

Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung von Frauen

Autor(en): **Weisshaupt, Brigitte**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **4 (1984)**

Heft 8

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652435>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung von Frauen

Die Frauenbewegung weist Gruppierungen auf, die stark die den Frauen zugesprochene Emotionalität bewusst für sich in Anspruch nehmen und sie gegen die Kälte des Verstandes – der dann der männliche genannt wird – ausspielen. Die Macht des Bauches soll die Herrschaft der Ratio brechen.

Nichts gegen die Emotionalität. Den Bestrebungen, einen zu Gefühl und Empfinden fähigen Menschen zu verwirklichen, wird heute kaum jemand entgegenstehen. Nur, wo Emotionalität einseitig hochgespielt, und dagegen Vernunft verächtlich gemacht wird, muss sich auch eine Frau fragen, ob eine solche Strategie – wenn es denn überhaupt eine ist – im Ernst zur erstrebten Selbstbestimmung führen kann. Mir scheint Selbstbestimmung ohne Vernunft weder denkbar noch praktikabel. Ist mir also als Frau an Selbstbestimmung gelegen, muss ich den notwendigen Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Vernunft aufweisen. Von daher lässt sich dann auch wieder Emotionalität in ihrer zu fordernden Verwirklichung begreifen.

Bevor ich näher darauf eingehe, möchte ich zunächst noch ein Wort über das Philosophieren, Denken und Leben von Frauen in der Gegenwart unserer komplexen historischen Situation sagen. Wir Frauen sind nicht allein auf der Welt, wir stehen nicht am Anfang und haben keine eigene Sprache und Begrifflichkeit. Wenn wir diesen Ausgangspunkt nicht akzeptieren, stellen wir uns neben die Wirklichkeit, die, wie immer patriarchalisch bestimmt, auch uns etwas angeht. Wir können uns zwar ab jetzt eine eigene Sprache und Begrifflichkeit erarbeiten, wir können auch die uns verborgene Geschichte der Entwicklung des „weiblichen Wesens“ aufdecken, aber wir sollten bei all diesen Aktivitäten, die uns helfen sollen, das verdeckte ‘Wesen’ der Frau zu entdecken, auf dem gegenwärtigen Stand des Bewusstseins einsetzen. Wir können nicht die ganzen geistesgeschichtlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen einfach ausser acht lassen, nur weil sie von Männern bestimmt wurden. Die Termini, in welchen die Befreiung und Entfaltung des Menschen gedacht wurden, sind Termini, auf die sich zum Teil auch die Frauenbewegung stützt, wie jede progressive Bewegung, die auf eine Verbesserung der Zustände und auf eine Entfaltung menschlicher Freiheiten aus ist. Wir nehmen diese Sprache und die mit ihr vermittelten Inhalte da auf, wo wir heute stehen und versuchen mit ihnen das zu denken, was heute für die Frauen gedacht werden muss. Dann mag es sich erweisen, dass Form und Inhalt dieser Begrifflichkeit sich am ‘Gegenstand’ verwandeln, und dass sich schliesslich auch die Wissenschaften und das Leben aufgrund des Mitwirkens von Frauen verändern. Das wäre dann aber eine Veränderung, die *mit* der Wirklichkeit stattfindet und nicht ausserhalb in einem eingebildeten Raum fraulicher Selbsttätigkeit. (1)

Selbstverstehen und Identität

In der abstrakten Erörterung der Identität ist die Frau mitgemeint; das heisst, die theoretische Erörterung ist zunächst nicht so konkret, dass die Differenz der Geschlechter miteinbezogen wird. Dass sich die Probleme der Identitätsbildung beim „Menschen“ wesentlich als Annäherung an die Probleme der Identitätsbildung beim Mann erweisen, ist naheliegend und darf nicht ausser acht gelassen werden.

Ich gehe also davon aus, dass Selbstbestimmung ohne Vernunft nicht möglich ist. Fragen wir nach der Bildung einer Identität von Frauen, so geht es darum, wie sich die Frauen selbst bestimmen. Eine solche Selbstbestimmung muss als reflektiertes Selbstverhältnis verstanden werden. (2) Dabei können wir noch die Differenz zwischen Selbstverstehen und Selbstbestimmung sichtbar machen. Im Rahmen dessen, wie ich mich selbst verstehen kann, kann ich mich auch selbst bestimmen. Selbstbestimmung ist ein freies willentliches Handeln, bezogen auf mich selbst und auf die Welt.

Selbstbestimmung ist, da sie als Erfahrung in einem Erfahrungsumfeld und als Geschehen des Begreifens in einem Sprachumfeld statthat, keine ausschliessliche Tätigkeit eines einzelnen Subjekts, sondern verläuft innerhalb eines intersubjektiven Kontextes, Ein Verhalten zu sich selbst gänzlich ausserhalb eines mitbestimmenden intersubjektiven Kommunikations- und Interaktionskontextes wird es nicht geben können. (3) Selbstbestimmung muss daher innerhalb dieses sozialen Umfeldes betrachtet werden. *Prinzipiell* unterscheidet sich hier das Werden des Selbstseins der Frau nicht von jenem des Mannes; aber *faktisch* wird natürlich die durch männliche Normenschaffenskompetenz definierte soziale Mitwelt für den Selbstwertungsprozess von Frauen besonders zum Problem. Genau hier wird die Frage relevant, in welchem sozialen Erfahrungs- und Diskurskontext der Selbstbestimmungsprozess von Frauen statthat.

Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und in dieser Form personale Identität sind Termini der neuzeitlichen Philosophie, deren Ausfaltung im Anschluss an die Aufklärung insbesondere der deutsche Idealismus unternommen hat. Sie stehen im Zusammenhang mit der Entfaltung der Subjektivität, d.h. einer selbstbewusstseinszentrierten Explikation des Ich. Hierbei geht es um ein Ich, das wesentlich als Geist und Vernunft bestimmt ist. Mit dem Begriff Selbstbewusstsein ist philosophisch ein Bewusstsein gemeint, das jemand von sich selbst hat. Selbstbewusstsein im Sinne von „Bewusstsein von sich“ ist ein philosophischer Kunstausdruck, der sich von der alltagssprachlichen Verwendung des Wortes – etwa in der Wendung: „Sie handelt selbstbewusst“ – unterscheidet.

Die Identität des 'Ich' bezeichnet die Kompetenz sprach- und handlungsfähiger Subjekte, bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen. Diese Kompetenz bildet sich in sozialen Interaktionen. „Identität wird durch *Vergesellschaftung* erzeugt, d.h. dadurch, dass sich der Heranwachsende über die Aneignung symbolischer Allgemeinheiten in ein bestimmtes soziales System erst einmal integriert, während sie später durch *Individuierung*, d.h. gerade

durch eine wachsende bzw. kritische Unabhängigkeit gegenüber sozialen Systemen gesichert und entfaltet wird.” (4)

Schliessen wir an diese von Habermas rezipierte Darstellung der kommunikativen und interaktiven Identitätsgenesis an, so lässt sich die Problematik gegenwärtiger Identitätsbildung herausheben, welche noch durch den Nicht-einbezug der Geschlechterdifferenz überhöht wird. (5)

Auf dem Hintergrund des Rasters genereller Identitätsgenese müssen nun die Defizienzen bezüglich des Selbstseinkönnens von Frauen sichtbar gemacht werden. Wenn der interaktive Kontext zur Entstehung des Selbstseins von Frauen als unzureichend, verfälschend und diskriminierend verstanden wird, weil dieser Kontext durch inhaltlich bestimmte männliche Normenverwaltung diktiert ist, muss wohl nach einem inhaltlich anders bestimmten Kontext gesucht werden. Und falls es keinen solchen anderen Kontext gibt, muss er wohl, damit die Identität der Frauen möglich wird, erst geschaffen werden.

Sprach- und Selbstlosigkeit

Blicken wir zuerst auf die kommunikativen Prozesse, so erweist sich dafür die Sprachunfähigkeit der Frauen in hohem Masse als Hindernis. Gerade in der Frauenbewegung zeigt sich häufig die Sprachlosigkeit und das mangelnde Artikulationsvermögen als elementare Schwäche, die allzuleicht durch aufoktroierte Herrschaftssprache zu übertölpeln ist. Die Frauen müssen sprechen lernen, um ihr wachsendes Unbehagen äussern zu können. Sie wollen aber ihre Sprache sprechen lernen. Wo dies nicht geschieht, wird sich weiterhin die sublim ansetzende „Sprache der Herrschenden“ durchsetzen. Es ist dies nicht eine Form von Herrschaft, die auf handgreiflich durchgesetzter physischer Übermacht beruht, in der Frauen am ehesten noch ein konkretes Gegenüber hätten, mit dem sie sich negativ identifizieren und daraus Kraft zum Widerstand ziehen könnten, sondern es ist eine symbolisch vermittelte Form von Herrschaft, die durch das Symbolsystem der Sprache hindurch sich ausbreitet. Diese Herrschaft beginnt mit dem Wort und füllt schliesslich die ganze Sphäre des gesellschaftlichen Lebens; sie breitet sich in Rollenanweisungen, Geboten und Verboten und in Institutionen als strukturelle Gewalt aus.

Viele Feministinnen sprechen von einem „Kolonialismus“, unter dem die meisten Frauen in patriarchalischen Gesellschaften leben. (6) Damit ist nicht nur die faktische Unterdrückung, sondern auch die genuine Veränderung und Beeinträchtigung des Bewusstseins der Frauen gemeint.

