll er geschützt werden? Warum und wovor? Ich möchte ergänzen: Wovor schützen wir uns, wenn wir ihn nicht angehen?

1. Wann beginnen die Töchter, sich nach der Bedeutung des Vaters zu fragen?

Nicht die intellektuelle Kritik am Patriarchat ist damit gemeint, sondern eine Auseinandersetzung, die die eigene lebensgeschichtliche, psychische, emotionale Beziehung mit ihm zu bedenken sucht. Es gibt kaum wissenschaftliche Abhandlungen, die diese Beziehung bearbeiten. Es gibt literarische Texte von Frauen, die den Vater behandeln. Aber auch da überwiegt die Beschreibung des Vaters, und aus dieser Beschreibung müssen wir die Beziehung der Tochter zu ihm herauslesen, verstehen, was die Tochter aus dieser Beziehung gemacht hat, wie sie von ihr geprägt wurde. Darüber erfahren wir etwas durch die Interpretation autobiographischer Texte. Es wurde bisher mehr vom Vater-Tochter-Verhältnis aus der Perspektive des Vaters geschrieben. Die Biographien von Töchtern berühmter Väter dienen häufig dazu, den Vater darzustellen, und erhellen weniger,

wie die Töchter diese Verbindung erlebten. Nicht selten wird die Tochter im Spiegel der Wünsche des Vaters dargestellt. Das ist legitim, wenn es in erster Linie um ihn geht. Wir dürfen nur nicht glauben, dann auch schon alles über das Leben der Tochter zu wissen; wohl aber erfahren wir einiges darüber, was sie an väterlichen Erwartungen zu bewältigen hatte.

Peter Gay hat z. B. in seiner Biographie von Freud dessen Beziehung zu seiner Tochter Anna beschrieben. Er konzentrierte sich vor allem auf die verdrängte Genitalität und Sexualität zwischen beiden. Gays Perspektive ist eindeutig die auf den Vater Freud. "Gay läßt keine Zweifel daran, daß es sich hier, wie aktiv Anna Freud auch von sich aus daran mitgewirkt habe, um eine höchst subtile Form von Kindesmißbrauch handle." (Michael Rutschky, Rezension im Spiegel, Nr. 50, 1989) Das starke Wort vom "Kindesmißbrauch" umfaßt hier die Einübung, die Dressur der Tochter in die Bewältigungsstrategien des Vaters, in seine Art, sein berufliches Reich zu organisieren, sich Nachfolgerinnen, zumindest aber loyale Mitstreiterinnen (vgl. Theweleit 1990, S. 85) heranzuziehen oder die "Tochter-Adjutantinnen" (Thomas Mann über Erika, nach Theweleit, S. 115). Die Strategien so großer Väter üben eine mächtige Faszination aus, verraten sie doch viel von der Abhängigkeit dieser Männer von den Töchtern. Ihre Anstrengungen, die Töchter an sich zu binden, treffen verführerisch auf einen Narzißmus, der glaubt: ich bin die Tochter-Prinzessin, die den Vater zum König machen kann.

Mich interessieren hier vor allem die aktiven Töchter, nicht diejenigen, die sich äußerlich töchterlich unterordnen (was auch noch keine eindeutigen Schlüsse auf ihre eigenen Absichten zuläßt), sondern diejenigen, die sich selbst auf den Weg machen, ihr Leben gestalten und sich dann offensiv dem Vater noch einmal zuwenden, in einer nicht nur intellektuellen Kritik. Die Anlässe, wann eine Frau noch einmal Fragen an den Vater zu stellen beginnt, sind individuell sicherlich verschieden. Es scheint jedoch erst im "reiferen" Alter zu geschehen. Wenn die Tochter selbst Erfahrungen im Beruf gemacht hat, mit einer sozialen Selbständigkeit, die früher dem Vater in seiner Rolle als Familienernährer vorbehalten war. Sie hat die fremde Welt, die familiäre Außenwelt kennengelernt, die früher die Abwe-

senheit des Vaters entschuldigte, in die ihn geheimnisvolle Verpflichtungen, wichtige Arbeiten, andere Menschen zogen, weg aus der Nähe der Familie, weg von den Wünschen nach Zuwendung. Die ehemals dem Vater vorbehaltene Welt ist der Tochter nun bekannt, sie ist "entzaubert" (Max Weber). Und erstaunt verwundert fragt sich die Tochter: War das alles? War das Grund genug, Dich von mir fern zu halten? Rechtfertigte dieser Alltag, daß Du Dich meinen Wünschen nach Nähe entzogen hast? Oder sie fragt: Ich kenne nun Deine Welt und lebe doch auch noch in einer anderen, bin Frau, Liebende, Mutter - wieso konntest Du das nicht, wo sind Deine Gefühle? Es sind nicht nur vorwurfsvolle Fragen, sondern auch solche, die aus der Erfahrung mit dem eigenen aktiven Handeln im beruflichen, politischen, öffentlichen Leben nun anders gestellt werden, weil zu den früheren intellektuellen Urteilen nun die Reflexion auf eigene innere, emotionale Beteiligung als selbst öffentlich verantwortlich Handelnde hinzukommt.⁵

Nicht nur die eigenen Erfahrungen im ehemaligen Terrain des Vaters ermöglichen diese Fragen, sondern auch die Erfahrung als Mutter. Selbst aktiv Mutter zu sein, nimmt der erwachsenen Frau die Furcht vor einem Rückfall in die Abhängigkeit von der versorgenden Mutter. Sie ist selbst die aktiv Versorgende geworden (taking the role of the other/mother; für Männer ist diese Umkehr schwer möglich), lernt die andere Seite der Abhängigkeit kennen, die nicht die kindlich phantasierte Allmacht bedeutet. (Vgl. Benjamin 1900, Kap. I) In der erwachsenen Fähigkeit zu Abhängigkeit wird die Stütze des Vaters, der die Regression in ein kindliches Abhängigkeitsverhältnis zur Mutter verhindern sollte, nicht mehr gebraucht und womöglich dadurch erst bewußt. (Zudem wird die Kritik und der Vergleich mit dem eigenen Vater durch die Erfahrungen mit dem eigenen Partner als Vater geschärft.)

Diese erneute Hinwendung zum Vater ist offenbar mit tiefen Beklemmungen verbunden, da sie die Ebene bloß kognitiv-intellektueller Auseinandersetzungen verläßt. Angst und Scham beschreiben die erwachsenen Töchter bei ihrer Suche. Adrienne Rich schrieb mit 53 Jahren, als Mutter dreier Söhne und als bekannte feministische Lesbierin, zu ihrer Suche nach dem jüdischen Vater: "Ich muß mei-

nen Vater für mich zurückgewinnen, denn von ihm und nicht von meiner nicht-jüdischen Mutter habe ich, was in mir jüdisch ist; und ich muß sein Schweigen, seine Tabus brechen. Um ihn mir zurückzugewinnen, muß ich ihn in gewisser Weise bloßstellen." (A. Rich 1990, S. 52) Und sie beschreibt auch die Schwierigkeiten, die diesen Vorsatz begleiten: "Ich versuche, mir selbst gegenüber ehrlich zu sein, versuche herauszufinden, warum dies niederzuschreiben ein so gefährliches, mich mit Angst und Scham erfüllendes und dennoch notwendiges Unterfangen zu sein scheint." (Ebd.)

Ein anderes Beispiel ist Germaine Greer. Sie begann mit 44 Jahren, im Jahr, als ihr Vater (auch er jüdischer Herkunft) gestorben war, dessen Leben zu rekonstruieren. Ergebnis ist ihr vermutlich zähestes Buch "Daddy, we hardly knew you" (1989), deutsch: "Daddy. Die Geschichte eines Fremden" (1990). 400 Seiten einer besessenen Suche nach der Herkunft und dem Leben des Vaters, von dem die Tochter nichts wußte, dem Teil seines Lebens, den sie nicht miterlebte. Das Ergebnis ist wenig spektakulär, das gelüftete Geheimnis nicht umwerfend, (hinter dem Mann von Welt, als der der Vater gern auftrat, lag eine Herkunft von unehelicher Geburt in ärmlichen Verhältnissen; Adoption in einer Familie, in der mehrere adoptierte Kinder heranwachsen; Heirat unter einem anderen als dem Kindernamen; die Stationierung in Malta während des Zweiten Weltkrieges) alltägliche Lügen. Auch hier ist die Ausdauer bis zur Erschöpfung, die Akribie der Darstellung ihrer Recherchen, die die Tochter Germaine auf sich nahm, erklärenswert und interessanter als die Ergebnisse ihrer Suche nach dem Vorleben des Vaters Reg.⁶ Die Stimmung, das Motiv, mit dem Germaine Greer die Suche beginnt, beschreibt sie ähnlich wie Adrienne Rich:

"Ich weiß nicht, was ich hinter Daddys Vorhang aus Schweigen finden werden. Vielleicht war er doch ein aufgeblasener alter Esel, ein Trottel oder ein Feigling. Vielleicht war er ein Verbrecher, ein Verräter oder sogar ein Perverser. Was ich an jenem Tag im Heim in seinen Augen sah, dasselbe Gespenst, das mich aus dem Spiegel meiner Eltern angeschaut hatte, traf mich wie ein Schlag ins Gesicht. Am unerträglichsten ist mir der Gedanke, daß man ihm Scham ins Herz gepflanzt hatte und daß er sich all die Jahre, in denen er

sein zerbrochenes Leben tapfer zusammenhielt, immer vor unserer Kritik verstecken wollte.

Ein Kind ist klüger, wenn es seinen Vater kennt. Als ich meines Vaters alte Hand in der meinen hielt, und meinen eigenen Schädel hinter seiner durchsichtigen Haut sah, wußte ich, daß ich die Tochter meines Vater bin. Jetzt, da er nicht mehr verletzt werden kann, ist es Zeit für mich herauszufinden, was das bedeutet." (S. 23)

Germaine Greer macht sich auf die Spurensuche nach dem Vater, der nach ihren eigenen Worten nie ein Wort von ihr gelesen oder im Rundfunk gehört hat, nie das Gespräch mit ihr suchte. (Er arbeitete für Zeitungen.) "Daß mein Vater mich nicht ein einziges Mal schlug oder beschimpfte, war für mich Grund genug, ihn zu lieben, aber ich konnte keine Achtung vor ihm empfinden." (S. 21) Die Mutter "behandelte ihn scheußlich, aber er bekagte sich nie über sie. Er liebte sie bis zu seinem Tod - eine Leistung, die sie zweifellos sich selbst als Verdienst anrechnet." (ebd.) Diese scharfe Kritik an der Mutter durchzieht das ganze Buch. Die Abrechnung mit ihr, die Mutter auf eine Wahrheit über den Vater zu stoßen, mit dem sie als Ehefrau doch engste Verbindung, vertrautestes Wissen hätte haben sollen, mag auch ein Motiv für die hartnäckige Suche der Tochter abgeben: Andauernde Rivalität.

Auf meine Frage bei einer Lesung, wann Frauen sich ihrer Meinung nach dem Vater wieder als einer körperlichen Person zuwenden, wann die Erinnerung an seine fehlenden Blicke, - Fragen, - Zärtlichkeiten die Töchter wieder in Bewegung, Aufregung versetzt, antwortete Germaine Greer für sich selbst: wenn der Vater schwächer wird, wenn er wieder zum Kind wird. Sie begann mit ihren Nachforschungen, als er krank wurde und starb. Sie sprach nicht ihre Veränderung an, sondern seine. Wenn sich das hierarchische Gefälle zwischen Vater und Tochter körperlich (Lebensalter) und sozial (Kompetenzen, berufliche Erfahrung) zugunsten der Tochter ändert, macht sich die Tochter also auf die Suche nach dem Leben des Vaters. Es ist die Suche nach Anteilen des eigenen Lebens als Tochter dieses Vaters, des eigenen Lebens als Frau, das von diesem Mann beeinflusst ist. Spät erst scheinen Frauen wieder zu spüren, oder: können sie zulassen zu spüren, daß hinter dem Vater,

dem Familienfunktionsträger, ein Mann aus Fleisch und Blut und Gefühlen stand, der sie mit seinen Lebensstrategien beeinflusst hat, tiefer als die intellektuelle Wahrnehmung des Vaters zu erkennen zuließ.

Der alte Mann ist der erstarrten Frau nicht mehr gefährlich. Die Scham der Tochter mag diesem spät erstandenen Mut zum Hinsehen gelten ebenso wie dem, was sich hinter dem Bild des Vaters verborgen hat, dem Mann in seiner Bedrohlichkeit und Schwäche, dem begehrten und begehrenden Mann und auch den Banalitäten, die hinter den Idealisierungen zum Vorschein kommen, die das töchterliche Buhlen um Anerkennung lächerlich erscheinen lassen.

2. Was hat zur Verschleierung geführt? Wie geriet der Vater hinter den "Vorhang des Schweigens"?

"Um ihn mir zurückzugewinnen, muß ich ihn in gewisser Weise bloßstellen" (Adrienne Rich). Bloßstellen ist bei dieser Suche nicht nur der Vater, sondern auch die suchende Tochter selbst, die sein Schweigen solange mitgemacht hat, sich selbst etwas verschwiegen hat. Die Funktion des Vaters zur Stabilisierung der Tochter in ihrer Auseinandersetzung mit der Mutter wird spät erkannt. Der reduzierte Blick auf die Zweierbeziehung Mutter-Tochter blendet den Dritten, den Vater aus, und er ist doch ständig beteiligt.⁷ Die feministische Kritik an männlichen Abspaltungs- und Abgrenzungsstrategien, an männlich geprägten Sozialisationstheorien, die die Bedeutung von Trennung für die individuelle Entfaltung über die Verbundenheit stellen, erschwert die Erforschung solcher Strategien bei den Frauen selbst, aus Furcht vor Ähnlichkeiten mit dem kritisierten Verhalten und aus Furcht vor den damit verbundenen Rachephantasien, die eine dann selber treffen könnten, und aus Furcht, die Anstrengungen des mühevollen Wegs der Abkehr von der Tradition der Mutter könnten umsonst gewesen sein.

In der psychischen wie in der sozialen Entwicklung verhilft der Vater der Tochter zur Distanz gegenüber der Mutter (Triangulierung, vgl. Rotmann 1978), zur Fähigkeit, eine erwachsene Beziehung von Frau

zur Frau herzustellen. Über diese Funktion hinaus kann die Orientierung am Vater von der Tochter deshalb lange beibehalten werden, weil außerfamiliale Aktivitäten, z. B. berufstätig zu sein inzwischen auch für Frauen anerkannt sind und zu ihrem Selbstbild gehören (dazu ausführlich Eckart 1990, Kap. 8). Diese gesellschaftliche Verstärkung der Orientierung an einem väterlichen Weg macht es schwer, die väterlichen Anteile des eigenen Lebensweges zu erkennen und zu ihnen ein reflektiertes Verhältnis zu finden. Die Gefahr besteht, den Gewinn an sozialer Handlungsfähigkeit - ökonomisch, beruflich, politisch - durch eine neue Abhängigkeit, jetzt durch die Unterwerfung unter die "Sachzwänge" des Berufes aufs Spiel zu setzen, durch die Idealisierung der dort angeblich waltenden "Rationalität".

Die vermeintliche Stärke des Vaters durch seine soziale Stellung gegenüber der Mutter ist für die erwachsene Tochter entzaubert. Er erschien der Tochter unabhängig, solange sie die gesellschaftlichen Fäden nicht sah, an denen auch er hängt. Die könnte sie jetzt kennen. Nun ginge es darum, die Funktion dieser Fäden und die eigene Verstrickung darin zu durchschauen. Deren Anfänge reichen in die Kindheit der Tochter zurück. Unter Familienverhältnissen mit traditioneller geschlechtlicher Arbeitsteilung, in denen die Mutter die Kinder aufzieht und insbesondere das Kleinkind versorgt, herrscht in den Sozialisationstheorien die Ansicht vor, daß die Beziehung des Kindes zum Vater stärker vom Realitätsprinzip geprägt ist als die zur Mutter, weil zu ihm die symbiotische Beziehung nicht bestanden hat. Der traditionelle Vater wird also leichter als getrennte Person wahrgenommen. Er handelt als ein anderer, während die Mutter lange Zeit als für das Kind oder sogar Teil des Kindes handelnd erlebt wird. (Vgl. Chodorow 1978, S. 80)

Die Mutter hat unter dieser geschlechtlichen Arbeitsteilung in der Kinderversorgung und -erziehung die Reaktionen des Kindes auf Zuwendung und Versagung, Liebe und Haß zu ertragen, auch solche Reaktionen, die aus Frustrationen durch den Vater folgen. Die Versagungen durch die Mutter sind nach psychoanalytischen Theorien der Grund, warum sich das Kind dem Vater als (zweitem) Objekt zuwendet. Versagungen, Enttäuschungen durch die Mutter ge-

hen einher mit der Idealisierung des fernen, väterlichen Objekts, das noch nicht in der Nähe verschlissen wurde.

Ich will hier nicht auf die psychoanalytischen Theorien, die diesen Prozeß beschreiben, eingehen. (Vgl. u. a. Chasseguet-Smirgel 1974) Mir kommt es auf den Aspekt an, daß die Hinwendung des Mädchens zum Vater, zum entfernten, emotional und körperlich distanzierten Vater immer mehr auch für Frauen ein gesellschaftlich unterstützter Prozeß ist. Die Unerreichbarkeit des Vaters, seine Abwesenheit, sein Sich-Heraushalten aus unmittelbaren Beziehungen zum Kind nährt die Idealisierung, auch ihre Kehrseite: die Dämonisierung und das Streben nach kompensatorischer Nähe. Auch diese hat ein doppeltes Motiv: kompensatorische Nähe wird sowohl mit dem Streben nach Anerkennung und Zuwendung gesucht z. B. durch dargebrachte Leistungen als auch mit dem Motiv unausgelebter Haß- oder Rachegefühle. Bei letzterem haben z. B. berufliche Leistungen der Tochter die Bedeutung, es dem Vater gleichzutun, um ihn im eigenen Feld, mit seinen eigenen Waffen zu schlagen um den Preis von Zerstörung und Selbstzerstörung. Beide Motive sind vermutlich im Verhalten der Tochter in verschiedenen Mischungen im Spiel.

Die Hauptquelle für das Streben nach kompensatorischer Nähe sind Versagungen des Vaters im körperlichen und emotionalen Umgang mit der Tochter. Der Vater nötigt der Tochter die eigenen Bewältigungs- und Abwehrstrategien auf, mit denen er sich Irritationen und emotionale Erschütterungen vom Leib hält.⁸ Die Töchter ahnen das. Aber sie haben verlernt, beim Namen zu nennen, was der Vater hinter dem "Vorhang des Schweigens" oder auch hinter einem Wasserfall von Worten zu verbergen sucht. Worte spielen offenbar eine große Rolle bei diesem Prozeß des Totschweigens oder Totredens. Und die Töchter übernehmen Begriffe, wie Männer sie zur Beschreibung "des Weiblichen" benutzten, sie sprechen vom "Geheimnis" des Vaters. Nachdem die ehemals entfernte Berufswelt für die Töchter kein Geheimnis mehr ist, muß die Suche etwas anderes finden. Die väterliche Ferne ist entzaubert. Also suchen wir erneut in der Nähe.⁹

3. Das Drama der wortgewaltigen Tochter

Das Streben nach Anerkennung mit den Mitteln des Vaters, die unwillige Bestätigung herrschender Leistungsstandards durch dieses Streben, macht die Tochter kenntnisreich, je nach Temperament auch verständnisvoll oder hochkritisch für das soziale Leben des Vaters. Aber dieses von Haß und Liebe geleitete Verstehen durch Nachspüren, Anlehnen, Mimesis entfremdet die Tochter ihrer eigenen Erlebnisfähigkeit und Selbsterfahrung. Die Suche nach kognitiven, intellektuellen Kriterien für den "richtigen" Weg wird eindimensional und verliert die Offenheit für die eigene Entwicklung, für den kreativen Umgang mit neuen Erfahrungen und Irritationen.

"Freude aus Verunsicherung ziehn - wer hätte uns das denn beigebracht!" (Christa Wolf 1983, S. 131) Der stilisierte patriarchale Vater, der Kontrolle und Selbstkontrolle fordert, soziale Rationalisierung, Systematik, Planmäßigkeit, Überschaubarkeit aller Lebensäußerungen anstrebt, der hat uns das nicht beigebracht.

