

Materialienband 18
Anpassung und Dissidenz

MATERIALIENBAND.
Facetten feministischer Theoriebildung

Materialienband 18

Anpassung und Dissidenz

Beiträge von:
Ingrid Buchfeld
Bettina Schmitz
Barbara Rendtorff
Barbara Köster
Ulrike Bondzio
Daniela F. Mayr
Teresa de Lauretis

Herausgegeben von der
Frankfurter Frauenschule /
SFBF e.V.

ULRIKE HELMER VERLAG

MATERIALIENBAND.**Facetten feministischer Theoriebildung**

Herausgegeben von der
Frankfurter Frauenschule / SFBF e.V.
Hohenstaufenstraße 8
D-60327 Frankfurt am Main
Fon: 069 / 74 56 74

Erscheinungsweise

Zweimal pro Jahr (Frühjahr / Herbst)
Preis des Einzelbandes:
18,00 DM / 17,00 SFr / 131,00 ÖS
Abonnement (jeweils zwei Nummern):
36,00 DM / 35,00 SFr / 263,00 ÖS
inkl. Versand. Bestellvordruck im Anhang.

Bestellweg

ab Band 16: über Buchhandel oder Verlag
bis Band 15: über den Buchhandel oder
die Frankfurter Frauenschule

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Anpassung und Dissidenz / hrsg. von der Frank-
furter Frauenschule ; SFBF e.V. Beitr. von: Ingrid
Buchfeld ... – Königstein/Taunus : Helmer, 1997
(Materialienband / Frankfurter Frauenschule ;
SFBF e.V. ; 18)
ISBN 3-927164-69-0

Copyright © 1997 Ulrike Helmer Verlag
Altkönigstraße 6a, D-61462 Königstein/Taunus
Alle Rechte vorbehalten
Satz: Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Ts.
Druck: Niederland Verlagsservice, Königstein/Ts.
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
Ingrid Buchfeld und Bettina Schmitz »La femme n'existe pas« Identität, Differenz und Trauer der Frauen	9
Barbara Rendtorff Denken am Rande der Lichtung	35
Barbara Köster Politische Identität – Der Tanz ums goldene Kalb	53
Ulrike Bondzio Körper und Verkörperungen in der Prosa Clarice Lispectors	69
Daniela F. Mayr »Don't cry for me«, says Madonna <i>Die Frau hinter der Frau</i>	93
Teresa de Lauretis Perverse Desire Psychoanalysis and Lesbian Sexuality	111
Über die Autorinnen Übersicht über die bisher erschienenen Bände	139

DIE FRAGE NACH der privaten und der politischen Identität *als Frau* gibt keine Ruhe, sie hört nicht auf, sich zu stellen. Frauen schwanken zwischen dem Bemühen, durch teuer erkaufte Anpassungsleistungen ihre gleiche Berechtigung und Befähigung zur Teilnahme am allgemeinen öffentlichen Machtspiel zu beweisen, und der dissidenten Haltung des ›aktiven Abweichens‹. Doch scheinen beide Strategien letztlich nicht auszureichen, um dem Wunsch nach einem weiblichen Subjektstatus, einer sicheren und geachteten Position im Geschlechterverhältnis Raum und Realität zu verschaffen.

Das ist einerseits eine beunruhigende Einsicht, zeigt sie uns doch, daß wir den komplexen Zusammenhang von Geschlecht, Geschlechterverhältnis, Subjektconstitution und Identität noch nicht wirklich verstehen. Doch zugleich geht hiervon auch ein Impuls aus, immer wieder anders und neu zu fragen, zu überlegen, auszuprobieren – und daran möchten wir unsere Leserinnen teilnehmen lassen.

Die in Band 18 vorgestellten Aufsätze entstammen unter anderem den Tagungen ›Supermarkt Frau – Zum Ausverkauf weiblicher Identitäten‹ und ›Politische Identität und befreiendes Denken – Einla-

derung zum Nachdenken über den aktuellen Stand des ›Feminismus‹. Den Vortrag von Teresa de Lauretis haben wir im Original belassen – nach unserem Eindruck liest er sich auch so gut und verständlich.

Eine anregende Lektüre wünschen
die Herausgeberinnen
Monika Gutheil, Barbara Rendtorff, Barbara Köster

Ingrid Buchfeld und Bettina Schmitz

»La femme n'existe pas« Identität, Differenz und Trauer der Frauen

Plädoyer für eine feministische Dissidenz

WIR¹ HABEN UNS einen bekannten Satz von Lacan zum Thema gewählt: »Die Frau existiert nicht.« Obwohl es eine spannende Aufgabe wäre, wollen wir diesen Satz nicht innerhalb des Lacanschen Systems analysieren.² Wir wollen statt dessen sehen, ob dieser

- 1 Zum Sprachgebrauch: Wie verwenden wir das Wörtchen »wir« im Text? Da die Identität der Frauen und mit ihr das feministische *Wir* in Frage gestellt wird, ist es höchst problematisch, dieses dennoch zu benutzen. Ein *Wir* im Sinne von *wir Frauen* haben wir höchst sparsam verwendet. Obwohl die damit verbundene Distanzierung wiederum nicht unproblematisch ist, reden wir oft auch von *den Frauen*. An anderen Stellen sprechen wir in der ersten Person Plural als Autorinnenteam. Da der Text zuerst von uns beiden vorgelesen wurde, spricht manchmal eine von sich als ›ich‹; wir wollten den Charakter des Vortragens erhalten und auch nicht überall von ›wir‹ sprechen, so haben wir diese Stellen für die Publikation nicht verändert. Wir hoffen, daß dies die Lektüre nicht zu schwer gestaltet. I.B., B.S.
- 2 Eine feministische Auseinandersetzung mit Lacans Satz findet sich z.B. bei

Satz durch unsere Erfahrungen im öffentlichen und im privaten Leben bestätigt werden kann. Es geht darum, wie Frauen in der Gesellschaft dastehen und darum, wie sie sich zueinander verhalten. Uns beschäftigt auch die Frage: Was ist aus dem Feminismus geworden? Die möglichen Antworten sind so vielfältig, daß wir gar nicht anfangen wollen, sie alle aufzuzählen. Die Situation ist zunächst einmal folgende: Frauen haben für sich und untereinander mittlerweile viel erreicht, vieles diskutiert und manches wieder verworfen. In allgemeineren Zusammenhängen, sprich »in der Gesellschaft«, hat sich ebenfalls einiges geändert. Aber in einer grundsätzlichen Weise und dort, wo es uns wirklich wichtig wäre, ist erschreckend vieles noch immer beim alten geblieben. Uns beschäftigt die Frage, warum das so ist. Was wir damit meinen, wollen wir gleich anschaulicher darstellen.

Zuvor möchte ich jedoch noch ein theoretisches Raster anbieten, das eine Orientierungshilfe sein soll, um die Problematik gedanklich einzuholen und zu klären. Ich spreche von der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem, von Individuellem und Symbolischem. Gerade für die Frauen scheint es um den Weg vom einen zum anderen und wieder zurück zu gehen. Wie sieht das innerhalb der Theorie und der Praxis der Psychoanalyse aus? – davon wird Ingrid gleich berichten. Für viele ist feministische Philosophie anscheinend noch immer »keine richtige Philosophie« und sollte nur nebenbei betrieben werden. Julia Kristeva skizziert für Frauen den Weg vom intimen, privaten Bereich in die Öffentlichkeit als den vom *Körper an Körper mit der Mutter* zum *Von Angesicht*

Lilli Gast: Libido und Narzißmus. Vom Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs. Eine Spurensicherung, Tübingen 1992

zu *Angesicht mit der Tochter*. Brigitte Weisshaupt beschreibt Frauen als Dissidentinnen im politischen und akademischen Leben. Und wir finden keinen Platz für unsere Trauer und sollen doch andererseits sogar die der Männer ausleben. Dies sind die Stationen unserer Überlegungen. Mit der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem, von Individuellem und Symbolischem können wir auch an zwei Vorträge anknüpfen, die hier in der Frauenschule im letzten Sommer gehalten wurden.³ Barbara Rendtorff setzte sich mit den Mailänder Feministinnen und vor allem mit dem Affidamento-Begriff auseinander. Ich möchte nur daran erinnern, daß es für die Italienerinnen darum ging, eine politische Strategie für Frauen zu erarbeiten. Ihr Ziel war, einen Weg ins öffentliche Leben zu finden, und zwar einen, der anders ist als der von den Männern geprägte, einen, der Weibliches tradiert. Es sah dann so aus, als ob der Versuch der Mailänderinnen doch wieder von den traditionellen Strukturen eingeholt wurde. Leider können wir darauf nicht im einzelnen eingehen. Auch der von Ingeborg Nordmann im Anschluß an Hannah Arendt verwendete Begriff des Schwellenraums ist an diesem Kreuzungspunkt von Öffentlichem und Privatem zu situieren. Die Frauen, das wollen wir festhalten, befinden sich noch immer an der Türschwelle zur Öffentlichkeit. Dieser Gedanke motiviert unsere Überlegungen.

Indem wir diesen Text gemeinsam ausarbeiteten und einen Modus dafür wählten, konnten wir genau das Thema, das wir uns bereits gestellt hatten, noch einmal durchleben. »Identität, Differenz und Trauer« wurden uns auf eine durchaus nicht immer angenehme Weise an-

3 Die Vorträge sind nachzulesen in: Frankfurter Frauenschule (Hg.): Materialienband 16, Gleichheit, Freiheit, Differenz, Königstein/Taunus, 1996

schaulich. Wir verbanden beide große Skepsis und schlechte Erfahrungen mit sog. Teamarbeit, hatten aber mittlerweile so eng zusammengearbeitet, daß wir dachten, wir dürften den Versuch wagen, diese gemeinsame Arbeit auch im Rahmen eines gemeinsamen Vortrages vorzustellen. Die Idee war also, unsere gemeinsame Arbeit einzubringen, und es schien uns an diesem Punkt geradezu selbstverständlich, das zu zweit zu tun – wie, das stand noch in den Sternen. Die Gespräche bei unseren regelmäßigen Treffen hatten uns ziemlich vorangebracht, und wir konnten uns gegenseitig durchaus im Sinne des Affidamento bestärken und fördern. Interessanterweise hatte unsere eigentliche Zusammenarbeit auch mit einer recht kontroversen Diskussion um den Affidamento-Gedanken begonnen, zu dem ich damals einen Workshop vorbereitete. Unter dem selbstaufgelegten Zwang, gemeinsam und einig aufzutreten, und auch wegen einer durchaus bestehenden grundsätzlichen Einigkeit wäre uns beinahe unsere Streitlust verloren gegangen. Wir haben darum gerungen, einen grundsätzlichen Konsens zu finden. Was hatten wir gemeinsam zu sagen? Gleichzeitig sollte uns dies nicht unserer Individualität berauben. Wir wollten nicht mit einer bloß scheinbaren Einigkeit unsere Differenzen plattwalzen. So kam es oft zu schmerzhaften Auseinandersetzungen, die immer wieder Trauerprozesse einleiteten. Es ging jedesmal aufs Neue darum, über eine gemeinsame feministische und auch freundschaftliche Identität unsere Unterschiede und in ihnen auch unsere Individualität zu finden. Dies durften wir als erwünschtes Ergebnis begrüßen, mußten es aber auch als Trennung betrauern. Ein sehr lebendiger, wenngleich anstrengender Prozeß. Daß wir diese gemeinsame Arbeit neben der theoretischen Auseinandersetzung hier referieren, haben wir als Abenteuer erlebt.

Zuerst werden wir von unseren Erfahrungen als nicht-existierende Frauen berichten. Wichtiger als diese noch immer bestehende

Ignoranz dem weiblichen Geschlecht gegenüber ist dabei, wie wir nicht vorkommen. Wir werden auch über einige Veränderungspraktiken und deren spezifische Problematik sprechen.

Der Verlust der Frauen und des Sexuellen in der Psychoanalyse

In den letzten Jahrzehnten hat das Problem der Gegenübertragung einen breiten Raum im psychoanalytischen Diskurs eingenommen.⁴ Wurde der Begriff lange zur Kennzeichnung der Gefühle verwendet, die von Analysant oder Analysantin in der Analytikerin oder dem Analytiker ausgelöst werden, steht heute die Subjektivität der Psychoanalytiker im Zentrum der Aufmerksamkeit. Ich verwende hier bewußt die männliche Form, weil die Frau als Analytikerin in den Schriften, die sich mit Übertragung und Gegenübertragung beschäftigen, nicht existiert. Beispielhaft sei Heinz Weiß⁵ genannt, der in seiner Studie *Der Andere in der Übertragung* Lacan einbezieht, die Frau aber bereits im Titel ignoriert. Wenn Arno von Blarer sagt, die

- 4 Roland Müller: Geschichtenbau – Baugeschichte. Über wechselseitige Symbolisierungen in der Analyse, in: Arbeitshefte Kinderpsychoanalyse, Febr. 95, Nr. 20; Merton M. Gill: Analysis of Transference. Vol. I: Theory and Technique. Psychological Issues, Monograph 53, Madison, CT 1982; Arno von Blarer: Gegenübertragung in der psychoanalytischen Supervision, in: Psyche 45, 1994, S. 425-452; Léon Wurmser: Die zerbrochene Wirklichkeit. Psychoanalyse als das Studium von Konflikt und Komplementarität, Berlin-Heidelberg 1993
- 5 Heinz Weiß: Der Andere in der Übertragung. Untersuchung über die analytische Situation und die Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Beiheft 11 zum Jahrbuch der Psychoanalyse, Stuttgart 1988

Erfindung des Begriffs der *Gegen-Übertragung* diene zu häufig der unbewußten Selbst-Täuschung der Psychoanalytiker,⁶ dann könnte aus der Perspektive eines Mannes angenommen werden, dies sei ein überholter Standpunkt. Aus der Perspektive einer Frau gilt das nach wie vor, drückt die Situation der Frau in der psychoanalytischen Gemeinschaft präzise aus. Es ist bisher nicht zur Geschlechterdifferenzierung gekommen; eine Untersuchung über *Die Andere in der Gegenübertragung* steht bis heute aus.

Nach Christa Rohde-Dachser hat sich die Psychoanalyse bis heute nicht mit ihrem patriarchalen Ursprung auseinandergesetzt. Es werde argumentiert, die Psychoanalyse sei mittlerweile so weit fortgeschritten, daß es nur »gleichschwebender Aufmerksamkeit für das Übertragungsangebot der Patientinnen und seiner kunstgerechten Interpretation im Rahmen des Übertragungs-Gegenübertragungs-Paradigmas der Psychoanalyse« bedürfe, damit Frauen ihre Konflikte in die psychoanalytische Behandlungssituation einbringen und dort bearbeiten könnten.⁷ Was ja immerhin eine erstaunliche Einstellung ist angesichts der Tatsache, daß es für Frauen und Männer unterschiedliche Rollenvorschriften gibt, daß die Erziehung von Mädchen und Jungen in der Familie unterschiedlich gehandhabt wird, daß Lehrer in den Schulen Unterschiedliches von Mädchen und Jungen erwarten; die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Wie kommen Psychoanalytiker also dazu zu denken, sie könnten die Gefühle von Analysantinnen adäquat wahrnehmen, ohne explizit mit der Differenz umzugehen? Sollte jetzt jemand auf die Idee kommen zu argumentieren, Psychoana-

6 Arno von Blarer, in: Psychoanalytisches Seminar Zürich, Programm Wintersemester 1994/95

7 Christa Rohde-Dachser: Expedition in den dunklen Kontinent, Berlin 1992

lytiker hätten doch die Möglichkeit, über ihre eigene Analyse das abgespaltene Andere zu integrieren, würde ich auf die Probleme der Lehranalyse verweisen, die auch seit Jahrzehnten ergebnislos diskutiert werden.

Die Ausblendung des Weiblichen ist nach Barbara Gissrau nahezu durchgängig symptomatisch für den psychoanalytischen Diskurs und hat sich seit Anfang des Jahrhunderts nicht verändert.⁸

»So muß ein Therapeut unglaublich wirken, der eine Patientin in ihrer Identitätssuche begleiten möchte, ihr aber durch seine androzentrische Sprache und Wortwahl unbewußt signalisiert, daß sie in der symbolischen Ordnung gar nicht vorkommt, nicht existiert. Man könnte hier durchaus auch von einem sprachlichen ›double-bind‹-Verhalten sprechen.«⁹

Wie mag es aber auf eine Patientin wirken, wenn sich ihre Analytikerin einer androzentrischen Sprache bedient?

Barbara Gissrau fragt, warum sich eine Berufsgruppe, »die es sich zum Ziel gesetzt hat, Unbewußtes bewußt zu machen und die Starrheit von Wiederholungszwängen aufzulösen«, gerade hier, beim androzentrischen Sprachstil, als derartig rückständig erweist.¹⁰

Bei dem Versuch, die weibliche Form in meine Sprache zu integrieren, mache ich ärgerliche, ängstigende und verunsichernde Erfahrungen. Meinem Sprachgefühl, geschult an vielen Texten der Literatur, sträubt sich das Fell. Es entsteht Unbehagen; das Gefühl,

8 Barbara Gissrau, »Der Analytiker und sein Patient«. Ein Plädoyer für die sprachliche Sensibilisierung gegenüber der Geschlechterdifferenz innerhalb der Psychoanalyse, in: Psyche 44, 1990, S. 356

9 Ebd.

10 Ebd., S. 357

in einem Zwangskorsett zu stecken; als wollte ich etwas in meine Sprache hineintun, was nicht hineinzugehören scheint, was sperrig ist; so, als würde ich versuchen, mehr unter meiner Haut unterzubringen, als Platz darin hat. Es erinnert mich an psychoanalytische Prozesse, wenn Abgespaltenes denk- und fühlbar wird, Angst entsteht und ich am liebsten weglaufen oder aus meiner Haut fahren würde, weil es mir zu eng wird in der alten Haut.

Klaus Gerhard Lickint vertritt die Auffassung, Psychoanalytiker wehrten zunehmend die erotische Natur der Kur unbewußt ab; sie leisteten bereits mit ihrem Wortschatz unbewußt Gegenwiderstand.

»Wenn man darauf aufmerksam geworden ist, entdeckt man in psychoanalytischen Zeitschriften erstaunlich viele Schriftwerke aus jüngerer Zeit, in denen die Wörter Sexualität oder Eros, Libido oder Liebe und ihre sprachlichen Ableitungen nicht mehr benutzt werden. Dagegen, so scheint mir, nimmt die Benutzung von Deckwörtern zu, die anstelle der zuerst genannten erscheinen. Dazu gehören vor allem die Begriffe Arbeit, klinisch, Material, Daten, Prozeß – also Wörter, die die Psychoanalyse weit eher dem Umkreis einer durch Sublimierung abgewehrten Psychoanalytät zuzuordnen scheinen, als einer Kunst, die Befähigung zu vermitteln, zu lieben und geliebt zu werden. Die »internationale Psychoanalyse« scheint sich zunehmend von Freuds Psychoanalyse zu entfernen, also unerotisch zu werden.«

Lickint selbst verwendet dabei ungebrochen die männliche Form,¹¹ was ich besonders schmerzlich finde, weil ich seinen Ansatz für außerordentlich wertvoll halte. Obwohl er also sensibel ist

11 Klaus Gerhard Lickint: Psychoanalyse als Liebeskunst einer Art Gesundheitsliebe. Vom psychoanalytischen Sinn der Sexualität zwischen Analysant und Analytiker, in: Forum der Psychoanalyse, Bd. 10, Heft 1, 3/94

für den Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs, der von verschiedenen Autoren und Autorinnen beklagt wird,¹² fällt ihm der Verlust in seiner eigenen Sprache nicht auf.

Paul Parin sagt, um gesellschaftsfähig zu werden, habe sich die Psychoanalyse in einem Bereinigungsverfahren von der Triebtheorie getrennt, ihrem oppositionellen Kern.¹³ In den neuen Narzißmus-theorien, in der Theorie von Melanie Klein, in der Objektbeziehungstheorie geht es nicht mehr um Triebkonflikte zwischen Individuum und Gesellschaft. Wie Lilli Gast gezeigt hat, geht es dabei vor allem um ein Negieren der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen.¹⁴

Im Wörterbuch der Psychoanalyse von Laplanche/Pontalis steht unter dem Stichwort *Perversion*: »Abweichung in bezug auf den »normalen« Sexualakt, der definiert wird als Koitus mit einer Person des entgegengesetzten Geschlechts mit dem Ziel, durch genitales Eindringen zum Orgasmus zu kommen.«¹⁵ Es scheint bisher niemandem aufgefallen zu sein, daß hier ausschließlich aus einer männlichen Perspektive gesprochen wird und die Perspektive weiblichen Begehrens fehlt.

12 Paul Parin: Die Verflüchtigung des Sexuellen in der Psychoanalyse, in: Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.), Sexualität, Frankfurt a. M. 1986; ders.: Die Beschädigung der Psychoanalyse in der angelsächsischen Emigration und ihre Rückkehr nach Europa, in: Psyche 44, 1990, S. 191-202; Peter Passett: Das obligat widersprüchliche Verhältnis des psychoanalytischen Denkens zum Zeitgeist. Plädoyer für die wiederzugewinnende Souveränität psychoanalytischen Denkens, in: Psyche 45, 1991, S. 193-227; Lilli Gast: a. a. O.

13 Paul Parin, a. a. O.

14 Lilli Gast, a. a. O.

15 Jean Laplanche/J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt 1994

Es gibt immer wieder Versuche, irgendeinen Bereich, z.B. die Kunst bei Barbara Sichtermann¹⁶ oder die Wissenschaft bei Edith Seifert¹⁷, als geschlechtsfreien Raum zu deklarieren.

Im April gab es in Berlin eine Tagung zu den anthropologischen Grundlagen der Psychoanalyse. Es waren Psychoanalytikerinnen anwesend, die sich in den letzten Jahren für eine geschlechterdifferente Position öffentlich engagiert hatten, zum Tagungsthema aber offensichtlich nichts Geschlechtsspezifisches zu sagen hatten. Mir selbst war erst am Ende der Tagung aufgefallen, daß mir mein geschlechterdifferenter Blick verlorengegangen war. Wollten wir uns im angeblich geschlechtsfreien Raum der Wissenschaften erholen, um mal nicht die Demütigungen der Marginalisierten ertragen zu müssen? Luce Irigaray sagt: »Die Frau wäre nackt, weil ihr der Ort fehlt, an dem sie sich situieren, an dem sie situiert sein könnte. Durch Kleider, Schminke, Schmuck versucht sie, sich eine Umhüllung zu geben. Über die Umhüllung, die sie selbst ist, verfügt sie nicht und muß sich daher künstliche schaffen.«¹⁸

Bedeutet das nun, daß Frauen einfach nur hilflos Gefangene, Automaten, Dressierte sind, die allenfalls die Freiheit vielfältiger Maskeraden haben, um sich durch Verwandlungen, immer neue Hüte von Zuschreibungen und Ansprüchen zurückzuziehen, die nicht ihre eigenen sind? Haben sie dadurch die subversive Möglichkeit, irgendwo eine Nische zu finden, in der sie vielleicht doch einen Zipfel von dem erwischen, was über die ihnen zugeschriebene Rolle hinausginge und ihren eigenen Bedürfnissen entspräche? Oder gibt es die Möglich-

16 Barbara Sichtermann: Gibt es eine weibliche Ästhetik? in: Wer ist wie? Über den Unterschied der Geschlechter, Berlin 1987

17 Edith Seifert: Was will das Weib?, Weinheim-Berlin 1987

18 Luce Irigaray: Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M. 1991

keit, durch das Bewußtsein dieser Tatsache und die darüber ausgehaltene Trauer zu einer wenn auch gebrochenen, zerrissenen, im Grunde unmöglichen Subjektivität zu kommen? Könnte uns hier die Vorstellung von Dissidenz weiterhelfen?

Bericht aus der Philosophie – Ausnahmefrauen

Bevor Ingrid die Dissidenz entwickelt, werde ich aus der Philosophie berichten. Auch hier, wie nicht anders zu erwarten, herrschen Anpassungsstrategien vor, die sich alle mit einem Dilemma herumschlagen. Wenn Frauen ihre intellektuellen Fähigkeiten erproben, dann sollten sie dies in der patriarchalisch bestimmten Kultur am besten tun, ohne daß sich am konventionellen Geschlechterverhältnis etwas ändern muß. Auf diese Weise wird ihnen der Zugang zum akademischen Wissen am leichtesten gewährt, weil sich die Männer nicht bedroht fühlen. Die Unterwerfungsgeste besteht z. B. darin, daß wir uns freiwillig als Ausnahmefrauen bezeichnen. Wir können dies anhand von Simone de Beauvoir verfolgen, die diese Überzeugung, eine Ausnahmefrau zu sein, in ihren Memoiren beschreibt. In ihrem frühen Werk über Frauen, in *Das andere Geschlecht*, spricht sie von »den Frauen«, und erst später schließt sie sich in einem »Wir« mit ein. Die Ausnahmefrau akzeptiert die konventionelle, bürgerliche Geschlechterordnung, bestätigt diese nur noch mehr. Wie kommt es aber zur Entstehung der Ausnahmefrau? So lange eine Frau noch durch und durch in die tradierte Geschlechterordnung z. B. in der eigenen Familie verstrickt ist, ist es fast lebensnotwendig, sich als Ausnahme zu verstehen. Ohne diese Hilfskonstruktion ist kein Entkommen. Um sich selbst zu befreien, darf sie sich nicht mit anderen Frauen identifizieren. Diese müssen

abgewertet werden. Dabei wäre gerade ein weibliches Vorbild so notwendig. Im Anschluß an Jenny Holzer nenne ich das die Problematik des »man inside me«. ¹⁹ Wie aber dann an der Befreiung der Frau arbeiten, daran, ihre Nicht-Existenz als Frau aufzuheben?

Hat es eine solche Ausnahmefrau denn noch nötig, sich mit feministischen Themen abzugeben? Auch mir ist diese Frage begegnet: Ja, hast du es denn nötig, Feministin zu sein? Und ich gebe zu, ich stutzte zunächst einmal. Die Bemerkung zielte auf meinen Stolz. Sie ist Ausdruck einer verzwickten Strategie, hinter der das Ansinnen steht, feministische Theorie zu einem bloß privaten Interesse herabzustufen. Noch immer oder vielleicht gerade in der Gegenwart werden feministisch engagierte Frauen so betrachtet, als gehörten sie zu den ›Zu-kurz-Gekommenen‹, die aus einem rein persönlichen Mangel heraus lamentieren, weil sie es noch immer nicht schaffen, all die längst erworbenen rechtlichen ›Freiheiten‹ zu nutzen. Eine Hilfe kann in diesem Zusammenhang Cornelia Klingers Unterscheidung zwischen Betroffenheit und Betroffensein bieten: »Faktisches Betroffensein geht noch längst nicht von selbst mit dem Bewußtsein davon, d. h. mit Betroffenheit im eigentlichen Sinne einher.« ²⁰ Nicht alle an ihrem Frausein Leidenden sind Feministinnen. Auch wenn eine Frau im eigenen Leben durchaus gut zu-rechtkommt und nicht direkt betroffen ist von diversen Diskriminierungsstrategien oder mit diesen zumindest umzugehen weiß, kann sie doch Betroffenheit entwickeln und sich feministisch engagie-

19 Mit dem provokanten Satz »The man inside me does the killing« rief Jenny Holzer im Frühjahr 1996 zu einer Spendenaktion für bosnische Frauen auf.

20 Cornelia Klinger: Zwei Schritte vorwärts, einer zurück – und ein vierter darüber hinaus. Etappen feministischer Auseinandersetzung mit der Philosophie, in: Die Philosophin 12, Oktober 1995, S. 85

ren. Der Zweck der Frage »Hast du es denn nötig, dich mit feministischer Theorie zu beschäftigen?« ist es, die Feministin persönlich abzuwerten. Mittels Klingers Unterscheidung kann diese Unterstellung, die die allgemeine Bedeutung feministischer Theorie bestreitet, abgewendet werden. Wir betonen den Unterschied zwischen Betroffenheit und Betroffensein, um uns zu verteidigen. Allerdings kann es sein, daß wir über der Trennung von Individuellem und Allgemeinem vergessen, daß es doch immer auch echte Trauer und Verzweiflung ist, die hinter unserem Arbeiten steht. Die Gefahr, dies zu verleugnen, um stark zu erscheinen und das Spiel der ›funny faces‹ mitzuspielen, ist groß. Wirkliche Stärke hingegen, wenn wir dieses Maß verwenden wollen, scheint mir immer nur über das Zugeben unserer Schwächen möglich. Auch hier wird deutlich, daß die Trennlinie zwischen privatem Betroffensein und öffentlicher Betroffenheit gerade nicht eindeutig, unverschiebbar oder gar undurchlässig ist. Dies immer wieder festzustellen und theoretisch fruchtbar zu machen ist eine der Aufgaben der gegenwärtigen feministischen Theorie. Ein Beispiel sind die Aufsätze aus dem Band *Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität*. ²¹ Die Autorinnen ringen geradezu darum, ein neues Politikverständnis zu entwickeln, das an der Verbindung von Öffentlichem und Privatem arbeitet und die Unterscheidung der beiden Bereiche immer wieder neu herstellt. Ähnlich argumentiert auch Cornelia Klinger im bereits zitierten Artikel.