Nicht nur sind viele Frauen äusserlich die Sklavinnen und Instrumente der Männer, sie haben auch vollkommen deren Auffassungen und Ideen internalisiert. Anstelle eines eigenen Bewusstseins leben sie mit einem ‘implantierten’ Bewusstsein, und dieses wird in der Regel auf einem niedrigen selbstkritischen Niveau gehalten. Dorothee Sölle und andere sprechen von „künstlicher Verdummung“. In einer solchen Situation ist die Möglichkeit von Selbstbestimmung verschwindend gering oder überhaupt nicht vorhanden. Die

fremdbestimmten Frauen scheinen zum Teil durchaus zufrieden zu sein; vielleicht leiden sie aber auch, stumm, tun jedenfalls ihre häuslichen oder die ihnen zugeordneten Dienstleistungspflichten und sehen darin Aufgabe und Erfüllung des "Frauseins." Sie leben eingeschlossen im Familien- oder kleinen Sozialbereich und bleiben ausgeschlossen von all den weitgreifenden selbstverwirklichungsrelevanten Lebensmöglichkeiten, die in der Regel das männliche Dasein bietet. Das Erfahrungsfeld der Frauen bleibt eng. Viele Erfahrungen, welche die männliche Autonomiegenese bereithält, können von ihnen nicht gemacht werden, und viele Eigenschaften, die das freie Selbst charakterisieren, können von ihnen gar nicht gewonnen oder konditioniert werden. Sie bleiben eingeschränkt und beschränkt auf ihre gesellschaftlich-normativ festgelegten angeblich „weiblichen“ oder „femininen“ Eigenschaften, ohne zum Beispiel zu realisieren, dass Feminität „im Grunde ein männliches Attribut ist“, eine den Frauen von den Männern zudiktierte Qualifikation. (7)

Dies lässt sich auch an einer anderen Qualifikation verdeutlichen: Immer wieder wurde von der *Selbstlosigkeit* der Frauen gesprochen, solange, bis diese sich Selbstlosigkeit selber als Tugend zurechneten. Das macht sie auch für die sozialen und Pflegeberufe so prädestiniert. Dass „Selbstlosigkeit“ auch anders verstanden werden kann, nämlich ausserhalb dieser „affirmativen Ideologie“, und dass sie dann, als anthropologische Kategorie, eine negative Bestimmung ist, die expressis verbis den Mangel an Selbstbewusstsein ausdrückt, wird verschleiert. Die Frauen werden – durch kategoriale Umdeutung, bzw. Aushöhlung des Begriffs, zur Selbstlosigkeit verführt. Selbstlosigkeit kann auch anders akzentuiert werden.

Die Frau kann dann selbstlos sein, wenn sie kein eigenes Selbst entwickeln konnte, bzw. wenn ihr Selbst an seiner Entwicklung gehindert wird, wenn sie also eine bewusstlose Existenz führt oder wenn sie durch bewusstes Absehen vom eigenen Selbst sich in den Dienst eines anderen Selbst, bzw. in den von Normen und Institutionen stellt. Im letzteren Fall ist das eigene Selbst jedoch die Voraussetzung für selbstloses Handeln. Aber auch hier gibt es die pervertierte Form von Selbstlosigkeit, nämlich als Absehen von sich im Sinne von Selbstverleugnung. Dies bedeutet ein Verdrängen der eigenen Selbstansprüche unter Druck oder aus Opportunität. Frauen sind lange Zeit zur „Selbsterabsetzung“ erzogen und in die „Mystik der Selbstaufopferung“ hineingedrängt worden. (8) Machen sich Frauen dieses Geschehen nicht bewusst, so bleiben sie in eine falsche, weil ausschliesslich ihnen zugesprochene und fremdbestimmte Identität gebannt.

Demontage der männlichen „Weiblichkeit“

Die französische Philosophin Luce Irigaray geht in ihrer Kritik von Sprache und Begrifflichkeit bei der Bestimmung weiblicher Identität sehr weit, vielleicht bis an die Grenzen eines heute möglichen Diskurses. Weil ich diese Kritik auch auf meine Erörterung der Identitätsproblematik beziehen möchte, will ich sie in Grundzügen darstellen.

Schon die Frage, was „das Weibliche“, was die Identität der Frau sei, sollte

Irigarays Meinung nach abgewiesen werden. In den bisherigen Bestimmungen des Weiblichen hätten wir den männlichen Diskurs vor uns. Es ginge gar nicht darum, dagegen einen anderen „Begriff des Weiblichen“ auszuarbeiten. Zu sagen, dass die Weiblichkeit ein Begriff ist, hiesse bereits, „sich in ein männliches Repräsentationssystem vereinnahmen zu lassen, innerhalb dessen die Frauen in einer Ökonomie der Repräsentation gefangen sind, die im Grunde nur der Selbstaffektion des männlichen Subjekts dient“: (9) Den bisherigen Begriff der Weiblichkeit in Frage stellen heisst also noch nicht, einen anderen Begriff der Weiblichkeit auszuarbeiten wollen. Im Rahmen des psychoanalytischen Modells erweitert Irigaray ihre Kritik aber auch auf das „Unbewusste“. Sie fragt: „Kommt der Frau auch ein anderes Unbewusstes zu?“ Sie weist zuerst darauf hin, dass die gängige Beschreibung des Unbewussten diesem Merkmale und Eigenschaften zuspricht, die auch auf die Frau als Wirklichkeit und Person angewendet werden. Der weibliche Charakter wird gewissermassen mit den Merkmalen und der Organisation des Unbewussten identifiziert: das Unbewusste widerspricht nicht, es ist nicht mit sich identisch, es verdichtet, es hat kein Verhältnis zum normalen Zeitablauf usw. .