Einige Beispiele aus der Literatur mögen diese Funktion des Vaters für die Selbstkontrolle der Tochter verdeutlichen. In dem bereits zitierten Text beschreibt Adrienne Rich ihren Vater, der Professor für Pathologie war: "Mein Vater ... machte Hausmusik, las Gedichte, liebte enzyklopädisches Wissen. Er machte sich regelmäßig über meine Schularbeiten her und bestand darauf, daß ich 'erwachsene' Quellen benutzte; er kritisierte meine Gedichte wegen fehlerhafter 'Technik' und gab mir Bücher über Versformen und Metrik. Ich lernte von ihm jedoch den Wert harter Arbeit, lernte, der leichten Eingebung zu mißtrauen, zu schreiben und meine eigenen Texte umzuschreiben; durch ihn fühlte ich mich, obgleich eine Frau, als Mensch des Buches [person/people of the book; Anhänger der Religionen, die sich auf die Bibel berufen, C. E.]; er lehrte mich, Ideen ernst zu nehmen. Durch ihn erkannte ich schon früh die Macht der Sprache und daß ich daran teilhaben konnte... Doch selbst innerhalb der Familie [diese lebte nach dem Willen des Vaters sehr abgeschlossen, C. E.] habe ich letztlich nie gewußt, was wirklich in meinem Vater vorging, obgleich er ständig mit drängender Intensität redete, monologisierte. In einem solchen Haus wuchs man wie in

ein elektrisches Kraftfeld gebannt auf, und die kleinsten Dinge bekamen ausschlaggebende Bedeutung. Ich deutete das als Zeichen dafür, daß sich unser Leben auf einer sehr hohen Gefühlsebene abspielte. Für eine Lieblingstochter war es schwierig, sich aus einem derartigen Kraftfeld zu lösen." S. 64

Adrienne Rich heiratet einen Juden orthodox-osteuropäischer Herkunft, für den Vater einen von der "falschen Sorte". Sie dagegen fühlte sich wohl in den orthodoxen Lebensgewohnheiten der Familie ihres Mannes. Der Kontakt zu ihren Eltern wird für einige Jahre unterbrochen. "Gleichzeitig verfolgte mich die Persönlichkeit meines Vaters ... Ich wollte, daß er mich so anerkannte und mochte, wie ich jetzt war: eine Frau, die ihre eigenen Vorstellungen hatte und ihre eigenen Entscheidungen traf. Dies jedoch, so wurde mir endlich klar, durfte nicht sein: Arnold verlangte unbedingte Loyalität, unbedingte Unterwerfung unter seinen Willen. Durch meine Trennung von ihm, durch die Erkenntnis, wie teuer ich mir jene einst berauschende Anerkennung erkaufen mußte, lernte ich auf konkrete Weise viel über das Patriarchat - speziell darüber, wie die 'besondere' Frau, die Lieblingstochter, kontrolliert und belohnt wird." S. 67¹⁰

Mit ähnlichen Worten wie Adrienne Rich sich selbst schildert Gisela von Wysocki die Nachfolge Virginia Woolfs in der Tradition ihres wortgewaltigen Vaters: "Leslie Stephan (1932 - 1904), der Vater Virginia Woolfs, lebte ihr das Handwerk des Philosophen, des Sprachführers vor; er was Essayist, Kritiker, Biograph und Historiker. Ein Vater der Geschichte, ein Ordnungshüter der Ideen und der Systeme des Wortes. Die Tochter wächst auf unter der Obhut eines Eingeweihten und wird früh zur Mitwiserin seiner Techniken und seiner Instrumente: der Schrift, des Buches, des Gesprächs. Sie hat die Einsamkeit seines Zimmers vor Augen. Versunkenheit ins Wort. Abgeschlossenheit des Exils ... Der Vater übersetzt seinen Körper und sein Leben in die Sprache, nur in ihr bewegt er sich. Seine Fähigkeit des Alleinseins und die Autorität des Sprechens geben ihm genaue Konturen; eine unübersehbare und unausweichliche Deutlichkeit. Was er sagt scheint immer bedeutungsvoll zu sein. Was er tut ist niemals banal oder alltäglich wie die häuslichen Pflichten der

Mutter, die sozialen Dienste der Schwester Stella. Der Vater repräsentiert die Macht, Wirklichkeit zu 'denken'... . Der Vater ist ihr Agent, der Vermittler zu den patriarchalischen Zeichen ... Sie ist die Schülerin des Vaters, der ihr die Wörter und den Umgang mit ihnen zeigt. Auf diesem Weg wird sie zu seinem sprechenden Widerpart und ihre Sprache zum Mittel der Denotation." (Gisela v. Wysocki 1982, S. 15 f.)¹¹

Virginia Woolf zerbricht an der Vorherrschaft der Wörter. Nach jedem beendeten Roman fällt sie in tiefe Depression. Sie kennt den Ablauf. Begeht Selbstmord. "Die Ästhetik ... ist, wie Philosophie und Wissenschaft, mindestens im gleichen Maß, zu dem Zweck erfunden, sich Wirklichkeit vom Leib zu halten, sich vor ihr zu schützen, wie zu dem Ziel, der Wirklichkeit näherzukommen." (Christa Wolf 1983, S. 150)

Christa Wolf beschäftigt sich in der 4. Vorlesung zu ihrer Erzählung "Kassandra" mit den Anstrengungen von Frauen, eigene Ausdrucksformen zu finden, die Distanz der Beobachtenden oder der, die beobachtet wird und selbst zur Sache gemacht wird, zu durchbrechen. "Ahnt man, ahnen wir, wie schwer, ja wie gefährlich es sein kann, wenn wieder Leben in die 'Sache' kommt; wenn das Idol sich wieder zu fühlen beginnt; wenn 'es' die Sprache wieder findet? Als Frau 'ich' sagen muß? Ein generationenbreites Gelände, in dem die schreibende Frau beinah oder wirklich verlorengelht: an den Mann, an die Männer-Institutionen, Verbände, Kirchen, Parteien, Staat." "Und was sind, in diesem verlorenen Gelände, die Sätze der Frau? Was kann sie diesem an sich selber kranken Mann entgegenhalten? Etwas wie dies: Ich finde mich in meinem Dasein nicht mehr zu recht. Bin ich kein Mensch, der was spürt? ... Ich behaupte, daß jede Frau, die sich in diesem Jahrhundert und in unserem Kulturkreis in die vom männlichen Selbstverständnis geprägten Institutionen gewagt hat - 'die Literatur', die Ästhetik sind solche Institutionen -, den Selbstvernichtungswunsch kennenlernen mußte. In ihrem Roman 'Malina' läßt Ingeborg Bachmann die Frau am Ende in der Wand verschwinden und den Mann, Malina, der ein Stück von ihr ist, gelassen aussprechen, was der Fall ist: Hier ist keine Frau. Es war Mord, heißt der letzte Satz. [In Bachmanns Roman, C. E.] Es

war auch Selbstmord." (Christa Wolf 1983, S. 148 f. Christa Wolfs Folgerung ist nicht unmittelbar wörtlich zu nehmen, auch wenn wir um den Tod der Autorin Ingeborg Bachmann wissen. Als literarisches Werk ist Bachmanns "Malina" der Versuch, die Fesseln der Romanform zu durchbrechen, der riskante Versuch, ihre Geschichte in einer eigenen Form zu präsentieren. Alle solche Versuche sind in dem Maße auch selbst-zerstörerisch, wie sie danach streben, sich von verinnerlichten, unangemessen gewordenen Formen des Ausdrucks, der Selbstbehauptung und der Mitteilung zu befreien. Und selbst dieser späte Befreiungsprozeß der Tochter von den Strategien des Vaters ist ja auch von diesen geprägt. Die väterlichen Strategien mögen für eine Distanzierung von der Mutter getaugt haben. Sie taugen aber allein nicht zur Distanzierung vom Vater. Denn dann kreuzen sich tatsächlich gleiche Waffen mörderisch und selbstmörderisch. Um, nach Trennung und Kritik am Vater, wieder in ein neues Verhältnis zu ihm treten zu können, muß wieder integriert werden, was in der Trennung von der Mutter und in der Idealisierung oder Dämonisierung des Vaters abgespalten wurde.

4. Der verleugnete Körper des Vaters

Über die Inhalte, die bei der Abkehr der Tochter von der Mutter und bei ihrer Anlehnung an den väterlichen Weg verloren zu gehen drohen, ist in letzter Zeit wieder einiges gesagt worden, z. B. in der Kontroverse um Carol Gilligans Buch "Die andere Stimme" und offenbar mit breiterer Zustimmung in Jessica Benjamins "Die Fesseln der Liebe". Es geht in dieser Debatte um die Kritik an einem männlichen Konzept von Individualisierung, in dem Trennung höher bewertet wird als Verbundenheit und das Individuum höher als die Beziehung. Ziel dieser Kritik an normativ verallgemeinerten männlichen Sozialisationsmodellen ist die Entfaltung einer Vorstellung von Interdependenz, in der Autonomie nicht als Gegensatz von Abhängigkeit konstruiert ist und in der Abhängigkeit aus der bisherigen Verbindung mit Unterdrückung befreit wäre. Vorstellungen von einer "dynamischen Wechselseitigkeit" (Gilligan) im Geschlechterverhält-

nis, von der "Balance zwischen Anerkennung und Selbstbehauptung" (J. Benjamin), zwischen Autonomie und Abhängigkeit. Die Realität der Sozialisation unter den Bedingungen geschlechtlicher, hierarchischer Arbeitsteilung befördert noch immer den Prozeß von Abspaltungen.

Da die Geschlechterbeziehungen nicht etwa gleichrangig komplementär, sondern hierarchisch sind, vermittelt die soziale Organisation der Elternschaft, in der überwiegend Frauen die Kinder versorgen und erziehen, nicht nur die Rollendifferenzierung, sondern auch die soziale Ungleichheit der Geschlechter. Mit dem Vater wird die Bekräftigung der Autonomie verbunden, mit der Mutter hingegen Liebe und Zuwendung. Vor allem für den Jungen steht durch den Bruch der Identifikation mit der Mutter Autonomie schließlich im Gegensatz zur Fürsorglichkeit. Beziehungen, die über Zuwendung und Liebe definiert sind, werden der Aktivität, Trennung und Selbstbehauptung untergeordnet. Die väterliche Autorität trägt nach dem intersubjektiven Entwicklungsmodell die falsche, die gewaltsame Lösung der Balance zwischen Selbstbestätigung und Anerkennung der anderen schon in sich, in der die Interdependenz in eine einseitige Kontrolle umgebogen, Macht über die anderen ausgeübt wird. Diesem scheinbar autonomen männlichen Individuum wird durch die sozialen Regelungen der geschlechtlichen Arbeitsteilung von außen die abgespaltene Fürsorglichkeit durch die Ehefrau/Mutter wieder hinzugefügt. Aber die Interdependenz ist zerstört. Solange auf dem Mann/Vater nicht in der gleichen Weise Verlaß ist in seiner Zärtlichkeit und Zuwendung, solange er selbstsüchtige Autonomie repräsentiert, bleibt die Frau/Mutter die einzige, idealisierte und gefürchtete Quelle für Güte. (Vgl. Benjamin 1990, S. 198)

Die erwachsene Vattertochter muß erfahren, daß sie als Frau ohne die komplementäre Unterstützung, ohne "die Frau an ihrer Seite" dasteht, ohne einen zu dieser Rolle fähigen Mann.¹² Die schmerzliche Einsicht, einen solchen zu brauchen, bringt ihn noch nicht herbei¹³; sie ist aber auch ein weiterer Anlaß, sich noch einmal nach dem fürsorglichen Vater umzuschauen. Diese Bedürftigkeit einzugestehen und nach allem Kampf um Anerkennung wieder erwachte Wünsche nach Anlehnung und Zuwendung an den konkre-

ten Vater, nicht die Autoritätsfigur, zuzulassen, das mag auch ein Anlaß für Wut und Scham sein (die psychoanalytisch wahrscheinlich in die Urszene zurückweisen, auf die Tatsache, daß der geliebte Vater der Mann einer anderen Frau ist, die Tochter ihre sexuellen Wünsche an ihn zurückstecken muß).

Von den Versagungen und Zumutungen, die die Mutter dem Kind bereitet und bereiten muß, ist in den Sozialisationstheorien viel die Rede; von denen, die der Vater bereitet, kaum. Sie werden als Einübung in die Verhaltensnormen der Gesellschaft für so notwendig erachtet, daß nur das Ergebnis zählt, nicht die Enttäuschung, die das Kind dabei erleidet.¹⁴ Die kindliche Tochter nimmt in der Familie ja nicht in erster Linie den Funktionsträger Vater wahr, sondern einen erwachsenen Mann mit seiner Körperlichkeit, seinen Schwächen, Unsicherheiten, seiner sexuellen Erregung, mehr alltägliche Lebensäußerungen, als sie sich später noch zu erinnern erlaubt, bzw. man ihr erlaubt, zu erinnern.¹⁵ Die ursprünglichen Erfahrungen der kindlichen Tochter werden im Laufe der Biographie durch Vaterbilder beeinflußt. Patriarchale Deutungsmuster verschütten die eigene Interpretation der Erfahrungen. Diese Deutungsmuster bestehen zum Schutz des Vaters, kaschieren seine Unsicherheiten und Uneindeutigkeiten. Sie für das Verhalten des konkreten Vaters zu nehmen, würde für die Tochter bedeuten, in eine gesellschaftlich komplementär definierte Schwäche zu flüchten und die direkte Auseinandersetzung mit ihm zu meiden.

Das gilt nicht nur für negative Erlebnisse mit dem Vater. Auch und gerade die lustvollen Erfahrungen mit ihm werden unter den Versagungen, die der Funktionsträger Vater auferlegt, in der Erinnerung begraben oder aus der Ferne verklärt. Die Tochter kann mit der lust- oder angstvollen Spannung, die sie mit dem Vater erlebte, sich selbst schützend hinter die Definitionen patriarchaler Positionen flüchten, um nicht Konsequenzen aus der eigenen Wahrnehmung ziehen zu müssen, wünschend oder kritisierend und erneut Enttäuschungen riskierend. Auch der Vater kann sich hinter Rollen und Funktionen flüchten: "A man can hide behind several barricades: his role as father, his paternal authority, his rational concern for his daughter's protection. In his desire to protect her, he often neglects

his daughter's feelings as well as his own" (S. Fields 1983, S. 12) Gewiß, der Vater muß das Verhältnis zur Tochter entsexualisieren. Für deren emanzipatorische Entwicklung ist jedoch wichtig, wie er das tut, ob er in der Kommunikation mit der Tochter dieser zu verstehen gibt, daß es beider Sache ist, besonders in der Pubertät eine angemessene Umgangsform miteinander zu finden. Ähnlich wie oben beschrieben neigen vermutlich viele traditionelle Väter dazu, die in verschiedenen Entwicklungsstadien (die Tochter und Vater durchlaufen) je neu herzustellende Balance der Interdependenz autoritär allein durch ihre Position als Vater zu bestimmen, ihre eigenen Verunsicherungen durch die heranwachsende junge Frau hinter der Position zu verbergen und so der Tochter das Gefühl zu vermitteln, die Veränderung der Beziehung sei einseitig deren Problem. (Vgl. Steffens 1986)

Bleiben wir bei der Phase von Pubertät und Adoleszenz. Diese Phase der Tochter fällt häufig zusammen mit der Zeit, in der der Vater eine midlife crises durchmacht (vgl. Fields, S. 182). Die Entwicklung der Tochter mag den Vater an die Anstrengungen und Irritationen seiner Jugend erinnern. Mögliche Neidgefühle kann er dadurch kompensieren, daß er sich der Tochter als Kumpel andient, an ihrem Leben teilzunehmen sucht oder sie verstärkt auf seine eigenen Bewältigungsstrategien verpflichtet, z. B. ihre intellektuellen Leistungen fordert und fördert. Die Tochter wird ihrerseits durch die Menstruation an den Geschlechterunterschied erinnert, an die Gemeinsamkeit mit der Mutter, von der sie sich durch die Orientierung am Vater zu distanzieren sucht. Die Scham der Tochter, die neben anderen Gefühlen das Erlebnis der ersten Menstruation begleitet, hat auch den Grund, dem Vater nun die Wahrnehmung der eigenen Weiblichkeit zumuten zu müssen, ihn mit einer Differenz, mit einer weiblichen Potenz zu konfrontieren.

Diese peinigende, peinliche Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz zwischen Tochter und Vater kann durch die Übernahme der väterlichen Bewältigungsstrategie wieder verdeckt werden. Ich will das an einem Beispiel aus der Studie von Martina Ritter (1991) über die Beschäftigung von Mädchen mit Computern (weibliche Computerfans) erläutern. Martina Ritter fragte die Mädchen unter an-

derem auch, wie sie ihre erste Menstruation erlebt haben. Fast alle fühlten sich durch diese Frage irritierend auf ihre Weiblichkeit hingewiesen. Eine Interviewpartnerin, Jacqueline, berichtet widerstrebend, wie sie ihrem Vater davon erzählte und daß er ihr als Gesprächspartner wichtiger war als die Mutter. "Er hat mir das alles erklärt noch mal. Er hat gemeint, hast du noch Fragen oder so. Das hat er gesagt, und da hat er mir halt das erklärt noch mal. Und da hat er gesagt, ja wie gesagt, wenn dann irgendwelche Schwierigkeiten wären, könnte ich zu ihm kommen. Und die Mutti, hat er gemeint, ach, die Mutti kannst du vergessen (Lachen). Die hat zwar mehr Erfahrung, hat er gemeint, aber wenn was ist, dann kommst du zu mir, wenn was sein sollte." (Martina Ritter 1991, S. 9)

Die Mutter ist auch Frau, macht ähnliche Erfahrungen wie die Tochter, der Vater jedoch zeigt ihr, wie man damit umgeht. Die Tochter erlebt die körperliche Veränderung, vom Vater übernimmt sie das Verhältnis zu ihrem Körper, die Handhabung (*manu capere*, von der sie sich wird emancipieren müssen). Komplizenhaft zieht der Vater die Tochter auf die Seite seines instrumentellen Wissens, weg von der Mutter, mit der eine kommunikative Verständigung und Selbstverständigung über ähnliche Erfahrungen möglich wäre (objektivierende versus kommunikative Bewältigungsstrategien). Die Übernahme solcher väterlicher Strategien blockiert bei der Tochter das lustorientierte Erleben des eigenen Körpers, behindert die selbständige lustvolle Hinwendung zu Liebesobjekten und Tätigkeiten. Die sachlich objektivierende Deutung von Körpervorgängen bei der Tochter durch den Vater ist auch beileibe nicht die Anerkennung der Frau in der Tochter durch den Vater, die idealiter ihre Entwicklung zur selbstbewußten Frau unterstützen würde. (Vgl. z. B. M. Zeul, 1988) Vielmehr verstrickt sie beide in eine Komplizenschaft, die die sexuelle Differenz leugnet, bzw. in gemeinsamer, Gemeinsamkeit stiftender Aktivität zu neutralisieren sucht.

5. Schamlose Aggressivität

Die individuelle, lebensgeschichtliche Bearbeitung des Verhältnisses

zum Vater kann gelingen, wenn verleugnete und verschleierte Abhängigkeiten durchschaut, Idealisierungen und Dämonisierungen des Vaters/Mannes mit den heutigen realen Personen, seiner und der eigenen, wieder konfrontiert werden. Der gesellschaftliche Vater wird diese Versöhnung so leicht nicht mitmachen. Das "Patriarchat ohne Vater" (J. Benjamin), von dem nur noch die autoritäre Struktur, nicht die Fürsorglichkeit übriggeblieben ist, ist damit noch nicht aus den Angeln gehoben. Es hat sich über die Köpfe der Väter hinweg verselbständigt. Jessica Benjamin hat darauf hingewiesen, daß die fortschreitende soziale Rationalisierung die paradoxe Tendenz habe, den Geschlechterunterschied zu neutralisieren und dennoch die in ihm wurzelnden Dichotomien zu verschärfen (J. Benjamin 1990. S. 209). Unter dem Primat sachlicher Rationalität wird die Geschlechterdifferenz schwebend, aber nie wirklich eliminiert. Vom Geschlecht abstrahierende Unterscheidungen wie öffentlich/privat, Familie/Beruf werden im Streitfall sehr schnell wieder mit Geschlechtsspezifität ausgestattet. Die Affekte, die dabei toben, verraten viel von den Abspaltungen und Verleugnungen, die das scheinbar körperlose, rationale Individuum nach männlichem Muster sich abverlangt.¹⁶

Abschied und Trennung vom patriarchalen Vater ist nicht an seiner Hand möglich. Wut und Trauer seinetwegen können nicht von ihm den Trost erwarten. Im Gegenteil. Der von der Tochter verlassene oder bloßgestellte soziale Vater gerät selbst aus der Fassung, und er findet nicht automatisch zur Selbstkritik. Vielmehr wird er die Tochter auf jene vermeintlich höhere Rationalität einzuschwören suchen oder sie nach deren Kriterien verurteilen. Er offenbart damit zwar seine innere Schwäche; verbunden mit sozialer, positionaler Macht ist seine trotzig Selbstbehauptung jedoch real gefährlich. Übertragen wir diese Bilder auf Erfahrungen von Frauen in Institutionen, fallen uns unzählige Beispiele ein. Claudia v. Braunmühl (1981) beschrieb ihre Erfahrungen aus dem Universitätsbetrieb: "Die vielfältigen Verunsicherungen, Irritationen [der männlichen Kollegen], neu herzustellenden Verdrängungen verlangen nach Bearbeitung, die zumeist an den Frauen geleistet wird." (S. 196) "Nicht nur müssen Frauen überhaupt selber einmal mit dem Ar-

beitsplatz Universität klarkommen, mit dem stets gegenwärtigen Verdacht, daß sie eigentlich dort nicht hingehören, sich rumschlagen, es wird ihnen zusätzlich noch die Souveränität aufgebürdet, mit den in der Tat bis zum Verhaltenszusammenbruch reichenden Verunsicherungen der männlichen Kollegen umzugehen. Noch dem unreflektiertesten und unkontrolliertesten Ausagieren männlicher Irritationen müssen sie, die Be- und Getroffenen, in einer Weise begegnen, der keinen Zweifel an ihrer Eignung aufkommen läßt" (S. 198)

Alice Schwarzer schloß sich diesen Beobachtungen an in ihren programmatischen Überlegungen zu einer feministischen Forschung: "Das sind Erfahrungen, die, wenn wir Frauen ehrlich sind, jede von uns kennt - wir wagen nur meist nicht, sie uns und anderen einzugestehen. Denn für die Demütigung durch den Mann schämen wir, die Gedeemütigten, uns selbst - bei der körperlichen wie bei der psychischen und intellektuellen Vergewaltigung. Endlich zu sagen, daß diese Schande nicht die unsere ist: auch das ist feministisch." (A. Schwarzer 1984, S. 109) Die Schande beim Namen zu nennen, ihre Hintergründe aufzudecken ist unerlässlich und braucht eine Frauenöffentlichkeit, in der Frauen sich ihrer Erfahrungen vergewissern können und sich die eigenen Wahrnehmungen nicht durch autoritäre Deutungsmuster absprechen lassen und sich dadurch ihre Konfliktfähigkeit erhalten.

Nur im Märchen zerreißt Rumpelstilzchen sich selbst, als es beim Namen genannt ist, als die Müllerstochter und jetzt Königsgattin ihren dämonischen Helfer aus der Vergangenheit bezeichnen kann, denjenigen, der es möglich machte, das großmäulige Versprechen des Vaters an den König einzulösen. Nur im Märchen reicht der antiautoritäre Akt im Schlafzimmer der Tochter, wird der Frosch zum Prinzen, weil die Tochter entgegen den Anweisungen des Vaters das fordernde Tier nicht küßt, sondern an die Wand schmeißt. Von beiden Märchentöchtern können wir jedoch lernen, daß zur Befreiung vom Vater und zur Befreiung des Vaters auch schamlos aktive Aggressivität gehört.