So möchte ich diesen Abschnitt mit der Überlegung schließen, daß zwar aus der ›Innenperspektive‹ der feministischen Theorie die

21 Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a. M., 1996

Frage nach einer weiblichen Identität angesichts der Vielfalt der engagierten Subjekte überholt wirken mag und es freilich keine ein für allemal festgesetzte Identität geben kann, daß sich die Identität immer wieder mit Blick auf Individuelles, Privates, Eigenes auflöst und doch durch dieses erst konstituiert wird. Aber es gibt zwei wichtige Gründe, nicht auf das Projekt »weibliche Identität« zu verzichten. Einmal geht es den Frauen – und, so meine ich, allen Menschen – wie den Kindern: Wir sind noch immer in den Vorgang der Identitätsstiftung verstrickt, wir wollen wissen, wer wir sind und können bei der Gefahr, daran verrückt zu werden, erst in einem zweiten Schritt an den Rändern und Grenzen dieser Identität arbeiten, diese verschieben und auflösen.²² Und zweitens geht es darum, die Gefahr der Anpassung zu vermeiden, und, wo immer es geht, sich gegenseitig zu stützen und ein Eigenes zu kultivieren, auch wenn wir dieses nicht als unseren ererbten Besitz betrachten.

Dissidentinnen

Wir haben von ganz unterschiedlichen Voraussetzungen her eine Vorstellung von Dissidenz entwickelt. Für mich hieß das zunächst nichts anderes als ein Selbstverständnis als Psychoanalytikerin außerhalb psychoanalytischer Institutionen. Bettinas Vorstellung

22 Diese Problematik behandelt James Glass in »Shattered Selves« (Cornell University, Ithaca, 1993), wo er sich mit der These von der Auflösung des Subjekts in postmodernen Theorien auseinandersetzt und betont, daß dies nur von der einigermaßen gefestigten Persönlichkeitsstruktur aus möglich ist. Die multiple Persönlichkeit hingegen ist eine Krankheit, die er bei Frauen gerade als ein Leiden an patriarchalen Strukturen vorstellt.

von Dissidenz war einerseits persönlicher, andererseits umfassender. Für sie bedeutete es ein Abrücken von der Position der Ausnahmefrau, die über diese heimliche Arroganz die Anpassung an männliche Normen erträgt. Sie verstand Dissidenz als konsequenten Standpunkt einer Frau, die weiß, daß sie, was immer sie auch tun wird, bei allen partiellen Zugehörigkeiten, die ja auch mit Männern hergestellt werden können, den heimlichen, unbewußten Schluß der Männer nicht durchbrechen kann; daß es keine Möglichkeit gibt, sich zu entziehen in eine Welt der Weiblichkeit, die eine andere, bessere wäre.

Das, was wir heute gemeinsam unter feministischer Dissidenz verstehen, läßt sich mit Brigitte Weisshaupt so fassen:

»Meine These ist, [...] daß die Frau selber Theorien, die menschliches Selbstsein und Identität darstellen, entwickeln muß, und daß sie dabei eine Dissidentin ist im Verhältnis zu bestehenden Theorien. Die Frau »weicht ab«; aber gerade als Abweichlerin wird sie dazu gelangen, sich selbst zu verstehen und zu bestimmen. Dissidenz meint »aktives Abweichen«. Die Abweichung der Frau definiert sich gegenüber einer Normalität, oder besser: einer Norm, die sie nicht selbst gesetzt hat und an deren Konstitution sie nicht beteiligt war. Dissidenz ist die prekäre Position von Frauen, die wesentliche Momente einer Struktur oder des Systems, dem sie angehören, nicht akzeptieren. Dissidenz setzt daher ein kritisches Verhältnis zu überkommenen und übernommenen Werten. Dies betrifft sowohl die alltägliche Lebenswelt als auch deren Reflexion und Analyse im weitesten Sinne, die Wissenschaft.«²³

23 Brigitte Weisshaupt: Spuren jenseits des Selben, in: Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.): Bei Lichte besehen wird es finster. Frauensichten, Frankfurt a. M. 1987, S. 106 f.

Ursula Marianne Ernst sagt, Ausgeschlossenheit könne zur Denkbehinderung werden, die den Ausschluß weiter treibe, als er ursprünglich gemeint gewesen sein könnte. Die letzte Stufe einer patriarchalen Ordnung sei möglicherweise der Selbstausschluß als trotzige Folge des Fremdausschlusses. Das jedenfalls will der Gedanke der bewußten Dissidenz verhindern. Dissidenz setzt eher da an, wo Ursula Marianne Ernst sagt, Ausgeschlossenheit, Nichtdazugehörigkeit führe zu einer Verschärfung der Wahrnehmung; im Zeichen der Zwiespältigkeit erhalte die Wahrnehmung einen Doppelschliff.²⁴

Ich fand die Verwandlung der Psychoanalytikerinnen – von denen ich zuvor berichtet habe – von Frauen, die sich und ihr Geschlecht durchaus ernst nehmen und es auch vertreten können, die dafür streiten, in Frauen, die im angeblich freien Raum der Wissenschaften von dieser Seite ihrer Existenz nichts zu wissen schienen, erschreckend. Handelte es sich hier um Identifizierung mit einem Wissenschaftsbetrieb, aus dem wir Frauen ausgegrenzt sind? Sind wir frauenbewegten Psychoanalytikerinnen fähig, uns wie ein Chamäleon nahtlos anzupassen, um die Illusion zu haben, dazuzugehören? Legen wir die Maske der Weiblichkeit an, um Neid und Aggressionen der Männer abzuwehren? Joan Riviere hat bereits 1929 diesen Mechanismus präzise beschrieben. Erleben wir Psychoanalytikerinnen uns insgeheim als Ausnahmefrauen? Unabhängig davon, ob wir einer psychoanalytischen Institution angehören oder nicht?

24 Ursula Marianne Ernst: Zum Umgang mit der Tradition: Philosophieren im gespaltenen Zeichen des Ausschlusses, in: Die Philosophin 12, Oktober 1995, S. 24

Kristeva: Vom corps à corps avec la mère
zum face à face avec la fille

Im folgenden Text von Julia Kristeva geht es nun um das Verhältnis von Frauen zueinander. Wir haben gefunden, daß diese Passage auf poetische Weise beschreibt, was das Verständnis zwischen Frauen sein kann und was es, im Hinblick auf die Öffentlichkeit, nicht ist. Insofern Kristeva dem »Körper an Körper mit der Mutter« das »Von Angesicht zu Angesicht mit der Tochter« folgen läßt, hat dieser Abschnitt den Charakter einer utopischen Vision:

»Die Frauen reproduzieren untereinander vermutlich die seltsame Skala der vergessenen Tuchfühlung mit ihrer Mutter. Komplizenschaft im Unausgesprochenen, heimliches Einverständnis des Unsagbaren, des Augenzwinkerns, eines Tons der Stimme, der Geste, eines Farbtons, eines Geruchs: darin sind wir, unseren Personalausweisen und Namen entflohen, in einem Ozean der Präzision, einer Informatik des Unbenennbaren. Keine Kommunikation zwischen Individuen, sondern eine Entsprechung zwischen Atomen, Molekülen, Wortfetzen, Satztröpfchen. Die Gemeinschaft der Frauen ist eine Gemeinschaft der Delphine. Wenn aber nun umgekehrt die andere Frau als solche auftritt, das heißt als einzelne und zwangstäufig als Gegensatz, werde »ich« so sehr ergriffen, daß »ich« nicht mehr da bin. Diese Ablehnung, dieses Zeichen der Anerkennung der anderen Frau als solche, kann zwei Wege einschlagen: Entweder will ich sie nicht wissen, ignoriere ich sie und wende ihr als »einzige meines Geschlechts« freundschaftlich den Rücken zu: ein Haß, der keinen seiner Stärke würdigen Empfänger findet und zu gleichgültiger Herablassung wird. Oder ich empöre mich über die Hartnäckigkeit, mit der sie sich für einzigartig hält, tobe gegen ihre angemaßte Auserwähltheit und beruhige mich nur in der ewigen Wiederkehr der blinden und tauben,

aber hartnäckigen Macht- und Haßbezeugungen. Ich sehe sie nicht als sie selbst, sondern visiere über sie hinweg die Anmaßung auf Einzigartigkeit an. Dieses Streben nach unnatürlicher und insofern unmenschlicher Einzigartigkeit ist ein unfaßbarer Ehrgeiz, den die auf Einmaligkeit («Es gibt nur Eine Frau») versessene Wut zurückweisen kann, indem sie ihn als »männlich« verurteilt.... In dieser seltsamen weiblichen Schaukel, die »mich« von der unaussprechlichen Gemeinschaft der Frauen in den Krieg zwischen den individuellen Einzigartigkeiten kippen läßt, ist es verwirrend, »ich« zu sagen.«²⁵

Eine schöne und auch zutreffende Beschreibung des wunderbarerweise manchmal stattfindenden Verständnisses zwischen Frauen und auch eine weitere Vertiefung des Gedankens der Ausnahmefrau. Doch das von Kristeva geschilderte Verständnis ist wortlos und damit bloß privat oder noch weniger. Inexistent? Können wir dieses Einvernehmen nur um den Preis der Privatheit haben oder kann es gelingen, es ein Stück weit in eine von Frauen gestaltete Öffentlichkeit zu transformieren? Kristeva argumentiert im *Stabat Mater*-Kapitel, daß die Beziehung zur anderen Frau in irgendeiner Weise über das Thema der Mutter erfaßt werden muß. Wenn die patriarchale Gesellschaft ihre Urszene im Verhältnis von Vater und Sohn denkt, so müßte ein Zurechtrücken dieser männlichen Einseitigkeit über das Denken und Symbolisieren der Mutter-Tochter-Beziehung gehen. Das Spannungsfeld von Privatheit und Öffentlichkeit charakterisiert Kristeva in diesem Zusammenhang für Frauen einerseits als »Körper an Körper mit der Mutter«²⁶ – die

25 Julia Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt a. M. 1989, S. 248 ff.

26 Luce Irigarays bekannter Vortrag dieses Titels ist vier Jahre später, nämlich 1980 veröffentlicht worden. Luce Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg im Breisgau 1989

deutsche Übersetzung von »corps à corps avec la mère« mit »Tuchfühlung« ist etwas unglücklich geraten – und andererseits »von Angesicht zu Angesicht mit der Tochter« – auch hier finde ich die deutsche Wiedergabe des »face à face avec la fille« durch »Konfrontation mit der Tochter« nicht ideal.²⁷ Kristeva hat zwei sehr schöne Ausdrücke für die Bewegung vom privaten zum öffentlichen Raum gefunden. »Von Angesicht zu Angesicht mit der Tochter«, das impliziert gegenseitige Achtung, Einander-ernstnehmen, eine Distanz, die erst Erkenntnis ermöglicht, und auch Konfrontation. Basis bleibt jedoch das »Körper an Körper mit der Mutter«. Kristevas ganze Sprachtheorie, die ich hier nur andeuten kann, handelt von diesen körperlichen Wurzeln des Symbolischen. Kristeva arbeitet daran, daß dieses »Körper an Körper mit der Mutter« nicht vergessen werden muß, wie es die patriarchale Kultur einerseits fordert und andererseits doch nie erreicht, da der körperliche Anteil immer schon in der Materialität unseres Sprechens enthalten ist, im Rhythmus und in der Musikalität der Sprache. Es geht Kristeva indessen, das macht sie in genau diesem Kapitel deutlich, auch nicht um eine weibliche Gegenwart. Sie legt dar, warum sie diese Analyse der Mutterschaft im *Stabat Mater*-Kapitel durchführt:

»Um was zu ermöglichen? Sicherlich nicht irgendeine Eintracht zwischen den »Sexualpartnern« in der prästabilierten Harmonie der Urandrogynie. Sondern um zur Anerkennung der aufeinander nicht zurückführbaren, unversöhnlichen Interessen der zwei Geschlechter in der Bekräftigung ihrer Unterschiede zu führen, auf

27 Vergleiche dazu: Julia Kristeva: *Histoires d'amour*, Paris 1983, S. 321 («corps à corps oublié avec la mère») und S. 325 («le face à face avec sa fille»)

der Suche eines jeden – und schließlich auch für die Frauen – nach einer geeigneten Verwirklichung« (S. 253).

»Die Angst vor dem Zusammenbruch«²⁸

Julia Kristeva hat ein sehr schönes Bild entworfen für das, was wünschenswert wäre zwischen Frauen, auch zwischen Generationen von Frauen. Ich habe keine Mühe, diese Vision zu teilen, ich habe aber große Mühe, mir vorzustellen, wie wir dahin gelangen können.

Ich denke z. B. an die beeindruckende Geschichte vom Desaster des Zentrums in via Col di Lana, von dem die Frauen des Mailänder Frauenbuchladens berichten. Nachdem sie ein großes, schönes Frauenzentrum errichtet hatten, um ihrem Bedürfnis nach symbolischer Nahrung einen Ort zu geben, kamen Woche für Woche 150 bis 200 Frauen und schwiegen. Nichts war imstande, dieses Schweigen zu brechen.

Ich denke an das Gefühl von Frauen, gebrochene Arme zu haben. Ich denke daran, daß Mütter ihre Kinder behandeln, als seien sie ihr verlängerter Arm (Väter übrigens auch, aber davon will ich jetzt nicht sprechen). Auch das ist sprachloses Verständnis zwischen Frauen.

Ich denke daran, daß es bei den Veränderungen, die notwendig sind auf dem Weg vom *Körper-an-Körper mit der Mutter* zum *Von Angesicht zu Angesicht mit der Tochter*, um die Veränderung von

28 Donald W. Winnicott: Die Angst vor dem Zusammenbruch, in: *Psyche* 45, 1991, S. 1116 – 1126

Interaktionsstrukturen geht, die noch vor dem Erwerb der Sprache verinnerlicht wurden; die das Symbolische System nicht erreicht haben und insofern nicht erinnerbar sind.

Veränderungen von Strukturen aus dieser frühen Zeit würden mit Schwierigkeiten verbunden sein, die Winnicott in seiner Arbeit *Die Angst vor dem Zusammenbruch* beschrieben hat.

Unter dem Druck unerträglicher Zumutungen läßt das Kind einen Teil in sich sterben und erlebt dies als einen Zusammenbruch seiner Ganzheit. Es trennt sich von seiner passiven, ohnmächtigen, schmerz erfüllten Seite, und es wird versuchen, sobald es kann, das Leid an andere abzutreten. Das ergibt dann diese Wippe, die wir als Kampf der Geschlechter kennen; Männer und Frauen haben ihre eigenen Formen entwickelt, sich darin zu behaupten.

Der Machtkampf verhindert die Begegnung der Geschlechter in der *Fruchtbarkeit der Liebkosung*, wie Luce Irigaray es nennt.²⁹ Sobald es dennoch zu einer liebevollen, leidenschaftlichen Begegnung auf gleichberechtigter Ebene kommt, wird die Erinnerung an Ohnmacht und Hilflosigkeit geweckt, an das Sterben eines Teils von uns, und löst Trauer aus.

Das, was abgespalten wurde, ging nicht einfach verloren; wir trennten uns selbst aktiv davon. Es war ein Sterben und hat sich in unserem Leib genauso angefühlt. Die Trauer führt in die Nähe dieses Gefühls und löst Fluchtbewegungen aus. Die effektivste Form zu flüchten ist, die neuen Erfahrungen mit gelungener Begegnung wieder sterben zu lassen.

Ein Großteil der psychoanalytischen Arbeit an Spaltungen be-

29 Luce Irigaray, *Fruchtbarkeit der Liebkosung*. Eine Lektüre von Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, IV, B, »Phänomenologie des Eros«, in: dies.: *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a. M. 1991

steht darin, das immer wieder Sterbende immer wieder lebendig werden zu lassen; ein Bewußtsein für diesen Trauerprozeß und die Angst davor zu wecken; immer wieder Mut zu machen, die Verwechslung zu überwinden, die Angst, sterben zu müssen, in der Vergangenheit zu verorten, in der uns unsäglicher Schmerz zugemutet wurde und wir ihn ohne Beistand nicht aushalten konnten.

Das Sterben, das hinter ihr oder ihm liegt, wird subjektiv erlebt als etwas, das erst noch kommen wird – möglicherweise. Und das ist der Sinn dieser Verwechslung: Das, was *möglicherweise* kommt, kann kommen oder auch nicht, aber das Sterben, das schon geschehen ist, ist geschehen, mit Sicherheit geschehen und die erinnerten Gefühle unterscheiden sich ja nicht von denen, die in die Jetztzeit gehören. Das heißt, die Angst davor, sich an die Gefühle *erinnern* zu müssen, läßt es immer wieder zu einer Vergegenwärtigung des Vergangenen kommen und so zu einer unendlichen Fortsetzung des vergangenen Elends trotz objektiv vorhandener Möglichkeiten zu einem anderen Leben. In der Analyse kann es zu einer grundlegenden Veränderung kommen, wenn die Analytikerin oder der Analytiker die Angst versteht und es ihm oder ihr möglich ist, immer wieder Mut zu machen, die Trauer auf sich zu nehmen. Wenn frau nun aber noch bedenkt, daß Winnicott den Zusammenhang von Trauer und Angst vor dem Zusammenbruch schon 1974 aufgezeigt hat, die Arbeit 1991 noch einmal in der *Psyche* erschienen ist, von der psychoanalytischen Gemeinschaft aber *nicht* rezipiert wurde, die statt dessen von *Trauerarbeit* spricht, dann bekommt die Frage nach einer möglichen Veränderung so grundlegender Strukturen eine ungeheure Brisanz. Wie kann es zu einer Veränderung kommen, wenn wir keinen solchen Beistand haben?

Winnicott bezieht sein Konzept von der *Angst vor dem Zusammenbruch* auf schwergestörte Patienten. Ich frage mich aber, ob es nicht eine Struktur ist, die in unglaublichem Ausmaß existiert, verborgen hinter dem, was vordergründig als neurotisch erscheint. Ist diese gutbehütete Schwäche dafür verantwortlich, daß es bis heute zu keiner ethischen Kultur des Paares, der Sexualität und der Liebe gekommen ist?

Bericht vom Verschwinden unserer Texte

Welchen Problemen wir uns mit der gemeinsamen Textarbeit, die schließlich Anspruch auf Öffentlichkeit erhebt, ausgesetzt sehen, möchte ich nun noch im Hinblick auf das von Kristeva dargestellte Verhältnis zeigen. Auf der Suche nach Verwirklichung verschwindet auf rätselhafter Weise immer wieder, was wir erarbeitet haben. Ich werde diese Erfahrung noch anhand eines Beispiels aus unserer Arbeit schildern. Das bedeutet auch für unseren Austausch: »DIE Frau existiert nicht.« Die weibliche Kulturarbeit steht auf unsicherem Boden, scheint keine Basis zu haben, ist noch immer nicht im Symbolischen System verankert. Damit sollen nun nicht die Leistungen der Frauen geleugnet werden und unsere Arbeit soll keineswegs für unnütz erklärt werden. Sie wird vielmehr gerade dadurch um so wichtiger. Allerdings müssen wir uns – so scheint es – dieser Problematik stellen. In unserer Arbeit sind immer wieder Texte und Ideen verschwunden, was zunächst hieß: vergessen worden. Diejenige, um deren Produkte es sich handelte, fühlte unspezifische Haß- und Racheimpulse. War es bloß Gedankenlosigkeit? Manchmal konnten wir die Geschichte dieses Verschwindens zurückverfolgen. Wir hatten Schwierigkeiten, miteinander zu wetteifern, uns auch über Kritik

anzuerkennen. Es war, als ob sich die Freundschaft über die Textarbeit gelegt hätte: Mit dem Ärger über Kritik, den wir noch nicht einmal fühlten, verschwanden gleich auch die Ideen. Wir versuchten, unsere Differenzen abzuspalten, so als ob die Texte diese auch allein austragen könnten und wir nur Zuschauerinnen wären. Wir haben natürlich nicht zu-, sondern weggesehen. Und wenn wir nicht nach den Gefühlen und den Texten durchaus mühsam gefahndet hätten, unsere Bosheit zugegeben und das, was wir damit angerichtet hatten, gemeinsam bedauert hätten, dann wäre vermutlich weder aus der gemeinsamen Arbeit noch aus der Freundschaft etwas geworden. Wir brachten Teile des Symbolischen Systems – eben jene Texte – der von Kristeva beschriebenen unterseeischen Übereinstimmung zum Opfer und konnten das durchaus nicht einfach so hinnehmen, sondern wurden von mörderischen Gefühlen umgetrieben, die wir oft gar nicht richtig zuordnen konnten. Zwischendurch hatten wir durch diesen Mechanismus, den wir – trotz unseres Themas – nicht sofort durchschauten, sondern dem wir uns ausgeliefert fühlten, den Eindruck, wir müssten unsere ganze Arbeit aufgeben: Nicht nur die Frau, auch der Text existiert nicht. Wie problematisch es ist, die Frau zum Existieren zu bringen, zeigt auch Kristevas Versuch, an der Verwirklichung der Frau im Symbolischen System zu arbeiten. Gerade das *Stabat Mater*, in dem sie sich besonders weit vorwagt, wird auch besonders scharf kritisiert.

Ich möchte nun noch kurz eines Textes gedenken, der in der Tat verschwunden ist und nur einige Spuren hinterlassen hat. Wie bereits erwähnt, empfanden wir unsere Zusammenarbeit als bestes Beispiel für das Thema. Wir hatten die Idee, neben dem theoretischen Teil immer wieder unsere eigene Geschichte einfließen zu lassen. Die dazu ausgearbeiteten Passagen sind dann in unseren Diskussionen wiederum fast vollständig verschwunden. Wir wälzten

die Verantwortung dafür jeweils auf die andere ab, die das schließlich geschrieben oder gelesen und für gut befunden hatte. Im allgemeinen waren wir ganz zufrieden, ohne uns genauer zu vergewissern. Wie groß war dann der Schreck, als wir uns die betreffenden Textstellen vornahmen! Was für ein bekenntnishafter Ton, als wollten wir uns bei den Anonymen Feministinnen outen! Grauenhaft. So konnte es nicht gehen. Selbst unter uns, zu zweit, wurden wir von Peinlichkeitsgefühlen geschüttelt. Diesen Text haben wir euch und uns erspart. Wir wollten nicht das Grauen der Intimität verbreiten und hätten doch gerne einen Bezug zum Persönlichen hergestellt. Es ist traurig, das, was uns in diesem Zusammenhang fast am wichtigsten ist, nicht sagen zu können, ohne den Eindruck einer gewaltsamen Entblößung zu haben. Das Projekt liegt uns nach wie vor am Herzen. Vielleicht gelingt es ein anderes Mal, vielleicht sind wir und die Sprache jetzt noch nicht bereit.³⁰ Daß es uns in diesem Rahmen nicht gelungen ist, bedauern wir einerseits sehr. Andererseits haben wir es als Beleg für die Notwendigkeit unserer Arbeit verstanden. Wenn es so einfach gewesen wäre, uns zu sagen, existierte die Frau bereits.

So bleibt das »Plädoyer für eine feministische Dissidenz«. Innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen geht es nicht, und außerhalb geht gar *nichts*. Haben wir überhaupt die Wahl? Oder welcher Art ist diese Wahl? Wenn wir, sofern wir in der Öffentlichkeit überhaupt vorkommen, noch immer »Ausnahmefrauen« sind, so scheint unser

30 Eine literarische Form, die dieses persönlichere Schreiben erlaubt, ist der Briefwechsel. Darauf hat Eva Meyer hingewiesen. Eva Meyer: *Autobiographie der Schrift*, Berlin 1989; vgl. dazu auch: Eva Waniek: *Hélène Cixous, Entlang einer Theorie der Schrift*, Wien 1993, vor allem S. 91 ff.

Platz als Outsiderinnen vorprogrammiert. Diese für den Feminismus wahrlich nicht neue Erkenntnis kann, so meinen wir, ins Positive gewendet werden, und es gilt, sie auf ihre Hintergründe und verborgenen Implikationen hin zu befragen und die damit verbundenen Fallen zu durchschauen. Dissidenz heißt nicht bloß, zwischen zwei Stühlen zu sitzen, sondern es heißt, immer wieder neu ein Bewußtsein dieser Position zu erarbeiten. So hoffen wir, daß wir nicht nur unbequem sitzen, sondern daß wir auch ein Stück weit unbequem sein können, indem wir aktiv die Verantwortung für den an uns als Frauen bloß delegierten Teil der Wirklichkeit übernehmen.

Barbara Rendtorff

Denken am Rande der Lichtung

»Bei dem, was wir hier ›Denken‹ nennen, ›lenkt‹ man den Geist nicht, man läßt ihn vielmehr los. Man gibt ihm keine Regeln, sondern man lehrt ihn, aufnahmebereit zu sein. Man räumt nicht das Terrain, um mit klaren Konturen bauen zu können, sondern man schafft eine Lichtung, in die das Fast-Gegebene eindringen kann, um sie als Raum zu verändern. Solcher Arbeit entspricht – ungefähr – das, was Freud ›Durcharbeitung‹ nennt.«¹

DIE TAGUNG DER FRANKFURTER Frauenschule im Januar 1997, die zum »Nachdenken über den aktuellen Stand des Feminismus« einlud, konzentrierte sich auf zwei Begriffe: erstens »›Identität‹ mit dem qualifizierenden Adjektiv ›politisch‹«² und zweitens ›Denken‹, »ebenfalls mit einem qualifizierenden Adjektiv verbunden, nämlich ›befreiend‹«, da es darum gehe, »die nicht instrumentelle Seite des

- 1 Jean-François Lyotard: Ob man ohne Körper denken kann, in: Materialität der Kommunikation, Hg. von Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer, Frankfurt a. M. 1988, S. 824
- 2 Vgl. dazu den Aufsatz von Barbara Köster in diesem Band

Denkens zu bezeichnen, um ›weibliches Denken‹ nicht entweder zu ontologisieren und damit starr werden zu lassen, oder auf die Qualifizierung eines weiblichen Denkens abzielen, analog der ›männlichen Denkpotezt.‹³ Es geht also nicht zuletzt darum, nach den Bedingungen des Handelns zu fragen und diese so in den Blick zu nehmen, daß Spielräume und Veränderungsmöglichkeiten darin sichtbar werden, die wir oft im Alltag nicht mehr finden oder erkennen können. Wir fragen also: Welche Art zu denken und die Welt wahrzunehmen ist es, die uns in immergleichen Bahnen hält, die es nicht erlaubt, da herauszutreten und unbefangen um sich zu schauen? Und welche Art zu denken kann eine Befreiung aus Befangenheiten mit sich bringen, eine Befreiung oder Öffnung, die andere Möglichkeiten sichtbar werden läßt, die einen offeneren Blick ermöglicht – wenn auch, vielleicht, ohne schon andere Ziele in Aussicht stellen zu können? Das ist unsere Ausgangsfrage.

Um eine Begrenzung, eine Grenze als solche zu erkennen, muß man ihre beiden Seiten kennen – nur von dem Punkt aus, an dem man sie überschritten hat, läßt sie sich als Grenze definieren (denn wie wüßte man sonst, daß es ein Jenseits dieser Grenze gibt – ein Umstand, der sie erst zur Grenze werden läßt). Für uns Frauen waren es beispielsweise die Männer, deren Grenzen des Fortkommens und der Entfaltung woanders gezogen waren als unsere, und von deren Position, Platz und Möglichkeiten aus uns die eigenen Grenzen der Entwicklung als im Prinzip überschreitbare erkennbar wurden.

Im klassischen und modernen abendländischen Denken ist jenseits der Begrenzungen das freie Subjekt. Der ›Trick‹ bei diesem

Denken ist, daß das ›Jenseits der Grenze‹, also das freie ungebundene Subjekt, das imaginiert ist als eines, das ›alles‹ (denken) kann, aus dem ›Diesseits der Grenze‹ her definiert wird: als Vollenkung, als wahre Ausgestaltung der dem Menschen innewohnenden Möglichkeiten usf., so wie sie vom hier und jetzt her gedacht werden können. Insofern ist die Vorstellung vom freien Subjekt immer auch gewissermaßen totalitär, weil sie sich selbst die Entscheidungsmacht, die Auslegungs- und Definitionsmacht anmaßt, über das ›Jenseits‹ zu befinden. Aus der Vorstellungswelt des ›Diesseits‹ (und das heißt ja auch: aus dessen Begrenzungen!) wird das ›Jenseits‹ entworfen.

Man kann diesen Gedanken durchaus verallgemeinern: Immer, wenn ein neues Ziel aus einem schon erreichten Zustand her gedacht wird, ist es kein ›neues‹ Ziel mehr. Das ist die fatale Lehre nahezu aller Revolutionen, und es ist auch die Lehre aus den politischen Erfahrungen der Frauenbewegung. Wo das Ziel das ist, was ›die Männer schon haben‹, wird nichts Neues möglich – und außerdem wird das Original letztlich doch nie erreicht. Das Subjekt so verstandener Frauenbemühungen ist der Mann, das Ziel aus dessen Position abgeleitet.

Das Denken des ›freien‹ Subjekts (als genetivus subjektivus und objektivus gelesen) besteht insofern gewissermaßen aus Kombinationen von Schon-Gedachtem, die nicht dazu angetan sind, eine ›Lichtung‹ im Bekannten zu schaffen (wie Lyotard sagt), in der das, was noch nicht gedacht ist, sich zeigen kann. Was ein sehr schönes Bild ist, wie ich finde – ich stelle mir das ganz bildlich vor, wie die noch nicht denkbaren Gedanken zwischen den Bäumen am Rande einer ›Lichtung‹ hervorlugen, so daß man ein Zipfelchen von ihnen erhaschen kann. »Wir denken mitten in jener Welt aus schon vollzogenen Einschreibungen –

3 Programm der Frankfurter Frauenschule, Herbst/Winter 1996/97, S. 6

man kann sie auch ›Kultur‹ nennen. Und wir denken nur deshalb, weil es inmitten solcher Fülle doch noch etwas Leeres gibt und weil wir für dieses Leere einen Platz schaffen müssen, durch den möglich wird, daß sich das einstellt, was noch zu denken bleibt. Aber das kann nicht anders ›kommen‹ als im Modus einer Einschreibung. Das Nicht-Gedachte schmerzt, weil man sich im Schon-Gedachten wohl fühlt. Und Denken heißt, diesen Schmerz annehmen, heißt auch – etwas pauschal gesagt – versuchen, ihn enden zu lassen.«⁴ Aber das, so Lyotard weiter, wird eben nie gelingen, da es ein solches ›Ende‹, d. h. eine letztliche Erfüllung und Beruhigung des Denkens, nicht geben kann – der »Schmerz« des Denkens, der Veränderung, Entfernung, Trennung, Mühe, Aufbruch, Bewegung, Entdeckung, Verwunderung heißt, wird nicht enden.