Wenn die Eigenschaften des Unbewussten teilweise zur Beschreibung der weiblichen Wirklichkeit, des weiblichen Symbolischen verwendet werden, so ist zu fragen, was für ein Unbewusstes dann die Frau hat. Das „Unbewusste“ gibt es im Rahmen des männlichen Diskurses. Wenn die Wirklichkeit, die Ökonomie des Weiblichen in Richtung der genannten Merkmale gelesen wird, gibt es dann dazu ein anderes Unbewusstes der Frau, das nicht in den Rahmen des männlichen Diskurses fällt? Mit andern Worten: würde ein weibliches Symbolisches ebenso funktionieren, dass es einen „Ort für Verdrängtes“ schaffen würde und wo wäre dieser Ort zu suchen? Bzw. wird angesichts der zu enthüllenden weiblichen Wirklichkeit das Unbewusste nicht überflüssig? Mit der Thematisierung des Unbewussten erweitert folglich Luce Irigaray die Kritik am Begrifflichen auf das von diesem Begrifflichen her bisher zugänglich gemachte Andere des Begrifflichen.

Auch das Nicht-Begriffliche unterliegt der Herrschaft des Begrifflichen. Irigaray schreibt: „Wenn das Unbewusste heute zum Teil, zu einem guten Teil sogar das zensierte, das verdrängte Weibliche der Geschichte ist, das Zensierte/Verdrängte der Logik des Bewusstseins, ist das Unbewusste nicht im Grunde genommen immer noch eine Eigentümlichkeit des Diskurses und, in welcher Weise auch immer Freud die diskursive Logik angreife, gehört das Unbewusste nicht immer noch mit jener Logik zum gleichen System?“ (S.14) Es ist also jene Logik des Systems, die selbst im Unbewussten und in jeder Form des „Anderen“: im Wilden, im Kind, im Verrückten, in der Frau immer noch Vorräte für den Diskurs findet. Damit ist wieder das philosophische Thema des Begreifens gestellt. Welches ist der Bezug zwischen dem Entdecken und der begrifflichen Fassung dieses Anderen, dieses vom philosophischen Diskurs erkannten – verkannten Anderen (Unbewussten)? „Findet der philosophische Diskurs dadurch nicht einen Weg, sie (die Frau) als Ausseneiter anzuerkennen, als ausserhalb stehend, aber als Aussenstehende, über die er noch etwas sagen kann, die er als Objekt, als Thema nehmen kann, wobei er aber

gleichzeitig im Verdrängten etwas von ihrer Differenz aufrechterhält?“ (S.14) Angesprochen ist hier, dass die Frau zur Aussenseiterin gemacht wird, dass sie als solche zum Objekt gemacht wird für den Zugriff des Diskurses; und angesprochen ist, dass in diesem Tun die Frau als Selbständige, als Subjekt, verdrängt wird; aber genau durch dieses Verdrängen bleibt die Differenz der wirklichen Frau zur objektivierten Aussenseiterinnenposition, in die der männliche Diskurs sie verweist, bewahrt. In dieser Differenz liegt das mögliche Selbstsein der Frau. Hierauf kommt es an.

Eine Antwort auf die Frage, was diese Differenz nun genauer sei, müsste nach Irigaray noch ins Leere gehen, denn sie würde voraussetzen, „dass das Weibliche von der heutigen Ökonomie des Unbewussten abhängt“. Diese Voraussetzung darf aber, unterwegs zum Weiblichen, nicht einfach gemacht werden. Das Weibliche bleibt weiterhin unbekannt.

Aber nicht nur „das Weibliche“ bleibt unbekannt, solange das Männliche alles sagt und definiert, (S.17) sondern gerade weil das Männliche alles sagt und definiert, können wir auch nicht wissen, was das „Männliche“ ist. „Solange sich die Logik des Diskurses auf der Geschlechterdifferenz, der Unterwerfung eines Geschlechts unter das andere, der Unterordnung eines Geschlechts unter das andere aufrichtet, wie kann man wissen, was darin dem Männlichen zukäme?“ (S.17) Auch das Männliche bleibt also unbekannt. Welch verblüffende Einsicht. Es kommt noch hinzu, dass wir nach Irigaray im Grunde genommen auch nicht wissen, „was der männliche Diskurs ist.“ (S.17) Er grenzt sich gegen nichts ab, wie kann er da begrenzt, d.h. definiert werden? Solange der Anspruch auf Wissen ein künstlich halbiertes, männlicher Anspruch bleibt, und die Frauen dieses Wissen nicht mitformen, werden wir über Mann und Frau kein wahrhaftiges Wissen erlangen.