Literatur:

- Benjamin, Jessica 1990: Die Fesseln der Liebe, Basel, Frankfurt
 Benz, Andreas E. 1984: Der Gebärneid der Männer, in: *Psyche*, April, S. 307 - 328
 Braunmühl, Claudia v. 1981: Frauen im Wissenschaftsbetrieb. Wahrnehmungen und Überlegungen, in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 14, Frankfurt, S. 186 - 216
 Chasseguet-Smirgel, Janine 1974: Die weiblichen Schuldgefühle, in: Chasseguet-Smirgel (Hg.), *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*, Frankfurt, S. 134 - 191
 Chodorow, Nancy 1985: *Das Erbe der Mütter*, München (Engl. 1978, *The Reproduction of Mothering*, Univ. of California Press)
 Eckart, Christel 1990: Töchter im "Patriarchat ohne Vater". Das Vorbild des Vaters als Sackgasse zur Autonomie, in: Christel Eckart, *Der Preis der Zeit*, Frankfurt, New York, S. 207 - 225
 Ekstaedt, Anita 1989: Nationalsozialismus in der "zweiten Generation". Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen, Frankfurt
 Fields, Suzanne 1983: *Like Father, Like Daughter: How Father Shapes the Woman his Daughter Becomes*, Boston: Little Brown
 Gay, Peter 1989: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Frankfurt
 Gilligan, Carol 1984: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München
 Gravenhorst, Lerne 1988: Private Gewalt von Männern und feministische Sozialwissenschaft, in: Carol Hagemann-White, Maria S. Rerrich (Hg.), *Frauen-Männer-Bilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion*, Bielefeld, S. 12 - 25
 Greer, Germaine 1990: *Daddy. Die Geschichte eines Fremden*, Düsseldorf (Engl.: *Daddy. We hardly knew you*, London 1989)
 Rich, Adrienne 1990: An der Wurzel gespalten, in: *Um die Freiheit schreiben*, Frankfurt, S. 52 - 74
 Ritter, Martina 1991: *Körpererfahrungen in der weiblichen Adoleszenz - die Menstruation*. Unveröff. MS. Frankfurt
 Rohde-Dachser, Christa 1989: Abschied von der Schuld der Mütter, in: *Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik*, Nr. 34, S. 250 - 260
 Rotmann, Michael 1978: Über die Bedeutung des Vaters in der "Wiederannäherungsphase", in: *Psyche* 12, S. 1105 - 1147
 Ruddick, Sara 1980: *Maternal Thinking*, in: *Feminist Studies* 6, No. 2, Summer, S. 342 - 367
 Schwarzer, Alice 1984: *Feministinnen sind Piratinnen. Was ist feministische Forschung und was könnte sie in diesem Institut sein?*, Hamburger Institut für Sozialforschung, S. 99 - 116
 Sektion Frauenforschung in den Sozialwissenschaften in der DGS (Hg.) 1985: *Frauenforschung. Beiträge zum 22. Deutschen Soziologentag, Dortmund 1984*, Frankfurt, New York (darin: III. Selbstbild und Selbstverständnis von Frauen)
 Sichtermann, Barbara 1983: *Weiblichkeit. Zur Politik des Privaten*, Berlin
 Steffens, Wolfgang 1986: Zur Psychodynamik der Vater-Tochter-Beziehung in der Adoleszenz, in: *Psychotherapie und medizinische Psychologie* 26, S. 215 - 220
 Theweleit, Klaus 1990: *Objektwahl (All You Need Is Love). Über Paarbil-*

dungsstrategien und Bruchstücke einer Freudbiographie, Frankfurt, Basel
 Wolf, Christa 1983: Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra, Frankfurt
 Wysocki, Gisela v. 1982: Weiblichkeit und Modernität. Über Virginia Woolf, Frankfurt, Paris
 Zeul, Mechthild 1988: Die Bedeutung des Vaters für die psychosexuelle Entwicklung der Frau. Ein klinischer Beitrag, in: Psyche, 42. Jg., H. 4, S. 328 - 348

Anmerkungen:

- 1) Beitrag zur Tagung: Das Bild des Vaters. Frankfurter Frauenschule 27./28. September 1991
- 2) Sara Ruddick, 1980, spricht von der Mutterphobie der patriarchalen Gesellschaft.
- 3) Als Erwachsene sind Ziele und Motive der Auseinandersetzung mit der Mutter für Männer und Frauen freilich verschieden. Ohne die Schuldzuweisung umkehren zu wollen, hat sich dennoch hin und wieder ein vorwurfsvoller Ton in meine Ausführungen eingeschlichen, der Anlaß zu weiterem Nachdenken sein wird.
- 4) Beispiele: Die Diskussion um Männerbilder in der Frauenforschung, vgl. Sektion Frauenforschung 1984 u. 1985; um das "Müttermanifest", 1987, , darin die Attacke gegen Karrierefrauen - Nicht-Mütter - Fast-Männer.
- 5) Die Selbstreflexion der jetzt selbst öffentlich aktiven Nachkriegsgeneration spielt sowohl in der "Historikerdebatte" wie auch in der neueren Diskussion um das Verhalten der Frauen im Nationalsozialismus eine Rolle.
- 6) Die jüdische Herkunft der Väter von Adrienne Rich und Germaine Greer will ich hier nicht in ihrer politischen Bedeutung behandeln. Sie ist für das Tochter-Vater-Verhältnis deshalb bedeutsam, weil beide Väter bereits einen Anpassungsprozeß - weg von ihrer jüdischen Herkunft - durchgemacht haben, auf dessen Ambivalenzen oder zwanghaften Eindeutigkeiten die Tochter ihren Kampf um Anerkennung aufbaut, der die Risse im väterlichen Fundament weiter erschüttern muß. Ähnliches gilt mit anderen Inhalten für die problematischen Bewältigungsstrategien der Väter gegenüber ihrer NS-Vergangenheit.
- 7) Ich vernachlässige meinerseits im folgenden vordergründig die Mutter, um die Aufmerksamkeit auf den Vater zu lenken.
- 8) Für die Kriegs- und Nachkriegsgeneration der Töchter wäre den Formen von "Objektmanipulationen" seitens der Eltern, von denen die psychoanalytische Praxis berichtet, weiter nachzugehen. In ihnen vermischen sich unbearbeitete politisch-historische Erfahrungen der Eltern, die diese gleichsam mit einem seelischen Berstschutz zu umhüllen suchen, mit den normalen psychosexuellen Entwicklungskrisen zwischen Eltern und Kindern. Die seelische Bunkermentalität der Eltern, die sich auf alle Arten der emotionalen Erschütterung, auch die durch große Freude, richten kann, hinterläßt bei den Kindern eine therapeutisch schwer aufklärbare Empfindung von Geheimnissen und Mißtrauen um die Eltern. (Vgl. u. a. Ekstaedt, 1989)
- 9) Dafür sind die Töchter eher geeignet als die Söhne, weil den Töchtern die Anpassung an die Leistungs-Sublimierung nicht diegleiche soziale Kompensation

vermittelt wie den Söhnen und weil sie als Frauenkörper in der Männerwelt die Verdrängung der Körperlichkeit, der Sexualität immer wieder erschüttern, als Objekt männlicher Begierde, erst recht wenn sie selbst begehrend aktiv sind. Auch Erfahrungen von Schwangerschaft und Gebären erschüttern bisherige Sublimierungsstrategien der Frauen. Das Substrat begegnet seiner Sublimierung und der Gebärneid der Männer begegnet seinem Objekt an einem Ort, z. B. im Beruf, der ihn entlasten sollte. (Vgl. Benz 1984)

- 10) Weitere Informationen von Adrienne Rich:
 Der Vater lebte in WASP-Akademiker Milieu, dessen Anerkennung er suchte. Er wurde in Tennessee auf der Militärschule ausgebildet, wo weiße Gentleman aus den Südstaaten erzogen wurden. Die nicht-jüdische Mutter und deren Mutter waren verhinderte Künstlerinnen und Intellektuelle. Adrienne Rich wuchs in einer christlichen Umwelt auf, geboren in Baltimore/Maryland, College in Cambridge/Mass. Sie hat eine Schwester. (S. 54 und 62) "Als ich dann, nach 17 Jahren Ehe und drei Kindern, meinem Mann verließ, war ich mit der Frauenbefreiungsbewegung identifiziert. ... Die unterdrückte Lesbe, die seit der Pubertät in mir lebte, streckte ihre Glieder, und als sie flügge war, verliebte sie sich als erstes in eine jüdische Frau." S. 71
- 11) Virginia Wolf fängt erst spät zu sprechen an, im Alter von drei Jahren. Sie nähert sich dem Instrument in lautloser Beschäftigung an. Mit neun Jahren gibt sie für die Familie wöchentlich eine Zeitschrift heraus. "Virginia Woolf spielt die Erwachsene nicht mit Hilfe von Perücken, Hüten, Stöcken oder Schirmen, sondern mit Worten, mit Beobachtungen, Beschreibungen." ... "Das Kind schreibt die Sprache der ZuhörerIn, es spricht 'im Ton' der Erwachsenen. Es nimmt deren Stimme an, ohne die Gesetze ihrer 'Welt' zu kennen. ... Es spricht immer von einem anderen Ort aus, als diejenigen, die es belauscht. Diese Stelle, die Zwischenraum und Abstand bedeutet, wird nicht mehr verlassen: während die anderen weitersprechen. Das ergibt den Eindruck der ungenauen und gleichzeitig entfernten Rede der Woolfschen Akteure." (v. Wysocki 1982, S. 16 und 17)
- 12) "Now we are becoming the men we wanted to marry." Gloria Steinem zit. nach S. Fields 1983, S. 5
- 13) Auch wenn Frauen die Fähigkeit erlernt hätten, selbst Objekte zu bilden, wozu Barbara Sichter mann (1983) einleuchtend ermunterte, haben Männer nicht zugleich schon gelernt, Objekte zu sein.
- 14) Umso mehr richtet sich die strafende Kritik auf die Väter, die ihrerseits zu dem erwarteten Verhalten nicht fähig sind im sexuellen Mißbrauch.
- 15) Auch Freud hat die in Fällen von Hysterie, die er therapeutisch behandelte, häufig geschilderten Verführungen durch den Vater anfänglich für real genommen, diese schließlich aber, weil sie so häufig vorkamen, zur Phantasie der Tochter erklärt. Diese Umdeutung fügt sich ein in eine Art Unschuldsannahme zugunsten der Eltern, besonders des Vaters in den Sozialisationstheorien. Die Autoritätsfigur wird für die Realität genommen. (S. Freud, Brief an Wilhelm Fließ 28.4.1897, nach S. Fields 1983, S. 16 u. S. 281.)
- 16) Aktuelles Beispiel ist die Debatte um sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz, die die Senatsanhörung des nominierten Obersten Richter Clarence Thomas nach einer entsprechenden Klage seiner früheren Mitarbeiterin Anita Hill nicht nur in den USA auslöste.

Elfriede Löchel

"Wie findet sie den Weg zum Vater?"

Geschichten zu Vater(mord) und Geschlecht¹

Statt einer Einleitung

Vorausgeschickt seien drei Erzählungen zum Thema Vater - die erste ist aus der Autobiographie einer Frau, die zweite aus der Autobiographie eines Mannes, die dritte ist die Erzählung eines Traumes durch Freud, des Traumes einer Frau, die diesen Traum, nachdem sie ihn in einer Vorlesung gehört hatte, nachträumte; der letzte Autor ist unbekannt.

1.

"Ihr Vater ist der erste Mann, den sie kennenlernt: eine tiefe Stimme, buschige Augenbrauen, schön geschwungen über lächelnden schwarzen Augen. Ein Bart, der sie sticht, wenn er sie küßt. Ein Geruch nach Zigarettenrauch, Leder und Kölnischem Wasser. Seine Stiefel knarren, seine Stimme ist dunkel und warm. Seine Zärtlichkeit ist stürmisch und komisch zugleich. Er macht seine Späße mit dem kleinen Ding in der Wiege. Sie liebt ihn vom ersten Augenblick an. Als sie geboren wird, kommt er aus dem Krieg nach Hause. Der erste Eindruck, den sie von ihm empfängt, ist tief und unvergeßlich. Sie zieht ihn den Frauen vor, die sie gewöhnlich umgeben. Sein Geruch, seine kräftigen, langen Hände, seine tiefe Stimme! Aber bald, mit dem Größerwerden, merkt sie schmerzlich überrascht, daß er kaum zu Hause ist. Sie sehnt sich nach ihm. Er

macht sich rar, und wer sich rar macht, der wird vermißt. [] Sie weiß nicht, womit er seine Zeit verbringt. Sie erkennt die Anziehungskraft, die derjenige ausstrahlt, der sich rar und geheimnisvoll macht. Das ist ihre erste Belehrung. Er bringt seine Freunde ins Haus, die sie 'Prinzessin' nennen. Sie werfen sie in die Luft, und voller Vertrauen auf alles, was vom Mann kommt, fühlt sie sich in der letzten Minute, vor einem entsetzlichen Absturz, wieder aufgefangen."²

2.

"... man fürchtete für mein Leben, und ich lag unter argen Schmerzen viele Wochen lang zu Bett. Der Vater war damals in England, und das war das Schlimmste für mich. Ich dachte, ich müsse sterben, und rief laut nach ihm, ich jammerte, daß ich ihn nicht wiedersehen würde, das war ärger als die Schmerzen. An diese habe ich keine Erinnerung, ich fühle sie nicht mehr, wohl aber fühle ich noch die verzweifelte Sehnsucht nach meinem Vater. Ich dachte, er wisse nicht, was mir geschehen war, und schrie, als man das Gegenteil beteuerte. 'Warum kommt er nicht? Warum kommt er nicht? Ich will ihn sehen!' Vielleicht zögerte man wirklich, vor wenigen Tagen erst war er in Manchester angekommen [], vielleicht dachte man, mein Zustand würde sich von selber bessern und er müsse nicht auf der Stelle zurück. Aber selbst wenn er es sofort erfahren und sich ohne zu zögern auf den Rückweg gemacht hätte - die Reise war weit, und er konnte nicht gleich da sein. [] Die Mutter, der Arzt, alle anderen, die sich um mich bemühten, waren mir gleichgültig, ich sehe sie nicht, ich weiß nicht, was sie unternahmen, es muß in diesen Tagen viele und behutsame Verrichtungen an mir gegeben haben, ich faßte sie nicht auf, ich hatte einen einzigen Gedanken, es war mehr als ein Gedanke, es war die Wunde, in die alles einging: Vater. Dann hörte ich seine Stimme, er trat von hinten an mich heran, ich lag auf dem Bauch, er rief leise meinen Namen, er ging ums Bett herum, ich sah ihn, er legte mir leicht die Hand aufs Haar, er war es, und ich hatte keine Schmerzen. Alles, was von diesem Augenblick an geschah, ist mir nur aus Erzählungen bekannt. Die Wunde verwandelte sich in ein Wunder, die Heilung setzte ein, er versprach, nicht mehr fortzugehen und blieb während der nächsten Wochen. Der Arzt war

der Überzeugung, daß ich ohne sein Erscheinen und seine weitere Gegenwart gestorben wäre. [] Es war der Arzt, der uns alle drei zur Welt gebracht hatte, und er pflegte später zu sagen, daß von allen Geburten, die er erlebt habe, diese Wiedergeburt die schwerste gewesen sei."³

3.

"Unter den Träumen, die ich durch Mitteilung von seiten anderer erfahren habe, befindet sich einer, der jetzt einen ganz besonderen Anspruch auf unsere Beachtung erhebt. Er ist mir von einer Patientin erzählt worden, die ihn selbst in einer Vorlesung über den Traum kennengelernt hat; seine eigentliche Quelle ist mir unbekannt geblieben. Jener Dame aber hat er durch seinen Inhalt Eindruck gemacht, denn sie hat es nicht versäumt, ihn 'nachzuträumen' []. Die Vorbedingungen dieses vorbildlichen Traumes sind folgende: Ein Vater hat tage- und nächtelang am Krankenbett seines Kindes gewacht. Nachdem das Kind gestorben, begibt er sich in einem Nebenzimmer zur Ruhe, läßt aber die Tür geöffnet, um aus seinem Schlafraum in jenen zu blicken, worin die Leiche des Kindes aufgebahrt liegt, von großen Kerzen umstellt. Ein alter Mann ist zur Wache bestellt worden und sitzt neben der Leiche, Gebete murmelnd. Nach einigen Stunden Schlafs träumt der Vater, daß das Kind an seinem Bette steht, ihn am Arme faßt und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht, daß ich verbrenne? Er erwacht, merkt einen hellen Lichtschein, der aus dem Leichenzimmer kommt, eilt hin, findet den greisen Wächter eingeschlummert, die Hüllen und einen Arm der teuren Leiche verbrannt durch eine Kerze, die brennend auf sie gefallen war."⁴

Was ist ein Vater?

In Freuds Schriften nimmt unbestreitbar die Funktion des Vaters einen zentralen Platz ein. Sowohl in den frühen Studien zur Hysterie als auch in den fünf dokumentierten Analysen (Dora, der kleine Hans, Rattenmann, Wolfsmann, Schreber) steht - ungeachtet des je-

weiligen Stadiums der Theorieentwicklung - die Beziehung zum Vater als konfliktauslösende im Mittelpunkt.⁵ In verdichtetster Form aber zeigt sich die Sonderfunktion des Vaters in der Konzeption des Ödipuskomplexes als dem fundamentalen psychischen Strukturierungsvorgang.⁶ Dieser wird beschrieben als eine Preisgabe des ersten inzestuösen Sexualobjekts, der Mutter, zugunsten einer Identifizierung mit dem als trennend und verbietend phantasierten Vater, der, indem er sich das Genießen vorbehält, es dem Kinde jedoch nicht nur ver-sagt, sondern unter der Bedingung eines zeitlichen Aufschubs auch zu-sagt und verspricht. Eine solche Identifizierung, die das männliche Kind mit Über-Ich und Ich-Ideal als Voraussetzung für seine Individuierung ausstattet, tritt an die Stelle einer dramatischen Zuspitzung von angst- und haßerfüllter Rivalität mit dem gleichzeitig auch geliebten Vater. Die Identifizierung mit dem Vater als Ausgang des männlichen Ödipuskomplexes löst nicht nur diese Ambivalenz, sondern rückt das Kind auch als anerkanntes Glied, als Sohn eines Vaters, in die Generationenreihe ein, die durch es fortgeschrieben wird.

Es ist bekannt, daß Freud diesen konstitutiven psychischen Strukturierungsvorgang, nachdem er ihn am Knaben durchbuchstabiert hatte, im Prinzip auch für übertragbar auf das Mädchen hielt, selbst dann noch, als sich herausstellte, daß sich die theoretische Durchführung in diesem Fall nicht ohne Ungereimtheiten und Lücken gestaltete.⁷ Der Vater ist für das Mädchen ja nicht nur - wie beim Knaben - Vorbild für die Objektbeziehung zur Mutter, sondern soll selbst als vorbildliches Sexualobjekt fungieren, an dem dann allerdings auch das einschneidende Inzestverbot erfahren werden soll. Freud postuliert einen Vorgang des "Objektwechsels", um den Übergang vom ersten (gleichgeschlechtlichen) Sexualobjekt Mutter zum (gegengeschlechtlichen) Sexualobjekt Vater entwicklungspsychologisch zu erklären.⁸ Nur in dem Maße, wie das Inzestverbot eine Ablösung der Libido vom Vater, eine erneute Preisgabe eines libidinös besetzten Objekts also, durchzusetzen vermag, ist nach Freud ein kulturell hochrangiges, zum unabhängigen Urteil befähigendes Über-Ich möglich. Was er für die meisten Frauen seiner Zeit in Frage stellte, ausgehend von der Sicht, daß Mädchen, sofern sie über-

haupt die Hürden des "Objektwechsels" meistern, mit letzter Kraft in den Hafen des Ödipus einlaufen, von wo - im Unterschied zum Knaben - keine Kastrationsdrohung der Welt sie zu vertreiben vermag, da sie nichts (mehr) zu verlieren hätten.⁹ - So viel an dieser Stelle zu Freuds Konzeption des Ödipuskomplexes beim männlichen und beim weiblichen Geschlecht.¹⁰

Die zentrale Funktion des Vaters in Freuds Werk zeigt sich ferner darin, daß Freud den Ödipuskomplex als strukturierenden Vorgang der Individualgeschichte mit einem Ursprungsmythos der Menschheitsgeschichte verknüpft. In den kulturtheoretischen Schriften "Totem und Tabu" (1912/13) und "Der Mann Moses" (1938) entwickelt er die Konstruktion eines Mordes an einem "Urvater" als kulturinitiierendes Trauma. Wir werden darauf zurückkommen.

Ein letzter Hinweis auf die Sonderstellung des Vaters bei Freud ist die Auffassung, daß die "primäre Identifizierung", also die Voraussetzung für alle folgenden Identifizierungsvorgänge, stets und für beide Geschlechter eine mit dem Vater sei, und zwar mit dem Vater der "persönlichen Vorzeit".¹¹

Bezieht man diese Privilegierung der Funktion des Vaters auf die soziale Rolle des Vaters in der Familie bzw. der Gesellschaft zu Beginn dieses Jahrhunderts, so fällt die Diskrepanz auf zwischen der schon damals im Verfall begriffenen Autorität des Familienvaters¹² und seiner theoretischen Aufrichtung bei Freud. Vordergründig betrachtet könnte man darin ein machterhaltendes Motiv der Theorie erblicken, einen Beitrag zur Befestigung paternalistischer Macht im Moment ihres gesellschaftlichen Niedergangs. Der vorliegende Beitrag möchte zeigen, daß man das nicht so sehen muß, wenn man zwischen der sozialen Rolle des Vaters auf der einen Seite und einer *symbolischen Funktion* des Vaters auf der anderen Seite unterscheidet. Diese Unterscheidung anhand verschiedener Umgangsweisen mit dem Mythos des Urvatermordes deutlich zu machen und insbesondere zur Theorie der weiblichen Subjektwerdung in Beziehung zu setzen, soll hier versucht werden.

Zunächst ist jedoch der Hinweis angebracht, daß die Fortentwicklung der psychoanalytischen Theorie nach Freud von dieser Vorrangstellung des Vaters ohnehin wieder Abstand genommen

hat. Insbesondere auch durch die Beiträge von Psychoanalytikerinnen wie Melanie Klein, Anna Freud, Margaret Mahler¹³ wurde der Blick der Theorie stärker auf die frühe Mutter-Kind-Beziehung bzw. auf das sogenannte "präödpale" Geschehen gelenkt. Die Phantasien über den mütterlichen Körper, die Befriedigungen und Frustrationen der kindlichen Bedürfnisse durch die als Pflegeperson vorherrschende Mutter, das komplizierte und konflikträchtige Ablösungsgeschehen von ihr ließen den Vater zu einer schattenhaft-ssekundären, durch die Mutter vermittelten, häufiger noch durch sie verstellten Figur werden.

