

DAS KIND ALS AUSSENPOSTEN

Uta Ottmüller

I

Dieser Aufsatz zeigt Ausschnitte aus einer Forschungsarbeit¹, die die Gestaltung der frühen Kindheit im bäuerlichen Lebenszusammenhang² des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert untersucht. Dieser Lebenszusammenhang ist nicht nur deshalb interessant, weil die Mehrzahl heutiger Familien auf bäuerliche Vorfahren zurückblickt, sondern auch aufgrund seiner Übersichtlichkeit und relativen Geschlossenheit: »Leben« ist hier nicht abgetrennt von Arbeit, und die Anzahl der möglichen Begegnungen ist begrenzt. Quellenmaterial sind die von Ärzten, Lehrern und Pfarrern in großer Anzahl angefertigten Berichte über Brauchtum, Sitten und Gewohnheiten der, vom aufklärerischen Standpunkt aus rückständigen Landbevölkerung. Der Umgang mit Säuglingen war in diesen Berichten durchaus Interessenschwerpunkt: zum einen, weil er seit jeher durch ein ausgedehntes Brauchtum nachbarschaftlicher Unterstützung gekennzeichnet war. Zum anderen, weil die regional über 40% ansteigende Säuglingssterblichkeit um die Jahrhundertwende zu einem der wichtigsten sozialpolitischen Themen wurde.³ Entgegen aller romantisierenden Erwartung lag sie auf dem Lande höher als in der Stadt.⁴

Brauchtum und Sitte wird in meiner Untersuchung als System wiederkehrender Handlungsmuster verstanden, die, um spontan und reibungslos ineinanderzugreifen, auf relativ einheitlichen Wahrnehmungsmustern basieren mußten. Die Art und Weise, wie das »unsozialisierte« Kind wahrgenommen wurde, erscheint als eine Art Prüfstein für diese Einheitlichkeit. Je mehr das Brauchtum in diesem Punkt von kollektiven Abwehrmechanismen⁵ gegenüber der unvermittelten Leiblichkeit des Kindes geprägt war, desto eher konnten sich hier Differenzen der Wahrnehmung auftun, die auf unterschiedlichen lebensgeschichtlichen Erfahrungen, aber auch auf unterschiedlicher »Nähe« zum Kind beruhen mochten, die sich vor allem in der Häufigkeit und Art der Versorgungssituationen ausdrückte.

Die Einhaltung von Brauchtum und Sitte entschied aber über die Zugehörigkeit zum lokalen Lebenszusammenhang, die bei der Unentwickeltheit eines über Geld regulierten Marktes für Güter und Dienstleistungen nahezu lebenswichtig war. In großen Gebieten Süddeutschlands beinhaltete die gute Sitte eine weitgehende Tabuisierung der weiblichen Brust, was außerhäusig tätigen Müttern das Stillen ihrer Kinder sehr erschwerte.

Auf diese oder andere Weise »in's Gerede zu kommen« barg noch eine weitere, den Verlust von temporärer Unterstützung möglicherweise übertreffende Ge-

fahr: nämlich die, als Hexe oder Zauberer bezeichnet zu werden. Noch lange nach dem Ende der offiziellen Hexenverfolgungen sahen die ›abergläubischen‹ Bauern ihre, durch einheitliches Brauchtum gekennzeichnete ›gute Innenwelt‹ von einer ›bösen‹, übernatürlichen Außenwelt umgeben, auf deren Angriffe sie Krankheiten, wirtschaftliche Mißerfolge und plötzliche Unglücksfälle zurückführten. Als Ausführende solcher ›magischen‹ Angriffe wurden bevorzugt Personen verdächtigt, die in ihren Verhaltensmustern unzuverlässig erschienen.

Ihrem ›Schadenszauber‹ begegnete man mit durchaus wirksamen ›Gegenzaubern‹. Solche Schuldzuschreibungen überdauerten den offiziellen ›Hexenwahn‹ am nachhaltigsten als Reaktion auf plötzliche Erkrankung oder übermäßiges Schreien neugeborenen Kinder. Diese wurden insofern als besonders gefährdete ›Außenposten‹ angesehen und durch eine Vielzahl vorbeugender ›Abwehrzauber‹ geschützt. Die Abwehrzauber konnten sich auch direkt gegen außermenschliche Personifikationen des ›Bösen‹ richten, die versuchten, das Kind gegen einen ›Wechselbalg‹ zu vertauschen. War man von der bereits erfolgten Vertauschung überzeugt, so richteten sich die Aggressionen gegen das Kind selbst. All diese ›Ausschließungs-‹ oder ›Dämonisierungsvorgänge‹ werden im 3. Abschnitt dieses Aufsatzes beschrieben.

Man kann das ihnen zugrunde liegende soziale Schema als ›Projektion‹ eines frühkindlichen Erfahrungsmusters verstehen, in dem das Kind sein ›Innen‹, d. h., seinen in diesem Lebensalter noch in unklaren Grenzen erfahrenen Körper als einer ›bösen‹ Außenwelt ausgeliefert wahrnimmt, die ihm auf unvorhersagbare und unbeeinflussbare Weise Schmerz zufügt. Solche, seitens der Erwachsenen durchaus in ›bester Absicht‹ durchgeführten Aktionen werden im folgenden 2. Abschnitt dargestellt. Besonders, wo sie die alltägliche Ernährung des Kindes mitgestalteten, ist stark anzunehmen, daß sie die Entwicklung eines von wechselseitigem Vertrauen gekennzeichneten ›Dialoges‹ behinderten. Als ›gelingenden Dialog‹ bezeichnete R.A. Spitz⁶ das zunehmende Aufeinander-Bezogensein kindlicher und mütterlicher ›Aktionen‹, die im vorsprachlichen Stadium noch ausschließlich aus Gesten, Lauten, Berührungen, Ernährungs- und Reinigungsvorgängen bestehen. Der Vorgang des Stillens, bei dem das Kind die Menge und Geschwindigkeit dessen, was es in sich hineinnimmt, selbst regulieren kann und bei dem der Körper der Mutter mit der entsprechenden Milchproduktion reagiert, spielt dabei eine zentrale Rolle. Das mehr oder weniger ausgeprägte Gelingen dieser averbalen Austauschprozesse beeinflusst im Übrigen wesentlich die spätere Sprachentwicklung, d. h. die individuellen Voraussetzungen jenes Sprechzusammenhangs der Erwachsenen, der ihr ›symbolisches Universum‹ bildet (Lévi-Strauss) und in unserem Untersuchungsbereich so hartnäckig auf der Unterscheidung von gut und böse insistiert.