Meine Darstellung des Ansatzes von Luce Irigaray zur Auffindung des Selbstseins der Frau sollte dokumentieren, wie sehr das philosophische Fragen nach der Frau am Anfang steht. Wenn hier die französische Philosophin hinter die bekannten Theorien zur Konstitution des Selbstbewusstseins zurückfragt, heisst das noch nicht, dass sie ohne sie auskommt. Aber indem sie diese im Hinblick auf das Andere, das sie sucht, relativiert, werden diese bestehenden Theorien selbst geöffnet und verwandelt. Unruhe und Hoffnung liegt in diesem Denken von Frauen.

Die Frau – „ewige Ironie des Gemeinwesens“

Sich *im* herrschenden Diskurs mit den Begriffen und Erkenntnissen dieses Diskurses, aber in Differenz zu ihm, über die Identitäts- und Selbstbewusstseinsfragen der Frau zu äussern, wird bei den meisten Frauenforscherinnen als elementare Schwierigkeit sichtbar. Dies trifft auch auf Julia Kristeva (10) zu, deren Zugang zur Identitätsproblematik von Frauen sich zum Teil von marxistischen Prämissen herleitet. Das Thema der weiblichen Identität kann nach Kristeva auf zweifache Weise entschlüsselt werden. Identität kann einmal begriffen werden als „eine Form innerhalb der Steuerung der ökonomischen Rationalität“. Das heisst, dass im Zuge der Emanzipation der Frauen sich weibliche Arbeitskräfte freisetzen lassen, die die Wirtschaft braucht, dass

diese Kräfte aber bei Nichtgebrauch auch wieder zurückgesetzt werden können. Innerhalb dieser Ökonomie werden sowohl die Familienstrukturen und ihre Veränderungen gesteuert als auch die gesellschaftliche und private Moral. Weibliche Identität wird da gemäss einem obligaten und opportunen gesellschaftlichen, sozio-ökonomischen Kontext gedeutet und formal und inhaltlich bestimmt. Mit dem Thema der weiblichen Identität werde eine Achse des Zusammenhalts und der Entwicklung in der Gesellschaft berührt, meint Kristeva, welche die Reproduktionsverhältnisse und dasjenige betreffe, was damit für die Frau über das Unbewusste verläuft. Die Frau wird über das Unbewusste gesteuert und durchschaut den Verblendungszusammenhang nicht.

Neben einem solchen herrschaftsideologischen Verständnis der Identität deutet Kristeva aber noch einen anderen Aspekt an. Sie schreibt: „Quer durch biologische und physiologische Besonderheiten lässt sich die Identität der Frau als Wirkung im Symbolischen, als symbolischer Effekt entziffern. Diese Identität meint die Art und Weise, wie sich das Subjekt innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs, der Macht, der Sprache erfährt“. (S.37) Über diese Erfahrungen kann nach Kristeva das Frauenproblem analysiert werden: zum einen als „Effekt Frau“ und zum anderen als „Funktion der Mutter“. Der „Effekt Frau“ ist für sie in unserer Gesellschaft durch ein besonderes Verhältnis zur Macht, und damit zugleich auch zur Sprache und zur Macht der Sprache zu charakterisieren. Dieses besondere Verhältnis besteht darin, weder Macht noch Sprache zu besitzen; es besteht in einer Art stummer Unterstützung, darin, wie eine Arbeiterin hinter den Kulissen zu fungieren, eine Art Zwischenglied zu sein, das selbst nicht in Erscheinung tritt. Dieses nicht in Erscheinung tretende stumme Funktionieren nennt Kristeva im Blick auf den Bereich der Sprache ein *semiotisches*. Das Semiotische unterscheidet sie vom Symbolischen. Das *Symbolische* bezeichnet im Anschluss an Lacan die Ordnung der objektivierenden Sprache, die symbolische Ordnung. Das Semiotische liegt vor der Produktion von Zeichen, Darstellung und Repräsentanz, vor der Aneignung von Sprache, das ist, vor der Fähigkeit, Bedeutung und Sinn herzustellen.

In der gesellschaftlichen Situation, in der sich der „Effekt Frau“ als stumme Unterstützung von Macht- und Sprachsystem darstellt, in der Situation der Unterwerfung, bleiben der von Macht und Sprache Ausgeschlossenen nun zwei Schicksale: Sie kann, meint Kristeva, 1. „eine Art Negativität, eine Beunruhigung darstellen, die die Macht bis zum Punkt ihrer Infragestellung treibt“. (S.39) Es sei dies die klassische Position der Hysterikerin, die in der Lage sei, „als revolutionäres Symptom im positiven Sinne auszubrechen“. Das andere Schicksal stellt sich 2. so dar, dass die Frau die Macht bis zur Identifikation mit ihr beansprucht, um dann ihren Platz einzunehmen. In diesen feministischen Forderungen nach der Identifikation mit der Macht sieht Kristeva das feministische Anliegen sich in sein Gegenteil verkehren; dies folgendermassen: mittels der feministischen Gegenmacht wird nicht die Macht geteilt, vielmehr werden die Risse der offiziellen Macht abgedichtet. Es zeigt sich „das gelobte Land einer endlich nur aus Frauen bestehenden harmonischen Gesellschaft, die des Rätsels Lösung für die imaginäre Gesellschaft