›Denken‹ (dies gewissermaßen in Klammern gesagt) ist hier in einem emphatischen Sinne produktiv verstanden, als Hervorbringen oder Freisetzen. Ein Denken, das im Nachvollzug von Schon-Gedachtem besteht, könnte man, Lacan paraphrasierend, vielleicht als ›leeres‹ oder unbelebtes Denken bezeichnen: Das »volle Sprechen ist Sprechen, das bewirkt. Eines der Subjekte befindet sich, nachher, anders als es vorher war.«⁵ Wo das ›leere Denken‹ dem Subjekt keine Veränderung beibringt, wird das emphatisch verstandene ›befreiende‹ Denken etwas in Bewegung setzen, dessen Ausgang noch offen ist. Insofern ist »das Denken zur Aufgabe verpflichtet im doppelten Sinne des Wortes: zum Verzicht auf identitätslogische Existenzialurteile und zur Öffnung für das in seiner

4 Jean-François Lyotard, a. a. O., S. 826

5 Jacques Lacan: Das Seminar Buch I, Weinheim 1990, S. 141

gegenwärtigen Unmöglichkeit ermöglichte Kommende« – so Wetzel/Rabaté mit Blick auf Derridas ethische Maxime.⁶

Wir können hier eine erste Schlußfolgerung festhalten: Der erste Schritt in Richtung auf eine Befreiung des Denkens läge also darin, sich jeglicher Festlegung der Vorstellungen über das zu Erreichende zu verweigern, weil dies nur den Raum verschütten, die Lichtung wieder schließen würde. Es ist die »höchste Aufgabe des Denkens«, so noch einmal Wetzel/Rabaté, die »Unentscheidbarkeit der eigenen Gegebenheiten auszuhalten«, auch die der anderen zu ertragen, auf das »Vergessene und Versprochene« des eigenen Daseins zu antworten. Die eminent politische Konsequenz dieser ›Aufgabe‹ liegt darin, daß »Verantwortung nur übernommen werden kann, wo Unentscheidbarkeit herrscht.«⁷ Um es an einer unpopulären Parallele deutlich zu machen: Das ›Wir wollen alles‹ der Spontibewegung war insofern vielversprechender als das »Frauen ran an die Macht« der 80er Jahre oder das ›Wir sind die besseren Männer/die besseren empirischen Forscherinnen und Erbsenzählerinnen‹ der 90er. Das betrifft natürlich nicht je einzelne Konkretionen, politische Schritte usf., sehr wohl aber definierende Zielvorstellungen. Ein in diesem Sinne ›radikales‹ Beispiel wäre die Kampagne ›Ich habe abgetrieben‹, deren Ziel, über Selbstbeichtigung eine juristische Debatte zu erzwingen, zunächst kein definiertes ›Nachher‹ enthielt, sondern etwas anfang mit offenem, unberechenbarem Ausgang.

Der von Lyotard angesprochene »Schmerz des Denkens« ist in der Konstitution des freien Subjekts nicht enthalten. Denn das als frei-

6 Michael Wetzel und Jean-Michel Rabaté: in: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. VI

7 Ebd., S. VII

es (wahres) und unabhängiges gedachte Subjekt ist körperlos, steht über den (ist ›frei von‹) niedrigen menschlichen Regungen, Bosheiten und Zufälligkeiten. In dem Moment, in dem man es sich körperlich (also auch menschlich, real, materiell) denken würde, müßte man es sich endlich denken. Und hier kommt zum ersten Mal das Geschlecht ins Spiel: denn endlich heißt zugleich: geschlechtlich. Was ein Ende hat, muß auch einen Anfang haben, insofern heißt Geschlecht hier zunächst nichts anderes, als ein Hinweis zu sein auf den Tod, sofern er das Ende darstellt, und auf Zeugung (und Sexualität), soweit sie den Anfang setzt. Menschlich ist der Mensch als lebendiger, als geborener, d. h. als einer, der einem geschlechtlichen Beisammensein entstammt (ob dieses gern oder ungern, freiwillig oder unfreiwillig vollzogen wurde, spielt dabei keine Rolle).

Geschlecht ist hier also nicht Metapher und auch nicht Symbolisierung: die Verknüpfung von Geschlecht und Endlichkeit liegt zunächst ganz im Realen. Wenn ›Geschlecht‹ und ›Anzeichen des Geschlechts‹ späterhin (und in unserer Kultur und unserem Denken sogar ausschließlich) als Metapher und als Symbolisierungen auftauchen (erscheinen), dann ist das jeweils als Hinweis auf Inszenierungen zu verstehen, die genau dazu dienen, diese Verknüpfung zu verdecken. Es sind, so gesehen, gewissermaßen Bewältigungsversuche, Versuche, Endlichkeit und Tod zu denken – oder besser: den Gedanken an Endlichkeit und Tod zu bannen, in sich aufzunehmen und zu beruhigen.

Das ist meiner Ansicht nach der wesentliche Grund dafür, warum das freie Subjekt (wie auch seine Abkömmlinge, Erscheinungsformen auf anderer Ebene: der Staat, die Politik, das Wissen) ungeschlechtet gedacht werden muß: weil es sonst auf den Tod verweisen würde, also auf eine Grenze, die nicht mehr von ihrem Jenseits her, d. h. als überschreitbare gedacht werden kann. Und

das ist auch (dies nur nebenbei, im Vorgriff) die Tragik des Männlichen darin: daß das Männliche sich, um sich als wahres Subjekt des ›Jenseits der Grenze‹ zu imaginieren, als nicht geschlechtlich setzen muß. Deshalb verliert es den Zugang zum Genießen.

Dieser Gedankengang läßt uns also erkennen, daß ›ungeschlechtet‹ offenbar als Hinweis auf Vollständigkeit, Unversehrtheit verstanden wird, so daß umgekehrt ›geschlechtet‹ dann ›beschädigt‹ heißt. Die Verknüpfung von Geschlecht mit Weiblichkeit erweist sich von hier aus als Entlastungsfigur, als Entlastung des Männlichen von Nicht-Vollständigkeit⁸, genauer: vom Wissen um die eigene Nicht-Vollständigkeit und die Unmöglichkeit von Vollständigkeit überhaupt. (Von dieser Entlastung profitieren beide, Männer wie Frauen, weil sie beiden gestattet, an einem Phantasma von Vollständigkeit festzuhalten – wenn auch auf jeweils ganz unterschiedliche Weise.)

Dieses Umgehen mit Geschlecht (was zugleich ein Umgehen von Geschlecht ist) hat äußerst weitreichende Konsequenzen. Denn diese Überfrachtung von Geschlecht mit der Bedeutung, Endlichkeit zu leugnen und zu bannen, die Belastung mit der Aufgabe der Entlastung des Männlichen, führt geradewegs zu der Dramatisierung und Biologisierung des Geschlechterverhältnisses, die uns so zu schaffen machen. Als zweite Folgerung ließe sich an dieser Stelle jedenfalls ein Gedanke festhalten: Wenn in der Vorstellung/Darstellung des Subjekts das Attribut ›ungeschlechtet‹ eine Leugnung darstellt, und zwar eine Leugnung so gravierender und grundsätzlicher Art, dann liegt hierin ein enormes Hindernis, das

8 Vgl. hierzu: Geschlecht und Bedeutung. Die Rückeroberung des Körpers und der Differenz, in: Materialienband 15, Frankfurt a. M. 1996

notwendig Starrheit, Blindheit und Blockierung nach sich zieht. Umgekehrt würde sich also Bewegungsmöglichkeit daraus ergeben, diese Vorstellung zu verflüssigen, eben indem das Subjekt, das Denken, die Gesellschaft und was auch immer ›geschlechtet‹ gedacht wird, besser gesagt: sexuiert wird, d. h. gedacht wird in seiner/ihrer Eigenschaft, eine Verbindung zu haben zu ›Geschlecht‹.

Wir können nun von hier aus die anfangs gestellte Frage modifizieren. Die Frage, welche ›Art des Denkens‹ uns ein Heraustreten aus Befangenheiten gestatten kann, müßte konkretisiert also lauten: Welche gesellschaftlichen Modalitäten würden es erlauben, daß ›Geschlecht‹ sich zeigen kann, ent-dramatisiert und ohne eine so gewichtige Verunsicherung zu erzeugen, daß massive Bewältigungs- und Abwehrstrategien der bekannten Art benötigt werden, um sie wieder zu beruhigen? Und welche ›Art zu denken‹ kann dies unterstützen und befördern?

Kommen wir noch einmal auf Geschlecht zurück und auf das, worauf es hinweist. Ich habe gesagt: Es verweist auf Tod, Endlichkeit, Sterblichkeit, weil es den Anfang/Ausgangspunkt menschlichen Lebens in der Geburt bezeugt. Und dadurch verweist es auch (ob uns das gefällt oder nicht) auf die Zwei, oder die Drei, und insofern darauf, daß es keine Eins gibt.

Wenn wir diese Überlegung abziehen vom konkreten lebensgeschichtlichen Fall und als systematische verallgemeinern, zeigt sich allerdings, daß auch die Zwei oder die Drei noch keine erschöpfende Antwort sind. Geschlecht stellt einen Hinweis dar auf die wesentlichen Eigenschaften des menschlichen Subjekts: auf Nicht-Vollständigkeit, Endlichkeit, Unvollkommenheit, Spannung, Ambivalenz, auf den Menschen als Triebwesen und als begehren-

den, der sich sein Leben lang abmüht, mit diesem Schicksal fertigzuwerden. Mit Lacan würden wir dies als ›ursprünglichen Riß‹ oder unhintergehbare Gespaltenheit des Subjekts bezeichnen. Und von hier aus verdeutlicht sich auch noch einmal der Preis, den das Männliche dafür zahlen muß, als Allgemeines zu erscheinen: Mit der Leugnung von Gespaltenheit und Nicht-Vollkommenheit, mit dem Behaupten der Eins und der Unendlichkeit geht der Zugang zu Ambivalenz und Widersprüchlichkeit, d. h. zum Lebendigen verloren.

Ich möchte hier Derridas Begriff der ›différance‹ einsetzen, den er mit ›a‹ schreibt, um ihn von ›différence‹ abzuheben, was eine beliebige Differenz unter anderen bezeichnen würde. Stellen wir uns dieses ›différance‹ als ›Differänz‹ mit ›ä‹ geschrieben vor, um die Irritation der Schreibweise aufzunehmen. ›Différance‹ ist zunächst eigentlich ›Aufschub‹, die Unmöglichkeit der Gegenwart, bezeichnet im weiteren Sinne dann ein Verweisungsgefüge, ein Gewebe aus Verweisungen gewissermaßen, das nicht ein allgemeingültiges Zentrum kennt oder einen verbindlichen Referenzpunkt, eben: keine Einheitlichkeit, kein konsistentes Subjekt, keine eins. Derrida verwendet, um das zu verdeutlichen, die Kennzeichnung ›Babel‹, wie sie sich aus dem Gleichnis vom ›Turmbau zu Babel‹ gewinnen läßt.⁹ Auf die Hybris der Menschen, die den Himmel und damit die Herrschaft erobern wollen (und das meint ja gerade: das Eine, Wahre, Universelle, Vollständige), antwortet Gott in dieser biblischen Parabel mit der Verwirrung der Sprachen, ihrer Vervielfältigung. Daher »müssen sie auf den Plan der Herrschaft durch eine

9 Vgl. hier und für die folgenden Zitate: Eva Meyer: Labyrinth und Archi/Textur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida, in: dies.: Architexturen, Basel 1986, S. 39 ff.

Sprache, die eine universelle wäre, verzichten.« Der Turm, d. i.: der zentrale Standpunkt, die Erhebung über die anderen, die Erhöhung im Wege einer selbstverfaßten Universalisierung, erweist sich, weil ihm eine unhintergehbare Differenz innewohnt (weil »die Vielfalt der Sprachen nicht beherrschbar ist«, heißt es bei Derrida), als sinnlos und unbrauchbar. Das Ende der Geschichte vom Turmbau zu Babel ist nicht »die Aufgabe des einen Standpunkts zugunsten eines anderen«, nicht eine neue oder andere Ordnung, sondern ein »Zustand des Bruchs«. Ein Zustand im übrigen, der keineswegs nur beklagenswert ist, weil er gewissermaßen die Menschen rettet vor der tödlichen Starre, welche die ›Eine Sprache‹ bedeutet hätte – aber tatsächlich um den Preis der Beschränkung und der Kränkung (des Größenwahns). Deshalb ist ›différance‹ ein so produktiver Begriff, weil er diesen Zustand, diese Komplexität in einem Wort bündelt.

So läßt sich jetzt verstehen, daß die Setzung des Männlichen als des Allgemeinen und die Vorstellung männlicher Überlegenheit vor allem die Funktion haben, diesen ›Zustand des Bruchs‹ zu verbergen und ein Phantasma der Vollständigkeit zu errichten. Ein Phantasma, an das insofern *beide* Geschlechter gerne glauben wollen, weil es eine Möglichkeit zu bieten scheint, der Anerkennung von ›différance‹ auszuweichen. Daß Frauen und Männer bzw. weiblich und männlich auf unterschiedliche Weise an diesem Phantasma teilhaben, bleibt von dieser Überlegung unberührt und stellt im Grundsatz keinen Widerspruch dar.

Damit sind wir bei dem Problem angelangt, dessen Bearbeitung für alle weiteren Überlegungen die Voraussetzung darstellt. Dies liegt m. E. in der Notwendigkeit, einen Begriff von ›Verschiedenheit‹ zu entwickeln, der nicht der Vorstellung folgt, daß jede Differenz in Richtung auf Einheit hin überwunden werden könne, so daß auch Uneinigkeit nicht stets und nur als Nicht- (oder: Noch-Nicht-)Einigkeit

aufgefaßt werden müßte, etc. – ein Konzept, das eine große persönliche Verantwortung des je einzelnen Individuums mit sich bringt, und zwar im doppelten Sinne: es *ermöglicht* Eigenverantwortung und *fordert* sie. Dies schließt aber sogleich die Frage ein, wie sich dennoch in diesem Zustand des Bruchs eine ethische Grundlage gewinnen und erhalten lassen kann, die dem eigenen Handeln eine Orientierung geben kann. Denn ohne eine gemeinsame und durchaus auch verbindende Grundlage und Selbstverständigung einer Gesellschaft, die ein Miteinander der Individuen erlaubt, wäre jedes für sich der Einsamkeit anheimgegeben, und es könnten zudem keinerlei Regeln der Rücksichtnahme, des Zusammenlebens usf. aufgestellt werden.

Halten wir diesen Punkt einen Moment fest, denn es muß zuvor noch ein weiterer Gedanke hinzutreten. Ein entscheidender Hoffnungsträger ist uns die Tatsache, daß wir doch selbst immer erheblich mehr wissen, als wir wissen (als wir zu wissen glauben), daß es also ein Reservoir an Denkbarem gibt, das wir selber bannen, begrenzen und im Zaum halten auf eine solch dezente Weise, daß dies nicht als Beschränkung wahrgenommen werden kann – es ist, als sähen wir die Grenze auch dann nicht, wenn wir sie schon überschritten haben. »Ein wirkliches Gespräch«, schreibt Maurice Merleau-Ponty, »verschafft mir Zugang zu Gedanken, zu denen ich mich nicht fähig wußte und zu denen ich *nicht* fähig war, und manchmal fühle ich, wie man mir *folgt* auf einem Weg, der mir selbst unbekannt ist und den meine Rede, angefeuert durch Andere, gerade erst für mich bahnt.«¹⁰

10 Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1994, S. 29

Dieses Phänomen hat sicherlich auch etwas mit Reden und Schreiben selbst zu tun. Auch ich muß oftmals erst noch einmal lesen, was ich geschrieben habe, um zu wissen, was ich denke – denn für den Sprechenden ist »das Wort nicht bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken, sondern das, was den Gedanken erst wahrhaft vollbringt.«¹¹ Dieses Reden und Schreiben setzt insofern etwas frei, das zwar nicht »gewußt« wird, aber doch irgendwie da ist, als Möglichkeit, eben als »Reservoir des Denkbaren«. Und offenbar bedarf es, um hervorgebracht und freigesetzt zu werden, eines Anderen (und sei es in Gestalt des zu beschreibenden Papiers).

Zwei weitere Stichworte gewinnen wir demnach hier, die uns weiterhelfen: das Sprechen und den Anderen. Und wenn wir jetzt zusammensammeln, was wir bisher festgehalten haben, so ergibt sich folgendes Bild (das ich, ganz wörtlich gemeint, abzubilden versuche):

Wir gehen aus von der Frage, was eine Öffnung des Denkens ermöglichen kann, was uns also gestattet, einen »öffnenden« Blick auf uns selbst, die Gesellschaft oder was auch immer zu werfen. Das kann aber nicht einfach ein Blick »von außen« sein, etwa so: ○ ← – denn von wo sollte dieser ausgehen können. Der Blick (der Gedanke) geht ja immer vom Subjekt selbst, von der eigenen Person (denken wir uns das ganz körperlich) und dem dort je verfügbaren Wissen aus und wendet sich, biegt sich gewissermaßen im Bogen zurück:



11 Ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 211

Unsere Frage ist also, wie wir uns ermöglichen, im Punkt B über eine andere Wahrnehmungsbefähigung zu verfügen als im Punkt A. Das würde voraussetzen, daß etwas stattfindet auf diesem Weg von A nach B.¹²



Was dabei normalerweise geschieht, ist etwa folgendes: Die Wahrnehmung oder auch: der Gedanke (bleiben wir bei dem Bild) verknüpft sich mit dem zuvor Gesehenen und »antizipiert zugleich das Sehen des nächsten Augenblicks«¹³. Er bewegt sich im Schon-Gedachten und verknüpft sich mit dem im allgemeinen, herrschenden Diskurs geltenden »Code«, der die Bedeutung von Begriffen erzeugt. Wir können mit Bezug auf Lacan dies als die Subjektivierung der Signifikantenkette bezeichnen, also als den Punkt, der das Subjekt an den Signifikanten »anheftet« (Žižek) und »das Gleiten der Bedeutung, das sonst unbegrenzt wäre, anhält.«¹⁴ So bekommt ein Signifikant, etwa »Mann«, dessen Bedeutungshof eigentlich unbeschränkt vielfältig ist oder sein könnte, in diesem Code eben die Bedeutung von aktiv, bestimmend usw. und »Frau« die von emotional, sorgend, aber ein bißchen dumm etc. Die Pointe ist dabei folgende: Wie wir alle wissen, liegt der Effekt dieser Operation darin, daß wir sicher sind, daß das, was wir nun »denken« (oder zu wissen meinen), immer

12 Die Parallele zu Lacans »Graph des Begehrens« ist nicht zufällig, aber auch nicht systematisch durchdacht. Vgl. Jacques Lacan: Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewußten, in: Schriften II, Olten 1975; vgl. auch: Slavoj Žižek: Der Graph des Begehrens: Eine politische Lektüre, in: ders.: Der erhabenste aller Hysteriker, Lacans Rückkehr zu Hegel, Wien 1991

13 Jean-François Lyotard, a. a. O., S. 822

14 Jacques Lacan, a. a. O., S. 180

schon, vor uns, gewußt war und da war in dieser Bedeutung, also wahr ist (»Frauen sind nun mal emotionaler als Männer«), daß wir uns also die Bedeutung nur erschließen oder aneignen würden, die schon zuvor vorhanden war. Als relevant, bedeutsam (oder wahr) wird das empfunden, was auf Schon-Gewußtes trifft und dies bestätigt – und insbesondere wird dieser Effekt verstärkt, wenn es zudem/dabei als naturhaft erscheint.

Wir haben es also mit einer »retroaktiven Bedeutungsproduktion«¹⁵ zu tun, die gewissermaßen (vom Signifikanten aus betrachtet), in einem radikalen Sinne zufällig ist (also nicht im jeweiligen Signifikanten schon im Vorhinein festgelegt ist), was aber keineswegs erkennbar wird. Die Wahrheit, die nach dem Kreuzungspunkt entsteht, die man auch als Identifizierung (mit dem herrschenden »Code«) bezeichnen könnte, erscheint als eine schon vorher gegebene, und die Spur ihrer Erzeugung ist verwischt. Was als Erkenntnis erscheint, ist Verkennung, ist das Einrichten im Schon-Gedachten. Wir denken also rückwärts, und insofern gehört die ganze Sache umgedreht:¹⁶



Der »Effekt« der Identifizierung geht dem Zustand des sich als authentisch, individuell und frei imaginierenden Subjekts voraus.

Um erneut eine Begriffsanleihe bei Merleau-Ponty zu machen, könnte man dies als »Wahrnehmungsglauben« bezeichnen, und von Merleau-Ponty können wir auch den nachdrücklichen Hinweis übernehmen, daß die »Art des Fragens« eine »bestimmte Art des

15 Slavoj Žižek, a. a. O., S. 180

16 Mit »S« sei hier die Verknüpfung mit dem allgemeinen Code, die Subjektivierung der Signifikantenkette bezeichnet (s. vorne), mit »I« die Identifizierung mit dem Code und die Art, wie das Subjekt sich selbst als Subjekt imaginiert.

Antwortens vorschreibt.¹⁷ Eine sich aus einem Gegebenen herleitende Frage kann eben, weil sie die Bedingungen einer schon gedachten, schon in Worte und in einen Code übersetzte Erfahrung voraussetzt, nicht *alle möglichen* Antworten eröffnen, sondern wird die Antwort in einer Art Vorentscheidung dem Gegebenen unterordnen. Wenn wir etwa fragen »Wie können Frauen mehr Macht erringen?«, dann haben wir nur den in einem gewissen politischen Kontext (etwa dem der Denkbegrenzungen der Grünen Partei) vorgebahnten Raum eröffnet, während etwa die Frage »Wie werden Frauen zufriedener?« oder »Wie wird die Arbeit von Frauen anerkannter?« jeweils völlig andere Bedeutungsfelder und Antworten eröffnen. Das ist natürlich gewissermaßen banal, aber dennoch sinnvoll, es sich systematisch zu verdeutlichen.

Denn wir haben damit wieder das erste der drei im Laufe der vorangegangenen Überlegungen aufgesammelten Mosaiksteinchen benannt, aus denen wir uns eine Antwort zurechtbasteln müssen – wie unzureichend und rudimentär auch immer: das Vermeiden der Festlegung des zu Erreichenden. Umgekehrt ausgedrückt würde dies von uns verlangen, bei jeder möglichen Frage zuerst zu klären, welche Antwort sie vorgibt, oder, um im Bilde zu bleiben: an welchen Code sie sich anheftet, um ihn retroaktiv zu bestätigen.

Zwei andere Bedingungen (Mosaiksteinchen) hatte ich genannt, die diesen Punkt stützen und klären können (müßten): die Sexuierung und das Sprechen, das den Anderen einschließt.

17 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, a. a. O., S. 207

Sexuierung – das hatten wir beschrieben als Bewegungsmöglichkeit, als einen Spielraum, der entsteht, wenn das Subjekt (und das Wissen) endlich und geschlechtlich gedacht wird. Um die feste Einfügung in den herrschenden Bedeutungs-Code zu erweichen und flüssiger, beweglicher zu gestalten, müßte also auf der Strecke $S \rightarrow I$ (also von dem Punkt, an dem das Subjekt auf die Signifikantenkette trifft, zu dem, wie es sich in der Identifizierung als Subjekt imaginiert) nicht (festlegende) Klarheit, sondern Unklarheit erzeugt werden – Unklarheit nicht über alles und jedes, sondern Nicht-Klarheit, die im ›klaren‹ Wissen darüber besteht, daß es keine Eins gibt, daß ein elementares Strukturelement, das Geschlecht, sich dem Wissen immer entzieht – »Geschlecht läßt unendlich denken, aber es läßt sich nicht denken.«¹⁸

Und hier kommt auch der Einsatz des Sprechens zum Zuge. Das Sprechen eines wirklichen Gesprächs – bleiben wir bei dem Zitat von Merleau-Ponty – ist Arbeit mit dem Anderen, wobei der Andere mich zu dem hinführt, was ich sagen/denken/wissen kann, wo ich aber nicht allein hinfinde – nicht, weil er es wüßte, sondern indem er mit mir spricht. So wird auch von hier aus klar, daß ein Sprechen im Schon-Gedachten, ein sich aus dem Gegebenen bruchlos herleitendes Sprechen diesen Effekt nicht erzeugen kann, weil ich dann dem Anderen nicht mit dieser Haltung entgegenreten kann, mit der Erwartung, daß er der Geburtshelfer meiner Gedanken sein werde. Aus der Perspektive des ›Denkens als Nachvollzug des Schon-Gedachten‹ müßte ich ja unterstellen, daß er über mich mehr wüßte als ich selbst – ein Umstand, der unter den gegebenen Bedingungen als äußerst bedrohlich emp-

18 Jean-François Lyotard, a. a. O., S. 829

funden wird. Wenn wir aber Merleau-Pontys Begriff des wirklichen Gesprächs zugrundelegen oder Lacans vorne zitierte Erwartung, daß das Subjekt aus dem Gespräch als anderes hervorgehen möge, dann kommt dem Anderen, dem Gegenüber im Gespräch eine ganz andere Funktion und Bedeutung zu. Denn wenn ich davon ausgehe (ausgehen könnte), daß mein Wissen *über den Anderen an mich kommt*, daß seine Antwort meine Frage erzeugt, dann verlangt das in der Konsequenz, daß ich den Anderen anerkenne als einen, den ich brauche, weil ich ohne ihn nicht denken kann – wobei aber das, was er mir zu denken ermöglicht, meine eigenen Gedanken sind und nicht etwa der Nachvollzug seines Wissens. Vielmehr folgt mir der Andere auf dem Weg, den er für mich bahnt.

Auch diese Konstellation ist eine Umschreibung/Bebilderung dessen, was wir vorher mit Derrida als ›différance‹, als ›Zustand des Bruchs‹ bzw. als Verweisungsgefüge bezeichnet haben.

Und so stellt sich von hier und erneut die Frage, wie auf diesem schwankenden Boden so etwas wie eine gemeinsame Übereinkunft, eine gegenseitige Versicherung gegeben werden kann, die diese elementare Abhängigkeit, Angewiesenheit und letztlich Unsicherheit erträglich machen und gewährleisten kann, daß sich die miteinander in Kontakt tretenden Individuen nicht nur gegenseitig vor den Kopf schlagen und übers Ohr hauen. Der Hinweis allein, daß schließlich jede und jeder die Anerkennung des Anderen braucht, um selber anerkannt zu werden, ist offenbar zu schwach – denn das hätten wir ja schon von Hegel lernen können. Die Frage, wie eine ethische Übereinkunft aussehen (und woher sie gewonnen werden) könnte, die die beschriebenen Bedingungen in sich aufgenommen hätte (und nicht in der Alternative zwischen Einsamkeit oder Tod enden muß) – das ist die erste

Frage, die ich zur Diskussion in den Arbeitsgruppen beitragen möchte. Die zweite wäre die nach den Strategien, die es uns ermöglichen, dieses ›Denken am Rande der Lichtung‹ zu erlernen.

Barbara Köster

Politische Identität – Der Tanz ums goldene Kalb

I. Identität

EIN GOLDENES KALB der Moderne heißt: Identität. Eine Identität zu haben, mit sich selbst identisch zu sein, gilt als erstrebenswertes Ziel. Es gibt »identity politics«, und sogar Bürgerkriege werden im Namen von ethnischer Identität ausgefochten.

Jede/r weiß auch offensichtlich ganz genau, was damit gemeint ist, und mit der eigenen Identität und der von anderen ist nicht zu spaßen.

Gestritten wird über die Inhalte der jeweiligen Identität, was und wer dazugehört, was und wer herausfällt. Unbestritten aber scheint zu sein, daß es eine Identität gibt.

Nun wird der Begriff »Identität« aber nicht nur gebraucht, um sich von anderen abzugrenzen oder in eins zu setzen, sondern auch im Individuum selbst spielt sich dieser Prozeß von Einschließung und Abgrenzung bei der Identitätsfindung ab. Angestrebt wird die Einheit von Denken/ Fühlen/ Handeln. Alles, was dieser Einheitlichkeit hinderlich ist, wird dann als ich-fremd empfunden und fällt dem Ausschluß anheim. Denn der Herrscher über das Land mit Namen »Identität« ist das »Ich«, und der Schauplatz seiner Herrschaft ist das Bewußtsein.

Deshalb funktioniert die ganze Konstruktion von der Identität auch nur so lange, wie wir das Unbewußte nicht mitdenken. Beziehen wir hingegen Freuds Satz »Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus« mit in die Überlegungen ein, stehen wir vor dem Scherbenhaufen jeglicher Identität.

Aber die Herstellung einer Identität, ohne zu berücksichtigen, daß es gerade die unbewußten Prozesse sind, die das Individuum bewegen, beinhaltet ein großes Moment von Gewalt gegen sich selbst, das früher oder später umschlagen wird in Gewalt gegen die anderen.

Denn statt einer Einheit finden wir im Individuum vielmehr ein Durcheinander von sich widersprechenden Wünschen, moralischen Geboten, Gedanken, Informationen und Handlungsnotwendigkeiten vor, das nur mühsam in eine immer nur vorläufige Ordnung gebracht werden kann. Wobei dieses Ordnungsprinzip nicht von jeder Person beliebig, je nach Gusto, geändert werden kann, sondern es handelt sich dabei immer um Ordnungsprinzipien, die der einzelnen Person vorgängig sind.