Freud selbst hatte, wenn auch nur zögernd und widerwillig - und zwar bezeichnenderweise im Zusammenhang der weiblichen Entwicklung -, den Weg dafür geebnet, den prägenden Wirkungen des "präödpalen" libidinösen Geschehens Aufmerksamkeit zu schenken. In seinem dritten und letzten Aufsatz über die Weiblichkeit (1933) stellt er fest, daß Mädchen häufig auf den Vater nur das "Erbe" der Mutterbeziehung übertragen bzw. den Weg zum Vater gar nicht finden und an der Struktur der frühen Mutterbindung hängenbleiben. Dieses Phänomen schien die Geltung des Ödipuskomplexes für das weibliche Geschlecht in Frage zu stellen; so weit aber wollte Freud nun auch wiederum nicht gehen.¹⁴

Daß Freud erst so spät dazu kam, das libidinöse Geschehen zwischen Mutter und Tochter anzuerkennen, wurde und wird ihm bis heute als männliche Voreingenommenheit vorgeworfen. Die zahlreichen psychoanalytischen Beiträge der letzten Jahre zur Theorie der Weiblichkeit kreisten denn auch - mit wichtigen Ergebnissen - um die Crux der frühen Mutter-Tochter-Beziehung.¹⁵ Und dennoch rückt in allerjüngster Zeit auch in der nicht-Lacanianischen Psychoanalyse der Vater wieder ins Blickfeld der Diskussion - in der psychoanalytischen Literatur generell¹⁶, aber auch in der spezifischen Diskussion der psychosexuellen Entwicklung des Mädchens. Man könnte von einer Bewegung des "Verschwindens und Wiedererscheinens" des Vaterthemas in der Theorieentwicklung sprechen, einer Bewegung, die als solche Beachtung verdient, da sie auf eine begrifflich schwer faßbare, sich insbesondere der entwicklungspsychologischen Betrachtung entziehende Instanz verweist.¹⁷

Die Renaissance des Vaters in der nicht-Lacanianischen und deutschsprachigen Psychoanalyse wurde vor allem von dem Kinderanalytiker Jochen Stork in die Wege geleitet, nachdem dieser mehrere Jahre in Frankreich gearbeitet hatte. Er weist, wie neben ihm auch Loewald (1978) und Loch (1981), auf die unerläßliche Funktion eines zugleich verbietenden und befreienden "Dritten" im Rahmen des sonst unauflösbar sich gestaltenden dualen Abhängigkeits- und Aggressionszirkels hin, auf die Notwendigkeit für Mutter und Kind, sich auf einen Vater "berufen" zu können, in dessen Namen das Kind sein eigenes getrenntes Dasein auf sich zu nehmen und zu realisieren hat. Stork interpretiert den Verlauf, den die Theorieentwicklung genommen hat, nämlich einseitig die Funktion einer "guten Mutter" zu betonen, als Verleugnung sowohl der aggressiven Kehrseite dieser Beziehung als auch des mit der Funktion des Vaters verknüpften Realitätsprinzips. Er bringt dieses "Postulat der Vaterlosigkeit", worunter er eine "hochgradig vereinfachte Vorstellung von der Realität" versteht¹⁸, in einen Zusammenhang mit anderen zeittypischen kulturellen Strömungen. Als Beispiel für die Wirksamkeit des "Postulats der Vaterlosigkeit" nennt er etwa die Faszination, die in den siebziger Jahren von den Schriften Herbert Marcuses ausging, der eine Utopie der "vollständigen Befreiung von Mangel und Leid"¹⁹ vertrat. Marcuse verband diese Utopie ausdrücklich mit der Privilegierung einer "mütterlich-narzißtischen Haltung" anstelle des "väterlichen Realitätsprinzips", das er ausschließlich als repressiv verstand.²⁰

Ganz im Sinne dieser mütterlich narzißtischen Haltung, um ein weiteres Beispiel anzuführen, wurde eine Zeitlang auch in feministischen Kreisen das Zusammenleben mit Kindern ohne Väter favorisiert. Dagegen mehren sich neuerdings aber auch hier die Stimmen, die Klage über die Abwesenheit der Väter führen. Dabei steht die soziale Arbeitsteilung der Geschlechter im Blickfeld. Die Frage ist, z.B. bei Olivier (1987) und Chodorow (1985)²¹, welche Konsequenzen für die Herausbildung des männlichen bzw. weiblichen Sozialcharakters die Tatsache hat, daß in der Regel vorwiegend die Mutter für die familiäre Sozialisation zuständig ist. So vertritt Olivier, daß die Abwesenheit des Vaters dazu führe, daß sich der Stempel

seines Begehrens nicht einprägen könne; Chororow weist auf die geschlechtsspezifisch verschiedenen Ablösungsschicksale von der Mutter hin: Mädchen blieben aufgrund der Gleichgeschlechtlichkeit mit der Mutter nahe- und beziehungsorientiert, Jungen dagegen entwickelten abgegrenzte und sich distanzierende Persönlichkeiten. Um die Defizite auf beiden Seiten abzubauen, wird die gleichberechtigte Beteiligung der Väter an der Familien- und Sozialisationsarbeit gefordert. Was daran auffällt ist, von welcher hochgeschraubten utopischen Erwartungen diese Forderung begleitet wird: "Durch die Gleichverteilung der Elternschaft auf beide Eltern würde niemandes primäres Gefühl des sozialgeschlechtlichen Selbst bedroht []. Die persönliche Verbindung und Identifikation mit beiden Elternteilen würde ermöglichen, daß eine Person beliebige Verhaltensweisen und Aktivitäten wählt, ohne daß dadurch ihre soziale Geschlechtsidentität in Frage gestellt würde. Nach meiner Vorstellung würde eine Gleichverteilung der Elternschaft über Mutter und Vater die Kinder beiderlei Geschlechts mit den positiven Fähigkeiten beider Eltern ausstatten, ohne die zerstörerischen Elemente, zu denen beide zur Zeit tendieren."²²

Hier wird in der Tat die Erwartung geäußert, daß die Geschlechterdifferenz aufhören würde, ein Skandal zu sein, sofern nur die Familienväter ihre Präsenzpflcht erfüllen! Solche Verhandlungen darüber, was Väter tun oder lassen sollen, täuschen jedoch nicht über den notwendig unbewußten "Identifikationswert"²³ eben der Sonderfunktion hinweg, die im folgenden in Anlehnung an J. Lacan als "symbolischer Vater" bezeichnet werden soll. Um die Bedeutung dieser Funktion, insbesondere in bezug auf die weibliche Subjektwerdung, herauszuarbeiten, soll von Freuds Konstruktion des Urvatermordes ausgegangen werden. Denn die besagte Vaterfunktion läßt sich eher im Kontext der "Konstruktionen" der Psychoanalyse entwickeln als im Kontext der direkten Beobachtungen einer empiristisch orientierten Entwicklungspsychologie. Es ist nicht die Praxis der Beobachtung, sondern die Praxis der Interpretation, innerhalb derer die "Frage nach dem Vater" (Stork) zu situieren ist.

Die Geschichte des Urvatermordes

Freuds Geschichte, erzählt in "Totem und Tabu" (1912/13)²⁴, handelt vom Zusammenschluß der Sohneshorde gegen einen despotischen Vater-Herrscher, der die Söhne unter Androhung der Todesstrafe vom Genuß der Frauen ausschließt und diesen Genuß sich allein vorbehält. Die Söhne gemeinsam erheben sich gegen den Alten, erschlagen und verzehren ihn, um sich seine Macht anzueignen. Doch statt des ungehemmten Genusses stellt sich dann nach der Durchführung des Mordes, also nach der Befriedigung des Hasses, die auch dagewesene Liebe zum Vater in Form von Reue von Schuldgefühlen wieder ein. Aus dieser Schuld heraus und aufgrund der Unmöglichkeit, ihn wieder zum Leben zu erwecken, vergöttlichen sie - als Akt der Wiedergutmachung und gewünschten Versöhnung - den toten Vater, d.h. sie erheben ihn zu ihrem Ideal und machen sich sein Gesetz, das die stammeseigenen Frauen untersagt, nun selbst zu eigen, ja sie erweitern es noch um das gegenseitige Tötungsverbot. Der tote Vater wirkt von da an stärker als der lebende.

Das Moment des unvermeidlichen Schuldig-Gewordenseins durch einen, wenn auch nur unbewußt vorgestellten Vatermord sieht Freud als Verbindung zwischen jenem vorgestellten Urvater-Mord und dem ödipalen Strukturierungsvorgang, dessen Ausgang die Aufrichtung des Über-Ichs als "Sühne und Versöhnung"²⁵ ist. Das Aufsichnehmen einer dem Subjekt vorgängigen Schuld ist - so könnte man demnach sagen - der Preis für die Aufnahme in die Geschichte der Kultur wie in die Geschichte des Begehrens.

Wie aber verhält es sich diesbezüglich mit den Töchtern? - Mit dieser Frage kann, da es sich dabei um einen - von Freud allerdings als notwendig erachteten - Mythos²⁶ handelt, nicht anders als erzählend umgegangen werden: nacherzählend, weitererzählend, umerzählend... und -schreibend. Die Frage, der hier nachgegangen werden soll, lautet also: wie können sich Frauen und Töchter in diese Geschichte einschreiben, in der sie der Überlieferung nach zwar als sujet der Verhandlungen zwischen Männern, nicht jedoch als handelnde Subjekte thematisiert sind. Ich werde von zwei Texten aus-

gehen, deren Autorinnen eine solche Einschreibung versuchen. Zuvor sei ein kurzer Exkurs über mögliche Lesarten der Geschichte des Urvatermordes bzw. der Vaterlosigkeit eingefügt.

Exkurs: "Lesarten des Urvatermordes" und der "Vaterlosigkeit"

Vor allem anderen ist die im deutschen Sprachraum weitgehend verbindlich gewordene sozialpsychologische Lesart von A. Mitscherlich²⁷ zu erwähnen, der daran seine Diagnose der spätindustriellen und insbesondere auch deutschen Nachkriegsgesellschaft als "vaterloser Gesellschaft" entwickelt, ein Begriff, der im übrigen schon 1919 von Paul Federn eingeführt wurde. Die spätindustrielle Gesellschaft bringe - so Mitscherlich - ein Verblässen des Vaterbildes mit sich, da autoritäre und paternalistische Strukturen zunehmend dysfunktional für den Rationalisierungsprozeß werden. Das eröffne einerseits die Möglichkeit, egalitäre Umgangsformen zu realisieren. Andererseits fehle dann aber die für Überich- und Ichidealbildung notwendige Identifikationsfigur, was problematische Folgen habe. So gleiche sich die Struktur des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Individuum mehr und mehr einer dualen Mutter-Kind-Beziehung an, was zu zunehmend regressiven Haltungen und einer Schwächung von Urteils- und Verantwortungsfähigkeit führe. An die Stelle des Sich-Messens der Söhne mit dem Vater treten Bruder-Rivalitäten. Infolge schwach ausgebildeter Überich-Funktionen kann es zu Triebentmischungen und zur Freisetzung von Aggressionen kommen, die Mitscherlich als die Wiederkehr des verdrängten mythischen Vatermordimpulses der Brüderhorde - und dies auf der Höhe des heutigen technisch vervielfachten Zerstörungspotentials - deutet. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, plädiert Mitscherlich für eine Stärkung der Ich-Funktionen sowie dafür, neue Formen "brüderlicher", demokratischer Organisation im Sinne einer "kommunikativen Vernunft" zu schaffen.

Auch Marcuse²⁸ sieht, wie bereits angedeutet, in dem zuletzt genannten Aspekt der "Vaterlosigkeit" durchaus utopische Potentiale. Er interpretiert nämlich den "nachträglichen Gehorsam" der Sohnes-

horde, den Freud als produktives Moment der Schuld²⁹ versteht, als problematischen Verrat am Wunsch nach Freiheit und am Lustprinzip. Solange dieser Verrat historisch nicht aufgehoben sei, werden - so Marcuse - mißlingende Proteste, vergebliche Aufstände, erfolglose Revolten sich stets aufs Neue wiederholen.

Während, vereinfacht gesagt, sowohl Mitscherlich als auch Marcuse davon ausgehen, daß die spätindustrielle Gesellschaft wirklich "vaterlos" - im Sinne des Abbaus ehemals strukturierender väterlicher Macht - geworden ist und wir sozusagen das Beste daraus machen sollten, läßt sich eine solche Auffassung mit Stork³⁰ als bloßes "Postulat" diagnostizieren, das der Nichtanerkennung einer anderen, über die imaginäre Macht-Ohnmacht-Dimension hinausweisenden Vaterfunktion dient. In der französischen Psychoanalyse dagegen wurde eine kulturelle Tendenz zur "Vermeidung des Ödipuskomplexes", besonders im Zusammenhang der achtundsechziger Studentenrevolte, schon frühzeitig erkannt. André Stéphane (Pseudonym) beispielsweise analysierte den Studentenprotest als eine Form des Angriffs auf den Vater, der die "völlige Verweigerung einer Identifizierung mit ihm" ausdrücken sollte. Darin zeige sich der Wunsch, "nicht seinen Platz einzunehmen, sondern die Vaterfunktion ganz einfach abzuschaffen"; denn wenn der Vater schon tot sei, brauche man die kränkende Rivalität mit ihm nicht zu ertragen. Mit dem Vater werde aber auch das Realitätsprinzip zerstört: Es soll "keinen Graben mehr (geben) zwischen dem Wunsch und seiner Erfüllung, der Phantasie und der Wirklichkeit. Das Lustprinzip hat das Realitätsprinzip in den Hintergrund gedrängt."³¹ Dagegen bestehen die Autoren hartnäckig auf der Unverzichtbarkeit des für die Individuierung von Subjekten maßgeblichen "väterlichen Gesetzes".³² Der Zugang zu diesem Gesetz wird gedacht als ein durchaus über den ödipalen Machtkampf führender Weg. Dabei wird letzterer jedoch noch nicht weitgehend genug als *imaginäre Inszenierung* verstanden, von der es sich erneut - und dies gilt vor allem für die Theorie - zu lösen heißt.

Eine Nacherzählung der Geschichte des Urvatermordes: Die weibliche Unschuld

"Was daraus folgt, daß es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat"³³ - so lautet der Titel des ersten Textes, der die Frage nach dem besonderen Verhältnis von Frauen zu dem mythischen "Urvatermord" aufwirft und den Versuch unternimmt, sich aus der Tochterperspektive in die Freudsche Erzählung dieses Mythos einzuschreiben. Aus diesem Grunde läßt er sich, unabhängig von seinen inhaltlichen Aussagen, als Träger eines spezifischen Aussagevorgangs oder Begehrens lesen. Die Autorin Lou Andreas-Salomé greift eine Lücke, eine vielsagende Lücke, in Freuds Text auf. Die bei Freud offen bleibende, ja nicht einmal gestellte Frage nach der Beteiligung der Töchter wird von Lou Andreas-Salomé zwar gestellt, aber, bereits im Titel, d.h. vor Beginn ihrer Argumentation, mit einer Unschuldsbehauptung beantwortet. Sie ist davon überzeugt, daß "von der Urschuld der Söhne die Töchter freiblieben" (25). Das auch unter dieser Prämisse immerhin noch denkbare Äquivalent eines "Muttermordes" schließt sie, eine symmetrische Konstruktion ablehnend, ebenso kategorisch aus: "Denn mochte [] die umgekehrte Sachlage, die Mutterkonkurrenz, zu noch so ähnlichen Antrieben Gelegenheit geben, so ergibt sich daraus noch nicht dasselbe, weil die Mutter nicht dieselbe Bedeutsamkeit hat: für beide Geschlechter, der Schoß, dem sie entstiegen, doch darum noch nicht das Gesetz, das ihr weiteres Leben regelt." (25) Es soll ausschließlich um den Vater gehen. Warum aber muß jedwede Vorstellung eines Schuldig-Gewordenseins von vornherein ausgeschlossen werden? Selbst wenn man den Text gar nicht weiter als bis hierher läse, ließen sich aus dieser Prämisse der doppelten Unschuld bereits eine Reihe von Schlußfolgerungen ableiten, die offensichtlich den Teil von Freuds Weiblichkeitstheorie stützen werden, der die Aufgabe der inzestuösen Bindung an den Vater sowie ein selbständiges personenunabhängiges weibliches Über-Ich aufgrund der Vergeblichkeit der Kastrationsdrohung bezweifelt.³⁴ Allein der Titel macht neugierig auf das Begehren, das zu der kategorischen Unschuldsbehauptung in genau dieser irritierenden Form

des verschließenden Eröffnens, des verstellenden Stellens der Frage, wie es zwischen Töchtern und Vätern stehe, treibt.

Der Text will einerseits auf eine Übereinstimmung mit Freud hinaus. Gleichzeitig tut er eine Frage auf, die Freud nicht gestellt hat. Sein Ausgangspunkt ist also gerade eine Differenz zu Freud. Der Text der "Tochter" bzw. "Schülerin" verschließt die Lücke, die er in Freuds Text aufgespürt hat. Was für ein Begehren und wessen Begehren ist das? Es ist gewiß das Begehren Lou Andreas-Salomés nach einer lückenlosen "Vater(=Gottes=)Kindschaft" (27), wie sich gleich zeigen wird; aber zeigt sich, sofern das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen ist, darin nicht auch eine Spur von Freuds Begehren, dessen Anspruch auf Lückenlosigkeit die "Tochter"/"Schülerin" gerade an der Stelle der Theorie erfüllt, wo etwas fehlt? Schauen wir uns also an, wie Lou Andreas-Salomé ein "unschuldiges" Verhältnis zum Vatermord beschreibt.

Ausgehend von der Prämisse einer geschlechtsspezifischen Spaltung und Aufteilung in "Ur-Schuld" und "Un-Schuld" umreißt die Autorin im weiteren Verlauf des Textes eine platte Geschlechtstypologie, die sich im wesentlichen um die unterschiedliche Über-Ich- und Ich-Ideal-Gestaltung dreht. Dabei unterscheidet sie die "Vergöttlichung" des toten Vaters, wie sie nach Freuds Erzählung die Sohneshorde vollzieht, von einer anderen Form, nennen wir sie "Vergötterung", die sie den Frauen vorbehalten möchte. Um das weibliche Verhältnis zum Vater zu beschreiben, orientiert sich Lou Andreas-Salomé an dem Freudschen Konzept der "Sexualüberschätzung".³⁵ Während jedoch die Vergötterung in Form der Sexualüberschätzung, von Lou Andreas-Salomé "leiblich unterlegte Liebe" genannt (26), schnell wie ein Rausch wieder verfliegen kann, beschreibt der Mythos des Vatermordes durch die Söhne eine bleibende Vergöttlichung, d.h. Idealbildung. Eine solche Vergöttlichung ist - so Andreas-Salomé - nicht ohne den Einbruch von Schuld zu denken: "Erst die Schuld schlägt in den Narzißmus die nötige [] Gefühlsbresche, die der sachlichen Bewußtseinsentwicklung entspricht. Was sich narzißistisch erst recht Raum schaffen wollte, als es den Vater aus der Welt hinausdachte, hat gerade sich damit tödlich getroffen, hat das Ihm-selbst-Gleichste, sein eigenes Zukunftsbild

hinweggelöscht, sich mit sich in Zwiespalt gesetzt. Gefühlsmäßig ist erst die Schuld ein Innewerden dessen, daß man nicht 'Alles' ist." (26f)

Der narzißtische Anspruch, alles zu sein, wandelt sich - so Andreas-Salomé - beim Manne in die "Aufforderung, sich anzustrengen" (27), um etwas zu werden. Sie stellt das mittels einer räumlichen Metapher als Transformation von einer "Breitenlagerung" zu einer "Aufrichtung" vor. "Die Breite des Allesseins stellt sich [] auf in die senkrechte Linie der Wertung, des über alles Schätzenswerten." (27) Dabei steigt das zu werdende unermeßlich hoch auf, "um von oben her mit dem zu locken, was man schon zu sein wähnte" (27). So weit also die Projektion des Narzißmus auf ein Ich-Ideal im Falle des Mannes.

Den Frauen dagegen bleibt - so will es Lou Andreas-Salomé -, da sie am Vater nicht schuldig werden, der "Zwiespalt" mit sich selbst erspart. Das bedeutet in der Terminologie Lou Andreas-Salomés, daß sie bruchlos im narzißtischen Horizont verbleiben, diesen allerdings mehr oder weniger ausweiten können. Der anspornende Schlag, den das Schuldgefühl bzw. die Integration des Über-Ichs in das Ich-Ideal dem Narzißmus versetzt, bleibt aus. "Von diesem Verzicht auf die narzißtische Breitenlagerung als stärkstem Ansporn zum wertverpflichtenden Aufstieg, wird das weibliche Geschlecht nur wenig berührt. Es fällt gleichsam nicht ganz heraus aus der Vaterliebe". (27)

Der Vater braucht nicht zum göttlichen Maßstab erhoben zu werden, was immer auch Trennung und Verzicht bedeutet, er bleibt in der Nähe: Der sonst flüchtige Rausch der Sexualüberschätzung, die "gläubige Gefügigkeit" und "logische Verblendung", die, um Freud zu zitieren, mit der Sexualüberschätzung einhergehen³⁶, werden zum Dauerzustand! Lou Andreas-Salomé formuliert es hübscher: "Auch das Weib (überschätzt) seine Vater-Imago, ja restloser noch als der Mann, aber es geschieht zwiespaltloser; der das Objekt vergöttlichenden Blutausch verfeinert sich nur bis ins Geistigste hinauf; verliert nie gänzlich den letzten zarten Schwips gewissermaßen, der immer noch aus der leiblichen Urverwandtschaft gespeist ist, aus der sich darin verwirklichenden Vater(=Gottes=)Kindschaft."

(27; Hervorh. E.L.)