R.A. Spitz hat nachdrücklich auf die entscheidende und lebenswichtige Bedeutung des Gefühls für die Entwicklung des »Dialogs« hingewiesen. Indem er diesen in beobachtbare ›Aktionszyklen‹ unterschiedlichen Inhalts unterteilte, die

als ›vollständige‹ in beidseitiger Zufriedenheit enden, konnte er zeigen, wie das Mißverstehen der kindlichen Äußerungen in einem wechselseitigen Aufschaukelungsprozeß zum Überwiegen unvollständiger, für beide Seiten unbefriedigend endender Zyklen führt. Bereits in der auf Ernährungsprozesse zentrierten Frühphase des Dialogs besteht die Befriedigung auf Seiten des Säuglings nicht nur im Gefühl des Sattseins, sondern auch im Sich-verständlich-machen-können, im ›richtig⁷ und ›gut⁸ sein. Im Falle des ›Entgleisens‹ Dialogs treten dagegen neben den Schmerzen eines zu leeren oder zu vollen Bauches oder eines wundgeschrienen Halses das Gefühl des sich-nicht-verständlich-machen-könnens, des Böse-seins im doppelten Sinne auf. Das vollständige ›Entgleisen‹ des Dialogs führt nach vielfältigen und breitangelegten Untersuchungen René Spitz's zum Entwicklungsstillstand und oft zum Tod des Kindes.⁹

Für ein ›knapp‹ überlebendes Kind, dem kein einziger ›gelingender‹ Dialog die Zugänglichkeit und Beeinflußbarkeit der es umgebenden Welt garantierte, mochte der Abstand zwischen seinen eigenen Kommunikationsmöglichkeiten und denen der über es beratenden Erwachsenen in ähnlicher Größenordnung erscheinen wie den ›einfachen‹ Bauern der Abstand zwischen ihren Handlungsmöglichkeiten und denen einer ›übernatürlichen‹ und mit großer Wahrscheinlichkeit bösen Außenwelt.

Man mag solchen ›Aberglauben‹ als peinliches und längst überwundenes Relikt einer, unter anderen Gesichtspunkten geradezu sehnsüchtig betrauten¹⁰ Vergangenheit ansehen. Die wenigen Generationen, die zwischen ihr und uns liegen¹¹, lassen aber vermuten, daß die emotionalen Grundstrukturen unserer eigenen Kommunikationsmuster keineswegs frei von den alten ›Dämonisierungstendenzen‹ sind. Dafür spricht insbesondere der Umstand, daß der ›Aberglaube‹ ohne Kenntnisnahme seiner, im materialistischen Sinne irrationalen ›inneren Rationalität‹ durch humanwissenschaftliche Konzepte ersetzt wurde, die zumindest über lange Zeit auf der forschungstechnischen Isolation von Individuen aufbauten.¹² Erst im Zusammenhang einer kritischen Revision dieser Humanwissenschaften, insbesondere der Medizin und der Psychologie entstanden kommunikationstheoretische und psychosomatische Verstehensmuster, die diese Isolation aufbrachen und, allerdings fast ausschließlich im Rahmen der Familie auf die wechselseitige Bedingtheit individueller ›Pathologien‹ aufmerksam machten.¹³ Überträgt man die hier herausgearbeiteten Wechselwirkungen auf die ›große Familie‹¹⁴ der bäuerlichen Nachbarschaft, so eignen sie sich m.E. sehr gut dazu, die, von den zeitgenössischen Beobachtern als Ausdruck schieren Unwissens gezeigten Verhaltensweisen zu erklären. Insbesondere der ›Hexenangst‹ der Erwachsenen scheint ein diffuses und im psychoanalytischen Sinn ›verschobenes‹ Wissen von der psychosomatischen Bedingtheit vieler Krankheiten und der heute oft schon dem Alltagszustand zugänglichen Begünstigung von Unglücksfällen durch entgleisende Kommunikationsstrukturen zugrunde zu liegen. Der Gesichtspunkt der Wechselseitigkeit der Schuldzuschreibungen

läßt wiederum, wenn man sie auf die frühkindlichen Grundentwürfe der Kommunikation zurückführt, die ›unschuldigen‹ Selbstschutzipulse deutlich werden, die die ›Zirkulation des biologischen Unglücks‹¹⁵ in Gang hielten.

Diese ›archaische‹ Form des Umgangs mit Angst und Aggression, die zweifellos von den Deutungsmustern der großen kirchlichen und staatlichen Hexenverfolgung mitstrukturiert ist, eröffnet m.E. eine neue Perspektive auf die zu ihrer Rekonstruktion herangezogenen Gegenwartsbeobachtungen selbst. Die aus den heute sehr viel komplexeren Lebensbedingungen nur schwer ableitbaren Dominanz- und Selbstbehauptungsprobleme innerhalb heutiger Familien sowie die aus ihnen resultierenden psychiatrischen und psychosomatischen Pathologien erweisen, wenn man sie als letztes Glied einer langen Kette von Körper zu Körper übertragener Mißverständnisse versteht, ihre interaktive und im ›mikroökologischen‹¹⁶ Sinne gesellschaftliche Bedingtheit. Nicht zuletzt lassen sich aus der historischen Rekonstruktion Vermutungen über die Bedeutung ableiten, die das heutige soziale Umfeld bzw. dessen Negativbild, die soziale Isolation der Mütter, auf die Gestaltung der frühkindlichen Sozialisation ausübt.

Ein Grundmerkmal der hier zunächst unter Ausklammerung äußerer Herrschaftsverhältnisse rekonstruierten bäuerlichen Gesellschaftsstruktur ist die wechselseitige Abhängigkeit, deren emotionale Seite Gregory Bateson als wesentliche Schmerzursache der Menschen und ›aller anderen Säugetiere‹ herausgestellt hat.¹⁷ Diese Gemeinsamkeit, die auch zahlreiche andere Tierarten teilen, ergibt sich daraus, daß die ersten und grundlegenden Kommunikationsmuster in einer existenziellen Abhängigkeitsbeziehung gelernt werden.

Die späteren Abhängigkeitsbeziehungen nehmen im menschlichen Leben vielfältige Gestalt an. Ihre am schwersten kulturell ritualisierbare und damit kasschierbare Form ist sicherlich die Sexualität. Insofern stellt sie die Frage des ›Gut-‹ und ›Richtig- seins‹ in ähnlich existenzieller Form wie der frühkindliche Dialog.