Bei Lacan wird dieses Ordnungsprinzip das symbolische System, die Signifikantenkette genannt.

Der Mensch wird zum Menschen durch den Eintritt in diese sprachliche Ordnung und unterscheidet sich damit von allen anderen Lebewesen, er ist Sprachwesen. In diesem symbolischen System wird dem Subjekt ein Platz zugewiesen, und nur über diese Position hat es Zugang zu sich selbst und zu den anderen. Aus der überschwemmenden Vielfalt von äußeren und inneren Sinneseindrücken wird durch die Eingliederung in das symbolische System, die von Beginn an über den Anderen geschieht, eine mehr oder weniger lebbare innere und äußere Ordnung. Wünsche zu empfinden, auszudrücken und zu leben ist nur möglich innerhalb des

symbolischen Systems. Womit notwendigerweise etwas von diesen Wünschen verfehlt wird, draußen bleibt und damit auch unbefriedigt bleibt und infolgedessen weiter rumort und auf einen neuerlichen Versuch der vollen Einlösung drängt.

Findet etwa ein Gefühl in einer Kultur keinen symbolischen Ausdruck, so wird es auch von der Person dieses Kulturkreises nicht empfunden werden. So kann beispielsweise Scham beim öffentlichen Urinieren in einer Kultur sehr heftig erlebt werden, während Angehörige einer anderen Kultur dies nicht einmal ansatzweise empfinden. Was nicht etwa auf Befreiung oder Perversion hindeutet, sondern nur auf eine andere sprachliche Ordnung und Zuordnung.

Damit verfällt die Vorstellung einer wie auch immer gearteten Authentizität oder Unmittelbarkeit von Gefühlen, Gedanken oder Wahrnehmungen. Was aber nicht heißt, daß es keine Individualität gäbe.

Überindividuell und vorgängig ist die Signifikantenkette, in die das Individuum eingereicht wird, individuell sind die imaginären Verzerrungen, die es daran vornimmt, auf Grund der Tatsache, daß es ein Triebwesen ist.

Der erste Signifikant, der eine Frau bezeichnet und ihre Position sowohl im Familiengeflecht als auch in der Welt festlegt, lautet: Tochter einer Mutter und eines Vaters. »Tochter« bedeutet, erstens ein Geschlecht zu haben und zweitens ein Kind und kein Erwachsener zu sein und weist damit hin auf Generationsfolge und Inzesttabu. Dieser Signifikant »Tochter« repräsentiert das Subjekt für einen anderen Signifikanten, z. B. den Mutter-Signifikanten. Er macht aus der anderen Frau eine Mutter.

Keineswegs ist es so, daß der Signifikant das Subjekt repräsentiert. Etwas vom Subjekt wird immer verfehlt werden, etwas von

ihm bleibt immer außerhalb des symbolischen Systems. Genau so, wie immer nur der Signifikant des Anderen anzutreffen ist, aber nicht das volle Subjekt. Das Begehren wird ständig auf dieses »Außerhalb« zielen, denn nur davon verspricht es sich das Genießen, das verbunden ist mit dem Erreichen der Vollständigkeit. Aber die ist vom Augenblick der Zeugung an für immer verloren, d. h. von dem Moment an, wo das Subjekt eingegliedert ist in die Signifikantenkette, und sei es durch die Bezeichnung »Fötus«.

Bei einer derartigen Konstitution des Subjekts als immer nur vorhanden in der Signifikantenkette, behaftet mit dem Mangel, der dadurch entsteht, getrieben von einem Außerhalb des Genießens, das imaginiert wird als Vollständigkeit, gibt es keine asoziale Identität, wie sie in der abendländischen Philosophie gedacht wird. Gefesselt an die Signifikantenkette, an ihr entlangdriftend, getrieben von dem Phantasma, doch irgendwann oder irgendwo ein Objekt zu finden, das nicht von diesem Mangel gezeichnet ist, um in der Vereinigung mit diesem selber (wieder?) vollständig zu werden, verbringen wir unser Leben in der Verkennung unserer selbst und der Anderen.

Wie kann da von Identität die Rede sein?

Identität gehört vielmehr in das Register der Vollständigkeitsphantasmen, dieser imaginären Produktionen, die vom Subjekt vorgenommen werden, um den Mangel zu kompensieren bzw. ihn nicht mehr zu spüren.

Obwohl Identität, verstanden als Einheit von unterschiedlichen Dimensionen des menschlichen Subjekts, auf Grund der Tatsache, daß der Mensch als Sprach- und Triebwesen gespalten und widersprüchlich ist, ein unmögliches Konstrukt darstellt, hält sich hartnäckig der Wunsch danach, eine »Identität zu haben«.

Auch die lieben Mitmenschen hätten es gerne mit einer einheit-

lichen Person zu tun. Wäre doch ein solcher Mensch besser einzuschätzen und zu handhaben.

Allenthalben wird mit dem Begriff »Identität« gearbeitet, sowohl um sich selbst in idealisierter Form wahrzunehmen als auch um die Anderen auf eine Einheitlichkeit festzulegen.

Im folgenden möchte ich Identität verstehen als Schnittstelle oder Schnittmenge. Als empfindbare und empfindsame Entität. Als die Struktur oder Modalität, mit der ich Welt als bedeutungsvoll für mich erlebe und mich gleichzeitig als bedeutend an die Welt wende. Identität als das Einrollen der Welt in mich und mein gleichzeitiges Einrollen in die Welt. Bewußt, unbewußt, imaginär und symbolisch. Ort meiner Verkennung und gleichzeitig die einzige Möglichkeit, die ich habe, um Sinn zu machen und Begehren am Laufen zu halten.

Damit ist Identität sowohl situativ bestimmt, erzeugt von meiner Abweichung vom jeweiligen Signifikanten, als auch strukturell festgelegt im symbolischen System.

Über die individuellen Abweichungen, die Assoziationen und Brüche in der Signifikantenkette bestimmt die individuelle Biographie und deren imaginäre Bedeutung; über die strukturelle Position wird zunächst einmal bestimmt, aber auch sie ist verschiebbar.

II. DAS POLITISCHE

Wenden wir uns dem zweiten Begriff zu: »politisch«.

Bei einer kleinen Umfrage unter Jugendlichen, ob sie sich als jemand verstehen, der/die eine politische Identität hat, sagten alle sehr entschieden »nein«.

Beim weiteren Gespräch klärte sich, daß sie alle gegen Neonazis, Ausländerfeindlichkeit und Krieg waren und Demokratie und Freiheit befürworteten. Aber das hielten sie für unpolitisch.

Politisch war für sie »Politik« und damit wollten sie nichts zu tun haben. Ihre von mir als politisch bezeichnete Einstellung hatte für sie den Charakter eines Lebensstils. Im Zusammenhang mit der Musik, die sie hören, den Orten, die sie besuchen, den Menschen, mit denen sie zusammen sind, weil sie sie mögen, ergab sich diese Einstellung für sie als Lebensgefühl. Damit hatten sie gleichzeitig den Eindruck, daß diese Einstellungen nicht von anderen für deren Zwecke vereinnehmbar waren. Keinesfalls sollte dies als Identifikation mit etwas anderem, ihnen fremd und unangenehm Erscheinenden (nämlich Parteien, Gewerkschaften oder Organisationen) gedeutet werden.

Slavoj Žižek kommt in seinen Untersuchungen »Zum Genießen als politischem Faktor« auch zu einer Unterscheidung von Politik und politisch.

Das Politische ist definiert als ein »Moment von Offenheit, Unentscheidbarkeit, wenn gerade das Strukturierungsprinzip der Gesellschaft in Frage gestellt wird, kurz, der Moment der globalen Krise überwunden wird durch den Stiftungsakt einer neuen Harmonie. Die politische Dimension ist auf doppelte Weise eingeschrieben. Sie ist ein Moment des sozialen Systems, eins unter seinen Sub-Systemen und gerade das Terrain, in dem sich das Schicksal des Ganzen entscheidet, in dem ein neuer Vertrag entworfen und abgeschlossen wird.«¹

1 Slavoj Žižek: Denn sie wissen nicht was sie tun. Genießen als politischer Faktor, Wien 1994, S. 205 f.

Das Politische wird hier nicht als verdinglichter Zusammenhang mit festen Strukturen, Vorgehensweisen und Abläufen begriffen, sondern als ein situatives Ereignis, das einen Beginn und in gewisser Weise auch ein Ende hat. Nämlich dann, wenn ein neuer Zustand erreicht wurde, der sich wieder verfestigen kann in einer institutionellen Struktur.

Verbinden läßt sich diese Vorstellung vom Politischen gut mit der Theorie von Hannah Arendt über das öffentliche Handeln.

Nur im Akt des »politischen Handelns und Sprechens offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt.«² Das Individuum tritt heraus aus dem Sozialen, wo es »was« ist, um zum »wer« zu werden.

Dabei sind die Menschen nie wirklich souverän. Im Sozialen unterliegen sie den körperlichen und psychischen Zwängen, weshalb sich aus dem Sozialen ihr freies Handeln nicht einfach ableiten läßt. Vielmehr bedeutet der Akt des politischen Handelns einen Bruch, und dazu braucht es Mut.

Handlung ist spontan. »Es ist (im Gegenteil) sehr viel wahrscheinlicher, daß dieses WER, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und für immer verborgen bleibt.«³

Womit wir bei zwei Arten von politischem Handeln angelangt wären. Zum einen das verdinglichte politische Handeln, das sich manifestiert im laufenden politischen Alltagsgeschäft, gefangen in der Illusion von Kontrolle, Zweckmäßigkeit, berechenbaren Machtspie-

2 Hannah Arendt: Vita Activa, München 1992, S. 169

3 Ebd.

len und Strategien; zum anderen ein politisches Handeln, das sich situativ bestimmt, das Individuum geradezu selber überrascht und ohne Zweifel eng verbunden ist mit der Dynamik des Begehrens, auch wenn Arendt das nicht gefallen würde.

Wir haben hier ein dynamisches Element des Politischen, was bei der Definition der Jugendlichen fehlte, die es nur als Teil ihres Lebensstils beschrieben. Bei Arendt und Žižek kommt das Moment der Grenzüberschreitung, des expliziten Zeigens und Sprechens hinzu.

Der Mut, die Handlung, die Wahrheit. Jedenfalls die Wahrheit der jeweiligen Situation. Ohne sie findet keine Handlung statt, sondern nur ein Agieren, ein Handeln, das ins Leere läuft.

Wie kann nun eine Identität, die als Schnittmenge verstanden wird, und ein politisches Handeln, das einen Bruch beinhaltet, um die Wahrheit zu Tage treten zu lassen, für Frauen aussehen?

Zunächst einmal bedeutet der Signifikant ›Frau‹ nichts anderes, als daß er sich unterscheidet von dem Signifikanten ›Haus‹, ›Mann‹, ›Hund‹, ›Wasser‹ etc. Ein Signifikant trennt und schafft Ordnung in der ungeschiedenen Welt. Er bezeichnet den Unterschied und schafft Raum zwischen Ungeschiedenen; damit hat er eine reine Ordnungsfunktion, solange er leer bleibt. Aber er bleibt nicht leer, sondern wird umgeben von Assoziationshöfen, imaginär umwoben, bekommt Herrschaftscharakter und ist im Laufe der Geschichte veränderbar.

Hier soll nicht noch einmal alles aufgeführt werden, was die Frauenforschung detailliert herausgefunden hat darüber, wie der Signifikant ›Frau‹ inhaltlich aufgeladen wurde und welchen Herrschaftscharakter er dabei entwickelt hat. Es soll nur kurz daran erinnert werden, daß diese inhaltlichen Bestimmungen sich nicht aus den ›natürlichen‹ Eigenschaften des mit ›Frau‹ bezeichneten Subjekts ergeben. Es ist vielmehr so, daß die als ›Frau‹ bezeichne-

ten Subjekte in ihren Eigenschaften strukturiert werden durch den Signifikanten und seine Bedeutung.

Als ein gemeinsames Kennzeichen aller Personen, die unter dem Signifikanten ›Frau‹ versammelt werden, würde ich die Kränkung nennen. Im Patriarchat mit dem Signifikanten ›Frau‹ gekennzeichnet zu werden, hat eine Beschädigung des Narzißmus zur Folge.

Denn nicht nur ist das Ich nicht Herr im eigenen Haus (die Kränkung par excellence), die Frau ist auch nicht Herrin im eigenen Haus, Land oder Körper. Sie ist immer nur tätig im Namen von ..., sei es Vater, Ehemann oder männliche Institution. Sie wird damit noch von einer weiteren Kränkung getroffen, die sozialen und politischen Charakter hat.

Natürlich kann auch Männer eine solche Kränkung treffen. Auch der Arbeiter oder Angestellte ist nicht Herr in der Fabrik, in der er arbeitet. Aber das trifft ihn nicht als Subjekt, das repräsentiert ist durch den Signifikanten ›Mann‹, sondern durch den Signifikanten ›Arbeiter‹ oder ›Angestellter‹. In bezug auf das Verhältnis Mann/Frau sieht die Sache zumindestens strukturell anders aus.

Und vergessen wir nicht die narzißtische Kränkung des kleinen Mädchens, keinen Penis zu haben.

Womit wir bei einer dreifachen Kränkung wären.

Die Position der Gekränkten ist äußerst ungemütlich. Schnell wird damit assoziiert: beleidigte Leberwurst, hysterische Überempfindliche, Rechthaberin (wenn sie sich gegen die Kränkung wehrt), Zicke, zimperlich, Heulsuse usw.

Da die Kränkung nicht in ihrer strukturellen Dimension gesehen wird (weil verschmolzen mit dem Signifikanten ›Frau‹), bleibt sie als ein Gefühl subjektiver Befindlichkeit bei der jeweiligen Frau zu-

rück, die dann auf ihre Art damit umzugehen versuchen wird bzw. muß.

Mich interessieren nun im folgenden die Diskurse von Frauen, in denen etwas zu spüren ist von dieser Kränkung, und zwar unter dem Aspekt der Abwehr dieses Gefühls.

1) Der Diskurs der Hysterikerin

Die Hysterikerin verkennt ihr eigenes Begehren, weil ihr dafür kein Ausdruck zur Verfügung steht, und reiht sich ein in das männliche Begehren. Sie bringt ihr Begehren, von dem sie nichts weiß bzw. nichts wissen darf, im Begehren des anderen, des Mannes unter. Dadurch kann sie zwar überhaupt ein Begehren empfinden, aber ständig treibt sie der Rest, nämlich ihr eigenes unartikulierte und unanerkanntes Begehren, um. Sie ist sozusagen in einer endlosen Produktion verfangen. Da es nicht ihr eigenes Begehren ist, das sie empfinden kann, kommt es zu all den Übertreibungen, Masken, Camouflagen, die wir kennen. Indem sie sich in den Dienst einer anderen Begehrensposition stellt, verschwindet damit zwar auch das unangenehme Gefühl von Beschädigung und Kränkung, nur leider gelangt sie damit auch nicht zu ihrer eigenen Wahrheit, die in der Durchquerung dieser unangenehmen Gefühle bestehen würde.

Lacan bezeichnet den Diskurs der Hysterikerin als den allgemeinen der Frauen. So sehr man aufschreien möchte ob dieses patriarchalischen Vorurteils, fällt es doch schwer, dieser Aussage einen gewissen Realitätscharakter abzuerkennen.

Die Frau als Magd des Patriarchats, auch in ihrer modernen Version der Karrierefrau, ist doch nur allzu bekannt. Mehr oder weniger befinden wir uns alle in diesem Diskurs, da wir arbeiten und

funktionieren in männlichen Institutionen und das ja auch irgendwo gut finden und gut finden müssen. Sonst ginge es nicht. Auch als Feministinnen stellen wir uns immer wieder in den Dienst einer anderen Begehrensstruktur.

Die klassische Berufsposition der Hysterikerin ist die der Sekretärin. Sie ist dem Begehren ihres Chefs nach Perfektion, Effizienz, Karriere, Optimierung und Schnelligkeit unterstellt, sie ist zu seiner Vervollständigung vorhanden – und sie ist gezwungen, sich in dieser Funktion zu bewegen. Ihr eigenes Begehren spielt dabei keine Rolle. Es äußert sich höchstens in Sabotageakten, indem sie Sachen vergißt, Dinge verliert, Fehler macht, krank wird und unpünktlich erscheint. Diese Akte werden nur als Versagen sichtbar.

Gleichzeitig ist sie häufig gefangen in endlosem Dekorieren. Sie hängt Postkarten auf, verteilt Deckchen, läßt Grünpflanzen wuchern oder wendet sich ähnlich befremdlichen Aktivitäten zu, deren Resultate wir häufig in ihrem Raum vorfinden.

2) Der Opfer-Diskurs

Hier wird versucht, dem diffusen Unbehagen, das die Kränkung auslöst (diffus, weil so schlecht zu verdeutlichen), eine Eindeutigkeit und Festlegung zu verleihen. Mit der Aussage ›Frauen sind Opfer, immer und überall‹ bekommt das Gefühl der Kränkung einen Namen und eine klare Genese. Es rührt her aus einer ungerechten Behandlung, und es gibt klare Positionen: einen Täter und ein Opfer. Opfer ist ein anerkannter Status, Gekränktheit eine subjektive Befindlichkeit, die dazu noch verlacht und verspottet wird. In der Übertreibung zum Opferstatus hin ist die Kränkung als minderes Gefühl aufgehoben und gebannt.

Sich als Opfer verstehen zu können, gibt dem Gekränktsein eine Würde und eine Überwindungsperspektive. Als Opfer kann, darf und muß ich mich wehren, indem ich mich z. B. mit anderen Opfern zusammenschließe, in der Hoffnung, irgendwann Siegerin zu sein. (Um dann meinerseits wieder neue Opfer zu produzieren?)

Ich meine jetzt nicht, daß Frauen niemals Opfer wären, aber es geht mir in der Analyse des Opferdiskurses um die Festlegung und um die Übertreibung, die Sicherheit verspricht und doch nur der Abwehr dient.

Der Opferdiskurs ist nicht sehr attraktiv, die meisten nicht-feministischen Frauen lehnen ihn ab.

3) Der Erfolgs-Diskurs

Mit Quotierungen, besserer Qualifizierung, ›dress for success‹, Rhetorik-Kursen, Selbstbehauptungstraining u.ä. Strategien wird versucht, der Kränkung, als ›Frau‹ bezeichnet zu werden, zu entgehen, um einen Status zu erhalten, der so unkränkbar ist wie der Status der unter dem Namen ›Mann‹ versammelten Personen. Dazu kommt dann noch ein Selbstverteidungskurs, Empfängniskontrolle oder die In-vitro-Befruchtung. Eine Hyperaktivität, die auf den Abwehrcharakter hinweist. Eine niemals endende Kette von Maßnahmen, die zur Überforderung und Erschöpfung führt und ins Leere läuft.

Ebenfalls nicht besonders attraktiv. Wer will sich schon drehen wie ein Hamster im Rad.

Obwohl in den beiden letzten Diskursen die Kränkung das organisierende Moment ist, wird sie nicht als solche benannt, sondern

nur symptomatisch dargestellt. Was sehr verständlich, aber auf die Dauer sehr unproduktiv ist.

Dabei hat Kränkung ja nicht nur die negative Seite des Zurückgesetztwerdens, sondern beinhaltet auch ein Widerstandspotential. Wenn sich eine Person gekränkt fühlt, speist sich dieses Gefühl auch daraus, daß sie eigentlich eine andere Behandlung oder Position erwartet oder sich zuschreibt. Die Kränkung entsteht aus der Differenz zwischen Selbstbild und Fremdbild. Soll diese Differenz zu einer produktiven werden, dann sind Frauen aufeinander angewiesen. Das galt lange Zeit als eine Selbstverständlichkeit in der Frauenbewegung. Begründete sich in Analogie zu anderen Befreiungsbewegungen mit der Parole »Gemeinsam sind wir stark!« Alle Arbeiter zusammen werden die Diktatur des Proletariats erreichen, alle unterdrückten Völker gemeinsam werden den Imperialismus besiegen. Der Begründungszusammenhang war die Solidarität der Opfer. Auf diesen Begründungszusammenhang können sich Frauen aber nicht umstandslos beziehen, denn zum einen ist diese Logik im Laufe der Geschichte brüchig geworden (und hat ihrerseits wieder Millionen von neuen Opfern produziert), zum anderen sind Frauen nicht umstandslos als Opfer zu bezeichnen (s.o.).

Der Grund, warum Frauen sich dennoch gegenseitig brauchen, ist ein anderer.

Das Verhältnis Mann/Frau ist historisch so gestaltet, daß zum einen der Mangel auf die Frau verschoben wird – sie ist Trägerin von Geschlecht, damit der Mann von dieser Unvollständigkeit verschont bleibt – zum anderen wird ihr eine imaginierte Vollständigkeit zugeschrieben, damit sie in der Ergänzung zum Mann dessen Vollständigkeit hervorbringen kann.

Unter solchen Umständen ist nicht viel zu erwarten vom Blick des Mannes auf die Frau. Nur in Sternstunden wird er bereit und in

der Lage sein, liebevoll auf den Mangel in der anderen zu schauen, ohne davor zu erschrecken und abzuwehren.

Also fangen wir erst einmal unter Frauen an.

Kränkungen, als strukturell und situativ verstanden, bedürfen eines speziellen Umgangs.

Plötzlich wird eine Situation als unerträglich empfunden und es wird reagiert, möglicherweise überreagiert, und die gesamte Umgebung ist verdattert. ›So schlimm war es ja nun auch nicht‹, ›Ich habe es doch nicht so gemeint‹, ›Gott, bist du empfindlich‹ sind dann häufige Reaktionen, und die sich aufbäumende Person ist beschämt, verstummt, weint oder wird hektisch, rechthaberisch. Auf jeden Fall eine scheußliche Situation für alle Beteiligten. Und die Frauen, die zugegen sind, befinden sich in einer unmöglichen Situation.

Jetzt auf jeden Fall solidarisch? Oder Achselzucken? Oder sozialarbeiterisches Trösten? Oder die endlose Redeschlange über Männer und Herrschaftstrukturen? Auf jeden Fall: ungemütlich.

Dabei war diese konkrete Situation doch nur der Tropfen, der das Faß zum Überlaufen brachte. Hundertmal vorher ist die Zurücksetzung, das Überhörtwerden, das Übergangenwerden geschluckt worden, und jetzt war es einfach einmal zu viel. Nichts anderes ist passiert. Kein schreiendes Unrecht, keine krasse Unterdrückung ist sichtbar geworden und dennoch war es anwesend und wurde in der Überreaktion zur Wahrheit.

Um zu dieser Wahrheit zu kommen, braucht es einen Spiegel, der den Schmerz und auch den Selbstbehauptungswillen des Subjekts spiegelt. Dazu bedarf es einer Übersetzung der spontanen Reaktion in einen politischen Ausdruck, der der Situation angemessen ist.

Der Schmerz braucht seine Übersetzung in die strukturelle Analyse, nicht seine Beruhigung in dem endlosen regressiven Gespräch

von Freundinnen und Kolleginnen. Es geht nicht um Trost, sondern um Strategie. Es geht nicht darum, kontrolliert und diszipliniert zu sein, sondern darum, die Klarheit des Schmerzes zu spüren, ohne sich davon überwältigen zu lassen. Er muß einen Namen bekommen. Die Kränkung ist ein politischer Indikator für die Situation und möglicher Ausgangspunkt einer Handlung.

Das wäre eine politische Strategie, die sich nicht auf Machtdispositive stützt, sondern mit der Subversion arbeitet. Der manifeste Sinn der Situation wird unterlaufen und die Situation um den Ausdruck ihrer latenten Wahrheit erweitert.

Subversion statt Macht bedeutet auch, daß die Organisation dieser Handlung eine andere Struktur aufweist als die Organisationen von Handlungen, die darauf angelegt sind, Macht zu erhalten oder zu erobern und die alle über Identifikation und damit über ein Vollständigkeitsphantasma funktionieren.

Aber bei der Subversion geht es um Wiedererkennen, Nähe und Distanz. Daraus ergeben sich keine stabilen Organisationsstrukturen, nur ad-hoc Gruppierungen, die deshalb aber nicht unwirksam sein müssen.

Hannah Arendt interpretierend, kommt Bonnie Honig zu folgendem Schluß: »In Abwesenheit institutioneller Räume kann eine feministische Politik in den Untergrund gehen und versuchen, sich performativ, agonal und kreativ in den Brüchen und Fragmenten der persönlichen und institutionellen Identitäten zu verorten, in der Hoffnung, neue Beziehungen und Realitäten zu schaffen.«⁴

4 Bonnie Honig: Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik, in: Geschlechterverhältnisse und Politik. Hrsg: Institut für Sozialforschung Frankfurt, Frankfurt a. M. 1994, S. 59

Ulrike Bondzio

Körper und Verkörperungen in der Prosa Clarice Lispectors

Das Wort »Körper«

Das Wort »Körper«, seine Gefahr: wie leicht erzeugt es die Illusion, daß man sich bereits außerhalb des Sinns aufhalte, unbefleckt von Bewußtheit / Unbewußtheit. Hinterhältige Rückkehr des Natürlichen, der Natur. Der Körper ist bestimmungslos, sterblich unsterblich, unreal, imaginär, fragmentarisch. Die Geduld des Körpers ist schon und noch immer das Denken.¹

WAS WAR DER AUSGANGSPUNKT für das Thema meines Vortrags zur Prosa Clarice Lispectors?

Zunächst einmal natürlich die Begegnung mit verschiedenen ihrer Werke, die in gut lesbaren Übersetzungen aus dem brasilianischen Portugiesisch bei uns zu haben sind. Des weiteren meine stetige Suche nach Verknüpfungspunkten, Verflechtungsmöglich-

1 Maurice Blanchot: Das Wort Körper, in: Claudia Gehrke (Hrsg.): Ich habe einen Körper, München 1981, S. 23

keiten zwischen Literatur und Psychoanalyse einerseits und Musik und Psychoanalyse andererseits.

Mit Clarice Lispector meine ich eine Schriftstellerin gefunden zu haben, deren Werk mich als von der Germanistik und Philosophie kommende Psychoanalytikerin mit Zuneigung zur Musik anspricht und das mir offene Stellen anbietet, an denen sich diese Verflechtungen finden oder konstruieren lassen.

Fast zeitgleich mit der Lektüre dieser Schriftstellerin verlief meine Auseinandersetzung mit dem, was sich feministische Psychoanalyse nennt. Wobei ich nebenbei bemerken möchte, daß mir der Wunsch der Vertreterinnen dieser Facette der Psychoanalyse bald klar wurde, ich aber an der Umsetzung und Verwirklichung dieses Wunsches das spezifisch Feministische kaum zu entdecken vermochte. Gerade wenn ich Vertreterinnen las, die eindeutig der Lacanschen Psychoanalyse verbunden sind, fiel und fällt es mir schwer.

Deutlicher wird mir die Differenz heute, wenn ich den Rösselsprung vollbringe und zwischen Praxis und Theorie der Psychoanalyse unterscheide, sie als zu unterscheidende Ebenen einer Sache (im Sinne der chose freudienne Lacans) betrachte. Was die Praxis der Psychoanalyse angeht, bin ich der Ansicht, daß es dort weder eine spezifisch männliche noch weibliche Form der Ausübung gibt. Auch wenn man bedenkt, daß das Ideal der gleichschwebenden Aufmerksamkeit, »der stets anonyme Spiegel, der nichts anderes zeigt, als was ihm gezeigt wird, das auf unbewußte Mitteilungen eingestellte Telefon«² fast eine Utopie und in der Praxis selten in

2 Adam Phillips: Vom Küssen, Kitzeln und Gelangweiltsein, Göttingen 1997, S. 147

Reinnatur erreichbar und wünschenswert ist, trifft doch zu, daß es in Freuds Schriften zur Behandlungstechnik keinerlei Aussagen zum Geschlecht des Analytikers gibt.

Liegen mag das an dem die psychoanalytische Kur tragenden Moment der Übertragung.

»In Wirklichkeit erlebt jeder Analytiker die Übertragung immer in einem Staunen, das man zuletzt als Wirkung einer Zweierbeziehung erwartet hätte, die wie jede andere sein soll. Er sagt sich, daß er hier mit einer Erscheinung rechnen muß, für die er nicht verantwortlich ist, und man weiß, mit welchem Nachdruck Freud auf deren spontanes Auftreten beim Patienten hingewiesen hat.«³ Jacques Lacan, vom dem diese in Anlehnung an Freud formulierten Sätze stammen, schreibt der Übertragung Funktionen zu, die das bei Freud Nachweisbare übersteigen. »Wenn die Übertragung ihre Kraft daran hat, daß sie auf die Realität zurückgeführt wird, deren Repräsentant der Analytiker ist, und es sich darum handelt, das Objekt in ihrer Treibhausluft einer geschlossenen Situation heranreifen zu lassen, bleibt dem Analysanden, wenn der Ausdruck erlaubt ist, nur noch ein Objekt zu knacken: und das wäre der Analytiker.«⁴

Ich lege im Rahmen dieses Vortrags Gewicht auf den Begriff der Übertragung, weil Clarice Lispector ihr Werk *Aqua viva* mit dem Untertitel »Ein Zwiegespräch« versehen hat und wir diesen Text von daher als einen verstehen dürfen, in dem stilistische Übertragungsmomente auftreten.