Während der Mann demnach "zwischen Schuld und Begehren" steht, getrieben, "sich am strafenden Gegenüber seiner eigenen Wertgebungen von einer Stufe zur anderen hochzubringen", seine Wertmaßstäbe daher "jene Überstrenge (bewahren), die sich nur imperativisch und kategorisch äußern kann" (28), findet sich Lou Andreas-Salomé, was ihre Aussagen über die Frau anbelangt, in enger "Vater(=Gottes=)Kindschaft" mit Freud: "In jedem Fall behauptet man nicht ganz zu Unrecht", so schreibt sie, "dem gesamten (weiblichen; E.L.) Geschlecht gehe das eigentliche Gefühlsverständnis ab für letzte Gewissensstrenge und Gesetzesordnung, für das von außen her Bestimmende, Imperativische, als habe es da eine Art von Nüchternheit vor dem empfindlicher reagierenden Manne voraus" (28). Der "Schwips" der Vaterliebe soll "nüchtern" machen gegenüber dem Gesetz?

Was Lou Andreas-Salomé hier als weibliche und männliche Form des Verhältnisses zum Vater beschreibt, läßt sich treffend durch den Unterschied zwischen *Idealisierung* und *Identifizierung* charakterisieren, den Freud in "Massenpsychologie und Ich-Analyse"³⁷ herausarbeitet. Bei der Idealisierung, Sexualüberschätzung oder Verliebtheit - also der von Lou gewollten "weiblichen" Form des Vaterverhältnisses - wird "das Objekt [] an die Stelle des Ichideals gesetzt"³⁸, was zu Faszination und Hörigkeit gegenüber dem Objekt führen kann. An anderer Stelle spricht Freud vom "Sexualideal" anstelle des "Ich-Ideals"³⁹. D.h. am Objekt wird festgehalten, es wird "auf Kosten des Ichs übersetzt"⁴⁰, während es bei der Identifizierung zugunsten der Ich-Bereicherung aufgegeben wird. "Im Falle der Identifizierung ist das Objekt verlorengegangen oder aufgegeben worden; es wird dann im Ich wieder aufgerichtet, das Ich verändert sich partiell nach dem Vorbild des verlorenen Objektes."⁴¹ Man erkennt an dieser Definition, daß die Geschichte des Urvatermordes einen Prozeß der Identifizierung beschreibt, von dem - ginge es nach Lou Andreas-Salomé - die Frauen ausgenommen wären.

Auf das Thema der Idealisierung des Vaters, die Aufrechterhaltung der Bindung an ihn, die Gläubigkeit seiner Autorität gegenüber werden wir zurückkommen. Festzuhalten ist vorläufig Folgendes: Was

in diesem Text von Lou Andreas-Salomé aufgerichtet wird, ist ein *imaginärer Vater*, gewissermaßen die Sonnenseite des finsternen Bildes vom Despoten. Das Bild des liebenden, gewährenden, großzügig schenkenden und lückenlos haltenden Vaters ist die Kehrseite des Bildes vom tyrannischen, verbietenden, sich selbst den Genuß vorbehaltenden und daher zu stürzenden Vaters, den wir in der Sohnesgeschichte kennengelernt haben. Beide verkörpern die Vorstellung einer Allmacht.⁴² Während man im einen Fall sich diese Allmacht auf dem Wege des Rivalisierens selbst zu eigen machen will, will man im anderen Fall an dieser Allmacht teil haben, indem man in der Phantasie eins mit dem Vater wird. Beide Male handelt es sich um eine Idealisierung, wobei jeweils eine Seite der Ambivalenz ausgeblendet wird. So realisieren die Söhne der Urhorde, die sich durch ihren Haß zur Revolte antreiben lassen, erst nachträglich ihre auch vorhandene Liebe zum Vater. Die "Tochter", Lou Andreas-Salomé in diesem Falle, will nur die Liebe wahrhaben. Liebe aber macht bekanntlich blind.

Eine Vervielfältigung der Geschichte des Urvatermordes:

Wenn zwei (drei, vier . . .) dasselbe tun, ist es nicht dasselbe

Wenden wir uns nun einem weiteren - aktuellen - Versuch zu, die Tochterperspektive in die Geschichte des Urvatermordes einzuschreiben, der sich in dem Kapitel "Vatermord und Weiblichkeit" in Edith Seiferts Buch "Was will das Weib?" (1987)⁴³ findet.

Seifert lehnt sich zwar zunächst - wie Lou Andreas-Salomé auch - an Freuds Konstruktion an, der individuelle Ödipuskomplex sei die unbewußte Wiederholung eines mythischen Menschheitsdramas. Nun hat aber Freud, was Lou Andreas-Salomé nicht berücksichtigt, drei verschiedene Ausgangsmöglichkeiten des Kastrations- und Ödipuskomplexes beim Mädchen beschrieben.⁴⁴ Abhängig davon, wie mit der Realität der Kastration der Mutter und damit der eigenen umgegangen wird, unterscheidet Freud folgende "Entwicklungsrichtungen":

1. *Möglichkeit*: Das Mädchen "hält in trotziger Selbstbehauptung an

der bedrohten Männlichkeit fest".⁴⁵ Sie weigert sich, die "Tatsache ihrer Kastration anzunehmen, versteift sich in der Überzeugung, daß sie doch einen Penis besitzt und ist gezwungen, sich in der Folge so zu benehmen, als ob sie ein Mann wäre."⁴⁶ Freud nennt diese Richtung den "Männlichkeitskomplex", im Unterschied zu der 2. *Möglichkeit*, die darin besteht, daß eine "recht umwegige Entwicklung [] in die normal weibliche Endgestaltung (ausmündet), die den Vater als Objekt nimmt und so die weibliche Form des Ödipuskomplexes findet"⁴⁷. In diesem Fall gibt das Mädchen "den Wunsch nach dem Penis auf, um den Wunsch nach einem Kinde an die Stelle zu setzen, und nimmt in dieser Absicht den Vater zum Liebesobjekt. [] Wenn diese Vaterbindung später als verunglückt aufgegeben werden muß [d.h. am Inzestverbot, der Generationenschanke zerschellt, E.L.], kann sie einer Vateridentifizierung weichen, mit der das Mädchen zum Männlichkeitskomplex zurückkehrt und sich eventuell an ihn fixiert."⁴⁸ Die 3. *Möglichkeit* besteht in der "Sexualhemmung oder Neurose"⁴⁹, der "allgemeine(n) Abwendung von der Sexualität"⁵⁰. Das wäre der hysterische Weg des "Sich-aus-dem-Verkehr-Ziehens", um umso geschützter den Glauben an die totale Erfüllung zu bewahren.⁵¹

Ohne die Triftigkeit einer solchen Kategorisierung diskutieren zu wollen - Freud selbst schreibt "In Wirklichkeit ist eine allgemein zutreffende Darstellung [der weiblichen Entwicklung; E.L.] kaum möglich. Bei verschiedenen Individuen findet man die verschiedensten Reaktionen, bei demselben Individuum bestehen die entgegengesetzten Einstellungen nebeneinander."⁵² - sollen sie hier als Material in Erinnerung gerufen sein, um Seiferts Umgang damit deutlich zu machen und ihr Verfahren von dem Lou Andreas-Salomés zu unterscheiden.

Edith Seifert verwendet die von Freud unterschiedenen drei Ausgangsmöglichkeiten des weiblichen Ödipuskomplexes, um damit drei mögliche Verhältnisse zum mythischen Vatermord zu artikulieren. Dieses Verfahren hat den Vorzug, daß von vornherein Wesensaussagen, Ontologisierungen, Allaussagen, wie Lou Andreas-Salomé sie vornimmt, verunmöglicht werden. Es läßt sich auf diesem Wege nichts Eindeutiges über das Verhältnis "der" Frau zum Vater-

mord aussagen, nichtsdestotrotz läßt sich aber manches vorstellen, das weder in der Identifikation mit der Sohneshorde aufgeht, noch sich als deren Gegenteil fassen läßt. Die von Lou Andreas-Salomé postulierte Unschuld geht dabei allerdings verloren.

Seifert läßt ihre Erzählung mit der Gruppe von Frauen beginnen, die sich, was denkbar ist, männlich identifizieren, sich trotzig rivalisierend gegen den Vater auflehnen und sich folglich den Vernichtungswunsch der Brüder "nur allzugerne" zu eigen gemacht haben. Sie haben - so geht die Sage Seiferts - den Vater "mit Stumpf und Stiel" vertilgt, "kein gutes Haar an ihm gelassen", "sie haben ihn gehabt und werden es ihm zeigen" (20f).

Aber auch "der Wunsch der weiblichen Töchter, die ihre Enttäuschung über Leichen gehen läßt" (19), läßt sich als mögliches Motiv für den Vaternord einsetzen, auch wenn diese sein Verschwinden nur schwer verwinden werden (20).

Schließlich aber die Gruppe der Hysterikerinnen, der aus dem Spiel gebliebenen, die - wie beispielsweise Dora - sich in den Dienst des Begehrens des Vaters zu stellen pflegen: "Sie, die Hysterikerinnen, sind es auch", so Seifert, "die sich dem Mordgelüst der aufsässigen Brüder und enttäuschten Schwestern am liebsten widersetzen würden." (18) Man beachte den Konjunktiv!

So gesehen wäre das Begehren dieser *einen* Variante von Weiblichkeit genau das, was Andreas-Salomé zum Wesen *aller* Frauen, zum Wesen *der* Weiblichkeit erklärt. Mehr noch: Lou Andreas-Salomés Text läßt sich mit Seifert jetzt lesen als getrieben von demselben hysterischen Begehren, als eine Inszenierung derselben "gläubigen Verblendung", von der er handelt. Was Seifert über die hysterische Variante der Töchter erzählt, trifft auf Lou Andreas-Salomés Text zu: Sie "hält ihm [dem Vater; E.L.] unbeirrt die Treue, anerkennt seine Autorität und grenzenlos scheinende Macht und hält an dem Glauben an die Nicht-Unmöglichkeit der Liebeserfüllung, an harmonischen Verhältnissen, fest, steht in 'überärztlicher' Liebe auf seiner Seite." (18) Der Glaube an die harmonische, unverbrüchliche "Vater(=Gottes=)Kindschaft", der überärztliche "Schwips", den Lou Andreas-Salomé beschwört⁵³, blendet zwangsläufig die Tatsache der Ambivalenz aus, die - so Freud - Ausdruck des "ewigen

Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb" und deren Folge eben das Schuldgefühl ist. Daher ist es - wie Freud schreibt - "wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat, *man muß sich in beiden Fällen schuldig finden*"⁵⁴. Das gilt - so Seifert - auch für die Töchter. Die Unschuldsbehauptung läßt sich nicht halten, es sei denn, so versucht es immerhin auch Seifert für einen Teil der Frauen, im Konjunktiv: auch "ehernen Gesetz der Notwendigkeit unterworfen, während sie jedoch, *wenn* sie nicht gezwungen gewesen *wären*, die *eigentlich Unschuldigen* genannt werden *könnten*." (18; Hervorh. E.L.) Die Unschuld ist verloren bzw. in der sprachlichen Wendung und Differenzierung aufgehoben. Die Schuld wird übernommen. Das ist der Preis für die Einschreibung in die Geschichte.

Schuld, Emanzipation, und ein "leeres Grab"

Weshalb aber, wodurch macht Geschichte schuldig? Nicht der Gedanke der Ambivalenz sei nun weiterverfolgt, sondern die Frage nach dem symbolischen Vater soll - unter dem Blickwinkel des "fruchtbaren Moments" der Schuld - wieder aufgenommen werden.⁵⁵ Liest man die Freudsche Konstruktion des Urvaternordes als eine, durch die jedes einzelne Subjekt letztendlich als bezogen auf einen mythischen "Urvater" gedacht wird, und weiter, daß dieser - und zwar ausschließlich als "Gemordeter" - als letzte Instanz des Gesetztes fungiert, dann wird deutlich, welche ausgezeichnete Stellung dabei der Sprache als Medium sowohl der genealogischen Verknüpfung als auch als Ort der Anrufung dieser Instanz zukommt. Es ist der Ort der Sprache, an dem dieses Inbeziehungsetzen zu dem toten Vater geschieht, die Ermöglichung, sich auf eine Instanz zu berufen, die unabhängig ist und unabhängig machen kann von Vater, Mutter und allen anderen persönlichen Autoritäten.⁵⁶ Die logische Voraussetzung einer solchen für *alle* verbindlichen Instanz ist, daß es in der zählbaren Generationenreihe *Einen* gegeben haben muß, der nicht selbst Glied dieser Kette ist, sondern aus ihr herausfällt, eine Ausnahme ist. Die Geschichte des Urvaternordes ist ein

Mythos, der keine empirische Wahrheit beanspruchen kann und dessen Wahrheit dennoch verbürgt ist. Auch diese Verbürgungsleistung geht auf die Beschaffenheit der Sprache zurück, die die Sprechenden in Beziehung zu Abwesendem setzt. Mit dem Aufsichnehmen der Sprache tritt das Subjekt ein Erbe an: das Erbe des "Mordes" an der für es nie dagewesenen Unmittelbarkeit des Seins, des "Mord(es) der Sache"⁵⁷, ohne den das Wort nicht zu haben ist. Daraus ergibt sich eine notwendige und vermeidliche Schuldhaftigkeit: "Sobald der Mensch in das Verhältnis zur Sprache geraten ist, sobald er spricht, muß er eine Schuld übernehmen, muß er für eine Schuld bezahlen, von der er glaubt, er habe sie sich nicht zuschulden kommen lassen."⁵⁸ Solange wir sprechen, bleiben wir etwas schuldig. Diese Schuld, ja auch dieses Geheimnis, teilen wir mit allen anderen sprechenden Wesen, es ist die von Freud erkannte gemeinschaftsstiftende, verbindende Schuld.

Das durchaus produktive, Intersubjektivität und Wahrheit verbürgende Moment Schuld hat bisher kaum Eingang in die aktuelle Diskussion der Fragen weiblicher Subjektwerdung gefunden. Es sei daher abschließend anhand der Argumentation zweier psychoanalytischer Autoren veranschaulicht, was in diesem Zusammenhang unter dem "produktiven Moment der Schuld" verstanden werden kann. So diskutiert H. Loewald (1978) die Notwendigkeit eines "emanzipatorischen Elternmordes", aber ohne Rücksicht aufs Geschlecht, und A. Holzhey-Kunz (1987)⁵⁹ erörtert eine spezifische Schuldproblematik von Frauen, aber ohne sich auf die Funktion des Vaters zu beziehen. Im folgenden wird versucht, beides miteinander zu verbinden.

In seinem Aufsatz "Das Dahinschwinden des Ödipuskomplexes" von 1878⁶⁰ beschäftigt sich Loewald mit der zentralen Bedeutung des Zusammenhangs von "Elternmord, Schuld und Verantwortung". Er sieht den phantasmatisch inszenierten Elternmord als Voraussetzung für die "Verinnerlichung" dessen, wofür Eltern aus der Perspektive des Kindes stehen, nämlich für das Erwachsen-Sein und dafür, in eigener Verantwortung, im eigenen Namen zu leben. Dabei geht er von der analytischen Erfahrung aus, daß "die Übernahme der Verantwortung für die eigene Lebensführung in der psychischen Realität dem Elternmord, dem Verbrechen des Parrizids, gleich-

kommt und die Auseinandersetzung mit den dadurch entstandenen Schuldgefühlen nach sich zieht." (393) Mit "Mord" ist gemeint, daß - in Loewalds Worten - wichtige emotionale Bindungen an die Eltern gelöst und das heißt auch "aktiv abgelehnt, bekämpft und zerstört" (282) werden. Ermordet und zerstört wird nach Loewald das, "was an der Beziehung zwischen Kind und Eltern *heilig* war": die "elterliche Autorität" (381; Hervorh. E.L.). Mit der Folge, so ließe sich nun ergänzen, daß das Kind allein der Autorität des Wortes überantwortet ist. Loewald hält es "für selbstverständlich, daß dieser Mord uns schuldig macht und nach Sühne ruft." (384)

Auch Holzhey-Kunz geht in ihrem Aufsatz "Emanzipation und Narzißmus" davon aus, daß zur Emanzipation aus der Unmündigkeit, d.h. zur Freisetzung des Wünschens Angst und Schuld wesentlich dazugehören (30). Im Unterschied zur traditionellen Ständegesellschaft, in der es für das einzelne Subjekt nichts zu wünschen gab, aber auch im Unterschied zu den sozialen und Bürgerrechts-Bewegungen, die die Beseitigung mangelhafter Bedürfnisbefriedigung bzw. ungleich verteilter Rechte einklagen, und deren Forderungen dadurch legitimiert sind, ist "das eigene Wünschen vereinzelt und es mangelt ihm die Legitimation. Es ist also mit Angst und Schuld verbunden" (30), denn im Wünschen gilt es die Kluft zwischen Wunsch und Erfüllung auszuhalten und damit ein - so die Formulierung der Autorin - "existentiales Unzuhausesein" bzw. einen unüberwindlichen Mangel auf sich zu nehmen. Holzhey spricht daher im Untertitel ihres Aufsatzes vom "Zwiespalt des Wünschens" - es sei daran erinnert, daß es gerade der "Zwiespalt mit sich selbst" war, den Lou Andreas-Salomé meinte, den Frauen ersparen zu können. - So diagnostiziert Holzhey nun auch in der "Frauenbewegung" eine Schwierigkeit mit dem Wünschen, die sich an einer besonderen Schuldproblematik von Frauen festmacht: "Die Schuldproblematik ist bei den Frauen so hartnäckig, weil Geschichte und Ontologie zusammenwirken. Die traditionell bedingte Angst, sich durch eigenes Wünschen am Frau- und Muttersein zu verschulden, vermischt sich mit der 'ontologischen' Angst, als wünschendes Subjekt das existentielle Unzuhausesein übernehmen und aushalten zu müssen." (34) Zwar verwahren sich Frauen heute zunehmend ge-

genüber paternalistischer Bevormundung, aber - so Holzhey - sie wagen es oft nicht, den Schritt zum eigenen Wünschen zu vollziehen, sich etwas herauszunehmen, sondern blieben auf halbem Wege stehen, um sich - wie es scheint - an einen imaginären Gegner zu wenden und das "Recht zu wünschen" vorwurfsvoll einzuklagen. Holzhey-Kunz nennt dies eine "Revolte im Gewande der Unschuld" (34). Schuld an der eigenen Unfreiheit soll der andere sein.

Was hat das mit dem symbolischen Vater, dem Vatermord zu tun? Der "emanzipatorische Vatermord", um Loewalds Ausdruck etwas zu variieren, kann *nicht* der sein, der den Unterdrücker beseitigt, um dann frei zu sein; der Mythos zeigt, daß das nur zum nachträglichen Gehorsam führt. Der "emanzipatorische Vatermord" besteht vielmehr darin, wahrzunehmen und wahrzumachen, daß es nicht eine konkrete Person, ein Gegner, ein Rivale, ein Unterdrücker ist, der einen vom Genießen fernhält oder auch umgekehrt, wie in der Imagination von Lou Andreas-Salomé, es ununterbrochen gewährt. Sondern daß der andere, sei es der Vater, die Mutter oder sonstwer, auch dem Gesetz der Sprache und des Begehrens - bzw. dem, wie es Heidegger-inspiriert Holzhey nennen möchte, "existentiellen Unzuhausesein" -, unterworfen ist. Was die Wirkung der symbolischen Vaterfunktion in der Strukturierung des Subjekts ausmacht, ist nicht die imaginäre Rivalität mit dem Vater oder seine Idealisierung, sondern im Gegenteil, die Konfrontation mit der Tatsache, daß auch er nicht alles hat, das heißt "kastriert" oder positiv ausgedrückt "begehrend" ist. Allein unter diesem Aspekt öffnet er dem kindlichen Subjekt den Weg zu einem je eigenen Begehren.⁶¹

Wir können jetzt eine klare Unterscheidung zwischen dem "imaginären" und dem "symbolischen" Vater treffen: "Der *imaginäre* Vater entspricht der mythologischen Figur des Urvaters, jener Ausnahme, die nicht wie alle anderen der symbolischen Kastration unterworfen ist. Den *symbolischen* Vater setzt Lacan mit dem *toten Vater* gleich []. Das Symbolische erscheint somit als Folge dieser Tötung imaginärer Allmacht."⁶² Die Vorstellung eines Konfliktes mit einer Person, die einem etwas vorenthält, ist jedoch oft leichter zu ertragen als die Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß es kein absolut befriedigendes Objekt für das Begehren, keine Vollkom-

menheit geben kann, auch nicht für den anderen.⁶³

Ich komme, um den Kreis zu schließen, auf die Anfangsgeschichten zurück und erinnere an die Hoffnung auf das Aufgefangenwerden kurz vorm Absturz, an die Hoffnung auf Erweckung vom Tode, ja auf Wiedergeburt, die an den Vater geknüpft wurde. Der, der lückenlos halten und auffangen soll, und in vielen Geschichten ja auch auffängt, wäre also nicht allmächtig, sondern selbst gezeichnet von Schwäche, Schuld und Sterblichkeit? Der "vorbildliche Traum": "Vater, siehst du denn nicht, daß ich verbrenne?" artikuliert ja nicht nur die Not des Kindes, sondern - und dies vor allem - die notwendige Schuldhaftigkeit des Vaters, dessen an den es sich wendet und der diese Wendung an den Anderen träumt.

Wenn der "emanzipatorische Vatermord" als Lösung der Bindung ans Bild eines allmächtigen Vaters verstanden werden kann, dann streicht Lacan auch noch das Bild des Gemordeten, das schließlich die Existenz des Allmächtigen noch in der Verneinung behauptet. Der symbolische Vater ist durchgestrichen, das "Grab" des "Gemordeten" ist leer.⁶⁴

Anmerkungen:

- 1) Dieser Aufsatz wurde zuerst veröffentlicht in RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse, Herbst 1991, leicht verändert vorgetragen anlässlich der Tagung 'Das Bild des Vaters' in der Frankfurter Frauenschule.
- 2) Unica Zürn: Dunkler Frühling, Hamburg 1969, 5-7
- 3) Elias Canetti: Die gerettete Zunge. Frankfurt 1989, 41f
- 4) Sigmund Freud: Die Traumdeutung (1900), Studienausgabe (StA), Frankfurt 1982, Bd. II, 488; Hervorh. i. O.
- 5) Vgl. Lebovici, Serge und Rosine Crémieux: Zur Rolle und zum Bild des Vaters, in: Stork, Jochen (Hrsg.), Fragen nach dem Vater, München 1974, 163 ff.
- 6) Freud, Sigmund: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924), StA V. Hier - wie ansatzweise schon in "Die infantile Genitalorganisation" (1923) - erfolgt auch die explizite Zusammenschaltung der beiden schon seit der "Traumdeutung" (1900) resp. der Krankengeschichte des Kleinen Hans, zunächst noch als "infantile Sexualtheorie" (1908) eingeführten Konzepte des "Ödipus-" und des "Kastrationskomplexes". Vgl. Laplanche, J. und J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt 1982, 243.