Da auch dieser Dialog meist aus ökonomischen, sittlichen und emotionalen Gründen trotz Entgleisens fortgeführt wird, ist er sicherlich ein zweiter Knotenpunkt von ›Dämonisierungsprozessen,‹ die aus der Familie hinausweisen und auf globalster Ebene den emotionalen Hintergrund für die Dämonisierung von Rassen, Nationen und Klassen bereitstellen.

Aus Raumgründen kann dieser Argumentationsstrang hier nicht näher ausgeführt werden. Er wird an anderer Stelle weiterentwickelt (s. Anm. 1). Anzumerken ist nur, daß die auf den Arbeiten Wilhelm Reichs aufbauende Bioenergetik¹⁸ in weitgehend individualistischer Manier eine leib-seelische Kontinuität von Blockierungsprozessen bestätigt, die, auf die vorherrschenden Krankheitsbilder meines Untersuchungsbereichs übertragen, die obige These unterstützen würde. Im frühkindlichen Lebensalter waren dies durch vieles Schreien und gestörte Verdauung bewirkte Verkrampfungen des Zwerchfellbereichs, die sehr bildlich als ›Angewachsensein‹ und ›Hartspann‹ bezeichnet wurden¹⁹. Die Wiederbele-

bung des Zwerchfells spielt eine zentrale Rolle im Rahmen bioenergetischer Therapien, da durch seine Blockierung sozusagen der Unterleib vom Oberkörper (inclusive Kopf) abgetrennt wird. Nicht zuletzt die seit Jahrhunderten in Mitteleuropa typischen schweren Geburten lassen darauf schließen, daß das frühkindliche ›Angewachsensein‹ in den Körper eingeschrieben blieb und durch weitere Interaktionsmuster bekräftigt wurde. Diese Kontinuität drückt sich noch darin aus, daß man bei schwer vorangehenden Geburten vom Kind selbst sagte, es sei angewachsen.²⁰ Die ›Behandlung‹ – die Hebamme hob die Gebärende ›kräftig an den Füßen empor‹ und ›rüttelte‹ sie –, läßt einerseits auf einen Schwerpunkt der Verspannungen im Zwerchfellbereich der Mutter schließen und deutet andererseits, als relativ gewaltsame Maßnahme, darauf hin, daß der Zusammenhang zwischen Verspannung und Angst, sofern man keine(n) Außenstehende(n) beschuldigte, auch damals nicht gesehen wurde.

II

Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts erkannten Medizinstatistiker in der Alternative Stillen oder ›künstliche‹ Ernährung (meist Breifütterung per Löffel), eine der entscheidendsten Variablen für die Überlebenschancen von Kindern unter einem Jahr. Der Unterschied war im übrigen groß genug, um auch der nichtstatistischen Wahrnehmung zugänglich zu sein: die lebenssichernde Funktion der Muttermilch war seit der Antike bekannt. Die Stilldauer mußte allerdings, nach den statistischen Berechnungen etwa acht Monate umfassen, um einen erfolgreichen Infektionsschutz zu bieten. Einer der Versuche, einen Reichsdurchschnitt für ländliche Stillverhältnisse zu errechnen, kam zwar zu dem Ergebnis, daß nur 23 Prozent der Kinder überhaupt nicht gestillt wurden, aber die Stilldauer blieb auch bei den gestillten Kindern vielfach unter sechs Monaten.²¹ Eine andere statistische Untersuchung diagnostizierte um 1900 bei ›bis zu 60 Prozent der Frauen aus den niederen deutschen Volksklassen‹ Stillunfähigkeit aufgrund ›erblicher Atrophie der Brustdrüse.‹ Das Problem der Erblichkeit mag hier undiskutiert bleiben, wichtig ist die Feststellung von weitverbreiteter, in Bayern über 80 Prozent der Mütter betreffender Stillunfähigkeit oder -unwilligkeit.²²

Die im 19. Jahrhundert zunehmende Arbeitsbelastung der Frauen spielte dabei sicherlich eine wesentliche Rolle. Viele Mütter waren als ›vollwertige‹ Arbeitskräfte gezwungen, sich bei der Versorgung der Kleinkinder durch wenig größere Kinder oder Großmütter vertreten zu lassen. Gleichwohl wurden die ›Still-schwierigkeiten‹ auch im populären Milieu problematisiert: allerdings dergestalt, daß sie in eine organisch erklärbare Saugunfähigkeit des Säuglings umgedeutet wurden. Diese Umdeutung spiegelt sich in einem nach dem Zeugnis fast aller verfügbaren Quellen im 19. Jahrhundert fast routinemäßig durchgeführten Eingriff wieder, dem ›Zungenlösen‹, das die Hebamme meist nach der Geburt zusammen mit anderen Manipulationen am Körper des Kindes durchführte. Opti-

scher oder taktile Auslöser dieser ›Operation‹, bei der das Gewebeband, das die Zunge mit dem Unterkiefer verbindet, ein- oder durchgeschnitten wurde, war der Unterschied zwischen der Zunge des Neugeborenen und der des Erwachsenen oder auch nur des etwas älteren Kindes: Das Zungenbändchen des Neugeborenen reicht unterhalb der Zunge weiter nach vorn oder bis zur Zungenspitze.

Den Zusammenhang zur Stillproblematik mag das folgende, einem ärztlichen Ratgeberhandbuch des späten 18. Jahrhunderts entnommene Zitat illustrieren.

›Es ist freilich keine Kleinigkeit, wenn das Zungenbändchen zu kurz angewachsen ist. Es verrät sich dieser Umstand gar bald dadurch, daß das Kind nicht an der Brust saugen kann. In diesem Fall aber ist es allzeit besser, diese kleine Operation durch einen Wundarzt vornehmen zu lassen, als daß die Hebamme mit scharfen Nägeln oder einer stumpfen Schere auf höchst ungeschickte Art dieses verrichtet.²³

Die Begründung des Eingriffs (das Kind kann nicht trinken) legt die Vermutung nahe, daß er bei solchen Kindern bevorzugt durchgeführt wurde, deren Mütter Stillschwierigkeiten befürchteten oder bereits bei älteren Kindern erlebt hatten. Es erscheint als fatale Wechselwirkung, wenn gerade Kindern in solchen Familien nun auch noch eine, wie ich meine, schwerwiegende Verletzung im oralen Bereich zugemutet wurde, die zu Eiterungen und Geschwulsten führen konnte, die wiederum auf der Ebene physischen Schmerzes den Aufbau einer für beide Seiten befriedigenden Stillbeziehung beeinträchtigen mußten.