3 Jacques Lacan: Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht, in: Schriften I, Olten 1973, S. 177

4 Ebd., S. 197

Der Psychoanalytiker Adam Phillips stellt Begriff und Phänomen der Übertragung einerseits in einen literaturwissenschaftlichen Zusammenhang und beläßt ihn andererseits in der engen Verflechtung zur Praxis der Psychoanalyse. »Die Übertragung ist immer das, von dem der Analytiker (die Analytikerin, U. B.) nicht wußte, daß er (sie) es erwartete, bis es dann wirklich da ist. Im Verlauf jeder Psychoanalyse kann der Analytiker (die Analytikerin, U. B.) nicht wissen, welchem Geschlecht er (sie) jeweils angehören wird. Er (sie) wartet stets darauf, daß der Patient (– Analysand –, U. B.) es ihm zu verstehen gibt – [...]. Und diese Zuschreibungen einer sich offenbarenden sexuellen Identität bringen ein weithin unbewußtes Repertoire von Handlungserlaubnissen wie Handlungsverboten und von unerwünschten Unterstellungen sexueller Ansprüche mit sich. Jedes Geschlecht wird nach unbewußten funktionellen Phantasien kategorisiert, bei denen es sich immer um Phantasien möglicher Dramen handelt.«⁵

Durch diese Formulierung und Metapher des Dramas für das Geschehen in einer psychoanalytischen Kur wende ich mich erneut der Autorin Clarice Lispector und deren Inanspruchnahme durch die feministische Literaturwissenschaft und Psychoanalyse zu.

Im Zusammenhang beider Auseinandersetzungen, der mit der feministischen Psychoanalyse und der mit den Texten Clarice Lispectors, stieß ich im Rahmen einer Rezension ihres letzten Werkes *Aqua viva* in DIE ZEIT vom 27. Januar 1995 auf ein Zitat Hélène Cixous':

»Ich brenne darauf, daß ›Aqua viva‹ veröffentlicht wird; denn wollte man eine Metapher für die Weiblichkeit in der Schrift erfin-

5 Adam Phillips, a. a. O., S. 147

den, dann hieße sie ›Aqua viva‹, etwas, das keinen Anfang und kein Ende hat, keinen einzelnen bestimmten Anfang, denn es ist aus zehntausend Anfängen zusammengesetzt; das ist herrlich, denn es ist kein Chaos, es besteht aus ästhetischem Material, das vollkommen musikalisch und triebhaft ist.«

Andere Übersetzungen dieser Worte Cixous', z. B. die im Klappentext der deutschen Ausgabe des Buches, sprechen anstatt von triebhaft als ›vom Körper bestimmt‹. Eine nicht unwesentliche Differenz, über die es auch im Rahmen dieses Vortrags, oder im Anschluß daran, nachzudenken sich lohnen wird.

Iris Radisch geht in ihrer Besprechung des damals gerade auf deutsch erschienenen Buches soweit, *Aqua viva* als das Gründungsmanifest der Frauenliteratur zu bezeichnen und es die 1973 verfaßte Bibel der weiblichen Literatur zu nennen, ohne daß es sich ironisch anhörte.

Bevor ich dieses Werk der Schriftstellerin vorstelle und im Rahmen dessen der Frage nach Körpern und Verkörperungen nachgehe, einige Anmerkungen zur Person, über die – abgesehen von werkimmanenten autobiographischen Hinweisen – nur wenig Biographisches aufzutreiben ist.

Clarice wird am 10. Dezember 1925 in Tschetschelnik in der Ukraine als Kind jüdischer Eltern geboren. Zwei Monate später landet sie mit ihren Eltern in der Hafenstadt des Nordstaats Pernambuco. Portugiesisch wird zu ihrer ersten Sprache. Der Vater arbeitet zunächst in der Landwirtschaft; dann übernimmt er Handelsvertretungen. Im Alter von zwölf Jahren übersiedelt sie mit ihrer Familie nach Rio de Janeiro. Sie besucht das Gymnasium, studiert Jurisprudenz. Als Anwältin beabsichtigt sie die Strafanstalten zu reformieren, doch hat sie ihren Beruf nie ausgeübt. Seit 1943 mit einem Studienkollegen

verheiratet, lebt sie in den Jahren 1944-1962 als Ehefrau des Diplomaten in Italien, Polen und lange Jahre in den USA. 1963 läßt sie sich von ihrem Mann scheiden und lebt von da an mit ihren beiden Söhnen im Stadtteil Leme am Strand von Rio. Nach einmonatigem Krankenhausaufenthalt stirbt sie am 9. Dezember 1977 an Magenkrebs.

1944 erscheint ihr erster Roman *Nahe dem wilden Herzen*, nach dessen Publikation sie zu den bedeutendsten AutorInnen Lateinamerikas gehört. Ihre erste Erzählung *Armes reiches Mädchen* veröffentlicht sie mit 14 Jahren in der Zeitschrift ›Vamos ler – Laßt uns lesen‹. Insgesamt hat sie 16 Bücher geschrieben.⁶

Für das Thema ›Körper und Verkörperungen‹ stütze ich mich vor allem auf das erwähnte letzte Werk aus dem Jahr 1973: *Aqua viva*.

Gerade weil es in diesem Buch, in dem es im eigentlichen Sinn keine Handlung gibt, die sich als Plot nacherzählen ließe, werde ich nicht umhin können, zuweilen auch längere Textpassagen zu zitieren. Einerseits ermöglicht diese Form der Darstellung es Ihnen, von diesem Text einen atmosphärischen Eindruck zu gewinnen; zugleich ist es mir dadurch auch möglich, eine Basis herzustellen, auf der sich einflechtend und anschließend Querverweise und Gedankenverbindungen zur Psychoanalyse anbieten.

Aqua viva ist ein Tagebuch oder ein langer Brief an einen Unbekannten, halb poetologisches Manifest, halb geographisches Psychogramm mit dem bereits erwähnten Untertitel – ›Ein Zwiegespräch‹. Das Thema des Buches ist das Schreiben. Eine Frau, Malerin, wie sich im Verlaufe herauskristallisiert, schreibt, be-

6 Vgl. Curt Meyer-Clason: Nachwort, in: Clarice Lispector: Die Nachahmung der Rose, Frankfurt a. M. 1993

schreibt, wie sie schreibt. Aber auch vermeintlich Alltägliches – wie der Genuß einer Tasse Kaffee, das Arrangieren von Blumen, eine schlaflose Nacht, in der sie auf den Morgen wartet – findet Eingang in die schriftliche und literarische Reflexion. Sie spricht von vielem (Schildkröten, Leuchtkäfern, Rosen, Mandelbäumen und Sonnenblumen), sie schreibt davon, aber meint es nicht. Denn: »Was ich dir sage ist nie, was ich dir sage, sondern immer etwas anderes.« (A.V., 13)⁷ Und: »Alles geht zu Ende, aber was ich dir schreibe, geht weiter. Was gut ist, sehr gut sogar. Das Beste wurde noch nicht geschrieben. Das Beste steht zwischen den Zeilen.« (A.V., 110) Das Thema der Schreibenden ist der Augenblick, in dem und über den sie schreibt und der ihr das einzig Bedeutende auf der Welt ist.

Die folgende längere Passage zu Beginn des Werkes vermittelt sowohl einen Eindruck vom Sprachgestus als auch vom Sujet des Textes, der sich in solchen und ähnlichen Sprachkaskaden bewegt.

›Ich sage Dir: Ich versuche, die vierte Dimension des Augenblicks Jetzt festzuhalten, der, derart flüchtig, schon jetzt nicht mehr ist, denn nun ist er ein neuer Augenblick Jetzt, der auch nicht mehr ist. Jedes Ding hat einen Augenblick, in dem es ist. Ich will dieses Ist des Dinges in Besitz nehmen. [...]: in der Liebe blitzt der Augenblick gleich einem unpersönlichen Juwel in der Luft auf, eigenartige Herrlichkeit des Körpers, Materie, empfindsam geworden durch das Erschauern der Augenblicke und das, was man fühlt, ist zur gleichen Zeit unkörperlich und doch so gegenständlich, daß es wie außerhalb des Körpers geschieht, funkelnd in der Höhe, Freude, Freude, die aus dem Stoff der Zeit und der Augenblick par excellence ist. Und im Augenblick liegt das Ist seiner selbst. Ich will

7 A.V. im folgenden als Kürzel für *Aqua viva*

mein *Ist* erfassen. Und ich singe halleluja in die Luft, wie der Vogel es tut. Und mein Gesang ist für niemanden. Doch es gibt keine in Leid und Liebe erlittene Passion, auf die nicht ein Halleluja folgte.« (A.V., 7 f.)

Neben der zentralen zeitlichen Dimension des Augenblicks wird hier auch deutlich, daß es um das Experiment geht, in den eigenen Ursprung, in die eigene Wesentlichkeit und die der Körper und Gegenstände einzutauchen und sie als *die* Wahrheit zu erfassen. Leitmotive auf dieser Suche sind der Ich-ErzählerIn dafür die Plazenta, die Gebärmutter, die Höhlen.

»Mein Denkvermögen ist noch da – schließlich hatte ich einst Mathematik, den Irrsinn folgerichtigen Denkens –, aber jetzt will ich das Plasma, direkt von der Plazenta will ich mich nähren.« (A.V., 7)

»Allmählich erreiche ich die Hingabe an mich selbst, zerrissen ist der Glanz durch den letzten Gesang, der sich anhört wie ein erster. Schritt für Schritt nähere ich mich dem Schreiben, so wie ich einst vorgedrungen bin zur Malerei. Es ist eine Welt des Wirrsals, sich verschlingender Lianen, Silben, Kletterpflanzen, Farben und Wörter – es ist die Schwelle zu einer urzeitlichen Höhle, der Gebärmutter der Welt, und aus ihr heraus werde ich geboren.« (A.V., 13 f.)

»Und wenn ich des öfteren Höhlen male, so, weil sie mein In-die-Erde-Tauchen sind, dunkel, aber von einem Lichtkreis umgeben, und ich, Blut der Natur – extravagant und gefährlich, Talismane der Erde, wo Stalaktiten, Fossilien und Gesteine zusammenwachsen und wo die Tiere, die nach ihrer eigenen bösartigen Natur streben, Unterschlupf suchen. Die Höhlen sind meine Hölle. Immerfort von ihren Nebeln träumende unterirdische Hohlformen, erschreckende, schreckliche, esoterische, vom Moos der Zeit grün gewordene Erinnerung oder Sehnsucht? In der Tiefe der zwielichtigen Höhle flim-

mern hängende Mäuse mit den kreuzförmigen Flügeln von Fledermäusen. Ich gewahre schwarzhäufige Spinnen. Mäuse und Ratten huschen aufgescheucht über Boden und Wände. Zwischen den Steinen der Skorpion. Krebse, mit sich selbst identisch seit der Vorgeschichte, jenseits von Tod und Entstehen, erinnerten an bedrohliche Ungetüme, hätten sie die Größe eines Menschen. Alte Kakerlaken schleppen sich durch das Halbdunkel. All das bin ich.

Alles ist traumschwer, wenn ich eine Höhle male oder Dir über sie schreibe – aus der Welt draußen kommt das Getrappel unzähliger zügelloser Pferde, die mit ihren trockenen Hufen die Finsternis traktieren, durch die Reibung der Hufe löst sich funkensprühender Jubel: hier bin ich – ich und die Höhle, in der Zeit, die uns führt in Verwesung.« (A.V., 14)

Amen? Möglicherweise sind es solche Sätze mit der Atmosphäre und dem Timbre einer Predigt, die für Iris Radisch Anstoß gewesen sind, *Aqua viva* als Bibel zu bezeichnen.

Was die Bezeichnung Bibel und das Thema der eben zitierten Sätze aus *Aqua viva* verbindet, ist die offen eingestandene Suche nach dem eigenen Ursprung.

Nun hat es mit diesem Begriff einige Besonderheiten, die mich zu einer ersten direkten Verknüpfung mit der Psychoanalyse und deren Ansichten zum Ursprung führen werden. Für Freud war die phylogenetische Erklärung die einzige Möglichkeit, sich über die eigene Vorgängigkeit klar zu werden. Innerhalb einer Psychoanalyse kann die Suche nach dem eigenen Ursprung in sich wiederholenden und variierenden Schleifen zur Sprache kommen, Eingang in das Sprechen finden, denn ein anderes Mittel als das des Sprechens (und des Hörens) stehen weder der PsychoanalytikerIn noch den AnalysandInnen zur Verfügung.

Und genau hier gibt es Parallelen zwischen der Figur der Ich-Erzählerin und jener Dimension von Sprache, wie die Psychoanalyse sie ihr beimißt. In der Suche nach ihrem eigenen Ursprung geht es ihr genauer gesagt um das Wesen, das Innerste der Sprache, der Worte, die es ihr erlauben, sich als Körper zu definieren.

»Ich verkörpere mich in den wollüstigen, unverständlichen Sätzen, die sich jenseits der Wörter umeinander schlingen.« (A.V., 22)

Immer wieder stößt sie in ihrer Suche nach dem Ursprung der Worte, nach sich (und dem Anderen, denn vergessen wir nicht, das Buch *Aqua viva* trägt den Untertitel »Ein Zwiegespräch«), auf das »It«. Drei Buchstaben, die sie für die Wichtigsten innerhalb der Sprache hält.

»Aber das wichtigste Wort der Sprache hat nur drei Buchstaben: ist. Ist. Ich bin in seinem Kern. Noch bin ich es. Ich bin in dem lebendigen, weichen Zentrum. Noch.« (A.V., 29)

Sie wird sich im unmittelbar folgenden zu der Idee und der Einsicht versteigen, das dieses Ist ihr das Wichtigste bedeutet, sie wird es mit dem Mysterium des Unpersönlichen gleichsetzen und es »It« nennen und es in der Auster seine Verkörperung finden lassen.

»Die Transzendenz in mir ist das lebendige, federnde »It«, und es hat den Geist, den eine Auster hat. Ob es die Auster, wenn sie von ihrer Wurzel abgerissen wird, vor Angst und Entsetzen schüttelt? Sie wird unruhig in ihrem augenlosen Leben. Ich pflegte Zitronensaft auf die lebendige Auster zu träufeln und sah dann schauernd und fasziniert, wie sie sich darunter drehte und wand. Ich war im Begriff, das »It« lebendig zu essen. Das lebendige »It« ist der Gott.« (A.V., 29)

Bis zu dieser Passage hat die Ich-Erzählerin uns mit in das Zentrum ihrer sprachlichen Ursprungssuche genommen. Ganz ähnlich

dem Prozeß des Sprechens in einer Analyse, befinden wir uns mit der Erzählerin an einem Knotenpunkt, einem – wie Lacan sagen würde, Polsterknopf –, einem Wendepunkt, einer Schlaufe im sich wiederholenden Sprechen, an der es zu Differenzierungen kommt. Konkret läßt Clarice Lispector die Erzählerin an dieser Stelle von der Geschlechterdifferenz sprechen, die sich aus dem Urstoff des »It« herauskristallisiert.

»Ich bin pures It, das rhythmisch pocht. Doch ich spüre, daß ich bald soweit bin, von einem Er und von einem Sie zu sprechen. Eine Geschichte kann ich Dir nicht versprechen. Aber es gibt It. Wer erträgt es? Das It ist weich, ist Auster und Plazenta.« (A.V., 42)

Es bleibt die Frage, warum die Erzählerin im Laufe ihrer Reise zu sich selbst und durch das Sprechen mittels des Schreibens von einer Sprache in die andere wechselt, das »Ist« nunmehr »It« nennt. Ich lasse diese Frage unbeantwortet und nähere mich im Verlaufe meiner Vor- und Darstellung von *Aqua viva* dem Ende des Buches.

Nach der sich anbahnenden Differenzierung von »Er« und »Sie« trifft man die Ich-Erzählerin auf den letzten Seiten in einem Zustand des Erstaunt- und Überraschtseins an. Ohne es wissen oder ahnen zu können, strebte das Schreiben, die Suche nach dem Wesen der Sprache, des Sprechens und ihrer selbst, zu einem »schlagartigen Gefühl, doch unglaublich sanft. Die Helligkeit lächelte in der Luft: genau das. Es war ein tiefes Aufseufzen der Welt. Ich kann es nicht erklären, so wie man einem Blinden nicht das Morgenrot beschreiben kann.« (A.V., 101)

Unmittelbar voraus geht diesem Zustand der Gedanke an das und die Assoziation des Sterbens, auf das sie in ihrem Gang durch die Einsamkeit fast zwangsläufig trifft, oder das sie einholt. Als LeserIn vermag man es kaum zu sagen, und es scheint mir nicht wichtig, da

eine eindeutige Ortung vornehmen zu können. Erinnert fühlt man sich an diesen Stellen der Beschreibung ihrer Verfassung an die Schriften der Mystikerinnen und ihrer Ekstase nach der meditativen Versenkung. Teresa von Avila berichtet in ihren mystischen Erfahrungen *Die innere Burg* aus dem Jahr 1577 von den Erleuchtungserlebnissen und ihrer Gewißheit darum mit folgenden Worten: »Das erste und verlässlichste Merkmal ist die Macht, mit der sie auftreten, eine Macht, welche zugleich redet und wirkt. Eine Seele befindet sich in all der Drangsal und inneren Ruhelosigkeit, von der ich gesprochen habe, [...]. Da genügt ein Wort, das nichts weiter besagt als: ›Sei unbesümmert, und sie ist gestillt und ledig aller Pein; ein großes Licht erfüllt sie, und hinweg ist alle Qual, von der sie meinte, daß die ganze Welt und alle Weisen, wenn sie zusammenkämen, um die Seele mit Vernunftgründen auszurüsten, nichts dagegen ausrichten könnten. So sehr die Gelehrten sich auch darum bemühen, sie der Trübsal zu entreißen. [...] Das zweite Kennzeichen ist eine große Ruhe, welche die Seele überkommt, eine andächtige und friedvolle Sammlung [...]. Das dritte Zeichen ist, daß diese Worte sehr lange nicht aus dem Gedächtnis schwinden und manche überhaupt nie, im Gegensatz zu dem, was wir hier vernehmen, ich meine: was wir von den Menschen hören.«⁸

Was jedoch beide, die Mystikerin in ihrer meditativen Gottesschau und die Ich-Erzählerin, voneinander unterscheidet, ist der Moment, in dem – ich wage den Ausdruck auch in bezug auf unsere Protagonistin in *Aqua viva* – die Erleuchtung sie trifft.

»Ich merkte, wie es anfang und mich packte. Und ich merkte, wie es

⁸ Teresa von Avila: *Die innere Burg*, Zürich 1979, S. 124 f.

allmählich vorbeiging und dann zu Ende war. Ich lüge nicht. Ich hatte keinerlei Rauschmittel genommen, und es war keine Halluzination. Ich wußte, wer ich war und wer die anderen waren.« (A.V., 103) »Dieses Glück wollte ich durch die Vergegenständlichung des Wortes zu einem ewigen machen. Gleich danach suchte ich im Wörterbuch das Wort Seligkeit, das ich als Wort hasse, und sah, daß es ›Zufriedenheit der Seele‹ bedeutet. Von wunschlosem Glück ist die Rede – ich würde es eher Verlagerung oder Levitation nennen. Ich mag auch nicht die Fortsetzung im Wörterbuch, die lautet: ›derer, die sich in mystischer Kontemplation verzehren‹. Es stimmt nicht: ich befand mich keineswegs in einem Meditationsprozeß, es gab in mir keine Spur von Religiosität. Ich hatte gerade gefrühstückt und lebte so vor mich hin, während ich dasaß und die Zigarette im Aschenbecher verglühte.« (ebd.)

Was ihr da widerfährt, möchte ich als eine Form des kleinen Todes, des *petit mort* bezeichnen, der sich in ihren Assoziationen zum Sterben bereits andeutete: »Fühle Dich wohl. Ich in meiner Einsamkeit werde fast explodieren. Zu sterben muß eine lautlose innere Explosion sein. Der Körper hält es nicht länger aus, Körper zu sein.« (A.V., 96)

Von einem tatsächlichen Ende des Buches zu sprechen ist angesichts der hinter uns liegenden Reise der Ich-Erzählerin, der Teilnahme an diesem Experiment der Protagonistin mit sich selbst kaum möglich, so daß ich es eher als Ausklang lese. Das Gefühl des Glücks, der Seligkeit mit sich, aufgrund einer Suche, die ein Etwas, ein Sich gefunden hat, durchzieht das Finale dieses Werkes Clarice Lispectors. Während dieses Finales begegnen wir erneut dem Begriff des Körpers. Sie hatte zuvor von dem *Ist* als dem Wesen, der Wahrheit der Dinge und ihrer selbst gesprochen. Dem fügt sie auf den letzten Seiten des Buches ein buchstäbliches X hinzu

und bezeichnet damit alles, was unaussprechlich ist und von dem sie nicht weiß. »X« ist weder gut noch schlecht. Es kommt immer darauf *nicht* an. Aber es widerfährt nur dem, das einen Körper hat. Wenngleich immateriell, bedarf es des Körpers von Mensch und Ding.« (A.V., 92)

In dem X findet sie die Synthese, die buchstäbliche Verkörperung des Augenblicks, jener vierten Dimension der Zeit, auf dessen Fährte sie sich zu Beginn begeben hat, und dem jeweiligen Wesen des *Ist / It*. »Die Augenblicke sind X-Splitter, die pausenlos abplatzen. [...] Ist X der Hauch des It? sein strahlender eiskalter Atem? ist X das Wort? Das Wort bezieht sich nur auf einen Gegenstand, und dieser ist für mich stets unerreichbar. Jeder von uns ist ein Symbol, das mit Symbolen zu tun hat – alles nicht mehr als ein Bezugspunkt zum Realen. Verzweifelt versuchen wir, eine eigene Identität sowie die Identität des Realen zu erlangen. Und wenn wir uns über das Symbol verstehen, dann, weil wir über die gleichen Symbole verfügen und über die gleiche Erfahrung des Dinges an sich: aber die Realität kennt keine Synonyme.« (A.V., 93)

Nach all den Drehungen, Wendungen, Gewinden, Sprachgerinnseln erlöst die Ich-Erzählerin uns, die Leserschaft, mit den Sätzen: »Und siehe da, nach einem Nachmittag voller ›wer bin ich‹ und nachdem ich um ein Uhr nachts noch immer verzweifelt aus dem Schlaf hochgeschreckt war – da, um drei Uhr in der Nacht, wurde ich wach und bin mir begegnet. Ich ging mir entgegen. Gelassen, heiter, eine unauffällige Erfüllung. Ich bin einfach ich. Und Du bist Du. Es ist ausgereift, es wird dauern.« (A.V., 111)

Nun ist im Verlauf meiner Darstellung und Kommentierung dieses Buches einiges an Wort- und Gedankenspänen zur Seite gefallen und dort verblieben, was ich nun erneut aufgreifen möchte, und

was mir eine Möglichkeit bietet, Bisheriges auf einen anderen Schauplatz, u. a. den der Psychoanalyse zu transportieren.

Ich deutete vorhin an, daß es mit dem Begriff des Ursprungs eine Besonderheit hat, über den es im Zusammenhang mit dem Buches *Aqua viva* nachzudenken sich lohnt.

Spätestens seit Freud, der Fragestellungen der Philosophie auf individual und subjektiv triebgeschichtliche Begriffe gebracht hat, ist von dem Ursprung nicht mehr als von dem Ort zu sprechen, von dem her sich der Mensch als seinem zeitlichen und individuellen Ausgangspunkt her bestimmt. Das heißt, der Mensch ist niemals Zeitgenosse jenes Ursprungs, der durch die Zeit der Dinge hindurch sich abzeichnet und sich verheimlicht.⁹

Da es sich in *Aqua viva* um eine Suche nach dem eigenen Ursprung, der eigenen Identität mittels der Sprache handelt, beschränke ich mich in der Behandlung auf das Register des Symbolischen, der symbolischen Ordnung, an dem die Paradoxie dieses Begriffes deutlich zu zeigen ist.

Der Mensch entdeckt sich als mit einer bereits geschaffenen Geschichtlichkeit verbunden, wenn er sich als Lebewesen zu definieren beginnt. Er entdeckt seinen eigenen Anfang nur auf dem Hintergrund eines Lebens, das selbst lange vor ihm begonnen hat. Eingangs war auf Freuds Erklärungsansatz der Phylogenese hingewiesen worden. Auch hinsichtlich der Sprache, der Aufnahme in die Sprachgemeinschaft muß er die Vorgängigkeit des Symbolischen anerkennen. Lacan wird sagen, das Subjekt muß neben dem Akt der Anerkennung des Symbolischen auch die Anerkennung des Unterworfenseins unter diese Ordnung vollbringen.

9 Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1990, S. 398

»Wenn er seine Essenz als die eines sprechenden Subjekts zu definieren versucht, diesseits jeder effektiv konstituierten Sprache, findet er stets nur die Möglichkeit der bereits entfalteten Sprache und nicht das Gestammel, das erste Wort, von dem aus alle Sprachen und Sprache selbst möglich geworden sind. Stets auf dem Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt.«¹⁰

Nun ist das Zwiegespräch in *Aqua viva* alles andere als Gestammel, wie die Zitate haben verdeutlichen können. Doch es wird daran gut sichtbar, an welche Sprachbarrieren jemand stößt, zu welchem sprachlichen Ausdruck und zur Verwendung welcher sprachlicher und literarischer Mittel es kommt, wenn man versucht, innerhalb einer stets vorgängigen sprachlichen symbolischen Ordnung den eigenen Ursprung aufzuspüren und schreibend darzustellen. Nicht von ungefähr ist es also, daß die Ich-Erzählerin die Dimension des Augenblicks zu ihrer zeitlichen Kategorie erhebt. Es ermöglicht ihr, sich anhand des vorhandenen, vorgefundenen Mittels Sprache auf synchroner Ebene zu bewegen, ohne den Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft Bedeutung beimessen zu müssen.

Auf diese Dimensionen der Zeit trifft sie nur im Zusammenhang mit dem Körpers und dessen Doppelung als Spiegelbild, bzw. dessen Auslöschung in Form des leeren Spiegels.

So finden wir in *Aqua viva* keine Gegenstände, Dinge, Körper im weitesten Sinne des Wortes, sondern Verkörperungen ihrer selbst. Die Ich-Erzählerin vermag es, die sie umgebenden hergestellten oder natürlichen Dinge, wie Blumen und Tiere, als verkörpertes

10 Ebd.

Selbst aufzufassen und zu beschreiben. Erinnern möchte ich an die Auster, in der sie die Veranschaulichung ihrer Herkunft und Nahrung (Plazenta) findet. Um die Gedanken zum Ursprung abzuschließen, nach dessen Suche wir die Protagonistin von *Aqua viva* haben begleiten können, möchte ich Michel Foucault zitieren, der in *Die Ordnung der Dinge* die Bewegung und Denkvoraussetzungen beschreibt, durch die jene sprachliche und literarische Form des Sprechens und Schreibens möglich wird. »Der Ursprung der Dinge wird stets zurückgedrängt, weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt. Das bedeutet andererseits, daß der Mensch im Gegensatz zu diesen Dingen, deren glitzernde Entstehung in ihrer Mächtigkeit die Zeit bemerken läßt, das Wesen ohne Ursprung ist, derjenige, »der keine Heimat und kein Datum hat«, derjenige, dessen Entstehen nie zugänglich ist, weil sie nie »statt« gefunden hat. Was sich in der Unmittelbarkeit des Ursprünglichen ankündigt, ist also, daß der Mensch von dem Ursprung getrennt ist, der ihn seiner eigenen Existenz zeitgenössisch machen würde. [...] Wenn in der empirischen Ordnung die Dinge stets für ihn fortgeschoben und in ihrem Nullpunkt ungreifbar sind, findet sich der Mensch grundlegend im Verhältnis zu jenem Zurückweichen der Dinge verschoben, und dadurch können sie auf dem Unmittelbaren der ursprünglichen Erfahrung ihre dauerhafte Vorzeitigkeit lasten lassen.

Dem Denken stellt sich nun eine Aufgabe: den Ursprung der Dinge in Frage zu stellen, um ihn zu begründen, indem die Weise wiedergefunden wird, auf die sich die Möglichkeit der Zeit gründet, jener Ursprung ohne Ursprung oder Anfang, von wo aus alles seine Entstehung haben kann. Eine solche Aufgabe impliziert, daß alles, was zur Zeit gehört, alles, was sich in ihr gebildet hat, alles, was in ihrem beweglichen Element ruht, in Frage gestellt wird, so daß der

Riß ohne Chronologie und Geschichte erscheint, aus dem die Zeit hervortritt.«¹¹

Unter dem Passepartout von Körper und Verkörperungen ist in *Aqua viva* noch ein weiteres Stichwort und Phänomen zu bedenken: Der Spiegel.

Es gibt gegen Ende des Buches eine ausgiebige Passage, in der sich die Ich-Erzählerin Gedanken zum Phänomen des Spiegels macht. Sie vergleicht ihn mit der Kugel des Sehers. Nur, sie bringt das an sich optische Instrument mit der Akustik des Schweigens in Verbindung. Sie begegnet im Spiegel der Leere, dem Feld des mehrfachen Schweigens. »Der Spiegel«, sagt sie, »ist kein erschaffenes, sondern ein entstandenes Ding. Es bedarf nicht vieler, um die blitzende, mondsüchtige Grube zu bekommen: es genügen zwei, und einer spiegelt das Spiegelbild dessen, was der andere gespiegelt hat, in einem zittrigen Flimmern, das sich als eindringlich-stumme, telegraphische Botschaft übermittelt, beharrlich, flüssiger Stoff, in den man die faszinierte Hand tauchen und sie herausziehen kann, während die Reflexe dieses harten Wassers, das der Spiegel ist, von ihm abperlen. Wie die Kristallkugel der Seher führt er mich in die Leere, die dem Seher Meditationsfeld ist und mir das Feld mehrfachen Schweigens.« (A.V., 89 f.) Als Malerin versucht sie, den leeren Spiegel auf die Leinwand zu bannen, und sie stößt durch diesen Versuch auf das Mysterium Spiegel. »Wer einen Spiegel betrachtet, wer ihn betrachten kann, ohne sich zu betrachten, wer versteht, daß seine Tiefe aus seiner Leere besteht, wer sich in seinen durchsichtigen Raum hineinbegibt, ohne

11 Ebd., S. 400

bei ihm Spuren seines eigenen Bildes zu hinterlassen – dieser eine hat folglich sein dingliches Mysterium begriffen.« (A.V., 91)

Am und im Spiegel vollzieht sich gegenständlich, verkörpert sich die Bewegung der Suche und des Experiments mit dem Ursprünglichen, wobei sich hierbei die Paradoxie dieses Unterfangens zeigt. Den Spiegel seiner Funktion des Widerscheins, des Bildes zu entkleiden, überführt ihn als solchen der Absurdität.