- 7) Die Entwicklung von Freuds Konzeption des weiblichen Kastrations- und Ödipuskomplexes läßt sich Schritt für Schritt anhand folgender vier Aufsätze nachvollziehen: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1923), Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds (1925), Über die weibliche Sexualität (1931), Die Weiblichkeit (1933).
- 8) "Ihr erstes Objekt war doch auch die Mutter; wie findet sie den Weg zum Vater? Wie, wann und warum macht sie sich von der Mutter los?" (1931, StA V, 275; Hervorh. E.L.)
- 9) Zur Problematik des "Objektwechsels" siehe meinen Aufsatz "Umgehen (mit) der Differenz", in: Psyche 44, H. 9, 1990
- 10) Kurz und prägnant formuliert Freud den Geschlechtsunterschied so: "Für das Verhältnis zwischen Ödipus- und Kastrationskomplex stellt sich ein fundamentaler Gegensatz der beiden Geschlechter her: Während der Ödipuskomplex des Knaben am Kastrationskomplex zugrundegeht, wird der des Mädchens durch den Kastrationskomplex ermöglicht und eingeleitet." (1924, StA V, 264; Hervorh. i. O.) Freud fügt hinzu: "Indes der Ödipuskomplex ist etwas so Bedeutsames, daß es auch nicht folgenlos bleiben kann, auf welche Weise man in ihn hineingeraten und von ihm losgekommen ist." (a.a.O. 265) Die gravierenden Folgen betreffen im wesentlichen die Über-Ich-Gestaltung: "Beim Knaben . . . Wird der Komplex nicht einfach verdrängt, er zerschellt förmlich unter dem Schock der Kastrationsdrohung. Seine libidösen Besetzungen werden aufgegeben, desexualisiert und zum Teil sublimiert, seine Objekte dem Ich einverleibt, wo sie den Kern des Über-Ichs bilden und dieser Neuformation charakteristische Eigenschaften verleihen. Im normalen, besser gesagt: im idealen Falle besteht dann auch im Unbewußten kein Ödipuskomplex mehr, das Über-Ich ist sein Erbe geworden. [] Beim Mädchen entfällt das Motiv für die Zertrümmerung des Ödipuskomplexes. Die Kastration hat ihre Wirkung bereits früher getan, und diese besteht darin, das Kind in die Situation des Ödipuskomplexes zu drängen. Dieser entgeht darum dem Schicksal, das ihm beim Knaben bereitet wird, er kann langsam verlassen, durch Verdrängung erlidigt werden, seine Wirkungen weit in das für das Weib normale Seelenleben verschieben. Man zögert es auszusprechen, kann sich aber doch der Idee nicht erwehren, daß das Niveau des sittlich Normalen für das Weib ein anderes wird. Das Über-Ich wird niemals so unerbittlich, so unpersönlich, so unabhängig von seinen affektiven Ursprüngen, wie wir es vom Manne fordern." (StA V, 265; Hervorh. E.L.)
- 11) Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), StA IX, 98f; Das Ich und das Es (1923), StA III, 298f.
- 12) Vgl. dazu Seifert, Edith: 'Was will das Weib' Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan, Weinheim 1987, 13. - So thematisiert z.B. Dostojewskis 1880 erschienener Roman "Die Brüder Karamasow" unter anderem einen Zustand der "Vaterlosigkeit" im reformierten Rußland, d.h. nach der Aufhebung der *Leibeigenschaft* im Jahre 1861. Vgl. etwa die Rede des Staatsanwaltes im Prozeß gegen den des Vatermordes angeklagten Mitja Karamasow: "Meine Herren Geschworenen, was ist ein Vater, ein wirklicher Vater, was ist das für ein großes Wort, welche eine gewaltig große Idee liegt in dieser Bezeichnung?" (zitiert nach der Übersetzung von Ruoff, H. und R. Hoffmann, München 1978, 984). Lacan stellt erneut diese Frage: "Was ist ein Vater?" Seine Antwort, Freud
- aufgreifend, lautet: "Es ist der tote Vater" und, über Freud hinausgehend, "das Grab (ist) ... leer" (Lacan, Jacques: Schriften II, Olten 1975, 188).
- 13) "Betrachtet man die psychoanalytische Erfahrung in ihrer Entwicklung seit nunmehr sechzig Jahren, wird man niemanden damit überraschen, wenn man die Tatsache hervorhebt, daß sie, nachdem sie sich zunächst dazu verstand, den Kastrationskomplex, als ersten Ertrag ihrer Anfänge, auf die väterliche Repression zu gründen, - mehr und mehr den von der Mutter ausgehenden Frustrationen ein Interesse entgegengebracht hat, wobei dieser Komplex nicht besser erhellt worden ist, bloß weil seine Formen verrenkt wurden." (Lacan, Schriften III, Olten 1980, 223). Vgl. zur "Psychologie der Säuglingspflege, an die sich unsere Kindermädchen-Analysikerinnen gehängt haben" auch Schriften II, 127.
- 14) "Unser Eindruck ist hier, daß unsere Aussagen über den Ödipuskomplex in voller Strenge nur für das männliche Kind passen" (1931, StA V, 278; Hervorh. E.L.). "Die präödpale Phase des Weibes rückt hiermit zu einer Bedeutung auf, die wir ihr bisher nicht zugeschrieben haben. Da sie für alle Fixierungen und Verdrängungen Raum hat, auf die wir die Entstehung der Neurosen zurückführen, scheint es erforderlich, die Allgemeinheit des Satzes, der Ödipuskomplex sei der Kern der Neurose, zurückzunehmen. Aber wer ein Sträuben gegen diese Korrektur verspürt, ist nicht genötigt, sie zu machen ... [Denn] man [kann] dem Ödipuskomplex den weiteren Inhalt geben, daß er alle Beziehungen des Kindes zu beiden Eltern umfaßt" (1931, StA V, 276; Hervorh. E.L.). Vgl. auch StA V, 280.
- 15) Siehe z.B. Torok, Maria: Die Bedeutung des 'Penisneides' bei der Frau. In: Chasseguet-Smirgel (Hg.), Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt 1974 (134-232); Moeller-Gambaroff, Marina: Der Einfluß der frühen Mutter-Tochter-Beziehung auf die Entwicklung der weiblichen Sexualität. In: Materialien zur Psychoanalyse und analytisch orientierten Psychotherapie, 9, 1983 (47-69); Irigaray, Luce: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt 1980 (1. Teil: Der blinde Fleck in einem alten Traum von Symmetrie, 13-165); Montrelay, Michèle: Recherches sur la féminité. Critique 26, 1970 (654-674).
- 16) Siehe z.B. Loch, Wolfgang: Triebe und Objekte - Bemerkungen zu den Ursprüngen der emotionalen Objektwelt. Jahrbuch der Psychoanalyse, Bd. XII, Bern 1981 (54-81); Loewald, Hans W.: Das Dahinschwinden des Ödipuskomplexes (1978). In: Loewald, Hans W.: Psychoanalytische Aufsätze aus den Jahren 1951-1979, Stuttgart 1986 (377-400); Stork, Jochen (Hrsg.): Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie, Freiburg/München 1974; Stork, J. (Hrsg.): Das Vaterbild in Kontinuität und Wandlung, Stuttgart - Bad Cannstatt 1986.
- 17) Im Rahmen der Konstitutionslogik des Subjekts durch den Signifikanten dagegen kann Jacques Lacan die Funktion der "Metapher des Namens-des-Vaters" herausarbeiten, einer Metapher, "die diesen Namen dem Platz substituiert, der zuerst durch die Wirkung der Abwesenheit der Mutter symbolisiert wird." (Schriften II, 90) - Der vorliegende Beitrag möchte, inspiriert durch diese Stellung des Vaters in Lacans Theorie, einigen Umgangsweisen mit dem Thema "Vater" bei verschiedenen Autoren nachgehen, an denen sich die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen imaginärem und symbolischem Vater besonders deutlich zeigen läßt.

- 18) Stork 1974, 17
- 19) Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1982, 70
- 20) Stork 1974, 10
- 21) Olivier, Christiane: Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, Düsseldorf 1987; Chodorow, Nancy: Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985.
- 22) Chodorow 1985, 280f
- 23) Vgl. Lebovici und Crémieux 1974, 159
- 24) Freud, Totem und Tabu (1912/13), StA IX.
- 25) Loewald 1978, 378
- 26) Mythos soll hier in Anlehnung an Herrmann Lang verstanden werden als eine Erzählung, die versucht, etwas zur Darstellung zu bringen, das sich der begrifflichen Erfassung prinzipiell entzieht. Vgl. "Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse", Frankfurt 1973, 164, 278.
- 27) Mitscherlich, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963.
- 28) Marcuse, a.a.O.
- 29) Vgl. dazu Lacan, Schriften II, 89: Freud habe "die Erscheinung des Signifikanten des Vaters als Autor des Gesetzes mit dem Tod, ja sogar mit dem Vatermord" verbunden und damit gezeigt, "daß, ist dieser Mord das *fruchtbare Moment der Schuld*, durch die das Subjekt sich auf Lebenszeit mit dem Gesetz verbindet, der Symbolische Vater, sofern er dieses Gesetz bedeutet, wohl der Tote Vater ist." (Hervorh. E.L.)
- 30) Stork 1974, 7-20
- 31) zitiert nach Lebovici und Crémieux, in: Stork 1974, 196f und 200.
- 32) Vgl. auch Gérard Mendel, Die Revolte gegen den Vater, Frankfurt 1972. - Auch Chasseguet-Smirgels Konzeption einer "archaischen Matrix des Ödipuskomplexes", entwickelt vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der *Perversion*, steht in dieser Tradition der Hellhörigkeit gegenüber dem Verlust einer väterlichen Funktion, die für Differenzierung, Individuierung und Realitätsprinzip einsteht. Siehe dazu Chasseguet-Smirgel, Janine: Zwei Bäume im Garten. Zur psychischen Bedeutung der Vater- und Mutterbilder, München/Wien 1988. Hinsichtlich der Frage nach dem "symbolischen Vater" führt Chasseguet-Smirgels Ansatz freilich auch nicht weiter, da sie wie übrigens auch J. Stork, das "väterliche", ebenso wie sein Gegenstück das "mütterliche *Prinzip*" als den Jungschen Archetypen ähnliche anthropologische Konstanten konzipiert.
- 33) Zuerst erschienen in: Almanach des Internationalen Psychoanalytischen Verlages 1928 (25-30); danach wird im folgenden auch zitiert (in Klammern gesetzte Seitenangaben im Text). Der Aufsatz ist ferner enthalten in: Lou Andreas-Salomé: Das 'zweideutige' Lächeln der Erotik (Hrsg. v. Weber, Inge und Brigitte Rempp), Freiburg 1990 (237-242).
- 34) Vgl. Freud 1925, StA V, 265, zitiert in Anm. 9. Dazu Andreas-Salomé: Das Weib "Fällt gleichsam nicht ganz heraus aus der Vaterliebe []; in Freuds Terminologie hieße das: im Weibe muß der Inzestwunsch nicht ganz so total überwunden sein wie im Manne, wie ja auch die Kastrationsdrohung am Weibe sinnlos wird." (27)
- 35) von Freud eigentlich als typisch für den Mann beschrieben, vgl. z.B. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), StA V, 61
- 36) a.a.O.
- 37) Freud, StA IX, 106-107
- 38) Freud, StA IX, 106
- 39) Freud, Zur Einführung des Narzißmus (1914), StA III, 67
- 40) Freud StA IX, 106
- 41) a.a.O.
- 42) Vgl. dazu etwa Moij, A.W.M.: Der symbolische Vater, in: Der Wunderblock 16, 1987, 58.
- 43) Seifert, Edith: 'Was will das Weib?' Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan, Weinheim 1987. - Der Aufsatz von Lou Andreas-Salomé wurde von E. Seifert offenbar nicht rezipiert.
- 44) Freud 1931, StA V, 279; 1933, StA I, 557
- 45) Freud 1931, a.a.O
- 46) Freud 1925, StA V, 261
- 47) Freud 1931, a.a.O.
- 48) Freud 1925, StA V, 264
- 49) Freud 1933, StA I, 557
- 50) Freud 1931, a.a.O.
- 51) Vgl. dazu auch Anmerkung 52.
- 52) Freud 1931, StA V, 283
- 53) Vgl. dazu folgende Kindheitserinnerung, die Lou Andreas-Salomé an anderer Stelle berichtet: "Ein noch ganz kleines Mädchen, sehe ich mich aufrecht in meinem Gitterbett stehen, als mein Vater, in großer Uniform und einem Galadiner kommend, mich an sich ziehen will und dabei mit seiner brennenden Zigarette an meine nachte Schulter gerät. Natürlich schreie ich mörderlich los, und als er, zärtlich erschrocken ob seiner väterlichen Untat, mich über und über mit Küssen bedeckt, nehme ich wahr - in staunender Befriedigung verstummend - daß in seinen stahlblauen Augen ganz wirkliche echte Tränen stehen. Mit diesem Anblick verbindet sich irgendwie die Erinnerung an ein Knallbonbon. Damals und auch später noch brachte er mit von der kaiserlichen Tafel ein bis zur Unwahrscheinlichkeit prachtvolles Bonbon mit, von dem ich annahm, daß, wenn man es knallen ließ, goldene Gewänder herauskämen. Als ich jedoch hörte, es sei nur Kleidung und Kapuze von Seidenpapier, hab ich es nicht knallen lassen: und so blieben gewissermaßen, doch goldene Gewänder unwidersprochen darin." ("Von frühem Gottesdienst", in: Imago 1913, 457f; Hervorh. i.O.)
- 54) Freud, Das Unbehagen in er Kultur (1930), StA IX, 258 (Hervorh. E.L.)
- 55) Die in diesem Abschnitt vorgebrachten und in zusammenfassender Absicht verkürzten Überlegungen zum Zusammenhang von "Vatermord" und "Sprechen" lehnen sich an die von H. Lang a.a.O. entwickelte Interpretation des Mythos vom Urvatermord an.
- 56) Vgl. Moij a.a.O., 56
- 57) Lacan, Schriften I, Olten 1973, 166. Nach Langs Interpretation ist auch in diesem Sinne der symbolische Vater ein "gemordeter" Vater und Sprechen gewissermaßen eine "unendliche Wiederholung" des Urvatermordes (Lang, a.a.O., 164)

- 58) Lang, a.a.O
- 59) Hozheuy-Kunz, Alice: Emanzipation und Narzißmus. Vom Zwiespalt des Wünschens. In Journal 15, 1987 (29-35)
- 60) Siehe Anm. 15
- 61) Vgl. Juranville, Alain: Lacan und die Philosophie. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek, München 1990, 206
- 62) Widmer, Peter: Subversion des Begehrens, Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1990, 110f; Hervorh. i.O.
- 63) Vgl. Juranville, a.a.O., 255 und Widmer, a.a.O., 116
- 64) Lacan, Schriften II, 195

Mona Singer

Über die Moral und die Grenzen des Verstehens¹

Die Notwendigkeit, die eigenen moralische Urteile gegenüber anderen zu begründen, taucht auf, sobald unsere moralischen Vorstellungen divergieren. Wenn wir etwas fordern, das anderen nicht selbstverständlich erscheint, dann kommen wir, wenn die anderen sich weigern, sich der Vorgabe zu unterwerfen, in die Situation, diese Forderungen begründen zu müssen. Die Moral betrifft den Umgang miteinander und dabei ist ein wesentlicher Aspekt der Umstand, daß die verschiedenen Subjekte verschiedene moralische Überzeugungen aufgrund verschiedener Lebensgeschichten und Erfahrungen haben. Das moralische Subjekt ist immer Individuum: Es hat seine jeweils individuellen Anlagen, Bedürfnisse, Neigungen, hat ein Geschlecht, steht in einem bestimmten politischen, ökonomischen und institutionellen Kontext und hat seine individuellen moralischen Möglichkeiten.

Gesellschaftliche Normen regeln in Form von allgemeinen Handlungsanweisungen die Zwischenmenschlichkeit. Jede Norm funktioniert soweit und solange sie den einzelnen selbstverständlich erscheint oder man sich danach richtet, weil man befürchtet, daß etwas passiert, wenn man nicht tut, was man tun soll. Denn sich wider die Norm zu verhalten zieht Sanktionen nach sich. Es wird sozial gestraft und das kann Liebesentzug, Tadel, Vertrauensentzug, Ausgrenzung oder Verachtung bedeuten. Ist die Norm rechtlich abgesichert, dann müssen wir mit juristisch festgelegter Strafe rechnen.

Da nun aber Normen keine Naturgesetze sondern etwas Vorgestelltes sind, sind sie auch begründungsbedürftig.

Ein notwendiges Postulat jeder Ethik ist die Voraussetzung des Begriffs des freien Willens. Wobei frei nicht heißt: frei von allem, sozusagen im sozialen, geschlechtsneutralen, psychischen oder physischen Vakuum, sondern: frei heißt, eine Alternative zu haben, eine Wahl, und sei der Handlungsspielraum auch noch so klein. "Das Kriterium für eine freie Handlung ist stets das Bewußtsein, daß man sie auch unterlassen hätte können"², formuliert es Hannah Arendt.

Moralisch nach eigenen Überlegungen vorzugehen, kann auch heißen: sich von etwas zu etwas be-freien, sich also gegen vorgegebene Muster, wie z.B. die des traditionellen weiblichen Rollenverhaltens, zu wenden; nicht die erwartete Antwort geben, sich bewußt gegen Programmierungen oder Gewohnheiten oder falsche Selbstverständlichkeiten zu stellen. Und die Frage ist, "wie dieses Vermögen, etwas Neues zuwege zu bringen und damit "die Welt zu verändern", in der Erscheinungswelt zur Geltung kommen kann, nämlich in einer Umwelt der Faktizität, die definitionsgemäß alt ist und unablässig die ganze Spontaneität ihrer Neuankömmlinge in das "ist gewesen" der Tatsachen über-führt"³. Denn: Die Möglichkeit zu tun, was auch ungetan hätte bleiben können, muß immer mit dem Preis der Zufälligkeit, der Unberechenbarkeit der Folgen rechnen, muß immer damit rechnen, daß etwas (ganz) Anderes als das Intendierte dabei herauskommt.

Ich denke aber nun, daß dieser Preis niedriger gehalten werden kann: Insofern sehe ich in der begreifenden Annäherung an die Kontextualität unseres Lebenszusammenhangs durch die Theorien der Macht (wie die historischen Analysen der Wissen-Macht-Diskurse z.B. von Foucault, der Blick der Psychoanalyse auf die symbolische Ordnung, die marxistische Theorie der Arbeit und Entfremdung) - die Möglichkeit, einen differenzierten Blick auf den jeweils individuellen Handlungsspielraum zu bekommen.

D.h., diese Analysen als mögliche Zugänge zu Erkenntnissen über den weiblichen Lebenszusammenhang machen die feministisch ethischen Überlegungen erst "wirklich", das heißt kompliziert: denn

ein solches Wissen um die vorgegebenen Strukturen (im Sinne der kollektiven und individuellen Realität) wirft ein Licht auf die Grenzen des moralischen Subjekts, auf seine Bedingtheit, auf seine Grenzen, aber auch auf die Möglichkeiten der Veränderung.

Ein solcherart selbstbewußtes Ich kann vielleicht einen adäquateren Umgang mit sich selbst und mit den anderen haben als ein Ich, daß sozusagen empirisch "unvorbereitet" an seine Grenzen stößt und so zwischen Größenwahn und Ohnmacht taumelt. Ich denke dabei beispielsweise an den blauäugigen Blick auf den "Gang durch die Institutionen", der von der Vorstellung ausgeht: eine integrale Person marschiert durch die Institution, und wenn sie nicht so herauskommt, wie sie hineingegangen ist, dann meint man, sich schon von vornherein in ihr getäuscht zu haben.

Damit meine ich, daß individuelle Ohnmacht oder individueller Größenwahn zwei Seiten der selben Münze sind: denn in beiden Fällen wird das einzelne Ich in seinen Möglichkeiten überschätzt: Im ersten Fall glaubt sich jemand als omnipotent und unabhängig vom Sozialen und im anderen Fall nimmt man alle Last der Welt auf die eigenen Schultern, fährt alles in den eigenen Verantwortungsbereich heim, bis man sich mit dem Gefühl der Ohnmacht dem sogenannten Schicksal überläßt, weil man eben nicht die Welt verändern kann.

Die postmoderne Erkenntnis und die Aufregung darüber, daß es das "wahre" praktische Subjekt als den unabhängigen, überblickenden und durchblickenden "Helden der Freiheit" (Lyotard) nicht (mehr?) gibt, scheint mir daher ein Problem des männlichen Denkens zu sein: Das männliche Denken ist mit seinem Omnipotenzwahn, mit den Konsequenzen seines Beherrschungswillens in eine "Existenz"-Krise geraten und erklärt vielleicht darum jetzt Handlungsfreiheit als bedeutungslos, weil ihm die Verantwortung über den Kopf gewachsen ist. Aber: Praktisch ist man als wie auch immer bewußte/r SpielerIn immer schon MitspielerIn. Das weibliche Subjekt, das Veränderung will, ist durch den Kontext seines Widerstands bestimmt: Es geht also darum, zu analysieren, in welchen Spielen ich mitspiele, wie die Spielregeln aussehen, was ich indivi-

duell beantworten und verantworten kann und was kollektive, politische Antworten und Aktivitäten erfordert.

So sind auch, wie Teresa de Lauretis anmerkt, die männlichen Privilegien im Lichte der Heterosexualität als eine ganz bestimmte Ordnung der Dinge (als soziale und symbolische Ordnung der Beziehung zwischen Frauen und Männern) "not something that could be given up by an act of goodwill or a more human ethics, for it is constitutive of the social subject en-gendered by a heterosexual social contract."⁴

Ethisch gesehen geht es dabei vorrangig um Moralkritik, das heißt, es geht um die Kritik an den Normen und Kodifizierungen, die das weibliche Subjekt objekthaft sexualisieren, die ihm wesenhafte Bestimmungen andichten und ihm Selbstbestimmung und damit eigentlich den Subjekt-Status absprechen.