Die in der frühkindlichen Sozialisation so wichtige Brust-Mund-Verbindung spielt auch in umgekehrter Richtung, von der Säuglingsbrust zum Erwachsenenmund, eine sehr merkwürdige, in der Literatur immer wieder erwähnte Rolle: Bei manchen Säuglingen waren und sind nach der Geburt die Brüste um die Warzen herum etwas angeschwollen – aus diesen Brüsten kann eine milchähnliche Flüssigkeit herausgedrückt oder -gesaugt werden: die ›Hexenmilch‹.²⁴ Nach der Volksanschauung mußte diese Milch so schnell wie möglich herausgedrückt oder -gesaugt werden, damit sie nicht die ›Hexen‹ austrinken und damit eine physische Verbindung mit dem Kind herstellen konnten. Diese ›Schutzmaßnahme‹ wurde oft Anlaß zu Entzündungen und Eiterungen der kindlichen Brust. Die von Ärzten immer wieder diagnostizierte Verstümmelung (Atrophie) weiblicher Brustwarzen mag zum Teil darauf zurückzuführen sein. Akzeptiert man die These aus dem Bereich der Psychoanalyse, daß das Kind vom Erwachsenen als ›Projektionsfläche‹ für hier an Körperregionen gebundene Ängste wahrgenommen wird, so fällt die Angst auf, die sich auf die Brust richtet, insbesondere dann, wenn Milch herausfließt, die von einem anderen Organismus aufgenommen werden kann.

Auf eine auf die Stillfunktion der Brust konzentrierte, aggressiv gewendete Angst der Europäerinnen deuten auch die verstreuten Zeugnisse für ›brauchmäßig‹ betriebenes Abdrücken der Brüste der Mädchen mittels Brettern

und Bleiplatten sowie für das Eindringen und Ausreißen der Brustwarzen der Mädchen durch die eigenen Mütter.²⁵

Sehen wir schließlich die Berichte über die Ernährung ungestillter Kinder an, so überwiegt deutlich ein Bild, das zumindest auf weitgehende Fehlinterpretationen der Bedürfnisse der Kinder schließen läßt. Ich konzentriere mich hier auf die Ernährung durch Brei oder Papp, der mit dem Löffel verabreicht wurde – bereits im Handel verfügbare Saugflaschen waren im 19. Jahrhundert für die Masse der Bevölkerung wohl relativ unzugänglich und teuer.

Zum Saugen blieb dem Kind lediglich der Zutzel oder Sauglappen, ein meist mit in Milch oder Zuckerwasser eingeweichtem Brot gefülltes Stück Tuch, das nach dem Zeugnis der Ärzte aufgrund von Gärungsprozessen und Verschmutzung fast zwangsläufig zu Mundinfektionen führte. Diesen Infektionen, vor allem dem auch heute bekannten Soor, suchte man dadurch vorzubeugen, daß man den Mund nach jeder Mahlzeit mit einem Tuch auswischte. Nach ärztlichen Zeugnissen führte gerade diese vorbeugende Behandlung zu Verletzungen und Infektionen der Mundhöhle.²⁶ Man kann sich vorstellen, daß sie insbesondere dann, wenn die Ausführenden es eilig hatten, von den Kindern als aggressiver Eingriff empfunden wurde.

Die ›Breifütterung‹ wird von medizinischen und anderen Beobachtern fast durchgängig als ›Überfütterung‹ gekennzeichnet.

Ein Zitat des Schweizer Landpfarrers und Romanciers J. Gotthelf veranschaulicht die dabei wirksamen Beziehungsaspekte sogar bei einem von der Mutter (Meyeli) gestillten Kind:

›Das Kind war ein munterer Bube, aber handlich. Tat der das Maul auf, so meinte man, er wolle essen oder saugen; alle Augenblicke brachte man ihn Meyeli und sagte: ›Seh, nimm e u gib ihm, dä tusigs Bueb ist geng hungrig.‹ Wenn er dann nicht saugen wollte, so sagte man, er werde Brei wollen, er müsse gschwing gwärmt sein. War er gwärmt, so nahm man den Buben übers Knie und strich ihm Brei ein, desto strenger, je mehr er brüllte. Natürlich kam ihm der Brei in den letzten (falschen, U.O.) Hals, daß er husten mußte, oft költchblau wurde; dann hob man ihn wohl auf, sprang mit ihm in der Stube herum und sackete ihm runter, was im Halse stecken geblieben war.‹²⁷

Die Interaktionsprobleme, die aus diesen Textstellen sprechen, sind doppelter Art: In der Erwachsenen-Kind-Interaktion scheint eine gewisse Blindheit der Erwachsenen gegenüber allen Bedürfnissen des Kindes vorzuherrschen, die nicht Nahrungsbedürfnisse waren. Nach Gotthelfs Schilderung spielt dabei die Angst vor Schuldgefühlen mit, die die Großmutter des Kindes sehr offen artikuliert:

›Man weiß mit solchen kleinen Kindern nie, was es gibt; man sollte zwar nicht davon reden, und wenss ein Unglück geben sollte, Gott bhüet is drvor, so möchte ich nicht, daß das arm King em liebe Gott gieng ga chlage, es hätt nit gnue z'esse gha . . . ‹²⁸

Zugleich spielt vielleicht bei den Erwachsenen ein Grundgefühl oraler Frustration, das wahrscheinlich größtenteils in der frühen Kindheit erworben wurde, mit: in der Regel löste sich wohl temporäre Überfütterung mit Perioden, in denen das Kind – etwa zur Erntezeit – stundenlang hungrig allein gelassen wurde. Sicherlich spielte aber auch die im Lebenszusammenhang der Erwachsenen immer wieder gegebene Drohung des sie selbst betreffenden Hungers eine Rolle.