ohne Widersprüche sein soll". (S.40) Aber, so sagt Kristeva, „dieser fantasmatischen Gemeinschaft steht häufig eine archaische Mutter mit väterlichen Attributen vor". (S.40) Die feministische Bewegung boykottiert sich hier auf fatale Weise selber. Als feministische Gegenmacht füllt sie das an Macht auf, was bisher dem Machtzugriff entzogen war. Sie hilft, die Risse der offiziellen Macht abzudichten. Darin geht sie auf und verliert sich damit als Gegenmacht. Sie totalisiert nur die Macht. Bestimmte Formen sozialistisch-utopischer Gesellschaften sieht Kristeva nach diesem Modell gedacht. In ihnen steuert ein geschlechtlich unbestimmtes Wesen, aber letztlich doch mit väterlichen Attributen, den Zusammenhalt.

Ein Zusammengehen linker utopischer Traditionen mit den Zielen der Frauen lässt sich nach Kristeva aber nur entwerfen, wenn das andere Geschlecht eben nicht als das Andere vereinnahmt wird. Darum sind letzten Endes, so meint sie, auch diese Art Anerkennungen der „Besonderheit“, der „Kreativität“ der Frau, in Wirklichkeit „Angleichungen dieser Besonderheit, dieser Kreativität an Strukturen und Identitäten, wie sie in den paternalistischen bzw. monotheistischen Gesellschaften üblich sind“. Hier wird die ‘Besonderheit’ „Frau“ eben doch nicht anerkannt, sie wird vielmehr eingeordnet, geglättet, und dann spricht ‘man’ nicht mehr davon. „Dagegen könnte die Frauenbewegung“, meint Kristeva, „würde sie sich als ‘ewige Ironie des Gemeinwesens’ (Hegel) begreifen, permanenter Widerstand gegenüber dem Bestehenden sein: Humor, Lachen, Selbstkritik, auch gegenüber dem Feminismus . . .“. (S.40)

Die zwei Gefahren, die die Frau bedrohen, liegen also einerseits in der Regression auf das Präödipale, auf die archaische Mutter und damit in der Illusion einer Gesellschaft ohne Widersprüche; andererseits in der Identifikation mit der männlichen Macht, die die Frau besitzen, bzw. teilen will, in der dann aber die Widerspruchsposition des andern Geschlechts aufgegeben wird.

Wie können Frauen diesem Dilemma entgehen und „sich finden“? Kristeva meint, dass dem ‘Semiotischen’ der fraulichen Realität *Ausdruck* verliehen werden muss. Das ‘Vorsprachliche’ und ‘Ausersprachliche’ soll in die Sprache gehoben werden, aber in eine solche, die nicht der herrschende männliche Diskurs ist. „Neues hervorbringen bedeutet weder die Wiederholung des patriarchalen Diskurses noch Regression zur archaischen Mutter. Neues hervorbringen setzt voraus, dass das Subjekt, das könnte die Frau sein, ihre ganze (unbewusste) libidinös-archaische Struktur auf sich nimmt und diese Struktur in den Akt der Symbolisierung einbringt.“ (S.44)

„Könnte dies dazu führen“, fragt sich Kristeva dann selber, „den symbolischen Kode einer Gesellschaft zu verändern, d.h. also, eine neue Sprache zu erfinden?“ (S.46) Jedenfalls ist die Frau noch unterwegs zu ihrer Sprache, in der sie den Durchgang durch ihre Sozialisation für sich auszudrücken versucht. „Der Widerspruch zwischen der symbolischen Instanz und dem Triebanspruch einer archaischen Mutter ist immer da.“ (S.47) Dieser Widerspruch sei aber überhaupt der Schmelztiegel der Produktion von Neuem – auch beim Mann. „Wenn die Verdrängungen analysiert sind, die uns zu Töchtern des Vaters machen, zu Ehefrauen und Müttern, dann sind wir aufgrund dieses

spezifischen Verhältnisses zur Mutter, dieser intensiven Hass-Liebe, zu *Grenzerfahrungen* aufgerufen". (S.47) Aber die Frauen sind auf Grund des „spezifischen Verhältnisses zur Mutter“ sehr zerbrechlich, zerbrechlicher als die Männer. Die Identifikation mit den fetischisierten Objekten der männlichen Diskurs- und Karrierewelt sind nur eine lächerliche Stütze angesichts der Gewalt des genannten Verhältnisses und der daraus resultierenden tiefgreifenden Frustration. Die Frauen treten den Weg in „Grenzerfahrungen“ somit schlecht gerüstet an.