Lacan hat in einem seiner frühen Aufsätze aus dem Jahr 1949 (*Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*) ausgeführt, welche Funktion dem Spiegelstadium im Prozeß der Subjektwerdung zukommt. Das Erkennen der eigenen Gestalt im Spiegel leitet für das Infans einen mehrschichtigen Prozeß ein. Er stellt zum einen die symbolische Matrix dar, an der das Ich ('je') sich in einer ursprünglichen Form niederschlägt. Auch für Lacan ist Ursprünglichkeit eine Kategorie, die sich innerhalb der Dialektik der Identifikation mit dem anderen und der (vorgängigen) Funktion der Sprache im Allgemeinen ansiedelt. Das Spiegelstadium bietet den Rahmen, innerhalb dessen sich »je« und »moi« in ihrer zeitlebens unerreichbaren asymptotischen Annäherung differenzieren.¹²

Wenn in *Aqua viva* der Spiegel in seiner Leere, seiner Defunktionalisierung ergründet werden soll und dies innerhalb der sprachlich-literarischen Schilderung als Metapher für die Selbstergründung gelesen werden kann, so geht es dabei um die Umkehrung der Aufgabe, wie Lacan sie dem Erkennen der eigenen Bildgestalt im Spiegel zuschreibt.

»Die Funktion des Spiegelstadiums erweist sich uns nun als ein

12 Das »moi« bezeichnet die gesellschaftliche Determinierung; »je« hingegen die tatsächliche, mit der eigenen Realität nie übereinstimmende Ausprägung des Ichs.

Spezialfall der Funktion der Imago, die darin besteht, daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen Innenwelt und Umwelt. [...] Das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festhaltende Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden. So bringt der Bruch des Kreises von der Innenwelt zur Umwelt die unerschöpfliche Quadratur der Ich-Prüfungen (*récolements du moi*) hervor.«¹³

Es ist naheliegend, anzunehmen, daß Lacan zu dieser Ansicht aufgrund von Freuds Aussagen zum Ich und zum Körper kam. Fast sprichwörtlich ist dessen These: »Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche. Wenn man eine anatomische Analogie für dasselbe sucht, kann man es am ehesten mit dem ›Gehirnmännchen‹ der Anatomen identifizieren, das in der Hirnrinde auf dem Kopf steht, die Fersen nach oben streckt, nach hinten schaut und, wie bekannt, links die Sprachzone trägt.«¹⁴ Das Ich ist demnach die psychisch repräsentierte Körperoberfläche, eine Fläche

13 Jacques Lacan^b): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: *Schriften I*, Olten 1973, S. 66 f.

14 Sigmund Freud: Das Ich und das Es, in: *Studienausgabe Band III*, Frankfurt a.M. 1982, S. 294

von Seelenmaterie. Freud hat in *Das Ich und das Es* auch dem Phänomen der körperlichen Zweiseitigkeit von Innen und Außen Aufmerksamkeit zukommen lassen. »Der eigene Körper und vor allem die Oberfläche desselben ist ein Ort, von dem gleichzeitig äußere und innere Wahrnehmungen ausgehen können. Er wird wie ein anderes Objekt gesehen, ergibt aber dem Getast zweierlei Empfindungen, von denen die eine einer inneren Wahrnehmung gleichkommen kann.«¹⁵ Der eigene Körper wird zunächst »wie ein anderes Objekt gesehen«¹⁶, aber allmählich von den anderen Objekten unterschieden, indem nicht nur Empfindungen des berührenden Körperteils, sondern auch solche des berührten wahrgenommen werden. Aus diesen »zweierlei Empfindungen«¹⁷ entwickelt sich das Gefühl für den eigenen Körper in Differenz zu einem Fremd-Körper.

Hinsichtlich dieser Differenzierung und der damit verbundenen zeitlebens fortdauernden Empfindung von nicht vorhandener Ganzheit kommt dem Spiegel eine besondere Funktion zu. Er ermöglicht den Schein des ganzen Körpers, der auf der innerpsychischen Ebene der Empfindungen nicht einlösbar ist.

Die Ich-Erzählerin in *Aqua viva* gewährt uns Einblicke in genau diese Erkenntnis, indem sie den Spiegel seiner Funktion entfremdet, oder genauer, den Trug des Spiegelbildes erkennt und ihn deshalb entleeren möchte. All dies geschieht unter der Zeugenschaft eines Anderen, des unsichtbaren Ansprechpartners dieses Zwiegesprächs. Es ist eine Umkehrung der gängigen Funktion des Spiegels im Lacanschen Sinne auch insofern, als es ihr bereits auf der

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd.

Suche nach ihrer eigenen Wesentlich- und Ursprünglichkeit um die Aufgabe von Sicherheiten ging, die ihr vermeintlich den Beweis ihrer eigenen Existenz hätten erweisen können.

Ich schließe mit Worten von Rudolf zur Lippe: »Die Wahrnehmung des Bildes von seinem heilen Körper in einem Spiegel gibt dem Kind wieder seine Sicherheit – unter der Bedingung freilich, daß eine dritte Person der Szene beiwohnt, die zum Zeugen des wahrgenommenen Spiegelbildes wird. Hier haben wir es, offensichtlich, mit einer Fiktion zu tun, die für die Rekonstitution unse- res Körpers sehr nützlich ist und die unsere existentielle Einheit als ein Wesen unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft be- gründet – unter Bedingungen, die sie übrigens sicherlich zugleich fortzusetzen beiträgt, unter dem beurteilendem Blick nämlich des anderen.«¹⁸

18 Rudolf zur Lippe: Der Sinn der Sinne. Der ›Körper‹ – eine Fiktion, in: Diet- mar Kamper und Christoph Wulf (Hrsg.): Das Schwinden der Sinne, Frank- furt a. M., S. 312

Literatur

Avila, Teresa von: Die innere Burg. Zürich 1979

Blanchot, Maurice: Das Wort Körper, in: Gehrke, Claudia (Hrsg.): Ich habe einen Körper. München 1981, S. 23

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1990

Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, in: Studienausgabe Band III (Psychologie des Unbewußten). Frankfurt a. M. 1982, S. 273-330

Lacan, Jacques:

a) Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht, in: Schriften I. Olten 1973, S. 171-238

b) Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoana- lytischen Erfahrung erscheint, ebd., S. 61-70

Lispector, Clarice: Aqua viva, Frankfurt a. M. 1994

Meyer-Clason, Curt: Nachwort, in: Lispector, Clarice: Die Nachahmung der Rose, Frankfurt a. M. 1993, S. 226-237

Phillips, Adam: Vom Küssen, Kitzeln und Gelangweiltsein, Göttingen 1997

Zur Lippe, Rudolf: Der Sinne der Sinne. ›Der Körper‹ – eine Fiktion, in: Kamper, Dietmar u. Wulf, Christoph (Hrsg.): Das Schwinden der Sinne, Frankfurt a. M. 1984, S. 298-316

Daniela F. Mayr

»Don't cry for me«, says Madonna

Die Frau hinter der Frau

Eins

ICH WERDE ZU IHNEN *von Madonna sprechen*.

Ich spreche also von Madonna, spreche erneut von ihr, spreche von ihr – *ein weiteres Mal*.

Befragen werde ich dabei, indem ich dieses tue: von Madonna *sprechen*, zugleich die Möglichkeit dieses Tuns, des *Von-ihr-Sprechens*, des Von-Madonna-Sprechens, wie auch die Möglichkeit des *Mals*, des Ein-weiteres-Mal-von-ihr-Sprechens, jedes *Ein-Mal-Sprechens* – von Madonna, aber nicht nur von ihr, vielmehr überhaupt.

Leitfaden für mein diesmaliges Von-Madonna-Sprechen wird ihr letzter Film, ihr erster erfolgreicher – nicht von ungefähr, wie zu zeigen sein wird –, sein, *Evita* also, die Verfilmung des Musicals von Andrew Lloyd Webber. Bevor wir aber in Argentinien landen, ist es vonnöten, in Paris den Koffer zu packen ...

Zwei

Die meines Erachtens avancierteste Theorie von sexueller Identität ist die, die uns Jacques Lacans Psychoanalyse bietet. Oft – wie ich

meine, zu Unrecht – des patriarchalischen Phallogozentrismus geziehen, stellt sie eine Sicht der geschlechtlichen Dinge vor, die ebenso anti-naturalistisch (oder -biologistisch) wie unchauvinistisch ist, und zwar gerade an jenen Stellen, die von Feministinnen mit schöner Regelmäßigkeit als Paradebeispiele patriarchalischer Unterdrückungsparolen zitiert werden. Ich gehe im folgenden auf zwei von diesen Stellen, die bekanntesten wahrscheinlich, kurz ein:

1. »Es gibt kein Geschlechtsverhältnis.«¹
2. »Die Frau existiert nicht.«²

ad 1: Ein häufig geäußelter Einwand gegen dieses fundamentale Theorem innerhalb der Lacanschen Reflexionen zur Sexualität beruht auf einem – oberflächlicher, um nicht zu sagen: verweigerter Lektüre geschuldeten – Mißverständnis des in Frage stehenden Satzes. Er bedeutet nicht, daß es keine Beziehung zwischen den Geschlechtern gäbe, noch weniger eine Entlassung aus der Verantwortung, sich mit dem je anderen Geschlecht auseinanderzusetzen. Im Gegenteil: Die Nicht-Existenz des Geschlechtsverhältnisses ist Möglichkeitsbedingung des Aufbaus von Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Beziehungen, die da sind Liebe und Haß, Liebe-Haß, Haßliebe, *hainamoration*³ [Verhaßliebung, homophon mit *enam(u)ration*: Verlieben]. Das ist nachgerade die *differentia spe-*

- 1 Jacques Lacan: Television, in: Ders.: Radiophonie. Television, Weinheim-Berlin 1988, S. 55-95, hier S. 65 (Glosse)
- 2 Z. B. Jacques Lacan: Les non-dupes errent. Le séminaire XXI (unveröffentlichtes Typoskript), Sitzung vom 14. Mai 1974, S. 162
- 3 Vgl. Jacques Lacan: Encore, Das Seminar Buch XX, Weinheim-Berlin, S. 97 f.

cifica des Wesens Mensch gegenüber der Tierwelt, wo es sehr wohl Geschlechtsverhältnis gibt, Geschlechtsverhältnisse gar, die entlang biologisch-instinktmäßig vorgezeichneten Linien verlaufen. Was es nicht gibt, wenn es Geschlechtsverhältnis gibt – das ist die Pointe der Lacanschen Argumentation –, das ist, unter anderem, geringstem wohl nicht: die Liebe. Die Liebe suppliert dem Geschlechtsverhältnis. Wo Liebe, da kein Geschlechtsverhältnis; wo Geschlechtsverhältnis, da keine Liebe. Lacan unterbietet mit dieser Konzeption alle Konkurrenzentwürfe, die etwa die sexuelle Differenz als gegeben annehmen, insofern jene letztlich immer auf biologische Annahmen rekurrieren, diese zumeist gar hypostasieren, absolut setzen müssen. Für ihn ist sexuelle Identität nicht und niemals in irgendeiner Weise ›gegeben‹, sondern stets konstruiert, konstruiert auf dem Wege der Sprache, deren Struktur der Struktur des Unbewußten korrespondiert (»Das Unbewußte ist strukturiert wie/als eine Sprache«).⁴ Damit in eins kann nun auch das Phänomen der Homosexualität, Dorn im Auge jeglicher auch nur in Ansätzen biologischen Argumentation zur sexuellen Orientierung des Menschen, tatsächlich und ohne entschuldigende Abstriche als ›normal‹ in den Blick kommen: Wenn die Liebe dem Geschlechtsverhältnis suppliert, ihm zu Hilfe kommt, dort sich gleichsam verortet, wo jenes fehlt, so ist einsichtig, daß sie, wo immer sie will, Gehör sich verschafft – unabhängig von der jeweils kontingenten geschlechtlich-organischen Ausstattung der in Liebe zueinander entbrannten Personen. Dies zu sagen, ist nicht gleichbedeutend mit einer anachronistisch-romantischen (Wieder-)Beschwörung der Liebe als ewig hehrer Fähigkeit des Menschen, als der Macht, die alles

- 4 Vgl. ebd., S. 52 f.

schaft, gegenübergestellt womöglich noch einer als *gemein* und *nieder diffamierten Sexualität*. Es bedeutet vielmehr eine psychoanalytisch gut abgesicherte Auffassung von Sexualität, die die Vielfalt der möglichen Motivationen zu geschlechtlichen Handlungen zwischen andersgeschlechtlichen wie zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern auch theoretisch einzuholen imstande ist, ohne sich auf die politisch wertlose Position der Indifferenz zurückziehen zu müssen, welche Relativismus begünstigt, ohne Pluralismus zu ermöglichen oder voranzutreiben.

Soweit also zum guten Sinn von Lacans These, wonach es kein Geschlechtsverhältnis gebe. Wie aber, auf welchen Wegen, könnte man fragen, gelangt er dazu, sie zu formulieren? Die Antwort auf diese Frage leitet zugleich über zum zweiten, nicht minder irritierenden und nicht seltener fehlinterpretierten Lacanschen Statement, demzufolge ›die‹ Frau nicht existiert.

Es gibt kein Geschlechtsverhältnis, weil es den Trieb gibt; und es gibt den Trieb, weil es keinen Instinkt gibt. Im Unterschied zu letzterem enträt der Trieb (respektive die psychoanalytische Triebkonzeption) jeder einfachen Vorstellung von seiner Befriedigung. Deren Möglichkeit erfährt eine radikale Infragestellung schon durch die frappierende Erkenntnis, daß der Trieb sublimiert werden kann, aufgeschoben also, aufgehoben gar (auf eine ›höhere‹ Ebene menschlicher Lebensäußerungen als die des ›ursprünglichen‹ Triebzieles beispielsweise, von der Ebene der Sexualität auf die Ebene kultureller Betätigungen etwa). Wie es keine Geradlinigkeit, keinen linearen Verlauf des Triebes gibt, so gibt es nach Lacan auch keine sexuelle ›Reifung‹ von einer anfangs vielleicht als ambivalent noch zugestandenen ›Latenz-Phase hin zu einer letztlich sich ausgebildet haben werdenden, feststehenden sexuellen Identität (diese Annahme verrate lediglich einen impliziten

Biologismus). Der Verfehlungscharakter des Triebes, die Unmöglichkeit seiner Befriedigung machen es aus, daß er stets auf ein Mehr abzielt, einen Überschuß produziert, eine Mehrlust zugleich: Im potentiell unabschließbaren Triebprozeß artikuliert sich, was Lacan das Begehren nennt; daß es sich ›artikuliert‹, meint nichts Geringeres als die Tatsache, daß das Unbewußte ›spricht‹. Lacan parallelisiert den psychischen Prozeß von Trieb und (verfehlter) Triebbefriedigung mit dem Prozeß der sprachlichen Konstitution von Bedeutung. Die Ordnung des Sprachlichen, die symbolische Ordnung, eröffnet dem Sprechwesen (*parle-être*) Mensch die Möglichkeit der sexuellen Einschreibung als Mann bzw. als Frau, Einschreibung, die zugleich immer schon (seitens der sozialen Struktur, in die das *infans* eintritt) in es eingeschrieben ist, bevor es sich in sie einzuschreiben vermag. Und hier kommt nun Lacans vielkritisierter Rekurs auf den Phallus zum Tragen: Er ist derjenige Signifikant, der in die – noch vor-symbolische, prä-ödipale – Dyade zwischen Mutter und Kind das Symbolische einführt (repräsentiert durch den ›Vater‹, verstanden als den ›Dritten‹, der die Instanz des Verbotes ins Spiel bringt). Damit tritt der Phallus jedoch keineswegs als psychoanalytischer ›Deus ex machina‹ auf, nach dem von Ernst Jandl ebenso prägnant wie amüsant charakterisierten Motto ›Phallus klebt allus‹. Er ist vielmehr Repräsentant einer traumatischen Enttäuschung im Wortsinne von Enttäuschung, einer ›Kastration‹ mit anderen Worten, die in der Erkenntnis besteht, die er beim Kinde initiiert: daß die Mutter begehrt, sie selbst, und daß es, das Kind, nicht sein kann, was sie begehrt. Dies ist das phallische Gesetz, das der Vater in die Beziehung zwischen Mutter und Kind einbringt: Verboten wird das Begehren des Kindes, zu sein, was die Mutter begehrt.

»Kastration bedeutet vor allem das, – daß das Begehren des

Kindes nach der Mutter sich nicht auf sie bezieht, sondern durch sie hindurch auf ein Objekt, den Phallus, gerichtet ist, dessen Status zuerst imaginär (das Objekt, von dem angenommen wird, daß es ihr Begehren befriedigt) und dann symbolisch ist (die Erkenntnis, daß das Begehren nicht befriedigt werden kann).⁵

Der Vater wird hier von Lacan wohlgermerkt nicht als Familienoberhaupt oder auch nur männliche Einflußperson verstanden, sondern enträt generell jeder inhaltlich-personell definierten Zuschreibung; er ist nichts als der Name (die »Vater-Metapher«⁶, wie Lacan auch sagt) für eine bestimmte Funktion, welche das Gesetz einführt, Instanz, die einen (Nicht-)Ort außerhalb der imaginären Dyade von Mutter und Kind repräsentiert und letztere aufbricht. Lacans Theorie der Vater-Metapher transgrediert vor allem alle Vorstellungen von der Beziehung zwischen Mutter und Kind, die diese auf der einfachen Trennlinie »angemessen/unangemessen« verortet sehen wollen. Daß er hier von »Metapher« spricht, sollte nicht wiederum selbst metaphorisch genommen werden: Es verweist im Gegenteil auf die ins Extrem gehende Annäherung von Sprache und Unbewußtem, der Lacan in seinem gesamten Werk das Wort redet. Ausgehend vom Verlust des »ersten Objekts«, wie Freud ihn beschrieben hat (zunächst beim Kind, das das abwesende Objekt herbeihalluziniert, dann beim Kind, das im Fort-Da-Spiel die Abwesenheit der Mutter symbolisch inszeniert), erkennt Lacan in den symbolischen Funktionen von Repräsentation und Ersetzung (= Metapher) einen grundlegenden Mechanismus, den Sprache und Unbewußtes miteinander zu teilen scheinen. Teilen

5 Jacqueline Rose: Sexualität im Feld der Anschauung, Wien 1996, S. 67

6 Er widmet ihr ein ganzes Seminar. Vgl. Jacques Lacan, Les non-dupes errent [homophon mit »Les noms du père«], a. a. O.

können sie es jedoch jeweils nur vermittelt der Instanz des Dritten, die das psychische Geschehen allererst auf die Ebene des Symbolischen hebt, wo sie analytisch manifest wird: im Verhältnis Mutter-Kind die Vater-Funktion, in der Sprache beispielsweise die Funktion des Personalpronomens (»ich« und »du« sind abhängig von einem vorgängigen »er/sie/es«). Der Vater steht für einen Ort außerhalb der imaginären Dyade, und er tut dies vorab jeglicher Frage nach seiner »realen« An- oder Abwesenheit – womit Lacan sich gegen jede Idealisierung der Figur des abwesenden Vaters wendet und diese als eine patriarchale Strategie entlarvt, den realen Vater aus seiner Verantwortung zu entlassen. (Was zählt, ist die Intervention des Dritten in die Dyade, und nichts läßt es zwingend erscheinen, daß dieser Dritte durch den realen Vater bzw. durch dessen reale Präsenz verkörpert werde.) »Es gibt demnach keine Voraussetzungen bezüglich der Besetzung der Orte« von Vater, Mutter, Kind – »gerade diese Voraussetzung wird in Frage gestellt«.⁷

»Wenn man Lacan wegen seines Phallozentrismus theoretisch ablehnt, wird zumeist übersehen, daß der Eintritt des Subjekts in die symbolische Ordnung der Aufdeckung des Stellenwerts des Phallus gleichkommt. Das Subjekt muß erkennen, daß es an der Stelle des Anderen Begehren oder Mangel gibt, es gibt keine letzte Gewißheit oder Wahrheit, der Status des Phallus ist nichts als Betrug (darin besteht nach Lacan die Bedeutung der Kastration). Der Phallus kann seinen Ort nur einnehmen, indem er auf die Unsicherheit jeder Identität hinweist, die das Subjekt auf der Grundlage dieser Marke annimmt.«⁸

7 Jacqueline Rose, a. a. O., S. 68

8 Ebd., S. 69

ad 2: Während der Phallus also in diesem schwachen Sinn Signifikant sexueller Markierung ist (nämlich gerade, insofern er nur dann subjektivierenden Effekt hat, wenn er als Trug erkannt wird), bietet er doch gleichzeitig – und das ist Gegenstand von herber Kritik Lacans, nicht sein Versuch, den Status quo theoretisch zu rechtfertigen oder abzusichern – dem Manne Anlaß, sich qua Reduktion des Symbolischen auf Imaginäres (die Anatomie, die für Lacan nur bedeutsam ist, insofern sie etwas darstellt, nicht per se) weiß Gott wieviel zu dünken. Dies ist der Ort von Lacans Untersuchung des Mythos vom »'S gibt Ein« (*Y a d'Il'Un*)⁹, des Prozesses der versuchten Stabilisierung einer vorgeblichen Einheit des Subjekts, welcher der Anerkennung von Subjektivität als ›Urteilung‹ (in Bewußt und Unbewußt) zuwiderläuft. Die Geburtsstunde der Ideologie von Einheit und Komplementarität der Geschlechter, »die die Kluft des menschlichen Begehrens verschüttet«, ist zugleich die Geburtsstunde des Chauvinismus. Umso trauriger, daß sich Feministinnen in guter Absicht immer wieder als Geburtshelferinnen betätigen – immer dann nämlich, wenn sie eine vor-patriarchale oder vor-zivilisierte oder außer-abendländische etc. weibliche Identität beschwören, die gegen den herrschenden patriarchalischen Diskurs es wiederzubeleben gälte. Lacan dagegen richtet sein Augenmerk folgerichtig auf die sprachliche Konstitution von Sexualität. Wenn es keine Einheit des sexuellen Subjekts, des Subjekts als sexuelles gibt, dann ist zu untersuchen, inwiefern und aus welchem Grund es dem Dis-

9 Vgl. Jacques Lacan: ou pire. Le séminaire XIX (unveröffentlichtes Typoskript), bes. die Sitzungen vom 15. März und 19. April 1972, S. 72-81 bzw. 84-92; vgl. weiters die Anspielung auf dieses Seminar in Lacan, Encore, a. a. O., S. 27

kurs über Sexualität überhaupt möglich ist, von *einem* Subjekt zu sprechen: von *einem* Mann oder von *einer* Frau.

Hier zeigt sich dann, daß im Rahmen der diskursiven Konstitution von Sexualität – der Effekte: ›Mann‹ und ›Frau‹, die Lacan zuvor beschrieben hatte – etwas konstruiert wird, die die sexuelle Differenz allererst ermöglicht: ›die‹ Frau. Die Einheit des Subjekts Mann, die sexuelle Entität Mann konstituiert sich als ›Identität‹ mittels des diskursiven Konstrukts der Frau als ›die‹. Im ›die‹ von Frau verbirgt sich die männliche Zuschreibung der Existenz eines Objekts, das in der Lage wäre, das triebkonstitutive verlorene ›erste‹ Objekt zu substituieren. »[] die Frau (wird) als absolute Kategorie konstruiert, (sie wird) ausgeschlossen und erhöht zur selben Zeit, als die Kategorie, die [] Einheit auf seiten des Mannes garantiert.«¹⁰ Gegenstand der (psychoanalytischen) Frage nach der weiblichen Sexualität ist nach Lacan vor diesem Hintergrund weniger diese selbst als eine möglicherweise vorhandene Erfahrung im Realen oder Imaginären, sondern vielmehr – und sinnvollerweise – die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Von-der-Frau-Sprechens.¹¹ Als ein solches, männliche Identität gewährleistendes Objekt phantasmatischer Natur, sagt Lacan, existiert die Frau nicht. Diese ihre Nicht-Existenz als ›die‹ ist jedoch zugleich die Möglichkeit des Von-ihr-Sprechens, insofern sie der Frau den Weg in die Camouflage, die sexuelle Maskerade, vorschreibt: den Eintritt in eine imaginäre Beziehung zum Mann, genauer: zum Phallus als dem männlichen Signifikanten/dem Signifikanten des Männlichen.

10 Jacqueline Rose, a. a. O., S. 76

11 Vgl. Jacques Lacan, Les non-dupes errent, Sitzung vom 12. Februar 1974, bes. S. 90

Damit sind, wie ich meine, die Koffer genügend gepackt, um den Flug nach Argentinien anzutreten. (Wir werden, wie üblich, das Wichtigste vergessen haben, doch im Falle, daß dieses eintritt, zücke ich einfach meine Kredit-Karte.) Ich breche also meine Ausführungen zur Lacanschen Theorie der Sexualität ab und fahre fort mit dem, wovon ich glaube, daß es auf Madonna anwendbar sei.

Drei

Madonna als ~~Mann~~ – Madonna als ~~der~~

Ich halte Madonna für ein ausgezeichnetes Exempel dessen, was Lacan beschreibt, wenn er von der Camouflage der Frau spricht. Sie ist, anders als etwa von amerikanischen Feministinnen¹² angenommen, nicht Repräsentantin des ›Ausbruchs‹ aus dem Herrschaftsbereich des patriarchalen Diskurses, sondern – als dessen grenzgeniale Nutznießerin: sie ›bedient‹ ihn, wie der Keyboarder ihrer Band die Tastatur bedient – nichtsdestoweniger dessen Bestätigung und Instanz zu seiner Fortschreibung.

Um anzuknüpfen: ›Die‹ Frau existiert nicht. Um zum Sprechen zu kommen, kann sie nun zwei Strategien verfolgen, die ihr beide vom männlichen Diskurs eingeräumt werden (dieser – das ist, ähnlich wie im Falle von Hegels Dialektik, Grund seines andauernden Erfolges – gibt sich seine eigenen Einschränkungen und Ausnahmen vor und vereinnahmt sie zugleich): Sie kann entweder 1. hysterisch werden, den Mann spielen, indem sie sich mimikry-haft auf der anderen Seite

12 Vor allem Camille Paglia, aber nicht nur sie.

des Mathems der Psychoanalyse¹³ einschreibt – ~~die~~ Frau als ~~Mann~~; oder sie kann 2. sich hingeben (Dativ) respektive sich reproduzieren (Genitiv) – die Frau als ~~der~~ Frau. 1. ist Madonnas Fall vor *Evita*¹⁴; 2. ist der Fall Madonnas mit und seit *Evita* – dieser aktuellen Phase von Madonnas Schaffen möchte ich mich im folgenden widmen.

Die Frau, um zum Sprechen zu kommen, muß sich also entweder hingeben und/oder sich reproduzieren. Sie muß, mit anderen Worten, ~~der~~ Frau werden – sie muß sich selber in den zweiten oder dritten Fall setzen, um erster sein zu können, um Subjekt des Sprechens zu werden (im männlichen Diskurs, der sie zunächst als sein phantasmatisches Objekt konstruiert). Ich bleibe mit dieser Argumentation ganz auf der Ebene des Symbolischen, auf der sich sexuelle Identität konstituiert. Ein unscheinbarer Wechsel im Artikel verschafft der Frau die Möglichkeit der Artikulation, und es ist nicht von ungefähr, daß ›Artikel‹ und ›Artikulation‹ semantisch und etymologisch Beziehung unterhält mit Geschlechtlichkeit, genauerhin mit dem Phallus qua ›Glieð‹.¹⁵ Folgendes Schema, ein kleiner Ausflug in die deutsche Grammatik, verdeutlicht dies:

<i>Nominativ (1. Fall)</i>	die Frau	der Mann
<i>Genitiv (2. Fall)</i>	der Frau	des Mannes
<i>Dativ (3. Fall)</i>	der Frau	dem Mann
<i>Akkusativ (4. Fall)</i>	die Frau	den Mann

13 Vgl. Jacques Lacan, *Encore*, a. a. O., S. 85

14 Für eine lacanianische Interpretation dieser Phase Madonnas darf ich verweisen auf meinen Text: *Der Riß der Geschlechter. MaDonna. Der Diskurs. Die Hysterie. Und Hölderlin*, Wien 1996

15 Vgl. Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin-New York 221989, S. 42

Madonna (1): die Frau → der Mann

Madonna (2): die Frau → der Frau

Mit der Annahme bzw. dem letztlich von Erfolg gekrönten, verzweifelten Bemühen um Übertragung der Hauptrolle in der Verfilmung von Andrew Lloyd Webbers Musical *Evita* hat sich etwas Entscheidendes in Madonnas Auftreten, hat sich ihre Persona geändert. Wie ihre in Interviews getätigten eigenen Aussagen bestätigen, habe sie bis zu diesem Zeitpunkt ihre diversen Rollen (im Film wie auf der Bühne) nur gespielt, angenommen wie Masken, was ihr von seiten des Kulturwissenschaftlers David Tetzlaff bekanntlich das Epitheton ornans »Teflon idol«¹⁶ eingetragen hatte. Evita aber, Eva Duarte also, nachmals Péron, das sei sie. Was aber, so müssen wir uns also fragen, ist – oder war – Evita? Wofür steht sie, kann sie stehen?