Vermutlich war Durst im wasserreichen Mitteleuropa eine viel seltenere Erfahrung. Für diesen Zusammenhang spricht auch die Beobachtung eines Landarztes aus dem Frankenwald:

›Wenn ein Kind unruhig ist, so greift die Umgebung nach Nahrung und denkt sehr selten an ein Getränk, obgleich man wohl wissen könnte, daß unter gleichen Verhältnissen ein erwachsener Mensch öfter Wasserbedürfnis fühlen müßte.‹²⁷

Nach heutiger medizinischer Sicht ist das Flüssigkeitsbedürfnis des Kindes sogar größer als das des Erwachsenen. Um auf die oben zitierte Schweizer ›Milieuschilderung‹ zurückzukommen, so zeigt sich als zweites Interaktionsproblem eines der Erwachsenen untereinander: mangelnde Kommunikation über dem Kind verabreichte Nahrung, möglicherweise ein Wettstreit um die Gunst des Kindes und damit um erhöhtes Prestige im Haushalt. Dieser Zusammenhang wird in Gotthelfs Schilderung deutlich, in der sich Magd und Großmutter ständig darum streiten, bei wem das Kind lieber ist oder besser aufgehoben ist. Möglicherweise geht es dabei auch darum, daß das Versorgen des Kindes weniger harte Arbeit darstellt als die sonstige auf dem Bauernhof anfallende. Aber es sollte neben der Arbeitsperspektive nicht vergessen werden, daß die Beschäftigung mit kleinen Kindern für Erwachsene, Kinder und vielleicht insbesondere für alte Menschen, durchaus lustvoll sein kann. Schließlich dokumentiert die Zufriedenheit des Kindes in diesem Fall eine Seite der Erwachsenenpersönlichkeit, die sonst durch Arbeitszwänge und Hierarchieprobleme verdeckt sein mag: nämlich Offenheit und Hilfsbereitschaft.

Wenn das Bild des ›Überfütterns‹ des Kindes auch mit großer Wahrscheinlichkeit eine breitenmäßig nicht unerhebliche sozial-interaktive Realität wiedergibt, so kann man doch nicht ausschließen, daß gerade der Besuch des sozial höherstehenden Pfarrers genau die interaktive Realität hervorrief, die dieser dann als Normalzustand wiedergab. – D. h., daß man gerade deshalb, weil der Pfarrer da war, wollte, daß das Kind unbedingt zufrieden sein sollte. Daß man hierbei zuerst ans Essen dachte, bleibt allerdings ein Faktum.

Trotzdem meine ich, daß die Gotthelfsche Schilderung auch positive Seiten der ›bäuerlichen‹ Interaktionsweisen mit dem Kleinkind offenbart: Jede(r) Anwesende scheint sich nämlich für die Versorgung des Kindes zuständig zu fühlen. – Es läßt sich leicht ergänzen, daß, wo etwas größere Kinder dabei waren, auch diese an den Interaktionen mit dem Kind teilnahmen. D.h., die ›Belastungen‹ der Mütter waren, wo genügend andere Menschen im Haus waren, mög-

cherweise gar keine Belastungen. Wenn die in meinen eigenen Gesprächszusammenhängen mit berufstätigen Eltern häufig geäußerte Beobachtung, daß das Zusammenleben mit Kindern nur dann angenehm ist, wenn es nicht alle anderen Kommunikations- und auch Arbeitsmöglichkeiten der Versorgungsperson verdrängt, zutrifft, so kann das vom ›aufklärerischen‹ Pfarrer geschilderte, auf Fehlkommunikationen beruhende ›Durcheinander‹ auch als Negativbild einer ausgeglichenen, weil gut aufeinander abgestimmten netzartigen ›interaktiven Wirklichkeit‹ gelesen werden. Diese hätte ihre materiell-energetische Basis in der von allen als gerecht empfundenen Verteilung der Arbeits- und Interaktionsanforderungen. Über das Verhältnis von – grob gesprochen – gelingenden versus entgleisenden Interaktionsbeziehungen soll hier nicht spekuliert werden. Festzuhalten ist allerdings, daß der von den Ärzten mit großer Einheitlichkeit erhobene Überfütterungsvorwurf sich nicht nur – wahrscheinlich sogar im selteneren Fall – auf die Beobachtung des Fütterns selbst stützte, sondern auch auf den Körperzustand und das Körpergewicht der ihnen oft nur zur Ausstellung des Totenscheins vorgeführten Kinder.

III

Wie im ersten Abschnitt ansatzweise entwickelt, spiegelte sich die Orientierungslosigkeit des Kindes bei entgleisendem Dialog in der Wahrnehmung der Erwachsenen, daß ›Übernatürliches‹ im Spiel sei. Das Kind wurde zum ›besetzten Terrain‹ einer bösen und übermächtigen Außenwelt erklärt. Als solches war es grundsätzlich Gegenstand von Mißtrauen. Mißtrauen aber bewirkt, daß Signale oder Mitteilungen des Interaktionspartners nicht mehr spontan dekodiert werden können. Was wie ›Abhängigkeit‹ klingt, droht Herrschaft zu bedeuten. Die Angst vor dem Kind und das Mißtrauen gegenüber seiner ›tatsächlichen‹ Macht äußert sich am deutlichsten in der Figur des ›Wechselbalges‹, die ursprünglich und hauptsächlich als Erklärung von Kretinismus herangezogen wurde. Das Sammelwerk *Vergleichende Volksmedizin* von 1909 gibt folgendes Bild:

›Ein Wechselbalg wird niemals satt, ist immer dürre und hat einen großen Kopf. Da er sehr viel saugt, so geht die Mutter an Abzehrung zugrunde, oder sie fühlt wenigstens Stechen unter der Brust bis zum Tod. Auch läßt der Wechselbalg niemandem Ruhe, wächst nicht, lebt kurze Zeit, und erst nach dem Tod erhält er die seinem Alter entsprechende Länge.‹³⁰

Was für die Popularität des Wechselbalgbildes und die damit codierte Angst vor dem Kind spricht, ist die Tatsache, daß nach meiner Literaturübersicht ›jedes‹ innerhalb eines sozial und ökonomisch funktionsfähigen Hauses geborene Kind zumindest bis zur Taufe intensiv vor ›Auswechslung‹ geschützt wurde³¹, und daß nach dem Zeugnis von Kriminologen des späten 19. Jahrhunderts auch äußerlich normale Kinder als Wechselbalg wahrgenommen und traktiert wurden.³² Die Schutzmaßnahmen reichen vom Anbringen geweihter oder im Bezugssystem ›heidnischer‹ Mythologien ›kraftvoller‹ Gegenstände an oder in die

Wiege, über das Brennenlassen eines Lichtes oder der Anwesenheit eines Haustieres beim Kind bis hin zur Anwesenheit einer erwachsenen Person. Dazu ist anzumerken, daß das Nicht-Alleinlassen des Kindes in den ersten Lebenstagen auch unter entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten eine gute Voraussetzung für seine unbeschädigte Entwicklung bietet. Die Vielfalt der Schutzmaßnahmen zeigt, daß durchaus angestrebt wurde, den ›Außenposten‹ zu integrieren. Der ›Angsttraum der Wöchnerin‹, aber vielleicht auch ganz anderer Personen, bestand offenbar darin, nicht rechtzeitig zu bemerken, daß der Außenposten bereits ›besetztes Terrain‹ des Außen war und als schreiender Nimmersatt den häuslichen Zusammenhalt zerstörte. Dieser aber war im bäuerlichen Lebenskontext Überlebensgrundlage.