Das Problem der Identität der Frau in der Behandlung durch Kristeva erscheint nicht in radikaler Negation des herrschenden Diskurses. Vielmehr lässt es sich ihrer, wie meiner Meinung nach, nur gewinnen, indem die herrschende Sprachebene in die Auseinandersetzung miteinbezogen bleibt. Kristeva warnt sogar davor, die kulturelle Produktion, zu der natürlich am Anfang die Produktion von Sprache gehört, ausschliesslich zu sexualisieren, zu sagen, „dies ist weiblich, dies ist männlich“. Die Frage ist für sie vielmehr, wie „sich die ökonomischen Bedingungen und die libidinösen Bedingungen schaffen“ lassen, „die es den Frauen ermöglichen, die gesellschaftliche Unterdrückung und die sexuelle Verdrängung zu analysieren und dialektisch zu vermitteln, so dass jede ihre Besonderheiten, ihre Unterschiedlichkeit in der Einzigartigkeit, die Zufälle und Notwendigkeiten von Natur, Familie und Gesellschaft ihnen verleihen, einbringen kann. Dass es eine Allgemeinheit der Existenzbedingungen von Frauen gibt, sollte nur ein Hebel sein, der es jeder erlaubt, ihre Eigentümlichkeit auszudrücken. Und dieses *Ausdrücken* ist nicht mehr „Mann“ als „Frau“; es lässt sich nicht verallgemeinern, es ist spezifisch unvergleichbar; und nur als solches etwas Neues, ein eventueller Beitrag zu einer luziden, sich ihrer Zwänge bewussten Zivilisation ohne neue Totalitarismen“. (S.47)

Mögliches Selbstsein von Frauen

Wenn wir also die Problematik einer weiblichen Identität oder der Identität von Frauen betrachten, wird uns *innerhalb der allgemeinen Existenzbedingungen* von Frauen, die auch die Sprachbedingungen sind, sowohl der *spezifische* Ausdruck *allgemeiner* fraulicher Existenzbedingungen interessieren müssen, wie auch der bestimmte Ausdruck *der jeweiligen individuellen* Frau. Voneinander trennen lässt sich dies beides nicht, da es, sich bedingend, ineinandergehört.

Diese Dialektik, die auf und ab zwischen den *allgemeineren Existenzbedingungen* moderner *menschlicher Identitätsbildung* und den konkreten *Bedingungen des einzelnen Individuums* Frau verläuft, wird in den von mir hier behandelten Theorieansätzen von Frauen dargestellt und zugleich zu durchbrechen versucht. Es ist hier immer der Kampf gegen das herrschende symbolische Universum zu kämpfen, aber auch gegen sein semiotisches Vorfeld, das im psychoanalytischen Modell, aber auch gegen es, von Frauen gedacht wird.

Ihr Interesse an sich selbst ist für Frauen auch Interesse an der Welt und ihren Problemen. Ihr Selbstbegreifen wird auch die Explikation der Welt verwan-

deln und frauliches Eingreifen in sie ermöglichen. Insofern Frauen einen Weg aus ihrer traditionellen Position der Unterdrückung anstreben, müssen sie ein Bewusstsein dieser Position erreichen. Dieses Bewusstsein wird ein Selbstbewusstsein über Faktizität und 'Wesen' einer spezifischen „Sklaverei“ sein. Dieses Bewusstsein wird sich ändern, und zwar mit jedem Schritt in der Analyse und Kritik, und in der Antizipation konkreter Möglichkeiten. Diese Veränderung wiederum, die letztlich eine Veränderung bestehender Praxis intendiert, wird nicht einfach vollziehbar und abschliessbar sein, sondern sie wird andauern. Methoden und Inhalte der Kritik werden sich ändern, wie die jeweiligen Ziele. Insgesamt ist also ein flexibles, sich von der Sache (der Frau) leitenlassendes, sich ständig veränderndes aber kontinuierliches *Bewusstsein* die Aufgabe. Voreilige Fixierungen, voreilige Dogmatik würden den begonnenen Weg verkommen lassen und Erreichtes dem Vergessen ausliefern. Die kritische Analyse bestehender Unrechtsverhältnisse bedeutet für das Bewusstsein die Arbeit beständiger und genauer Negation. Diese ist weder leicht zu tragen noch zu ertragen, will doch gerade auch das Bewusstsein hin und wieder einmal „Resultate“ vorweisen können, also Positionen und Positives setzen können. Die beständige Negation verlangt aber dem Denken ab, sich nicht unmittelbar zu beruhigen.

Die Frage ist hier nun noch, ob eine autonome Ich-Identität die allein angestrebte Position sein soll. Autonomie bedeutet ja immer auch einen Zwangscharakter, in erster Linie den Zwang des Bewusstseins (des autonomen Ich) über die „*innere Natur*“ des Menschen. Aber ist das fraglos anzustreben? Kaum. Wir haben inzwischen gelernt, dass das Bewusstsein seine genetische Herkunft in Natur hat und von dieser auch in gewisser Weise abhängig bleibt. D.h.: das Ich als bewusstes Ich ist ein abhängiges, ein dependentes Ich. Das bedeutet aber, dass die innere Natur nicht umstandslos der Ich-Autonomie unterworfen werden sollte, sondern dass die innere Natur durch ein gerade von ihr abhängiges Ich hindurch eine Möglichkeit erhalte, sich zu äussern, besonders auch auf der symbolischen Ebene (11).