Die feministische Moral-Kritik hat aufgezeigt: daß sich die Normen, die sich um weibliche Sitte und Tugenden ranken, in herrschaftlicher Asymmetrie bzw. in dem männlichen Interesse an weiblicher Gehorsamkeit und Unterordnung gründen und nicht in freundlicher Zwischenmenschlichkeit; daß die Stärke der herrschenden Moral in der Trennung und willkürlichen Zusammenfügung ihrer geschlechtsspezifischen Bedeutung liegt (vgl. dazu Frigga Haug); daß die universalistischen Ethik-Ansätze im Abstraktionsverfahren die Geschlechterdifferenz ausschalten und die individuellen Unterschiede und Erfahrungen als die Verallgemeinerungsfähigkeit störende Empirie im Dunkeln lassen.

Es gibt aber nun auch einige Ansätze, die über die Normen-Kritik hinausgehen und feministisch ethische Entwürfe und moralische Orientierungen zur Diskussion stellen.⁵ Diese Ansätze haben etwas gemeinsam, auf das im folgenden meine Kritik abzielt: wenn entwerfend über die Moralkritik hinausgegangen wird, dann wird auf verschiedenen Ebenen des öfteren eine unbegründete Voraussetzung wirksam, die ich als "Selbstverständlichkeit des Verstehens" bezeichnen möchte.

Das klingt gerade in Anbetracht der Forderungen nach der Einbeziehung des "konkreten Anderen" (S.Benhabib) oder der Situation

(C.Gilligan) als Perspektive moralischen Urteilens auf den ersten Blick etwas absurd. Ich meine aber, daß wir mit dem "Sich-Verstehen" und "Etwas-Verstehen" kritischer und vorsichtiger umgehen sollten und daß die Einbeziehung der Grenzen des Verstehens für die ethischen Überlegungen notwendig ist, um nicht hinter die Einsichten der Kontextualität des Denkens zurückzufallen.

Verstehen und Wirklichkeit

Gerade die Denktätigkeit gibt Anlaß zum Zweifel an der Wirklichkeit der Welt und an meiner selbst. Die Wirklichkeit der Objekte meiner Wahrnehmung wird gewährleistet durch den welthaften Zusammenhang. Dieser Kontext vermittelt sich einerseits durch die anderen, denen der gleiche Gegenstand erscheint, wenn auch aus völlig verschiedenen Perspektiven und durch meine fünf Sinne. Das Denken vermittelt der Sprache fügt die sinnlichen Wahrnehmungen in die gemeinsame Welt ein und holt sie so aus der Privatheit. Der gemeinsame Kontext mit den anderen verleiht den Gegenständen ihre jeweils besondere Bedeutung und auch uns selbst als Ich unter anderen: Wir sind immer zugleich Wahrnehmende und Wahrgenommene. Das Denken zerstört die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, läßt Zweifel aufkommen. In der Vorstellung kann man sich etwas vergegenwärtigen, das den fünf Sinnen nicht gegenwärtig ist: Kant nennt diese Fähigkeit der Vorstellung des faktisch nicht Gegenwärtigen: die Einbildungskraft, ein "Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes". Diese Vergegenwärtigung des Abwesenden (sei es gewesen oder noch nicht da) macht die Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich.

Das Denken entsinnlicht die Sinneswahrnehmung, bleibt aber ein Nach-Denken - man hat den Ort der Erfahrung schon zurückgelassen und ordnet die Vorstellungen, setzt sie in Beziehung, vergleicht, abstrahiert und verknüpft sie. Wenn ich gewisse Vorstellungen über einen bestimmten Zusammenhang habe, dann kann ich mich nicht mehr in sinnlicher Unmittelbarkeit darin bewegen wie vorher. Der Kontext wird als bestimmter Text gedacht und vermittelt das jeweils

bestimmte Verstehen aus der Reflexion. Das Verstehen ist nicht aus dem jeweiligen Kontext zu lösen: Ohne daß wir uns aussetzen und eigene Erfahrungen machen, bleiben die Begriffe hohl und die Theorie leeres Gerede. Subjektivität vermittelt sich über Erfahrungen, und diese müssen gemacht werden, d.h. Subjektivität ist aktiv vermittelt als ein permanenter Prozeß der Auseinandersetzung.

Erst über Erfahrungen kommen wir zu einem anschauenden Urteilen und über diese zu den Begriffen. Das Einschlagen des umgekehrten Wegs, so meinte Kant, sei der Grund, warum "die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens". Einerseits bedeutet aber der Weg über die Begriffe nicht einfach eine Reduzierung: die Bereicherung findet dadurch statt, daß wir über zunächst "leere Begriffe" überhaupt erst "auf die Idee kommen" und so auf die Fährte von anderen Gegenständen der Erfahrung gesetzt werden (z.B. durch das Lesen: ich kann eine Idee von etwas bekommen, das ich nicht kenne, aber das mir ein neues Feld der Erfahrung oder des Denkens öffnet). Andererseits bedeutet dieser Weg aber nicht immer eine Bereicherung: komplexe Situationen oder Andere können damit auch so abgefertigt werden, daß sie in der Vorstellung auf wenige Begriffe zusammenschmelzen.

Dieses Wechselspiel zwischen Begriff und Erfahrung wird auch deutlich, wenn man es sich anhand der Lese-Erfahrung überlegt: wenn man ein Buch im Abstand von ein paar Jahren liest, dann kann im selben Buch für mich heute etwas anderes drinnen stehen als in ein paar Jahren, weil sich die Erfahrungen ändern, die Bezüge, das, was mir wichtig erscheint und mir deswegen auffällt.

In der Kritik nun versucht man sich zu distanzieren, versucht, einen Schritt zurückzugehen - die Bestandteile der Erfahrungen und Vorstellungen werden umgeordnet und auf die Begriffe einer anderen Sichtweise gebracht. Solche Distanzierungen schaffen jedoch nicht Überblick in dem Sinn, daß wir uns außerhalb der Strukturen stellen könnten. Auch die Zuschauerinnen verbleiben letztlich im Theater, und die Kritik bleibt so immer ein schwieriges Wechselspiel zwischen Mitspielen und Betrachtung. So gesehen können wir es uns auch nicht auf einem Standpunkt der Kritik gemütlich einrichten,

sondern müssen ebenso in Bewegung bleiben, wie das Betrachtete ja auch nicht gleich Fotografien stehen bleibt (die Kritik als der unendliche Text).

Aber: erst die feministische Kritik und Theorie haben eine wesentliche reale Bedingung der Theorieproduktion zur Sprache gebracht, die Tatsache nämlich, daß, egal ob man Philosophie oder Wissenschaft betreibt, man "niemals ein transzendentes und objektives, sexuell neutrales Subjekt" (Sarah Kofman) ist. Die bislang als geschlechtsneutral und "objektiv" verhandelten männlichen Texte erweisen sich unter der Perspektive der Kategorie des Geschlechts als geschlechtsspezifische Erfahrungen, die als allgemeine ausgegeben werden. Damit hat die feministische Kritik die eigentlich offensichtliche Tatsache, daß Frauen und Männer aufgrund der kulturellen und biologischen Differenz andere Erfahrungen machen und somit über andere Vorstellungen verfügen, zur Theorie gebracht.

Was könnte diese Dialektik von Erfahrung und Theorie aber nun für die feministische Theorieproduktion selbst heißen? Dazu einige (selbst)kritische Anmerkungen:

- Die Bestimmung der Geschlechterdifferenz als ein Verhältnis, in dem die Frauen als Beherrschte in der Ausarbeitung von Kultur und Sprache verschwinden, ist meines Erachtens nach irreführend und außerdem, konsequent weiter gedacht, auch ausweglos. In diesem Fall wären "die Frauen bis zur totalen Neubegründung der Kommunikation zur totalen Unmöglichkeit von Kommunikation gezwungen", und es ist nicht vorstellbar, welchen Weg es da noch geben soll, "wenn jede Sprache sie verrät und leugnet"⁶.
- Den Standpunkt der Kritik einnehmen heißt praktisch immer auch, daß man in einem Verhältnis zum Gegenstand der Kritik steht, auch wenn man nicht mehr in aller Unschuld mitspielt. Mit dem Begriff der "Mittäterschaft" hat Christina Thürmer-Rohr dieses Verhältnis der Frauen als Ausgeschlossene und Eingeschlossene auf den Begriff gebracht. Thürmer-Rohr hat aber in ihrem Aufsatz "Lust-Verlust der Frau - Ein Wundmal" auch noch einen anderen wesentlichen Aspekt des Verstehens ins

Licht der feministischen Selbstkritik gesetzt: Es geht darum, "uns die Welt wirklicher zu machen"⁷, es geht um ein erotisches Verhältnis zur Welt. Ein solches Verhältnis ist auch eine Frage der eigenen Beweglichkeit, der Anstrengung und Aktivität.

- Die feministische Kritik sollte "aufs Ganze gehen" und müßte so - auf den ersten Blick paradoxerweise - zum Wissen um die Begrenztheit des Verstehens führen. "Aufs Ganze gehen" hieße bemerken, daß wir aus dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext heraus kein überdimensionales "Wir" konstruieren/ unterlegen können. Zu dieser Beschränkung der Aussagekraft auf den eigenen Kulturkreis hat ja eigentlich erst die Weigerung der anderen, z.B. der schwarzen Feministinnen, mitgemeint zu sein, geführt.⁸ Das bedeutet, das "Wir" wurde wieder einmal ganz "traditionell" von außen, von der Peripherie her eingeschränkt und hat sich nicht von selbst beschränkt.
- Moralische Überlegungen, die auf das Verstehen von Situationen und durch Beziehungen begrenzt bleiben, führen im sozialen Umgang wohl eher zu einer Individualisierung dessen, was nicht individuell bestimmbar und somit veränderbar ist. In einem Sich-Verstehen ohne gesellschaftlich nachzudenken, verstehen wir uns eigentlich nicht "wirklich" - weil der gesellschaftlich-normative Zusammenhang aus dem Blick ist und in bürgerlich-psychologischer Analysemanier bloß das Ich zerlegt wird. Und das wäre ja dann gerade das von feministischer Seite kritisierte Verständnis von Autonomie als strukturelle Unabhängigkeit. Solcherart kann dann nur privat moralisch verhandelt werden, aber, ohne de facto immer schon dabei gewesen zu sein, können andere "von außen" nicht mitreden, weil die Spielregeln nicht einsichtig sind. Wir verstehen uns auch und vielleicht am besten in trauter, abgeschlossener Zweisamkeit und das Sich-Verstehen mag dabei gerade dadurch bestimmt werden, daß wir uns gegen außen abschirmen.

Ein Vorwurf muß erst ankommen

Natürlich ist schlimmer als böse⁹. Das heißt, es ist schlimmer, wenn jemand nichts begreift, wenn es sich gar nicht streiten läßt, wenn jemand einfach nicht versteht, was man überhaupt sagen will. Alles, was sich auf einer solchen Ebene erreichen läßt, ist bestenfalls Distanz ohne Übergriffe. Die Frage von "gut" und "böse" ist vielleicht öfter eine der Gedankenlosigkeiten, der Selbstverständlichkeiten, die keine sind, der Selbstgerechtigkeiten und Klischees, als das Problem, daß sich jemand wider besseren Wissens verhält. Denn: Es ist einfacher, sich an scheinbar Bekanntes zu klammern, als dem Anspruch von Verschiedenheiten gerecht zu werden. Es ist einfacher, ein Vorurteil zu haben, als sich jedesmal etwas anderes überlegen zu müssen. Es lebt sich ganz einfach leichter, je bekannter einem die Welt erscheint.

Streitet man mit jemandem und macht dann Vorwürfe, wirft man also jemand anderem etwas vor, dann hofft man, daß die andere Person nicht um dieses Hindernis herumkommt. Man will, daß sie in ihrem gewohnten Gedankengang stoppen muß und dann heilsam stolpert, um die Richtung oder die Gangart zu ändern. Nun ist aber jeder Vorwurf nur eine Vorstellung einer Vorstellung, ist kein wirklicher Stein, kein unausweichliches Hindernis, sondern ein Ansprechen des Denkvermögens, der Einbildungskraft, der moralischen Verbindlichkeit und sicher nicht zuletzt der Gefühle. Die vorgestellte Vorstellung muß begriffen werden, damit Verunsicherung aufkommt, muß Gestalt annehmen - wir müssen ein Bild von etwas bekommen. Es läßt sich leichter nach-denken, wenn mir etwas bekannt vorkommt, wenn ich auf Erfahrungswissen zurückgreifen kann. Eine Erfahrung von etwas haben heißt, sich etwas vorstellen können. Und am besten scheinen wir uns dann zu verstehen, wenn sich die anderen an etwas Annäherndes an das, wovon die Rede ist, erinnern können. Und wenn das nicht der Fall ist? Wenn das gar nicht der Fall sein kann? Wenn bestimmte Erfahrungen nicht nur nicht gemacht wurden, sondern gar nicht gemacht werden können? (weil man eine begrenzte Lebenszeit hat, weil man in anderen Zusammenhängen aufgewachsen ist oder lebt, weil man eine Frau ist

und kein Mann usw.) Können wir nicht an Erfahrungen anknüpfen, dann bleibt für eine Vermittlung nur der Weg, die Einbildungskraft der anderen zu bewegen. Dann wird erzählt und erklärt, Bilder werden produziert und Streit vom Zaun gebrochen, um Vorurteile und Gedankenlosigkeit zu vertreiben. Aber was ist, wenn die Einbildungskraft nicht auf gewünschte Weise bewegt werden kann, sei es aus geschlechterdifferenten Gründen oder einfach aus Gründen der beschränkten individuellen Kapazität, in der Vorstellung über die kulturellen, sozialisations- und erziehungsbedingten Dispositionen hinauszugehen?

Achtung als respektvolle Distanz

In der universalistischen Ethik kommt das Problem des intersubjektiven und vor allem des geschlechtsspezifischen Verstehens nicht "wirklich" vor: mit den Prinzipien der Achtung und der Würde verhält man sich dazu in respektvoller Distanz. Und, man könnte es auch so formulieren: das männliche Denken hält sich damit einiges vom Leibe.¹⁰

Die praktische Philosophie Kants gilt als das klassische bürgerlich-aufklärerische Modell der universalistischen Ethik. Diese Philosophie ist vor allem gegen die Vorstellung, daß es verschiedene Güteklassen von Menschen gibt, angetreten und für die Selbstbestimmung, für die Autonomie des Individuums eingetreten. Kants oberstes Prinzip der Tugendlehre lautet, daß der Mensch sowohl sich selbst als auch anderen niemals bloß Mittel, sondern immer auch Zweck sein soll. Jeder Mensch ist demgemäß in der sozialen Auseinandersetzung gleich viel wert, denn jede Person hat Würde, einen inneren Wert. Der kategorische Imperativ verlangt die Achtung vor der/m anderen als moralische Person, egal welchen Geschlechts, welcher Hautfarbe, welcher Klasse, welcher Kultur.

Ob etwas moralisch zulässig ist oder nicht, prüfe ich im Sinne Kants, indem ich mir vorzustellen versuche, ob die Maxime meines Handelns für andere auch Geltung haben, von anderen ebenso angenommen werden könnte. Dieses Verfahren ist einerseits auf das

Soziale gerichtet (ich muß eine Vorstellung haben/bekommen von dem, was andere auch akzeptieren könnten), hat seinen Ort aber in jeder/m einzelnen. D.h., Moral ist hier nicht Sittlichkeit bzw. genormte soziale Aufgehobenheit, sondern jeder/m ihre Aufgabe, weil die Motive der Handlung zählen und nicht ihre Folgen. Und die Motive sind von außen nicht einsehbar. Universalität bedeutet also, daß es so etwas wie eine Allgemeinverbindlichkeit moralischer Grundsätze in Absehung von individuellen Unterschieden geben sollte.

Der konkrete Andere als Kritik der universalistischen Ethik

Gegen die universalistische Ethik werden aber nun besonders von seiten feministischer Theoretikerinnen einige schwerwiegende Vorwürfe erhoben. Dazu möchte ich einige Argumente aus dem Aufsatz von Seyla Benhabib vorstellen.¹¹

Benhabib kritisiert die universalistischen Moraltheorien wie folgt: die Definition des Gegenstandsbereichs der Moral wie auch das Ideal der moralischen Autonomie hätten zu einer Privatisierung weiblicher Erfahrung und zu deren Ausschluß von moralischen Erwägungen geführt. (Z.B. wenn ein Mann nicht eine, sondern seine Frau auf der Straße schlägt, so gilt das als Privatsache, in die man sich nicht einmischet).

In dieser Tradition würde das moralische Ich als bindings- und körperloses Wesen gesehen und das wiederum, meint Benhabib, wäre eine durch und durch männliche Konzeption des Selbst. Die formal-universalistischen Moraltheorien seien "Stellvertretertheorien", weil der von ihnen vertretene Universalismus durch Identifikation der Erfahrung einer bestimmten Gruppe von Subjekten mit dem schlechthin Menschlichen gewonnen wird, nämlich mit weißen, männlichen, besitzenden und/oder berufstätigen Erwachsenen. Durch die Ausklammerung des Privaten seien nicht nur die Geschlechtsbeziehungen, sondern auch Beziehungen wie Freundschaft, Verwandtschaft, Liebe und Sexualität aus dem Umfeld des Gerechtigkeitsbegriffs entfernt worden. Was jedoch eigentlich aus-

geschlossen bzw. verschwiegen wurde, sei die Tatsache, daß jedes Ich in Abhängigkeit existiere.

Benhabib vertritt des weiteren die These, daß die zeitgenössische universalistische Moraltheorie den bürgerlich-rechtlichen "Dualismus zwischen Autonomie und Fürsorge, Unabhängigkeit und Bindung, der Sphäre der Gerechtigkeit und dem häuslichen persönlichen Bereich übernommen hat"¹². Benhabib nennt dies den Standpunkt des "verallgemeinerten Anderen" - hier würde von der Individualität und konkreten Identität der anderen abstrahiert werden, weil davon ausgegangen wird, daß jeder ein Recht hat, von uns das zu erwarten und anzunehmen, was wir von ihm erwarten und annehmen können. Dagegen setzt sie den Standpunkt des "konkreten Anderen": Dieser hingegen abstrahiere von den Gemeinsamkeiten und verlangt, jede/n einzelne/n als Individuum mit konkreter Geschichte, Identität und emotionaler Verfassung zu betrachten - "Wir versuchen...zu verstehen", denn: "Jeder hat ein Recht, vom Anderen Verhaltensformen zu erwarten, durch welche sich der Andere als ein konkretes, individuelles Wesen mit spezifischen Bedürfnissen, Talenten und Fähigkeiten anerkannt und bestätigt fühlt."¹³ Normen im privaten Bereich, wie Freundschaft, Liebe und Fürsorge, "verlangen auf unterschiedliche Weise, daß ich mehr tue - und auch erwarte - , als einfach meine Rechte angesichts deiner Bedürfnisse zu behaupten."¹⁴ Die moralischen Kategorien solcher Beziehungen wären Verantwortung, Bindung und Teilen, die dazu korrespondierenden moralischen Gefühle wären Liebe, Fürsorge, Sympathie und Solidarität. In den formal-universalistischen Moraltheorien hingegen verschwinde "der Andere als verschieden vom eigenen Ich", aber nicht infolge einer Projektion, sondern infolge einer "totalen Abstraktion von seiner oder ihrer Identität". Aber können moralische Situationen unabhängig von unserer Kenntnis der beteiligten Akteure, ihrer Lebensgeschichte, Einstellungen usw. überhaupt beurteilt werden, fragt Benhabib und verneint diese Frage mit der Feststellung: "Moralische Situationen können - wie moralische Gefühle und Einstellungen - nur individuiert werden, wenn sie im Lichte unserer Kenntnis der an ihnen beteiligten Akteure und ihrer narrativen Geschichte beurteilt werden."¹⁵

Kants Universalisierungstest, den Kategorischen Imperativ, kritisiert Benhabib in Einklang mit Habermas als "monologisches Modell" moralischen Argumentierens. Denn die Schwierigkeit mit dem Kategorischen Imperativ bestehe darin, zu wissen, was das, was ich für richtig halte, für die anderen bedeuten könnte. Ohne den Standpunkt des konkreten Anderen zu beziehen, könne, so Benhabib, kein kohärentes Universalisierungsverfahren durchgeführt werden, weil ja die Information fehlt, "um meine moralische Situation als der deinen 'gleich' oder 'ungleich' zu beurteilen."¹⁶

Benhabib korrigiert diesen Standpunkt nun mit Bezug auf den Standpunkt des "verallgemeinerten Anderen" wie folgt: "...der moralische Standpunkt [kann] nicht allein durch den Standpunkt des konkreten Anderen definiert werden.. nur durch den Abstraktionsschub, der durch die Position des verallgemeinerten Anderen implizierten Ideen von Gleichheit und Gleichwürdigkeit ermöglicht wird, können wir den universalistischen und egalitären moralischen Standpunkt erreichen."¹⁷ Die Anerkennung der Würde und des Werts des verallgemeinerten Anderen sei vielmehr eine "notwendige, obgleich nicht hinreichende Bedingung", um den moralischen Standpunkt zu definieren. In diesem Sinn versteht Benhabib den konkreten Anderen als kritischen Begriff, der "die ideologischen Grenzen des universalistischen Diskurses kennzeichnet und das Ungedachte, Ungesehene und Ungehörte in solchen Theorien deutlich macht."¹⁸ Beide Standpunkte findet Benhabib nun im "Modell der kommunikativen Bedürfnisinterpretation" aufgehoben. Es ist schlußendlich das Ethik-Modell von Habermas, das sie hier mit leichten Modifizierungen als Alternative einbringt.¹⁹

Verstehen und die Beschränktheit des Diskursiven

Benhabib ist sich im klaren darüber, daß der Standpunkt des konkreten Anderen für moralisches Urteilen nicht zureichend ist. Denn wie sollte ein solcher Ansatz für einen sozialen Umgang mit anderen taugen, von denen ich nur wenig oder jedenfalls zu wenig weiß? Dann wäre es ja prinzipiell moralisch unzulässig, überhaupt mora-

lich zu urteilen, wenn ich weder die Lebensgeschichte, noch die Einstellungen, noch die Gefühle der Beteiligten bzw. Betroffenen annähernd erfassen kann. Eine solche Moraltheorie bliebe praktisch wohl eine ziemlich familiäre Angelegenheit. Denn das moralische Interesse würde wahrscheinlich schon bloß aus Gründen der Begrenztheit des Vermögens, sich auf andere konzentrieren, einstellen und sie verstehen zu können, beim Gartenzaun der jeweiligen sogenannten "persönlichen Beziehungen" sein Ende finden. Ohne den "Abstraktionsschub" durch den "verallgemeinerten Anderen" bleibt diese ethische Aussicht ziemlich beschränkt. Doch die Alternative, die Benhabib vorstellt, das "Modell der kommunikativen Bedürfnisinterpretation", scheint mir in vielerlei Hinsicht keine zu sein und ist auch schon ausführlichst besprochen und fundiert von anderen kritisiert worden. Ich möchte hier nur folgendes anmerken:

Nicht alles, was ein moralisches Problem ist, ist auch von allen Betroffenen verbalisierbar. Nicht jede moralische Situation ist als solche auch kommunikativ verhandelbar. Subjektivität scheint mir nicht auf Intersubjektivität hin reduzierbar zu sein. Entscheidend scheint mir aber die Frage, wie es denn hierbei mit dem Verstehen der Kontextualität und der Kontextualität des Verstehens selbst aussehen soll. Die ökonomisch, politisch und symbolisch für das Individuum wirksamen Strukturen sind ja gewissermaßen der kommunikativen Situation vorgelegt oder unterlegt. Außerdem ist schwierig, über Begriffe im Diskurs Situationsklar zu machen, weil man nicht über alles reden kann oder will. Selbst wenn man will und kann, können die Begriffe zwar dieselben sein, die geschlechtsdifferente Bedeutungszuweisung aber möglicherweise eine andere.²⁰

Wie sollte man also in der diskursiven Ethik um die Doppeldeutigkeit herumkommen? Der "konkrete Andere" in der Auseinandersetzung - wer bzw. wie viele sind das? Wer bestimmt dann, wo die Betroffenheit anfängt und wo sie aufhört? Was ließe sich so z.B. zur aktuellen Frage der Gentechnologie sagen? Die ethischen Argumente gegen die Gentechnologie basieren letztlich auch darauf, daß die konkreten Bedürfnisse unfruchtbarer Frauen zugunsten gesellschaftlich entscheidenderer Interessen aller Frauen zurückge-

wiesen werden. Ich kann eine unfruchtbare Frau verstehen, daß sie dennoch ein Kind haben möchte, ich kann aber moralisch nicht akzeptieren, daß deswegen eine Technologie gefördert wird, die sich für die Frauen "im allgemeinen" fatal auswirken könnte. Hierbei kann man dann nicht mehr moralisches Urteilen auf die Basis des Verstehens der individuellen Situation und Bedürfnisse stellen, und die Probleme lassen sich auch nicht mit einem "Abstraktionsschub" erledigen.