Ein weiterer Aspekt des Wechselbalges ist folgender: Die Erklärung des Kindes zum Wechselbalg ist eine im ›irrationalen‹ Diskurs des ›Aberglaubens‹ vorgenommene ›Rationalisierung‹ des Wunsches, ein Kind nicht aufzuziehen, sich den Herausforderungen seiner Pflege und den Aufwendungen für seine Ernährung nicht zu unterwerfen. Das Kind, das in der Wiege liegt, ist nicht das eigene Kind. Die brauchtumsmäßige Reaktion auf diese Fremdheitswahrnehmung war es, das Kind auf dem Misthaufen blutig zu prügeln oder ›zur Stube hinauszukehren.‹³³ Die so ermöglichte Auslebung von Aggressionen konnte als ›zum Besten‹ des eigenen Kindes erlebt werden, da damit der/die Tauscher(in) zum Rücktausch veranlaßt wurde. Daß dies eine extreme Desensibilisierung gegenüber der Wahrnehmung des tatsächlich anwesenden, nach Zuwendung und/oder Nahrung dürstenden Kindes erfordert, liegt auf der Hand.

Seltener wurden auch ›mißgestaltete‹ Kinder bereits bei der Geburt als ›vom Teufel gezeugte‹³⁴, im Mutterleib ausgetauschte oder von der Mondstellung beeinflusste Wechselbälge identifiziert, was als Befürchtung bereits alle oder bestimmte besonders ›praedestinierte‹ pränatale Mutter-Kind-Beziehungen schwerwiegend belastet haben mußte. Speziell nach der Geburt eines solchen Wechselbalges dürfte dieses Bild sich in fataler Weise auf die Beziehung der Mutter zu ihrer sozialen Umwelt ausgewirkt haben.

Dasjenige Deutungsmuster, das am deutlichsten die ›Besetzung‹ des Kindes durch das *soziale* Außen bezeichnet, ist das des ›Berufens‹ oder ›Beschreiens‹, das – nach der Einschätzung des Volkskundlers R. Beitz – noch in den 1940er Jahren ›fast mit der Gewalt eines Instinktes‹³⁵ wirksam war.

Das in den 1930er Jahren herausgegebene Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens notiert unter dem Stichwort berufen, beschreien:

›Berufen werden kann jedermann und alles. Ganz besonders gefährdet erscheinen Kinder, vor allem Neugeborene und im Schlafe befindliche, dann Wöchnerinnen, Verlobte, Brautleute, wie überhaupt Personen in Übergangsstadien . . . Die Wirkungen des Berufenseins machen sich rasch bemerkbar. Kleine Kinder beginnen abzunehmen, gähnen viel und weinen häufig, werden immer schwächer und siechen endlich ganz dahin.‹³⁶

Unter der Fragestellung ›wer beruft‹ wird der in Frage kommende Personenkreis skizziert, wobei dessen Zugehörigkeit zum ›Außen‹ – oder sogar die strategische Position an der Grenze des Hauses, der Stubentür, auffällt:

›Besonders verstehen es die Hexen, zu deren Haupttätigkeiten es gehört, sowie jene Menschen, die mit dem bösen Blick behaftet sind . . . Mitunter erscheint diese Fähigkeit an besondere Umstände geknüpft: so beschreibt, wer in ein fremdes Haus tritt und unter der Stubentür stehen bleibt, alle Menschen, deren er drinnen ansichtig wird, kann berufen, wer zweimal Muttermilch getrunken hat (d. h., nach einer Pause von 24 Stunden erneut an die Brust gelegt wurde, U. O.).‹

Unter der Frage »Wie wird berufen?« zählt das Handwörterbuch schließlich die folgenden sprachlichen und nichtsprachlichen Mitteilungsformen auf, wobei der bereits im frühkindlichen Dialog wichtige Augenkontakt als »böser Blick« besonders hervorgehoben wird.

»*Wie wird berufen?* Das B. kann durch böse *Worte* (Zaubersprüche, abfällige Bemerkungen u.ä.m.), aber auch durch gute Worte, insbes. durch Lob und unvorsichtiges Bewundern erfolgen. Es geschieht also absichtlich wie auch unabsichtlich, ja wider Willen der lobenden Person. Zur Verhütung von Unheil pflegt man daher bei rühmendem Hervorheben von Glück, Gesundheit, Schönheit, Kraft oder guten Eigenschaften irgendwelcher Art, sei es bei den anderen oder sich selbst, meist ein ›unberufen, unbeschrien‹ . . . hinzuzufügen. Erfolgt das B. durch bloßes (blinzelndes, von der Seite her, düsteres, scharfes, feindseliges, aber auch bewunderndes) Anschauen, so wird es gleichsam als Ausfluß des bösen *Blicks* betrachtet, als der gewissermaßen in Worte übersetzte böse Blick. Die Verbindung von Wort- und Blickzauber ist beim B. die denkbar engste.«

Die ›übernatürlichen‹ und konträren Wirkungen, die die Angehörigen des Kindes gerade den lobenden, im Alltagsverständnis freundschaftlichen Äußerungen zuschreiben, lassen auf eine, im rationalistischen Sinne ›wahnhaft‹ Angst vor Unterlegenheit und Mißverstehen schließen, wie wir sie oben aus der frühkindlichen Erfahrung des entgleisenden Dialogs abgeleitet haben. Zu vermuten ist, daß diese Angst auch oder sogar vorrangig die Beziehungen zu den übrigen Hausbewohnern und nicht zuletzt zu dem neugeborenen Kind selbst mitgestaltete. Auch wenn sie hier kein artikulierbares Kommunikationsmuster vorfand und insofern nicht bewußt erlebt wurde, konnte sie als Störung der Kommunikation jenes Unglück begünstigen, das verursacht zu haben man später der oder dem ›Beschreienden‹ vorwarf.

Sehen wir uns nun an, auf welche Weise versucht wurde, den latenten Unsicherheiten in bezug auf die eigene Kommunikationsfähigkeit zu begegnen, so scheint das ›abergläubische‹ Brauchtum unsere Thesen zu bestätigen. Das verdächtige Lob einer Nachbarin konnte etwa dadurch ›entschärft‹ werden, daß die Mutter es ›durch eine Schmähung‹ ausglich. Die ›Volksmedizin‹ notiert hier hauptsächlich das Antworten mit obszönen Flüchen.