Madonna (als) »Evita«: die Hingabe (1)

Oberflächlich betrachtet, könnte man den brennenden Wunsch Madonnas, Evita zu spielen, darin angelegt sehen, daß sie, Madonna, wie diese, Evita, als kleines, mittelloses Mädchen aus der Provinz es – mit mitunter fragwürdigen, auch ihre Geschlechtlichkeit einsetzenden Methoden – in der Großstadt und im ganzen Land zu etwas gebracht hat. Madonna in der Rolle Evitas quasi zur szenischen In-

¹⁶ David Tetzlaff: *Metatextual Girl: → patriarchy → postmodernism → power → money → Madonna*, in: Cathy Schwichtenberg (Hrsg.): *The Madonna Connection. Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Boulder-San Francisco-Oxford 1993, S. 239-263, hier S. 259

karnation des Mythos vom *American Dream*? Ohne leugnen zu wollen, daß dies mit ein Beweggrund für Madonnas Begehren, Evita zu sein, gewesen sein wird, scheint er uns doch ein wenig zu dürftig, um die bewußten wie unbewußten Anteile von Madonnas Insistieren erklären zu helfen. Es ist wohl vonnöten, ein wenig tiefer zu blicken, und zwar sowohl, was die Geschichte Evitas anlangt, als auch, was die Geschichte Madonnas anlangt.

Da wird es nicht ohne Grund sein, daß beide als Vorreiterinnen der Frauenbewegung gelten, und auch nicht, daß beide einen besonderen Umgang mit ihrer Sexualität haben, diese offen zur Schau stellen oder im Verborgenen von ihr profitieren, sie jedenfalls als Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele benutzen, und zwar im großen Stil. Beide huldigen – als eine weitere strukturelle Ähnlichkeit – einer patriarchalen Instanz: Eva Duarte dem aufstrebenden General und nachmaligen argentinischen Präsidenten Juan Péron, den oder das Amt, das er repräsentiert, sie in ihren Ansprachen und sonstigen Äußerungen zu einer mystischen Figur mit Erlöserzügen verklärt und dem sie sich restlos hingibt und unterwirft, um das Volk dazu zu bewegen, dasselbe zu tun; Madonna dem alles beherrschenden System des Weltkapitalismus, dem sie sich als *Material Girl* andienert und das sie zu ihrem Götzen erklärt. Dieser ins Negative tendierenden Darstellung kann man nun freilich entgegenhalten, ob es nicht denkbar sei, das Verhalten beider auch durchaus positiv im feministischen Sinne zu sehen (etwa, indem man es für gut befinden wollte, daß anstatt des männlichen Potentaten Péron in Wirklichkeit seine Frau Evita im Hintergrund die Fäden zog, oder daß Madonna sich durch perfektes Spielen auf der Klaviatur des von Männern dominierten Kapitalismus nicht nur maßlos an diesen bereichere, sondern sie übertreffe und dadurch auch ihre Vorherrschaft brüchig werden ließe). Das ist nun nicht

nur denkbar, sondern trifft bestimmt auch teilweise zu. Allein: die erwähnten positiven Aspekte kommen zustande nur um den Preis der Bestätigung und Prolongierung des Systems als solchem, und es ist weiterhin das System, das Ausnahmeerscheinungen wie *Evita* und *Madonna* zuläßt – und zwar genau als solche: als Ausnahmen. Die bestätigen, wie man weiß, die Regel; sie ändern sie nie. Ich halte es gleichwohl für keine vertretenswerte feministische Position, danach zu streben, leuchtende Ausnahmen vor der Folie eines patriarchalischen Hintergrunds zu sein, und zwar ganz einfach deshalb, weil diese Position nicht mehrheitsfähig ist, das heißt, weil sie in Kauf nimmt, daß der Großteil der Frauen weiterhin unter der Regel leidet – auf die erbauliche Kraft des Beispiels jener, die es »ausnahmsweise« geschafft haben, gebe ich wenig, wenn ich die realen Lebensverhältnisse der meisten Frauen bedenke. Daß frau »es« innerhalb des bestehenden patriarchalischen Systems »schaffen« kann (wenn sie arbeitet wie ein Tier, wenn sie Glück hat oder wenn sie »gut aussieht«), halte ich bestenfalls für die Rückzugspolition einer geschlagenen Truppe, nicht aber für ein geeignetes Motto feministischer Denkbemühungen und Veränderungsbestrebungen am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus. Was *Evita* und *Madonna*: *Madonna* als *Evita*, uns zeigen, ist genau dies, daß »es schaffen« als Frau in unserer Kultur und unserer Zeit nach wie vor nur möglich ist im Schatten, in bewußter oder unbewußter Abhängigkeit vom patriarchalischen Diskurs. Dessen Komplizenschaft oder gar Identität mit dem kapitalistischen System stellt nicht zuletzt die Tatsache unter Beweis, daß *Evita* *Madonnas* erster – kommerziell wie künstlerisch (was ja heute weitgehend dasselbe meint) – erfolgreicher Film ist: In dieser Rolle, die die Rolle ihres Lebens ist in einem noch viel umfangreicheren Sinn, als *Madonna* sich das vorstellen kann, wollte »man« sie gern sehen – der

Dativ, die Hingabe, das ist die erste Wahrheit *Madonnas*, der erste Grund, warum sich von ihr sprechen läßt: ihr erstes der.

Madonna (als) *Mama* – *Mamadonna*: die Reproduktion (2)

Die zweite Wahrheit *Madonnas*, der zweite Grund, warum sich von ihr sprechen läßt: ihr zweites der, ist der Genitiv – die Reproduktion qua Fortpflanzung. Ironie des Schicksals, des Augenblicks vielmehr, gleichwohl überaus stimmig, daß beides, die Arbeit an *Evita* wie *Madonnas* Schwangerschaft mit ihrer nachmals *Lourdes Maria* getauften Tochter, in denselben Zeitraum fiel. Auch in dieser Hinsicht könnte man wieder gute Argumente anführen, die jedoch – ganz im Sinne von Lacans Abwehr des Biologismus – lediglich die Ebene der Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Madonna* als Repräsentantin von Weiblichkeit zum Schaden bzw. Abbruch der theoretischen Diskussion vom Symbolischen auf die des Imaginären (der Anatomie, des Naturalismus) reduzieren würden: das Ticken von *Madonnas* biologischer Uhr etwa, das der Fruchtbarkeit eine gewisse Grenze zieht usw. Dabei handelte es sich wiederum um Argumente, die zweifelsohne bei *Madonnas* Entscheidung, ein Kind haben zu wollen, eine Rolle gespielt haben werden. Unsere Frage lautet aber erneut: Was kann *Madonnas* Schwangerschaft respektive Mutterschaft darüber hinaus bedeuten?

Sie ist ein weiterer Weg, die Nicht-Existenz der Frau als »die« ins »der« zu kehren, um zum Sprechen zu gelangen, ein Weg, der – im Unterschied oder besser: supplementär zum ersten, zum Dativ – in gewisser Weise auch den Tod der Frau impliziert und damit gleichsam Spiegel- oder Zerrbild der Erhöhung und Absolutsetzung der Frau als »die« im männlichen Diskurs ist, insofern dieser ebenfalls

ihr Verschwinden beredt inszeniert, um so ex negativo seine eigene Position zu hypostasieren. Der Genitiv im Kind der Frau reicht in strukturell vergleichbarer Weise über sie hinaus, weist voraus auf ihre Nicht-Existenz und eröffnet so zugleich die Möglichkeit, von ihr zu sprechen. Als Mamadonna und mehr noch mit der Namensgebung ihrer Tochter als Lourdes Maria wiederholt Madonna das Schicksal ihrer eigenen Namensgeberin, der in unserem Kulturkreis und, vermittelt über den weltweiten Erfolg des in diesem entwickelten kapitalistischen Systems, global als paradigmatisch anzusehenden Frau: der ›Gottesmutter‹ Maria. Auch deren mystische Überhöhung in einem bestimmten Strang des männerbefohlenen Christentums ist Effekt der Tatsache ihrer Durchstreichung im Zuge der Konstituierung der Heiligen Schrift als eines normativen Textes, auch sie seither im wahrsten Sinne des Wortes eine ›Ausnahmeerscheinung‹: Maria erscheint besonders Gläubigen (oder, wie Madonna, besonders Zahlungskräftigen) ausnahmsweise, gelegentlich auch, wenn diese in Massen auftreten – in Lourdes, in Fatima, in Medjugorje. Spätestens damit hat sich Madonna als das, was sie ist, entpuppt: nicht heroischenhafte Protagonistin eines neuen, subversiven Feminismus, sondern folgerichtig umjubeltes Idol des gegenwärtigen zeitgeschichtlichen Knotenpunktes dreier bestimmender historischer Stränge, in die der Feminismus, ob er es will oder nicht, mit verstrickt ist: des Patriarchats, des Christentums und des Kapitalismus.

Vier

Das also ist der Ort Madonnas im weiten Feld der Gegenwartskultur: Ihre Wahrheit, die Wahrheit der sexbesessenen Pop-Ikone mit vor-

geblichem Aufklärerinnen-Status, ist einerseits die Aufopferung in der Hingabe an einen Mann zur Stützung und Legitimation von dessen herrschaftlicher Macht und ist andererseits die Mutterschaft als Erfüllung einer geschlechtlichen Rolle, deren Einhaltung die Eskapaden und Grenzüberschreitungen hinsichtlich weiblicher Identität zulässt. Evita und Mamadonna: Maria, repräsentieren die beiden Seiten Madonnas; Madonnas Darstellung von Evita und Maria ist die Wahrheit ihrer Repräsentationen. Madonna ist Evita, Madonna ist Mamadonna, Madonna ist Maria: Madonna ist Madonna: ›die‹, wohl gemerkt.

Teresa de Lauretis

Perverse Desire

Psychoanalysis and Lesbian Sexuality

SINCE THE PUBLICATION OF *Die andere Szene* last year, there has been a certain amount of debate in Germany in women's magazines as well as newspapers. The feminist theory and philosophy journal *Die Philosophin* (no. 15, April 1997) published a written interview in which I responded to some of the questions that have emerged in the reception of *Die andere Szene*. Those questions made me reflect further on my book, its project as a theoretical and political intervention in lesbian and feminist discourses on sexuality, and its different contexts of reception (in the US it was published in 1994, when there was already a large area of lesbian studies; the Italian translation has just appeared, and there still is no academic context or theoretical discourse on lesbianism).

Today I'd like to start by sharing with you some of my reflections, how I see my project now, what has remained unclear or has been misunderstood in the book, and, in addressing some of the questions other readers had, I will try to restate my arguments more clearly.

In *Die andere Szene* I am concerned with the nature of lesbian sexual desire. Some women desire men, and some women desire women. In writing the book, I wanted to understand conceptually a form of desire that I saw represented in many texts written by lesbians and that I have experienced in my own life: the sexual desire for another woman. I wanted to understand how it could occur or come about. I looked to psychoanalysis for explanation. Why psychoanalysis? Of all modern philosophical or scientific systems, only psychoanalysis has elaborated a theory of desire and provides a scenario/script to explain why human beings desire one another.

It is generally assumed that women's desire for men, like men's desire for women, is natural (although this assumption has been questioned by Freud and many others since then), while women's desire for women, or men's for men, is considered unnatural, deviant or somehow symptomatic of psychic illness (and many people seem to ignore that Freud also questioned *this* assumption). How can we say that, on the one hand, same-sex desire is not unnatural or sick or morally bad, without, on the other hand, saying that it is natural and just like heterosexual desire? – Which it is not, at least in its social implications and consequence. The feminist critique has shown that heterosexuality is compulsory, i.e., it is not just a choice of sexual partners but a social structure that is embedded in the social contract and enjoined on all social subjects. It is based on the equation of sexuality and reproduction, and this has served the ends of patriarchy in its various forms, most recently capitalism. In other words, the social contract is based on reproductive heterosexuality, which is institutionalized in

the family and presupposed by most social institutions, legal systems and systems of thought.¹

Psychoanalysis, on the other hand, while certainly promoting compulsory heterosexuality in clinical practice, has provided a different view of sexuality *in its theory*. Freudian theory, especially the work of Jean Laplanche, has provided a discourse, a conceptual framework to understand that sexuality and sexual desire are constructed by fantasy – not only private, individual fantasies, but also public fantasies. That is to say, cultural narratives, representations and practices affect each individual subject, touch and shape and indeed en-gender each individual body.

Desire is not the same as sex: people wish to »have« sex – to engage in sexual relations or intercourse – with each other not only for the purposes of species reproduction but for all sorts of reasons: for pleasure, for money, for survival; to gain or to keep power over others or over themselves, to attain a social identity, or most importantly, to maintain a sense of their bodily existence; and of

1 Elsewhere I have used the term »Oedipal contract« to bring into view the semiotic homology of several conceptual frameworks: Saussure's notion of language as social contract; Rousseau's social contract with its gender distinction; Freud's Oedipus complex as the psychic structure responsible for the orientation of human desire and the psychosocial construction of gender; the cinematic contract that stipulates the conditions of vision by encoding the specific relations of image and sound to meaning and to subjectivity for the film's spectator; and finally, Monique Wittig's notion of heterosexual contract as the agreement between modern theoretical systems and epistemologies not to question the a priori of gender, and hence to presume the sociosexual opposition of »man' and »woman' as the necessary and founding moment of culture (»The Female Body and Heterosexual Presumption«).

course for love. But desire is not the same as love. In both popular and scientific discourses, sexual desire is usually explained in two ways: 1] physiological need, rising from a biological command to reproduce the species that is presumed to be programmed into our bodies as in other living organisms; 2] love, rising from God's command, as a longing for physical and spiritual union with another human being; this, too, has reproduction as its end, as the fulfillment of divine purpose: creation. For psychoanalysis, however, desire is based on something else altogether: fantasy.

Here is how Laplanche and Pontalis define it in their *Vocabulaire de la psychanalyse*: »Sexuality does not mean only the activities and pleasure which depend on the functioning of the genital apparatus: it also embraces a whole range of excitations and activities which may be observed from infancy onwards and which procure a pleasure that cannot be adequately explained in terms of the satisfaction of a basic physiological need (respiration, hunger, excretory function, etc.) [...] As opposed to love, desire is directly dependent on a specific somatic foundation; in contrast to need, it subordinates satisfaction to conditions in the phantasy world which strictly determine object-choice and the orientation of activity.«²

The passage I just quoted states that desire is (unlike love) *directly* dependent on a somatic or instinctual foundation: Freud's concept of the sexual drive [*Sexualtrieb*]. But instinctual satisfaction is (unlike need) dependent on fantasy. It is fantasy that, in turn, *strictly determines* object-choice [*Objektwahl*] and orientation of activity, or instinctual aim; i.e., who we fall in love with and how we desire them. Where does fantasy come from? All fantasies

2 The Language of Psycho-Analysis, pp. 418 and 421-22

come from our relations to the world, to other people (parents and siblings, first), from the images we see, the stories we read or hear, the gestures that other people make toward us and toward one another, etc. But the activity of fantasy [*fantasieren*], fantasy as a psychic structure, comes from the experience of loss.

In Freudian psychoanalysis, fantasy – conscious and unconscious – is understood as the psychic process that structures subjectivity: the activity of fantasy is prompted by the loss of the first object of satisfaction, the mother's breast and body: after separation, the infant can only hallucinate or fantasize the object that provided warmth and satisfaction but is no longer present. Subsequently, in the interaction with the mother, the parents, the siblings and other adult caretakers, other fantasies take shape. So the contents of fantasy are initially shaped by the parental fantasies – the fantasies that the parents or adult caretakers have about their children and about themselves, about the body, sexuality, etc. – a few of which are conscious and most of which are unconscious. From then on, as the child becomes a subject, fantasy acts as a dynamic grid through which external reality is absorbed, adapted or reworked in psychic reality. According to Laplanche,

»It is the subject's life as a whole which is... shaped and ordered by [the structures of fantasy]. This should not be conceived of merely as a thematic [but rather as a dynamic process] in that the phantasy structures seek to express themselves, to find a way out into consciousness and action, and they are constantly drawing in new material.«³

As the new material includes events and representations occur-

3 The Language of Psycho-Analysis, p. 317

ring in the external world, one could say that fantasy is the psychic mechanism that governs the translation of social representations into subjectivity and self-representation, and thus the adaptation or reworking of public fantasies in private fantasies. It is important to stress that the parental fantasies and other sociocultural representations of the body as sexual are transmitted to the subject not only through language (as Lacanian psychoanalysis maintains), but also and especially through practices familial and institutional. Practices, too, as much as language, ›implant‹ sexuality in the body as both source and effect of the subject's desire (here Laplanche and Foucault concur). So desire is always embodied: it is experienced, felt, lived in and through one's body. I have argued that desire is a psychic activity whose effects on the subject's bodily ego constitute a sort of habit or knowledge of the body, what the body ›knows‹ – or better, has come to know – about its instinctual aims. Thus what body one has (or better, how we perceive our own body for ourselves and in relation to others) and what body one desires, depend on the contingencies and complexities of each personal history.

Lesbianism is both a sexual practice and a particular structuration of desire. Since the fantasies that ground it and the signs that signify it may differ both culturally and individually, perhaps the single defining condition of lesbian sexuality and desire is that their subject and their object are both female-embodied. Of course, various other affective or social ties may be involved in a lesbian relationship – ties that may also exist in other relations between and among women, from friendship to rivalry, political sisterhood to class or racial antagonism, ambivalence to love, and so on. But the term *lesbian* refers specifically to a sexual relation, for better or for worse, and however broadly one may wish to define *sexual*. I

use this term (sexual) to include centrally, beyond any performed or fantasized physical sexual act, whatever it may be, the conscious presence of desire in one woman for another. It is that desire, rather than woman-identification or even the sexual act itself (which can obviously occur between women for reasons unrelated to desire), that specifies lesbian sexuality.

My interest in psychoanalysis is not therapeutic but theoretical and epistemological: what drives my project is a wish to tamper with the present conditions of knowledge, the wish to know differently. I want to know why and how some women desire other women, whereas some women desire men. I believe it has to do with bodies, as well as gender and other social connotations that accrue to men and women, including social status, class, race, age, etc. Now, Freud does not give me the answer, but his theory allows me to ask my question: what kind of desire is lesbian desire?

The fact that the discursive frame of the book is Freudian psychoanalytic theory has made it difficult for many women to enter the book: terms like *castration*, *fetish*, and *perverse* used in relation to lesbian desire have caused either a principled objection, a refusal to engage with the book, or a persistent suspicion of my argument, in spite of the fact that I was using those terms in order to redefine them, or in some cases an actual misunderstanding of my arguments. Many have asked: Why call lesbian desire perverse, when perverse has negative connotations, both moral and pathological, and when lesbianism has been traditionally criminalized and pathologized precisely by defining it perverse, in the sense of unnatural or against nature, sick, or immoral? Why use the term *castration* fantasy in relation to women, since our bodies cannot, literally, be castrated? Doesn't that mean taking the male body as a reference and the phallus as the universal standard? Why say that lesbian desire is sig-

nified by a fetish, which most people visualize as an unpleasant object (a smelly shoe, a dirty piece of clothing) and associate with the inability to love a whole person, another human being?

These are indeed the popular understandings/meanings of the words perverse, castration, phallus and fetish, but within psychoanalytic theory their meanings are quite different, much more complex, much more ambiguous. Although for Lacan the phallus is the universal currency in sexual exchange, I would argue that for Freud it is not. For Freud, I think, it is the body that stands at the center. But the body he had in mind, on which he constructed his theory from his self-analysis and the analysis of his own dreams, as well as those of his female patients, that body is the body as experienced and understood by a man of his culture and social/historical situation (which included, among other things, being a Jew in an anti-semitic world). Clearly, lesbian sexuality must be seen from and in relation to a female body (see interview in *Die Philosophin*).

Freud on (female) homosexuality

Everywhere in his writings, Freud is both ambiguous and ambivalent about homosexuality. At times he claims that »a very considerable measure of latent or unconscious homosexuality can be detected in all normal people« [SE 18: 171]. The libido or instinctual disposition is bisexual, he asserts, and can flow both ways; which direction will prevail is a matter of the contingencies and vagaries of individual life. But at other times he speaks of »the mystery of homosexuality.« Through the years he will reiterate that homosexuality is not a psychic illness, and such that psychoanalysis

cannot cure it.⁴ And yet he continues to perceive it as a problem and tries to find an explanation. For example, in the only case history of a homosexual woman Freud ever wrote («Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman» [1920]), he argues that there are two currents of the libido, homosexual and heterosexual, and both are present in the girl: the homosexual is manifest and conscious (perversion), while the heterosexual is deeper and unconscious. This is the exact reversal of what he described in Dora's case, where the homosexual current was the unconscious one. In both cases Freud states that the fact that a child has a mother and a father, and loves both, results in a »universal bisexuality of human beings,« and that the (positive) Oedipus complex is what produces the normal, heterosexual adult by removing same-sex desire. However, if this bisexuality is a »fundamental fact,« as Freud claims, then why is homosexuality a »mystery« for him? And still, nevertheless, he ends the case history with an admission of defeat: Psychoanalysis, he says, cannot explain homosexuality and must yield to biological science. Why?

I think Freud is aware that something else is going on in homosexuality, although he cannot quite grasp it. He cannot grasp it because his understanding of life, like his theory of psychoanalysis, was based on a passionate fiction, the Oedipal narrative: that a boy must renounce his love for his mother and identify with his father (wish to become like him), while a girl must turn her love to the father and identify with the mother (wish to become a mother herself and have a child by the father). Freud articulated the complete Oedipus complex, in its positive and negative form, a couple of years later in »The

4 Cf. the letter Freud wrote to an American mother in 1935, cited in Abelow.

Ego and the Id« (1923) (SE 19: 31-34): the positive form is when the object of the erotic cathexis is the parent of the other sex; the negative form is when it is the parent of the same sex. But the conception of a fourfold structure is already present in the case histories of Dora and »Psychogenesis.« Here the Oedipus complex is mentioned explicitly only in relation to the girl's father, i.e., as positive; however, the »fixation« on the mother is precisely what Freud will later imagine as the girl's negative Oedipus complex.

This cultural narrative was so strongly planted in Freud that he literally could not see beyond its frame. And so he understood the girl's homosexuality as an inverted (or negative) Oedipus complex. But we must remember that a case history belongs to its writer, not to its subject. A case history is the reconstruction of a psychic trajectory, an interpretation, a representation, a text of fiction, and not a true story. It is a text that bears the inscription of a subjectivity, a desire, that are much more its writer's, Freud's, than those of its central character. As Madame Bovary ›is‹ Flaubert, as Heathcliff ›is‹ Emily Brontë, so is the unnamed girl of ›Psychogenesis‹ a mirror reflecting Freud in his efforts to work out his theory of psychoanalysis, to refine his clinical technique, to further his understanding of homosexuality and/or bisexuality, and above all to confirm his belief in the Oedipus complex. What we know about the girl is what he tells us, what she says is in answer to his questions; even her indifference is a sign of *his* feeling rejected, unrecognized, irrelevant. Conversely, if I have been able to understand lesbian desire as structured by fetishism and disavowal rather than, as Freud does, by the (negative) Oedipus complex, it was because the texts I was reading, unlike Freud's, inscribed a lesbian subjectivity and authorial desire.

The unresolved contradictions in his thinking about ›the mystery‹

of homosexuality are, to my mind, related to a contradiction in his thinking about sexuality which dates back to the *Three Essays* (1905), and which I discussed at length in the first chapter of *Die andere Szene*. To summarize it briefly, in the first essay Freud argued that the sexual drive does not have a pre-assigned or natural object (a person of the other sex), and that its aim is solely pleasure. But he also held another, contradictory belief, which is apparent in the second and third essays; the belief that something in human sexuality obeys the biological command to reproduce the species, as manifested in the psychic structures he calls phylogenetic, such as the primal scene and the Oedipus complex. I am not interested in discussing this point now, but I say this because it was that inconsistency in Freud that prompted my project.

Perverse Desire

As I said, my project in *Die andere Szene* was to understand conceptually a form of desire that I saw represented in many texts written by lesbians and that I have experienced in my own life: the sexual desire for another woman. I wanted to understand how it could occur or come about. The ambiguity in Freud prompted me to leave aside the normative Oedipal narrative and follow another path traced by Freud's own analysis of the perversions (in particular, fetishism). That enabled me to articulate a model of perverse desire, that is to say: to imagine how a desire that is non-Oedipal and non-reproductive may be constituted and structured. I call such a desire perverse in the etymological sense of perversion as deviation from a given path.

The ›normal‹ path of sexual desire is the reproductive one, Freud wrote in the *Three Essays*:

»The normal sexual aim is regarded as being the union of the genitals in the act known as copulation.« (SE 7: 149)

»Perversions are sexual activities which either (a) extend, in an anatomical sense, beyond the regions of the body that are designed for sexual union, or (b) linger over the intermediate relations to the sexual object which should normally be traversed rapidly on the path towards the final sexual aim.« (SE 7: 150)

In this view, *perversion* means deviation from the path leading to the ›final‹ or ›normal‹ sexual aim of copulation, a deviation from the path linking the drive to the reproductive object (i.e., a person of the other sex). But if we follow up Freud's other argument, that the sexual drive does not have a natural or pre-assigned object, and that its aim is not reproduction but pleasure, then *perversion* describes the very nature of the sexual drive, its mobility with regard to objects and its not being determined by a ›normal‹ reproductive aim. Let me say it another way: if the sexual drive is independent of its object, and the object is variable and chosen for its ability to satisfy, then the concept of perversion loses its meaning of deviation from nature (and hence loses the common connotation of pathology) and takes on the meaning of deviation from a socially constituted norm. This norm is precisely ›normal‹ sexuality, which psychoanalysis itself, ironically, proves to be nothing more than a projection, a presumed default, an imaginary mode of being of sexuality that is in fact contradicted by psychoanalysis's own clinical evidence.

Perversion, on the other hand, is the very mode of being of *sexuality* as such, while the projected norm, in so-called normal sexuality, is a requirement of social *reproduction*, both reproduction of the species and reproduction of the social system. Now,

the conflation, the imbrication, of sexuality with reproduction in Western history has been shown by Foucault to come about through what he called »the technology of sex« and has been analyzed by feminist theory in the concept of compulsory heterosexuality. And it is, obviously, still a widely held or hegemonic notion. But my point is that the specific character of *sexuality* (as distinct from *reproduction*), and the empirically manifested form of sexuality, as far as psychoanalysis knows it, is perversion, with its negative or repressed form, neurosis.

This second view of perversion adumbrates another model of sexual structuring, a model of perverse desire, that stands in contrast to the Oedipal model of sexual structuring implied by the first definition of perversion. Freud himself contributed further to the elaboration of perverse desire with his analysis of the psychic mechanism of disavowal [*Verleugnung*] in »Fetischismus« and »Die Ichspaltung im Abwehrvorgang.« Disavowal is a psychic process that, at the same time, recognizes *and* refuses to recognize a traumatic perception. What the male fetishist disavows is the perception of a body without penis (the mother's body), for such perception threatens his body-ego, or this bodily integrity and pleasure. I argue that the female subject of perverse desire also disavows the perception of a faulty body-image – a body that is imperfect, damaged, or inadequate to give pleasure and to be loved. Like the male fetishist, she displaces [*verschiebt*] her erotic investment in the mother's body and in her own body onto something else. The something else (the fetish) is an object or sign that signifies not only the lost object of desire but also the subject's capacity to desire. It takes the place of the phallus as signifier of desire (see *Die Philosophin* interview).

The model of perverse desire that I have articulated in *Die andere*

Szene is different from the Oedipal model of normal or inverted desire (positive or negative Oedipus complex). As a conceptual model of sexual structuring, perverse desire places sexuality beyond the terms of the family schema – mother, father, child – and its reproductive teleology. But one model does not merely replace or exclude the other. Perverse desire may coexist with some of the effects of the Oedipus complex, and the latter indeed may play an important role in the subject's identifications, notably in gender identity and possibly in racial or ethnic identity as well.

The psyche is a complex and dynamic phenomenon, subject to historical and personal contingencies, shaped and reshaped by public and private fantasies, constantly under construction. The Oedipal narrative, which dominated Freud's understanding of human life and enabled his invention of psychoanalysis, is a passionate fiction, a fantastic scenario that continues to inform the social imaginary, that still dominates the discourse of psychoanalysis, and that continues to incite subjective desires. But I have no doubt that other cultural narratives can produce other fantasies and other desires. My own attempt to theorize, to articulate conceptually, the ways of a desire that exceeds and eludes the confines of the Oedipal script is the construction of another passionate fiction; one that represents my life and my desire much better than the Oedipal fantasy does. But I would not say that Freud was »wrong«, since I myself experienced the positive Oedipus complex through adolescence, and I completely identified with Oedipus when I first read Freud at age 30.

Lesbian debates

Now I'd like to address another criticism that has been made by German reviewers and one I consider well founded: it is that many of the sections omitted in the German translation concerned issues and debates pertaining to the lesbian subculture, and this omission made *Die andere Szene* a scholarly or academic book, the kind of book that makes lesbians into objects of study and not subjects and agents of culture. I do agree that the omission, required by the publisher, was unfortunate (see *Die Philosophin* interview). But I do not agree that a scholarly book about lesbian sexuality must necessarily make lesbians into objects. In any case, my book is a scholarly and academic book in that my writing and my thinking are formed by literary and philosophical frameworks, and that my project was not historical, sociological, or journalistic but was a theoretical project. Moreover, the debates I engaged in the American version took place in what I would call the lesbian intellectual subculture of the US, which is for the most part based in universities but not only (e.g., *LRB*). So now I'll give you an idea, a few examples, of what was omitted.