Die Vorstellung, dass die „*innere Natur*“ in die Sprache entbunden und so einen „freien Zugang“ zu Interpretationsmöglichkeiten gewinnen soll, eröffnet *eine utopische Perspektive für genau diese innere Natur*. Die Frage in unserem Zusammenhang ist dabei, ob sich diese utopische Perspektive auch für die innere Natur von Frauen ergibt. Zunächst ist der gewünschte freie Zugang zu den Interpretationsmöglichkeiten der kulturellen Überlieferung als männlicher Zugang zu der ebenfalls männlichen Überlieferung zu vermuten. Eine kulturelle Überlieferung der Frauen oder eine solche, in der Frauen nachprüfbar mitgemeint sind, ist zuerst dem Vergessen zu entringen. Sie wird sich in der Regel als eine negative und trostlose Überlieferung erweisen. Zu dieser muss dann jeweils eine bessere Möglichkeit gedacht, phantasiert oder geträumt werden. Diese könnte die Vorstellungskraft und die Handlungsfähigkeit von Frauen so motivieren, dass sie jetzt und für die Zukunft das Bessere zu ihrer schlimmen Geschichte praktisch wollen und gestalten, und nun daraus Möglichkeiten gewinnen, in eine Kommunikation mit der eigenen inneren Natur zu gelangen, um deren Ansprüche ins Symbolische zu entbinden. Was sich hier andeutet, nennt Jürgen Habermas das „Modell einer

ungezwungenen Ich-Identität". Es ist ein utopisches Modell.

Dieses utopische „Modell einer ungezwungenen Ich-Identität“ kann für Frauen auf dem Wege konkreter, destrukturierender und konstruktiver Analysen, wie sie z.B. bei Irigaray und Kristeva vollzogen werden, zum Entwurf und Ziel eines möglichen Selbstseins von Frauen sich herausbilden.

ANMERKUNGEN

- 1) Die folgenden Überlegungen sind eine überarbeitete und gekürzte Fassung des Vortrags: „Du kannst mir nicht die Träume nehmen“, gehalten am Februar 1984 an der Universität Zürich. Druck in: FRAU – Realität und Utopie. Hrsg. Christa Köppel/Ruth Sommerauer. Verlag der Fachvereine Zürich 1984.
- 2) Tugendhat E., Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Frankfurt a.M. 1979. S.241.
- 3) Tugendhat E., a.a.O., S.246.
- 4) Habermas J., Moralentwicklung und Ich-Identität. In: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M. 1976, S.68.
- 5) Vgl. Carol Gilligan: Die andere Stimme. München 1984. Gilligan zeigt eindrücklich, dass die Untersuchungen zur Entwicklung des moralischen Bewusstseins bei Piaget und Kohlberg nicht „objektiv“ genannt werden können, da alle empirischen Beobachtungen an männlichen 'Probanden' durchgeführt wurden. Gilligans eigene Forderungen, die sie über 10 Jahre führte, zeigen, dass sich bei Frauen unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen eine 'andere' Ethik ausbildet als bei Männern. Gilligans Theorie der Entwicklungsstufen des moralischen Bewusstseins bedeuten eine entscheidende Korrektur aller bisherigen Ansätze, angefangen bei Freud bis hin zu Piaget, Kohlberg und Habermas.
- 6) Sölle D., u.a., Gott und ihre Freunde. In: Feminismus – Inspektion der Herrenkultur. ed. L.F. Pusch, Frankfurt a.M. 1983, S.200.
- 7) Daly M., Gyn/Ökologie, München 1981, S.92. Horkheimer M./Adorno Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M. 1971, S.64ff.
- 8) Daly M., a.a.O., S.396f.
- 9) Irigaray L., Unbewusstes/Frauen/Psychoanalyse. Berlin 1977, S.13. Zur gleichen Thematik vgl. auch Irigaray L., Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt a.M. 1980. (ff. a.a.O. zit. nach Seitenzahlen)
- 10) Kristeva J., Une(s) femme(s). Interview von Eliane Boucquey. In: Essen vom Baum der Erkenntnis. Weibliche Praxis gegen Kultur. Berlin 1977, S.37-48. Zum folgenden vgl. auch Kristeva J., Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt a.M. 1978, S.32ff. (ff. a.a.O. zit. nach Seitenzahlen)
- 11) Habermas J., Moralentwicklung und Ich-Identität. In: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976, S.88. Diesen Gedanken hat Habermas am Schluss seines Aufsatzes behandelt und folgendermassen formuliert: „Das bedeutet aber, dass die innere Natur nicht in ihrer jeweils vorgefundenen kulturellen Präformation den Ansprüchen der Ich-Autonomie unterworfen wird, sondern durch ein dependentes Ich hindurch einen freien Zugang zu den Interpretationsmöglichkeiten der kulturellen Überlieferung erhält.“