»Auch Schweigen, Verweigerung der Antwort an fremde Besucher der Wöchnerinnenstube, die Anwendung bildlicher Ausdrücke bei den Verlobungs- und Hochzeitsgebräuchen dient als Schutzmittel.«

Auch das Schweigen ist ja gewöhnlich eine Brückierung des Interaktionspartners. Insgesamt laufen alle diese Abwehrformen darauf hinaus, Überlegenheit und damit Unabhängigkeit zu demonstrieren. Die darin ausgedrückte Angst wiederum konnte in dem Moment, wo eine reale Krankheit des Kindes als Resultat eines Beschreiens wahrgenommen wurde, in tödliche Aggressionen umschlagen. Die deutschsprachige ethnographische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts liefert über das Ausmaß und die Treffsicherheit dieser aus der Wahrnehmung eigener Schwäche resultierenden Aggression nur Anhaltspunkte, die mir selbst lange Zeit als unverständliche Hieroglyphen erschienen.

So schreibt das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens:

«Die Wirkung . . . wird aufgehoben, wenn man dem Beschreienden ins Gesicht sagt, daß er beschrien habe, oder wenn man dem Frevler etwas Böses anwünscht.»

Nach der »vergleichenden Volksmedizin« wurden »beschrieene Kinder« mit dem Rauch eines verbrannten Kalenders geräuchert, »weil in demselben gewiß der Name des Verschreiers enthalten ist.«³⁷ Und eine Monographie über »Hexenspruch und Zauberbann« in Preußen von 1870 vermerkt:

»Nicht selten muten die Littauer ihren Geistlichen zu, den Feinden böse Krankheiten auf das Haupt zu beten.«

Gewöhnlich allerdings rekrutierten sich die das »Böse« zurückschickenden »Zauberer« nach dieser Untersuchung aus dem »Stand der Hirten und Abdecker«.³⁸

Einen Schlüssel zur Entzifferung dieser »Hieroglyphen« und damit zugleich zum Verstehen der »Zirkulation des biologischen Unglücks« lieferte eine, mit extrem subjektiven, »teilnehmenden« Methoden erarbeitete französische Feldstudie unserer Tage.³⁹ Aus dieser Arbeit wurde bereits das hier vorgeschlagene Verstehensmuster der nach außen verschobenen Schuldzuschreibungen abgeleitet. Nach Jeanne Favret-Saada konnte nun ein »schwerer« Zauber, der folglich auf »rationaler« Ebene auf schwere innerhäusliche Kommunikationsprobleme schließen läßt, nur dadurch abgewendet werden, daß die »schwachen« Verhexten die Hilfe eines im lokalen Lebenszusammenhang als »mächtig« erachteten »Entzauberers« suchten und fanden, der sich an ihrer Stelle auf einen »magischen Zweikampf« mit dem Verursacher des Übels einließ. Dieser Kampf ist, nach Aussage der Autorin, das einzige Stück »Magie«, das in seiner Durchführung und Wirksamkeit durch Zeugenaussagen belegbar ist. Diese Wirksamkeit läßt sich nun m.E. »rational« nachvollziehen. Im Rahmen der heute wissenschaftlich anerkannten Tatsachen ist zunächst die, durch ein vom Entzauberer inszeniertes Ritual scheinbar ohne nachvollziehbaren Kontakt bewirkte »Herbeirufung« des Beschuldigten so zu erklären, daß dieser erstens bereits durch das auf ihn konzen-

trierte Abwehrverhalten der vom Unglück Betroffenen Kenntnis von seiner Beschuldigung erhielt, daß er zweitens als Nachbar das Ein- und Ausgehen des Entzauberers in deren Haus bemerken mußte und aufgrund der diesem zugeschriebenen Macht in Angst versetzt wurde, und daß sich drittens der genaue Zeitpunkt der Durchführung des Rituals einerseits aus der lebensgefährlichen Zuspitzung der Krankheit des ›Verhexten‹ ergibt, die dem Nachbarn nicht zuletzt durch Besuche anderer Nachbarn und Verwandter kenntlich wird, und andererseits am traditionell für solche Rituale vorgegebenen Zeitpunkt im Tageslauf. Indem der ›Herbeirufung‹ folgenden ›magischen Zweikampf‹, der am Bett des Kranken erfolgt, geht es darum, daß der Beschuldigte seine Schuld eingestehen soll. Wenn er dies tut, so verliert er damit sein Selbstgefühl des Gut- und Richtigeins, der Zugehörigkeit zum lokalen Lebenszusammenhang.

Die lebenswichtige Funktion dieses, in der alltäglichen Kommunikation immer neu ›herzustellenden‹ Gefühls wurde deutlich bei der Beobachtung menschlicher Säuglinge, die ausschließlich auf der ›Beziehungsebene‹⁴⁰ kommunizieren und in ihren physiologischen Funktionen besonders instabil sind. Die Wirksamkeit des Entzauberungsrituals zeigt, gleichsam in experimenteller Form, die Kontinuität dieser Abhängigkeit im menschlichen Leben: der Beschuldigte wird im Anschluß an das Ritual von unerträglichen Schmerzen geplagt. Die ›abergläubische‹ Form der Handhabung dieser existenziellen Tatsache beförderte aber, wenn sie ein bestimmtes Häufigkeitsmaß überstieg, die Isolation der Haushalte voneinander. Sowohl die Angst, ›verzaubert‹ zu werden, als auch die Angst, als ›Zauberer‹ beschuldigt zu werden, beförderte die Ritualisierung der Umgangsformen und die Einschränkung der Kontakte.

Da sich im Deutschland der Zeit nach der Inquisition die ›Hexenangst‹ auf neugeborene Kinder konzentrierte, drückte sich diese Isolationsangst darin aus, daß man vor allem in den von hoher Säuglingssterblichkeit betroffenen Gebieten Süddeutschlands das traditionell auf eine Geburt folgende Brauchtum nachbarlicher Unterstützung drastisch beschränkte, bzw. so stark ritualisierte, daß für offene emotionale Unterstützung kein wechselseitig verlässliches Kommunikationsmuster mehr zur Verfügung stand. Nach anthropologischen Untersuchungen ist es aber gerade für das Gelingen der Stillbeziehung entscheidend, daß die Mutter des Kindes eine solche Zuwendung erhält.⁴¹ Die ›Hexenangst‹, die so einerseits als Folge entgleisender Interaktionsbeziehungen rekonstruiert wurde, scheint so andererseits, durch die Gestaltung der frühkindlichen Sozialisationsmuster, dieses Entgleisen strukturell zu begünstigen.