Die Einsicht in das Gesellschaftliche und in die symbolische Ordnung weist über das Verstehen der "konkreten Anderen" hinaus: Diese Technologie ermöglicht es den Männern, besser als je zuvor den Körper der Frau als sexuelles Betätigungsfeld wissenschaftlich zu erkunden und zu kontrollieren. Wenn die Erfahrungen der Sexualität die weibliche Subjektivität bestimmen, dann ist der Widerstand gegen neue Möglichkeiten der sexuellen Verdinglichung eine politische Notwendigkeit. Und wer würde überdies dann die Meta-regel für die Verständigung zwischen dem männlichen moralischen und dem weiblichen moralischen Subjekt aufstellen?

Was weist über das intersubjektive Verstehen hinaus?

Ein Problem der kommunikativen Ethik ist die diskursive Voraussetzung, daß man sich irgendwie verstehen muß, dieselbe Sprache sprechen muß, bevor und damit man überhaupt zu einem Konsens kommen kann. Was weist aber über diesen hinaus? Wo findet die Utopie einen Ort im Konsens-Diskurs?

Wie ist Widerstand denkbar, wie ist er moralisch begründbar, wenn meine Gegner die sachlichen Argumente auf ihrer Seite haben, wenn sie die Tatsachen auf ihrer Seite haben und ich dagegen nur die immer schon leichteren Gründe in die Waagschale der Auseinandersetzung werfen kann, die Gründe für etwas anderes, für etwas faktisch nicht Vorlegbares, nicht Beweisbares.

Ich glaube nun, daß die universalistische Ethik weder in der Form des Kategorischen Imperativs noch in Form der Diskursethik die Probleme der feministischen Kritik mit der Moral lösen können -

aber auch nicht die Proklamation einer anderen moralischen Stimme, einer spezifisch weiblichen Moral im Sinne der Moral der Fürsorge und Verantwortung, wie sie von Carol Gilligan in die feministische Diskussion eingebracht wurde und wie sie bei Benhabib weiterentwickelt wurde. Denn ich denke, daß, genausowenig wie man den individuellen Eigen-Sinn nicht restlos im Kontext aufheben kann, man auch mit dem Einbeziehen des "konkreten Anderen" nicht auch schon den Kontext versteht.

Zur beschränkten Reichweite der situativen Beziehungsmoral

Zum Gilligan'schen Begriff der Fürsorge: "Gut gemeint" kann auch Gedankenlosigkeit sein und Verstehen versteht sich in der Fürsorglichkeit nicht von selbst. Fürsorge impliziert, optimistisch gesehen, daß man um das Subjekt seiner Sorge weiß. Andernfalls könnte das fürsorgliche Verständnis aber auch auf Vorurteilen beruhen, und dann wäre das Verstehen ein Mißverständnis. Im schlechten Fall ist die Fürsorge das Vehikel für den Transport seiner eigenen Vorstellungen in die andere Person - man stellt sich durch die andere Person projektiv vor. Verstehen in Beziehungen hat auch so etwas wie eine Intimitätsdrohung, und zwar sowohl nach innen (man versteht die anderen besser als sie sich selbst, ob sie wollen oder nicht) wie auch nach außen (niemand kann mitreden, weil die Intimität nicht nachvollziehbar ist).

Fürsorge als Tugend hat den Nachteil der Häuslichkeit. Und die Tugendethik überhaupt hat den Nachteil, daß sie einer Logik der Eigenschaften entspricht und nicht der Bewegung. Die Eigenschaftslogik entspricht eher einer Vorstellung von Sittlichkeit und führt nicht in den seltensten Fällen zu Opportunismus. Eine Logik der Bewegung (als der Standpunkt der Kritik) hingegen muß sich ihre Inhalte immer wieder aneignen, vorstellen und auch aufgeben. Das Verstehen, das in persönlichen Beziehungen verhaftet bleibt, ist nicht schon auch ein strukturelles Wissen, und insofern ist auch der "konkrete Andere" nicht wirklich konkret. Ohne den Versuch, das Individuelle aus den gesellschaftlichen Strukturen her zu verstehen,

bleibt der "konkrete Andere" abstrakt im Sinne einer gesellschaftlichen Beziehungslosigkeit. Und man sollte nicht vergessen, daß das "care" letztendlich immer eine Sympathiefrage bleibt. Aber moralisches Verhalten ist ja oft gerade dann gefragt, wenn man jemanden nicht (mehr) mag; man will, daß sich jemand fair verhält, gerade wenn es emotionale Verbindlichkeiten nicht (mehr) gibt.

Moralisches Subjekt in Bewegung

Ich meine, ethisches Nach-Denken sollte die Kontextualität der weiblichen Lebenswirklichkeit immer mitdenken, aber nicht im Sinne von daneben, nebstbei auch noch beachten, sondern im Sinne von Voraussetzungen, im Sinne der permanenten Analyse der gegenwärtigen Zusammenhänge: damit wird nämlich erst der Handlungsspielraum klarer, und man kann damit vermeiden, einerseits gröszenwahnsinnige Allgemeinheiten (ontologische Subjekt-Setzungen oder heroische moralische Ansprüche) zu konstruieren oder andererseits in ohnmächtige Beliebigkeit zu verfallen oder Ansprüche zu stellen, die anderen nicht selbstverständlich erscheinen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang zu bedenken geben, daß, auch wenn man gegen Kants Universalismus Sturm läuft, man nicht vergessen sollte, daß mit der Rede vom autonomen Subjekt erst etwas ausgesprochen wurde, das Frauen nun ansprechen können, und indem sie den Anspruch einfordern, an seine Grenzen stoßen. Erst mußte Gleichheit in der Aufklärung postuliert werden, um sie dann gleichsam als Vorrede, als uneingelöstes Versprechen begreifen zu können, indem die Differenz zur Sprache gebracht wird.

Mit dem Verstehen vorsichtiger umzugehen könnte heißen: daß ich akzeptiere, daß ich etwas nicht verstehe und moralische Überlegungen anstelle, die einer interessierten Distanz entsprechen. Der Anspruch des Verstehen-Wollens sollte nicht so gewendet werden, daß aus einer Angst vor der Leere (horror vacui) sämtliche Stellen besetzt werden müssen - was auch heißen kann, daß man sich ein

Bild macht, um sich beruhigt abwenden zu können, sei es nun von sich selbst oder von den anderen. Das Eingeständnis, von etwas oder von anderen wenig oder nichts zu verstehen, bedeutet ja keineswegs, den Anspruch des Verstehens-Wollens aufzugeben, im Gegenteil: verabschiedet werden falsche Selbstverständlichkeiten und der Anspruch ist der, aufmerksam auf die Gegenwart und in Bewegung zu bleiben.

Anmerkungen

- 1) Dieser Text basiert auf dem gleichnamigen Artikel, der im Band Grenzen der Moral, Ansätze feministischer Vernunftkritik, Bd. 4, hg. von Ursula Konnertz, Tübingen 1990 veröffentlicht wurde und hier in einer, für den Vortrag in der Frauenschule, leicht modifizierten Fassung vorliegt.
- 2) Hannah Arendt. Vom Leben des Geistes. Bd.2. Das Wollen. München 1979, S. 11
- 3) ebenda S. 13
- 4) Teresa de Lauretis. Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. in: Feminist Studies 16, no.1 (Spring 1990), S. 129
- 5) Dabei denke ich vor allem an das Affidamento-Modell der Gruppe Diotima (Der Mensch ist zwei, Das Denken der Geschlechterdifferenz, Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, Wien 1989), an die Post-Gilligan'sche Debatte um die moralischen Prinzipien der Fürsorge und der Anteilnahme und dabei besonders an den Ansatz von Seyla Benhabib (Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik, hg. v. E. List u. H. Studer, Frankfurt/Main 1989) und an den Ansatz von Herlinde Pauer-Studer (Prinzipien und Verantwortung, Ansätze einer feministischen Moralphilosophie, in: Normen, Konkursbuch 19, Tübingen 1987).
- 6) Rossana Rossanda, Differenz und Gleichheit, in: Differenz und Gleichheit, Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, hg. von Ute Gerhard u.a., Frankfurt/main 1990, S 21
- 7) Christina Thürmer Rohrer, Lust-Verlust der Frau - Ein Wundmal, in: 1789/1989, Die Revolution hat nicht stattgefunden, Dokumentation des V.Symposiums der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, hg. von Astrid Deuber-Mankovsky, Ulrike Rammig u. E. Walesca Tielsch, Tübingen 1989
- 8) Es gibt einige schwerwiegende Vorwürfe von Frauen aus anderen Kulturen an die weiße Frauenbewegung. Ich möchte hier nur einen erwähnen, nämlich den des Kulturalismus als Beispiel für eine spezielle Gedankenlosigkeit, die ich als 'beschränkte Teilnahme' benennen möchte: einzelne Phänomene aus dem sozialen Kontext von sogenannten Drittweltfrauen werden von weißen Wis-

senschaftlerinnen hervorgehoben und zum Forschungsgegenstand erhoben - gegen die Spezifität von Erfahrung, Geschichte, Unterdrückung und Widerstand. Brigitte Kossek zitiert in ihrem Artikel "Weiße Frau, nenn mich nicht Schwester" (Frauensolidarität - Entwicklungspolitische Initiativen für Frauen in der "Dritten Welt", Nr.32, Wien 1990) dazu Sheila Mysorekar, die die harte Feststellung trifft, daß die Einseitigkeit der Betrachtung weißer Frauen, denen zu Indien zuallerst Witwenverbrennung einfällt, zu afrikanischen Frauen Klitorisbeschneidung, zu südostasiatischen Frauen arrangierte Heirat und Passivität, der Betrachtungsweise weißer Männer sehr nahe kommt, die mit Südostasien ausschließlich Massagesalons verbinden.

- 9) vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §139, Frankfurt/Main 1970
- 10) Sarah Kofman ist dem Begriff der Achtung bei Kant mit bestechender Prägnanz auf den Grund der Geschlechterdifferenz gegangen. Ein spannender und interessanter Aufsatz mit dem Titel: "Die Ökonomie der Achtung. Kant", erschienen in: Feministische Philosophie, hg. von Herta Nagl-Docekal, Wiener Reihe Bd.4, Wien 1990
- 11) Seyla Benhabib, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik, hg. v. E. List u. H. Studer, Frankfurt/Main 1989.
- 12) ebenda, S. 467
- 13) ebenda, S. 469
- 14) ebenda, S. 469
- 15) ebenda, S. 473
- 16) ebenda, S. 474
- 17) ebenda, S. 475f.
- 18) ebenda, S. 476
- 19) Dabei geht es (in aller Kürze) bekanntlich darum, daß alle Betroffenen auch die Beteiligten an einem dialogischen Verfahren sind, für das gilt, daß der Diskurs frei zugänglich, inhaltlich und zeitlich unbeschränkt ist. Die DiskursteilnehmerInnen sollten in einer solcherart idealen Gesprächssituation zu moralischen Normen kommen, die im Interesse aller liegen.
- 20) vgl. dazu Frigga Haug, Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der mensch. Zur Theorie weiblicher Vergesellschaftung, in: Weiblichkeit oder Feminismus? hg. von Claudia Opitz, Weingarten 1984

Über die Autorinnen

Ilse Modelmog

Prof. Dr. Ilse Dröge-Modelmog (geb. 1941) ist Hochschullehrerin für Soziologie an der Universität Oldenburg. Arbeitsschwerpunkte sind: Soziologie der Geschlechter, Kultur von Frauen, Soziologische Theorie. Veröffentlichungen u.a.: Ilse Modelmog, Die zwei Ordnungen, Opladen 1989; Anders sprechen. Kommunikative Gegenkultur von Frauen, in: St. Müller-Dohm, K. Neumann-braun, Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation, Oldenburg 1991. In der Zeit von 1991 bis 1993 ist Ilse Dröge-Modelmog Sprecherin der Sektion Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Sie ist Beirats-Mitglied für die Zeitschrift 'Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Bewegungskultur', Paderborn.

Chris Weedon

Dozentin für dt. Literatur und Sprache, Frauenforschung, Wissenschaftskritik an der University of Wales, College of Cardiff. Neben Artikeln in Fachzeitschriften bisher veröffentlicht: 'Rewriting English: Cultural Politics of Gender and Class' (1985), 'Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und Poststrukturalistische Theorie', Zürich/Dortmund 1990.

Barbara Rendtorff

Soziologin, Jg. 1951, zwei Kinder, langjährige Mitarbeiterin an der Frankfurter Frauenschule.

Christel Eckart

Dr.Phil., habilitiert in Soziologie, geb. 1945, ist Mitarbeiterin am Institut für Sozialforschung, Frankfurt, hat an vielen Initiativen zur Vertiefung und Verbreitung der feministischen Forschung teilgenommen, u.a. als Mitbegründerin der 'Feministischen Studien', hat zur gesellschaftlichen und biographischen Bedeutung von Frauenarbeit geforscht, zum Verhältnis von Frauenbewegung und institutioneller Politik und zur Sozialpsychologie des Geschlechterverhältnisses.

Elfriede Löchel

(Jg. 1953), Dipl.Psych., Dr.phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin der Universität Bremen. Arbeitsschwerpunkte: Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz, Wirklichkeitserfahrungen im Umgang mit Computern und Verbindungen zwischen diesen beiden Themen. Veröffentlichungen: z.B. 'Umgehen (mit) der Differenz', in: Psyche, 44. Jg., Heft 9/1990; 'Schnittstellen, die in Frage stellen: Computer und Geschlecht', in: B. Beuscher (Hrsg.), Quo vadis, homuter?, Frankfurt 1992.

Mona Singer

geb. 1956, Philosophin, lebt in Wien. Veröffentlichungen u.a. zu Postmoderne und Autonomie, Angst und Zeit, feministische Ethik.

Die Reihe 'Materialienband' Inhalt der Bände 1 - 10

Band 1

Christel Eckart: Töchter in der 'vaterlosen Gesellschaft'. Das Vorbild des Vaters als Sackgasse zur Autonomie / Ulrike Schmauch: Entdämonisierung der Männer - eine gefährliche Wende in der Frauenbewegung? / Dörthe Jung: Körper-Macht-Spiele. Unökonomische Gedanken zu weiblichen und männlichen Körper-Präsentationen in öffentlichen Räumen / Ulrike Teubner: Zur Frage der Aneignung von Technik und Natur durch Frauen - oder der Versuch, gegen die Dichotomien zu denken / Barbara Rendtorff: Macht und Ohnmacht - Liebe und Kampf zwischen Müttern und Kindern (DM 9,-)

Band 2

Käthe Trettin: Über das Suspekte am neuen Ethik-Interesse: Anmerkungen zu Luce Irigaray / Mechthild Zeul: Warum war 'Kramer gegen Kramer' ein Publikumserfolg? Versuch einer psychoanalytischen Deutung / Ulrike Prokop: Die Freundschaft zwischen Katharina Elisabeth Goethe und Bettina Brentano - Aspekte weiblicher Tradition / Barbara Köster: Weiblicher Masochismus (DM 10,-)

Band 3

Ulrike Schmauch: Frauenbewegung und Psychoanalyse- öffentliche und verborgene Seiten einer schwierigen Beziehung / Karin Windaus-Walser: Antisemitismus - eine Männerkrankheit?? Zum feministischen Umgang mit dem Nationalsozialismus / Heide Moldenhauer: Frauen und Architektur / Barbara Rendtorff: Der gute Mensch Frau - zum Wesen und Unwesen von Frauen und unserer frauenbewegten Ideologie / Ellen Reinke: Psychoanalytische und sozialstrukturelle Überlegungen zum Abwehrmodus der 'altruistischen Abtretung'. Minni Tipp und Anna Freud gewidmet (DM 10,-)

Band 4

Regina Dackweiler: "Dienende Herzen" - Schriftstellerinnen des Nationalsozialismus / Mechthild Zeul: Der Abwehrcharakter des Penisneids und seine Bedeutung für das sexuelle und soziale Verhalten der Frau: ein klinischer Beitrag / Barbara Holland-Cunz: Reform - Revolution - Wandel. Transformationsvorstellungen in der feministischen Theorie / Gisela Wülfing: In der Wildnis der Differenz - ohne gesichertes Hinterland / Pia Schmid: Säugling-Seide-Siff. Frauenleben in Berlin um 1800. (DM 10,-)

Band 5

Vorträge von Luisa Muraro:

Der Begriff der weiblichen Genealogie / Die symbolische Ordnung der Mutter / Die Passion der Geschlechterdifferenz (zur italienisch-deutschen Tagung vom November 1989) (DM 8,-)

Band 6

Genealogie und Traditionen

Vorträge aus der Frauen-Sommerwoche 1989 u.a.: Luce Irigaray: Das vergessene Geheimnis weiblicher Genealogien / Edith Seifert: Zur Frage der psychischen Geschlechtergenealogie / Marianne Schuller: Wie entsteht weibliche Freiheit? / Alexandra Pätzold: An der Grenze von Physis und Metaphysik / Eva Meyer: Die Autobiographie der Schrift / Gerburg Treusch-Dieter: Das Kästchenproblem. Zum Psyche-Mythos bei Freud. (DM 10,-)

Band 7

Über weibliches Begehren, sexuelle Differenz und den Mangel im herrschenden Diskurs.

Autonome Frauenbildungsarbeit am Beispiel der Frankfurter Frauenschule. (Eine Reflexion der Mitarbeiterinnen der Frankfurter Frauenschule über die Arbeit eines Frauen-Bildungs-Projekts) (DM 13,-)

Band 8

Nationalsozialismus / Nationalismus

Beiträge zur Tagung 'Prägende Weiblichkeitsentwürfe des Nationalsozialismus' vom März 1988 und zur Tagung 'Nationalismus' vom März 1989: Elisabeth Brainin/Marieta Zeug: Arisch ist der Zopf - Jüdisch ist der Bubikopf / Liliane Crips: Die Inszenierung der Weiblichkeit in der NS-Gesellschaft: Deutsche Mutter versus Dame von Welt / Rotraut DeClerck: Zum Verständnis des Nationalismus aus der Sicht Kleinianischer Theorie / Ewa Kobylińska: Der polnische Nationalismus - seine Stärke und Schwäche / Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt zum Verhältnis von Nation und Demokratie. (DM 13,-)

Band 9

Der feministische Blick auf die Sucht

Beiträge zur Tagung 'Der feministische Blick auf die Sucht' vom Mai 1990: Christa Appel: Dry out the world - Frauen-Strategien im Kampf gegen die Alkoholgefahren im 19. Jhd. / Ulrike Kreyszig: Drogenpolitik - Frauenpolitik - feministische Politik / Barbara Krebs: Ekstasen und einige Probleme bei der Entwicklung des weiblichen Körper-Ichs / Irmgard Vogt: Frauen, Sucht und Emanzipation: Selbstbilder und Fremdbilder / Carmen Walcker-Mayer: Mittäterschaft in der Beratungssituation / Cornelia Helfferich: Neue Mythen oder alte Beliebigkeiten oder...? (DM 13,-)

Band 10

Körper-Bild-Sprache

Beiträge aus der Frauen-Sommer-Woche 1990 und der Tagung 'Die Figur der Mutter': Marie-Claire Boons: Exil in der Liebe / Camille Lacoste-Dujardin: Darstellungen der Mutterschaft im Maghreb / Christa Rohde-Dachser: Das Bild der Mutter in der Psychoanalyse / Gisela Ecker: "Die unversiegbare Milch": Weiblichkeitsimaginationen und die Figur der archaischen Mutter / Hanne Seitz: Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der Bewegung (DM 13,-)