At the time when I was writing *The Practice of Love*, before its publication, I gave several lectures about my theory of perverse desire. After one of these lectures at Harvard, in 1990, a lesbian activist and a literary critic, Paula Bennett, put to me this question: Why not say that the clitoris is the signifier of female desire, instead of the penis-phallus or any symbol thereof? (Apparently, she misunderstood my notion of fetish, which is precisely not a phallic symbol.) After the lecture we had a long conversation, at the end of which we became almost friends. Some time later, Bennett articulated her criticism in an essay by the menacing title of »Critical

Clitoridectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytic Theory.« Her critique was not addressed to me in particular but, as the title indicates, it was addressed to feminist and especially lesbian critics who are, she said, »contaminated« by Freudian and Lacanian psychoanalytic theory. Because her charge was very serious, and representative of the suspicion expressed by other lesbian readers, I considered Bennett's article with attention in my book.

She discusses several nineteenth-century American poets such as Emily Dickinson, Amy Lowell and others, and makes a very convincing case that their self-representation of female sexuality and autoeroticism is »clitorocentric«. While vaginal and uterine symbolism is widely used in Western literature and art to suggest female sexual power, Bennett argues, a primarily clitoral symbolism was employed by women poets to evolve a separate female erotic discourse at a time in which white middle-class women were confined to the sphere of domesticity and motherhood.

»Profoundly influenced by a cultural ideology that gendered nature's transient beauties as female, [these poets] used the popular erotic symbolism of their day – flowers and, above all, buds – as »natural« symbols for the difference they sought to inscribe. In the sexual symbology that developed from this set of identification, difference between men and women still produced meaning; where women were concerned, however, the clitoris (not the penis-which-they-lacked) was the primary signifier. The clitoris was that which was present, and it was men who were erased or conceptualized as other« (247).

Bennett carefully documents how the sexual subtext of the so-called Language of Flowers, which by a long Western tradition associated women with flowers, was readily »familiar to bourgeois

men, women, and children« (242) at the time. She shows that Dickinson and other women poets exploited it as a semiprivate code through which clitoral images – »buds, berries, seeds, and small compact flowers such as snowdrops and crocuses« (243) – could express »the utter self-containment, the complete autonomy, of clitorally based female sexuality« (246). The prevalent sexual subtext of the poems Bennett analyzes is masturbation: men are casual allusions, babies are altogether absent, and the poetic meaning conveyed is »the power of inwardly felt and directed desire« (248). (Only one of the poems, Lowell's, refers to two women; I will return to it shortly.) Not surprisingly, most of these poems never made it into the canon, or did so in literally excised, neutered form (e.g., Dickinson's edited by Thomas Johnson [239]), and were generally belittled by male critics as sentimental and imitative; nonetheless, Bennett remarks, they clearly show that the clitoris »can supply an alternative and autonomous site for definition of female pleasure and desire.« And why then has feminist psychoanalytic theory been so reluctant to discuss it? »[N]o feminist psychoanalytic theorist with whom I am familiar has taken the clitoris's symbolic potential seriously, let alone attempted to theorize its relation to desire« (248). Bennett believes that the silence of feminist critics is merely in deference to or in compliance with the psychoanalytic fathers.

Her argument, I think, is both right and wrong. It is right in that the poems' sexual symbolism and female sexual response are, as she says, clitoral, and insofar as the clitoris is indeed an autonomous site of sexual pleasure. In fact, one of the early feminist arguments against psychoanalysis was that in the female body there are two specific and distinct *genital* organs, clitoris and vagina, and one of them is only for pleasure, whereas the other is for

both pleasure and reproduction. This is not the case in the male body. The early feminist writings on clitoral vs. vaginal orgasm in the US and also in Italy (probably also in Germany) argued that Freud was androcentric in saying that, as girls become adult women, they must relinquish pleasure in the clitoris and learn to feel pleasure only in vaginal penetration.⁵ For this of course means that what is important in heterosexual intercourse is the male's pleasure, and the woman has to adapt herself and her body to his pleasure.

So Bennett is right in saying that the clitoris is an autonomous site of sexual *pleasure*. But she is not right in implying an equivalence between orgasmic pleasure and desire, and in proposing the clitoris as the theoretical and physical term of female *desire*. As I have indicated on several occasions throughout this book, I believe that desire is never ›utterly self-contained‹ or ›autonomous‹, as sexual pleasure and masturbation can be. Even as it is perceived as a quality of the self, the support of one's being, and although it can exist only through fantasy, desire is a tension toward the other(s), a drive toward something or someone outside the self. The signification and representation of that tension necessitates a signifier, ›the sign which describes both the object and its absence‹ (in Laplanche and Pontalis's words); it is this sign that signifies, for the subject, the object's existential otherness, difference, and distance from the self. Or so it seems to me, not in deference to psychoanalytic theory but by my own experience and by a long meditated intellectual conviction.

5 Anne Koedt, ›The Myth of the Vaginal Orgasm‹ and Carla Lonzi, ›La donna clitoridea e la donna vaginale.‹

Of course, since I maintain that the signifier of desire is contextual to a particular fantasy scenario and contingent upon each singular sociohistorical subjectivity (and therefore call it a fetish), I see no reason why the clitoris could not, in a particular fantasy or in a certain representation, signify female or lesbian desire; I will be suggesting in a moment that this is exactly what it does in the Lowell poem. But to theorize the clitoris, as such, as the primary or unique signifier of female desire is to make the clitoris (merely) the equal of the penis in the psychoanalytic imaginary that we all find so inadequate. Both the clitoris and the penis being anatomical entities, their capacity to signify desire depends on their representation; thus, to the extent that the clitoris is imaged erect, a bud, a little seed, a spear, hooded, sheathed, pulsing, thrusting upward, and so forth, as it is in the poems cited by Bennett (248), the clitoris is indeed ›the real little penis of the woman,‹ as Freud described it, offending so many women. (On the other hand, if one shares, as I do, Dickinson's feeling that small is beautiful [236], then Freud's description might not be so offensive.) Bennett herself suggests the equivalence of penis and clitoris when, citing Laqueur, she writes that Freud's theory of the vaginal orgasm ›in effect, ›castrates‹ women‹ (249).

But is a clitoris/penis really what one needs to signify female or lesbian desire? I argue against the psychoanalytic homologation of the latter to male heterosexual desire (the so-called masculinity complex). I have attempted to show that neither the penis nor its symbolic inscription in the paternal phallus is the signifier of lesbian desire, and instead I have suggested *fetish* as a more useful general term to signify the working of a non-phallic, non-heterosexual, or perverse desire. Insofar as the clitoris functions in representation like a penis (that is, with the same attributes and

function in sexual arousal and pleasure, if without the symbolic valence of the paternal phallus), it too cannot assume the role of privileged or absolute signifier of lesbian desire, although it can assume that role in a given representation. For example, in the Amy Lowell poem cited by Bennett:

I put your leaves aside,
One by one:
The stiff, broad outer leaves;
The smaller ones,
Pleasant to touch, veined with purple;
The glazed inner leaves,
One by one
I parted you from your leaves,
Until you stood up like a white flower
Swaying slightly in the evening wind.⁶

The white flower with its purple-veined outer leaves and its glazed inner leaves, symbolizing the female sex, is the object and the sign of the poet's desire. But let's imagine the scene: there is an »I« and a »you.« I is the poet, »you« can be either another woman or the poet's own clitoris. In this case the sexual subtext of this poem is the same as the other poems', i.e., masturbation. But this reading is weaker, less satisfying to me as well as, apparently, to Bennett who does not consider it at all. Why? I'll answer this question after considering the other possible reading.

If we imagine two people in the scene (that is, if the »you« is not

6 »The Weather-Cock Points South« [1919] 211

only a clitoris but also, metonymically, the woman in whose body the clitoris stands up *like* a white flower), then the difference, distance, and separateness of the poet – identified as a woman by her signature – from the other woman is marked by their respective positions of subject and object of desire. Then, even as it stands for an anatomical entity, the »you« refers beyond that to the subject's desire for the female body in another woman (here, in the other woman who is her lover). And in this sense the flower in Lowell's poem, or the clitoris it symbolizes, is what I would call a lesbian fetish. For, while each of the two women in the poem (presumably) has a clitoris, yet only one clitoris has the function of object and signifier of desire in this erotic scene, which the past tense (»I parted you from your leaves«) represents as a memory – and thus endows with the dimension of fantasy. It is in acknowledging the absence or loss of that other female body that the subject's desire is (re)constituted through language and inscribed in the poem.⁷

Why is this reading more satisfying than reading »you« as the poet's own clitoris? I may be guilty of literalism, but it seems to me that only when sexual pleasure is fantasmatically linked, for the subject, to another woman or another female body – whether in actual physical proximity, in memory, or in fantasy – can we speak of lesbian desire. This is the sense of my assertion that it takes two women, not one, to make a lesbian: however similar, the bodies are two, not one and the same. Their difference is what enables desire.

7 Similarly, it was the sense of a fantasmatic remembrance of lost female bodies – the minds, works, or names remain – emerging from the project of Judy Chicago's *The Dinner Party* that, for me, conferred a strong erotic fascination to the installation itself.

In Lowell's flower, lesbian desire is expressed and representable. In another, more famous flower image, »the match burning in a crocus« of Virginia Woolf's *Mrs. Dalloway*, as Judith Roof has observed, it is not. I concur with Roof, though my reading and reasons are not hers. Bennett, on the other hand, reproaches her for »refusing to name the clitoris« and concludes: »Roof's effort to critique phallogocentric representation ends up reconfirming «the phallus's dominance as signifier of difference« (251). What Roof sees in the burning crocus image is Woolf's attempt to represent »lesbian sexuality in other-than-phallic terms« (114). Let's see how.

The passage in question is part of Clarissa Dalloway's interior monologue in her attic bedroom where her husband »insisted, after her illness, that she must sleep undisturbed. And really she preferred to read [Baron Marbot's *Memoirs*] of the retreat from Moscow. He knew it« (46). By her narrow, virginal bed, Clarissa reminisces about her girlhood and then about the moment when, she realizes, she had failed her husband.

»She could see what she lacked. It was not beauty; it was not mind. It was something central which permeated; something warm which broke up surfaces and rippled the cold contact of man and woman, or of women together. For *that* she could dimly perceive. She resented it, had a scruple picked up Heaven knows where, or, as she felt, sent by Nature (who is invariably wise); yet she could not resist sometimes yielding to the charm of a woman, not a girl, of a woman confessing, as to her they often did, some scrape, some folly. And whether it was pity, or their beauty, or that she was older, or some accident – like a faint scent, or a violin next door (so strange is the power of sounds at certain moments), she did undoubtedly then feel what men felt. Only for a moment; but it was enough. It was a sudden revelation ... an illumination; a match

burning in a crocus; an inner meaning almost expressed. But the close withdrew; the hard softened. It was over – the moment.« (*Mrs. Dalloway* 46-47)

The inner meaning is almost but not quite expressed. Whether by scruple or nature, Clarissa lacks the »something central« that establishes a warm contact between the self and another, man or woman. She lacks desire: »there was an emptiness about the heart of life; an attic room« (45); »a virginity preserved through childbirth which clung to her like a sheet« (46). But in those brief moments when she did yield »to the charm of a woman,« then she did feel, Woolf can only say, »what men felt« toward women. The objective correlative Woolf gives for that feeling is »a match burning in a crocus.«

Now, Bennett reads this image as a clitoral symbol, because of its shape, while Roof reads it as a double phallic symbol, also because of its shape. She sees it »as an assumption of the phallus,« a »double masquerade« (102). When writing this section of the book, I was living in the city of Amsterdam and, during the week of late-winter school recess that the Dutch call *krokus vakantie* (crocus vacation), I actually went for a walk to look at the crocuses, that were beginning to bloom in virtually every available bit of soil. This field research proved to me and my companion that both Roof's and Bennett's readings of the image are supported by the shape of the crocus, depending on its stage of bloom. But, if one emphasizes the perceptual, aesthetic effect conveyed by the word burning in »a match burning in a crocus,« then I think Bennett wins out. Or rather: the match may be a clitoral symbol, but the whole image, »a match burning in a crocus,« visually evokes a vulva.

What Woolf is doing here, according to Roof, is explained by the phrase immediately following: »an inner meaning almost expressed.«

That is to say, Woolf gives a »paradoxical representation of both women and lesbian sexuality as unrepresentable. Enfolded as a present yet hidden and invisible third term in the phallic register of representation, [the image of] female genitalia ... re-creates the conditions of its own representational impossibility: it can be there, but it cannot be seen in its own terms since such terms do not exist.« (Roof, 103)

One cannot but agree that Clarissa's inner response to »the charm of a woman« never quite reaches expression, remains only *almost* expressed by the ambiguous image of the match burning in the crocus. But I am not convinced that then »representational impossibility« is to be attributed to Woolf's lack of »other-than-phallic« terms with which to express lesbian desire: adequate terms were found by Amy Lowell and other writers before her, all the way back to Sappho. And, as I said, Woolf's image is quite effective. I think it may be more a question of Clarissa's lack of desire, her »constricted vitality« (Abel 38), than of Woolf's lack of terms. I suggest that what Woolf is brilliantly representing is not the unrepresentability of lesbian sexuality but rather Clarissa's »lacking«, her lack of desire – that »emptiness about the heart of life« which makes her run hot and cold toward her husband and Peter Walsh, as well as Sally and the other unnamed women, and makes her prefer to read of the retreat from Moscow.

What strikes me in the passage is how Woolf accounts for the feeling in Clarissa whose meaning must remain inchoate: »whether it was pity, or their beauty, or that she was older, or *some accident – like a faint scent, or a violin next door* (so strange is the power of sounds at certain moments), she did undoubtedly then feel what men felt.« These dim sensory perceptions, accidents rather than narrated events, evoke an un-remembered fantasy, an un-staged

scenario, whose contours and figures the sudden, fleeting illumination is insufficient to define. These almost-fetishes, almost-signifiers of another scene, also suggest the »lacking« in Clarissa, her difficulty in making contact with her phantasms, with sexuality, with the lost object(s) of desire. A similar observation is made by Elizabeth Abel in relation to the figure of Sylvia, a »seemingly gratuitous« character and »an exaggerated echo of Clarissa's own split experience.« Her brief mention in the novel, Abel writes, has the effect of »a story intentionally withheld ... written both into and out of the text« (33). This seems to me an apt description of the way in which Woolf represents, or rather *almost* represents, Clarissa's feeling toward women – less an oscillation than a »vacillation« (43) between two equally shadowy forms of sexuality, heterosexuality and homosexuality.

In her psychological reading of the novel, Abel suggests that Clarissa's »constricted vitality« is due to a »developmental impasse,« an unachieved passage from the pre-Oedipal domain of female bonds and her adolescent love for Sally Seton to the Oedipal attachment to men demanded by adult life. Thus »Mrs. Dalloway outlines the [female's] developmental sequence Freud was plotting simultaneously« (36); but by the end of the day Clarissa has succeeded in letting go of the hold of the past »to embrace the imperfect pleasures of adulthood« (40).

I have very briefly sketched out these four different readings of Woolf's genital image to show how a literary text can sustain different meanings according to the reader's own fantasies. But also to show how the four readers/critics have different political stakes in the canonical author, Virginia Woolf. Two of the lesbian readers, Bennett and Roof, claim Woolf as a lesbian. Abel, a heterosexual feminist, does not speak of the genital image and gives a rather

orthodox psychoanalytic reading of Clarissa. I find the artistry of Woolf precisely in portraying a woman whose attraction to women never translates or materializes into lesbian desire. The feminist-lesbian politics of reclaiming famous writers like Woolf, fictional characters like Clarissa or Freud's Dora, movie stars, and so on can serve to build a sense of community across time, a lesbian culture or counter-tradition (for those who need tradition), but it can also blur the picture and prevent us from developing our own theory of lesbian sexuality and desire – thus leaving it, once again, to the experts.

Works Cited

- Abel, Elizabeth: *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1989
- Abelove, Henry: »Freud, Male Homosexuality, and the Americans.« In *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David Halperin, pp. 381-93. New York: Routledge, 1993
- Bennett, Paula: »Critical Clitoridectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytic Theory.« *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18. 2 (1993): 235-59
- de Lauretis, Teresa: *Die andere Szene. Psychoanalyse und Lesbische Sexualität*. Trans. Karin Wördemann. Berlin: Berlin Verlag, 1996
- : *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press, 1994
- : »The Female Body and Heterosexual Presumption.« *Semiotica* 67. 3-4 (1987): 259-79
- : »Leidenschaftliche Fiktionen. Ein Gespräch mit Teresa de Lauretis.« Trans. Ursula Konnertz. *Die Philosophin*, no. 15 (April 1997): 99-110
- Koedt, Anne: »The Myth of the Vaginal Orgasm.« In *Radical Feminism*, ed. Anne Koedt et al. New York: Quadrangle, 1973
- Laplanche, Jean: *Life and Death in Psychoanalysis*. Trans. Jeffrey Mehlman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976

- Laplanche, Jean and Jean-Bertrand Pontalis: »Fantasy and the Origins of Sexuality.« *Formations of Fantasy*. Eds. Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan. London: Methuen, 1986. 5-34
- : *The Language of Psycho-Analysis*. Trans. Donald Nicholson-Smith. New York: W. W. Norton, 1973
- Lonzi, Carla: »La donna clitoridea e la donna vaginale,« in *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1974
- Roof, Judith: »The Match in the Crocus: Representations of Lesbian Sexuality.« *Discontented Discourses: Feminism/Textual Intervention/Psychoanalysis*. Ed. Marleen S. Barr and Richard Feldstein. Urbana: University of Illinois P, 1989. 100-116
- Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992
- Woolf, Virginia: *Mrs. Dalloway*. New York: Harcourt, Brace & World, 1925

Über die Autorinnen

Ulrike Bondzio

Studium der Germanistik, Philosophie, Pädagogik und Psychologie. Dipl. Psychologin und Psychoanalytikerin u. a. in eigener psychoanalytischer Praxis in Hamburg. Forschungsinteressen: Psychoanalyse und Literatur/Musik. Arbeit an einer strukturalen Analyse zur Figur des Moses bei Sigmund Freud und Arnold Schönberg im Rahmen einer Promotion an der Universität Hamburg.

Ingrid Buchfeld

Psychoanalytikerin, Frankfurt a. M.

Barbara Köster

Mitarbeiterin der Frankfurter Frauenschule.

Teresa de Lauretis

Seit 1985 Professor of the History of Consciousness, University of California, Santa Cruz; zahlreiche Veröffentlichungen zu Filmtheorie, Literaturtheorie, feministischer Theorie; wichtige Veröffentlichungen u. v. a.: *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press 1987; *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press 1994 (dt.: *Die andere Szene. Psychoanalyse und lesbische Sexualität*, übersetzt von Karin Wördemann, Berlin 1996).

Daniela F. Mayr

Dr. phil., Studium der Pädagogik und bildungswissenschaftlichen Psychologie in Klagenfurt, Diplom-Kindergärtnerin, Diplom-Logopädin; Arbeit in der Frauenberatung, ständige Mitarbeiterin des Instituts für psychohistorische Forschungen in Linz/Donau und Lehrbeauftragte für Psychologie und Pädagogik an verschiedenen Lehrgängen des AKH Linz. Publikationen zu frauenspezifischen Themen, darunter: Der Riß der Geschlechter: MaDonna. Der Diskurs. Die Hysterie. Und Hölderlin (Wien 1996).

Barbara Rendtorff

Sozialwissenschaftlerin, langjährige Mitarbeiterin der Frankfurter Frauenschule. Forschungsinteressen sind die Konstruktion von Geschlecht und ihre Verankerung. Veröff. u. a.: Geschlecht und Symbolische Kastration, Königstein 1996; Geschlecht und Kindheit, Materialienband 17.

Bettina Schmitz

Mitarbeiterin am Institut für praktische Philosophie und Lehrbeauftragte für Philosophie an der Universität Würzburg. Publikationen u. a.: Psychische Bisexualität und Geschlechterdifferenz. Weiblichkeit in der Psychoanalyse, Wien 1996; The man inside me ... una cuestión de bisexualidad psíquica, in: LOLApress 6; Eine spezifisch weibliche Kritik am Denken? Arbeit an Spaltungen, in: Cognition Humana, Leipzig 1996.

*Die Reihe »Materialienband«***Band 1**

Christel Eckart: Töchter in der »waterlosen 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.

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.

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.

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.

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 Nov. 1989).

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 Geschlechts-genealogie / 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.

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).

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 Kobylinska: Der polnische Nationalismus – seine Stärke und Schwäche / Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt zum Verhältnis von Nation und Demokratie.

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. Jhdt. / Ulrike Kreyszig: Drogenpolitik – Frauenpolitik – feministische Politik / Barbara Krebs: Eßstörungen 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 ...?

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‹: Weiblichkeitsmaginationen und die Figur der archaischen Mutter / Hanne Seitz: Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der Bewegung.

Band 11: Suchbilder – Trugbilder

Beiträge aus der Frauen-Sommer-Woche '91 und der Tagung ›Das Bild des Vaters: Ilse Modelmog: Formloses und Form. Von Göttinnen, intriganten Weibsbildern und weiblichen Monstern / Chris Weedon: Poststrukturalismus und Feminismus / Barbara Rendtorff: Kleine Mädchen – Körper und Sprache / Christel Eckart: Suchbild Vater. Interpretationen des Tochter-Vater-Verhältnisses aus der Sicht der Töchter / Elfriede Löchel: ›Wie findet sie den Weg zum Vater?‹ Geschichte(n) zu Vaternorm und Geschlecht / Mona Singer: Über die Moral und die Grenzen des Verstehens.

Band 12: Drogenkonsum und Kontrolle

Vorträge der Tagung ›Der feministische Blick auf die Sucht II‹ im März '92 von: Christa Appel: Einmal süchtig – immer süchtig?! / Christine Heinrichs: Warum nehmen Sie eigentlich keine Drogen? / Claudia Dieckmann: Maßlosigkeit und Maßhalten in der Arbeit mit Frauen / Irmgard Vogt: Beraterinnen im Konflikt / Margit Brückner: Grenzgänge zwischen Sozialarbeit und Therapie / Birgit Moos-Hofius: Selbstregulation und Selbstkontrolle.

Band 13: Gewalt und Gesetz: Über die nicht gelungene Zivilisierung der Gesellschaft

Vorträge aus der Tagung ›Zur Lage der Nation‹ 1992 und ›Über das Ende einer Illusion‹ 1993: Marie-Josèphe Dharvernas: Les Dents de la Mer (Die gezahnte Vagina) / Sabine Gürtler: Die Gewalt des Selben und die Macht des Anderen / Barbara Köster: Die Brüderhorde / Ingeborg Nordmann: Über das Gewalttätige am Opferdiskurs / Edith Seifert: Fremdenhaß und Aggressivität in psychoanalytischer Sicht.

Band 14: Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht (Doppelband)

Vorträge aus der Tagung ›daß es die eine Wahrheit nicht gibt – Die Kategorie ›Lesbe‹ im Netz der Diskurse‹ 1993 und der Frauen-Sommerwoche 1994: Rosi Braiddotti: Gender und Post-Gender: Die Zukunft einer Illusion? / Barbara Duden: Beschämend oder empörend? Überlegungen zum Urteilsspruch zu 218. / Karin Flaake: Zwischen Idealisierung und Entwertung. Homo- und Heterosexualität aus psychoanalytischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive. / Monika Gutheil: ›daß es die eine Wahrheit nicht gibt.‹ Zur Kategorie ›Lesbe‹ im feministischen Diskurs. / Sabine Hark: ›Jenseits‹ der Lesben-Nation? Die Dezentrierung lesbisch-feministischer Identität. / Claudia John: Psychoanalyse und weibliche Homosexualität. / Susanne Möbuß: Weiblichkeitsdefinitionen der Mystikerinnen im Mittelalter. / Judith Butler: Unter Feministinnen: ›The Trouble with Gender‹. Interview mit Rosi Braiddotti.

Band 15: Materialität – Körper – Geschlecht

Vorträge aus der Tagung »Materialität – Körper – Geschlecht« und der Tagung »Formen weiblicher Befreiungswünsche in der islamischen Welt und in der westlich-christlichen Kultur« (beide fanden statt im Mai 1995): Barbara Rendtorff: Geschlecht und Bedeutung – Über Verleugnung und Rückeroberung von Körper und Differenz / Marie-Luise Angerer: A Delirious Resurrection, Körper – Technologien – Geschlecht. / Mona Singer: Konstruktion, Wissenschaft und Geschlecht. / Waltraud Gölder: Trauer, Lachen und Anderes. / Sigrid Scheifele: Sinnlichkeit und Emanzipation. Überlegungen zur Attraktivität islamistischer Gruppen für Frauen.

Band 16: Gleichheit – Freiheit – Differenz

Vorträge aus der Tagung »Frauenöffentlichkeiten – Frauen in der Öffentlichkeit« und aus der Sommerwoche 1996. Geneviève Fraisse: Zwischen Gleichheit und Freiheit / Eva Waniek: Weiblicher Textkörper. Zum Verhältnis von Sprache und Geschlecht / Barbara Rendtorff: Das Ich ist nicht das Ich – oder: Der Preis der Freiheit, auch der Frauen / Karin S. Amos: Professionalität und weibliche Identität. Strukturen von Frauenöffentlichkeit amerikanischer Wissenschaftlerinnen in historischer Perspektive / Ingeborg Nordmann: Weibliche Öffentlichkeit – über die Problematik einer Kategorie. Zum Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Mary McCarthy.

Band 17: Geschlecht und Kindheit

Mit Arbeitstexten von Barbara Rendtorff aus der Veranstaltungsreihe »Fortbildungen für Erzieherinnen, Lehrerinnen und Mütter«, die von Monika Gutheil und Barbara Rendtorff seit einigen Jahren mit gewisser Regelmäßigkeit durchgeführt wird.

Die Bände 1-15 sind über den Buchhandel oder direkt bei der Frankfurter Frauenschule erhältlich, ab Band 16 über Buchhandel oder Ulrike Helmer Verlag. Bestellformular im Anhang.

*Bestellung (ab Bd. 16) an den Ulrike Helmer Verlag,
Altkönigstraße 6a, D-61462 Königstein/Taunus*

Hiermit bestelle ich aus der Reihe »Materialienband« Band Nr.
gegen Rechnung.

Name:

Adresse:

Datum und Unterschrift:

*Abonnement-Bestellung an den Ulrike Helmer Verlag,
Altkönigstraße 6a, D-61462 Königstein/Taunus*

Hiermit bestelle ich die Reihe »Materialienband« (je 2 Bände) ab Nr.
— zum Abonnement von DM 36,00 DM inklusive Versand
— zum Förderabonnement von DM 56,00 DM inklusive Versand
Das Abonnement verlängert sich automatisch, sofern es nicht schriftlich gekündigt wird.

Name:

Adresse:

Datum und Unterschrift:

Ulrike Helmer Verlag, Konto: Postbank Frankfurt (BLZ 500 100 60) 468 121-606

Bestellung (bis Bd. 15) an die Frankfurter Frauenschule,
Hohenstaufenstr. 8, D-60327 Frankfurt am Main

Hiermit bestelle ich aus der Reihe »Materialienband« Band Nr.
gegen Rechnung.

Name:

Adresse:

.....

Datum und Unterschrift:

Barbara Rendtorff *Geschlecht und symbolische Kastration
Über Körper, Matrix, Tod und Wissen*

Ein Text über kleine Mädchen, über Sprache und Geschlecht bei Lacan,
über Angewiesenheit, Getrenntsein und Verleugnung. Und über den
Mangel als das produktive Element, das den Menschen zum ge-
schlechtlichen und zum Sprachwesen macht.

ISBN 3-927164-06-2

Barbara Rendtorff *Geschlecht und différence
Die Sexuierung des Wissens. Eine Einführung*

Über den Blick und das, was wir sehen, wenn wir etwas sehen; über
Sprache und den Menschen als parlêtre; über Differenz, Fremdheit und
das Verhältnis zum anderen; über Körper, Triebe und Symbolisierung –
eine Einführung in die Bedeutung von »Geschlecht«.

ISBN 3-927164-64-X (Erscheint im März 1998)

Inhalt:

Claudia Koppert: Oh Theorie, oh Praxis – Eine Arie
● *Gisela Medzeg*: Von der Sehnsucht nach Sprache – Zwanzig Jahre mit den *beiträge*
● *Dagmar Schultz*: „Geburtstagsgruß“ ● *Barbara Holland-Cunz*: feministische theorie und praxis und die *beiträge*
● *Redaktion der beiträge* 1978 - 1997: Rückblicke – Auszüge aus Editorials der *beiträge*
● *Viola Roggenkamp*: Willkommen im feministischen Debattierclub ● *Ulrike Janz*: „I'll

be a Postfeminist in Postpatriarchy“ – Ein persönlich-politischer Rückblick ● *Claudia Pinl*: „Auf der Spur – gegen den Strich“ ● *Ursula Beer*: Eine gewisse Wehmut läßt sich nicht verleugnen – Ein Blick zurück auf zwanzig Jahre *beiträge* ● *Brigitta von Bülow*: Gedanken einer Zaungastleserin ● *Monika Gerstendörfer*: Ein Lob auf konstruktive Kritik ● *Ulrike Hänsch*: Das feministische Ich und das bewegte Wir – Zur subjektiven Dimension in der Debatte um die Kategorie Geschlecht ● *Jutta Heinrich*: Erinnerungen ● *Luise F. Pusch*: Homophobische Diskurse, Dekonstruktion, Queer Theory – Eine feministisch-linguistische Kritik

Die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* erscheinen ca. dreimal im Jahr ● Bezug: über den Buchhandel sowie Abonnement- und Einzelbestellungen direkt beim Verlag ● Umfang 160 Seiten ● Einzelhefte 23,- DM, Doppelhefte 34,- DM zuzügl. Versandkosten; Abonnement (3 Nummern) Inland 65,- DM, Ausland 69,- DM incl. Versandkosten ● Verlag und Redaktion: Niederichstr. 6, 50668 Köln ● Tel. (0221) 13 84 90, FAX (0221) 139 01 94



120 Seiten, Preis: 23,- DM