Ich habe in diesem Aufsatz aus Gründen der Übersichtlichkeit fast ausschließlich die negativen, die Entgleisung von Kommunikationsprozessen fördernden Aspekte des bäuerlichen ›Aberglaubens‹ dargestellt. Es soll nicht vergessen werden, daß es sich dabei ausschließlich um Formen der Krisenbewältigung handelt, die bei schwierigen wirtschaftlichen und naturgegebenen Situationen wie Mißernten, Krankheitsepidemien oder echten Mißbildungen von Kindern ver-

mutlich so lange eine systemerhaltende Funktion erfüllten, als sie die wirkliche Ausnahme der Sozialbeziehungen bildeten. Die symbolische Konstruktion des ›Übernatürlichen‹ diente in diesem Zusammenhang der Erklärung von Beziehungsformen, die man aus den Mustern des üblicherweise zu Erwartenden herausheben wollte, um die Zuverlässigkeit dieser Muster nicht in Frage zu stellen. Die in den lokalen Lebenszusammenhängen gewachsenen Formen der Wahrnehmung des ›Übernatürlichen‹ beschrieben außerdem stets sowohl negative, zerstörerische Eingriffe in die gewohnten Abläufe, als auch positive Hilfen in scheinbar ausweglosen Situationen.

Die durch Kirche und Staat gelenkte Inquisition sah, wie es scheint, ihre Hauptaufgabe darin, alle lokalen Formen des ›Aberglaubens‹ als Teufelswerk zu denunzieren und zur Zielscheibe kollektiven Hasses zu machen. Noch im 19. Jahrhundert waren dennoch zahllose, mehr oder weniger von der Kirche geduldete ›harmlose‹ Formen des Aberglaubens erhalten. So wurde im Rahmen einer ›guten‹ Zauberei oft die Krankheit selbst dämonisiert und mit überlieferten Ritualen im Namen eines christlichen Heiligen bekämpft. Personalisierte Naturgeister wurden nicht nur als Kindertauscher gefürchtet, sondern konnten auch als unerwartete Helfer erscheinen oder aufgesucht werden. Nicht zuletzt kultivierten die Frauen ein reiches Wissen über Anbau und Anwendung von Heilpflanzen. Der Knoblauch, der auch für seine Abwehrkraft gegen bösen Zauber bekannt war, hatte diesen Ruf vielleicht vor allem dadurch erworben, daß er tatsächlich die gesundheitliche ›innere Widerstandskraft‹ stärkte. Darüber hinaus mochte er, ähnlich wie ein obszöner Fluch, die Unabhängigkeit des Essers gegenüber dem Urteil seiner sozialen Umwelt demonstrieren. Den Schluß dieses Aufsatzes soll die Erinnerung an eine Form der Zauberverwehr beim kleinen Kind bilden, die in den verschiedenen volksmedizinischen Darstellungen zu den meistgenannten gehört. So notiert das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens:

»Will eine Mutter wissen, ob ihr Kind beschrien ist, so lecke sie an seiner Stirn; ist es beschrien, so schmeckt die Stirn salzig. Daher lecken Mütter jeden Morgen die Stirn ihres Kindes.«⁴²

Wie der Knoblauch in Bezug auf die individuelle Gesundheit, so hat vermutlich auch dieser ›Abwehrbrauch‹ seine eigentliche Funktion in der Stärkung der ›inneren Widerstandskräfte‹ – hier des Kommunikationssystems Mutter und Kind. Ashley Montagu hat die große Bedeutung des Körperkontakts für die frühkindliche Entwicklung in einer breitangelegten Untersuchung herausgearbeitet.⁴³ Insbesondere verweist er darauf, daß es für viele Tierarten lebenswichtig ist, nach der Geburt geleckt zu werden. Für Menschen ist es eine unmittelbar ›analoge‹ Form der Kommunikation, die sehr viel weniger Mißverständnissen Raum gibt als der Austausch von Lauten und Blicken oder, im späteren Lebensalter, der Sprache. Möglicherweise ist das Lecken der Stirn des, im 19. Jahrhundert meist bis zur Bewegungsunfähigkeit ›zugewickelten‹ Kindes der Überrest

eines sehr viel ausgiebigeren Leckens, dessen Verbot oder Verheimlichung im Zusammenhang mit der Ausbreitung dieses Wickelns steht, das auch jeden anderen Körperkontakt auf ein Minimum reduzierte. Die ›Überfütterung‹ der Kinder wäre so nicht zuletzt aus der Einschränkung des unmittelbaren Körperkontakts zu verstehen, die als Teil einer umfassenderen ›Körperpolitik‹ zu verstehen ist, die seit ca. 1500 alle Formen des nicht unmittelbar fortpflanzungsorientierten Körperkontakts unter ein umfassendes Verbotssystem stellte.⁴⁸

Ich habe an anderer Stelle ausführlicher als hier die Mutter-Kind-Beziehung als abhängigen Teil des Gesamtnetzes häuslicher Kommunikationsformen charakterisiert.⁴⁵ Demgegenüber mag das Lecken der Stirn des Kindes als hilflose Geste erscheinen. Mit Hingabe betrieben, mochte sie jedoch durchaus zum Gelingen dieses einen Dialoges beigetragen haben, der durch die negative wie positive ›Unbegrenztheit‹ der kindlichen Kommunikationsformen in besonderer Weise auf das Gesamtnetz zurückwirkt. Ebenso, wie das Kind mit anhaltendem Geschrei die notwendige Erholung aller, oft gemeinsam in einem Raum schlafenden Hausbewohner in Frage stellen konnte, konnte es durch gute Laune und fortgesetzte Kontaktangebote seine häusliche Umgebung sichtbar ›aufheitern‹.

Ein solcher, ganz und gar ›natürlicher‹ Zauber weist, sobald das Kind zu Besuchen und Rundgängen aus dem Haus getragen wird, über die Familie hinaus. Der ›Außenposten‹ erscheint so in seiner doppelten Gestalt. Nicht nur als Schreihals und Störenfried durchbricht er die häuslichen und lokalen Konventionen, sondern auch als Anknüpfer von Kontakten, die der Familie neue Freundschaften einbringt. Je nach der – im individuellen, emotionalen Sinn verstandenen – Offenheit der einzelnen Familienmitglieder, insbesondere der Mutter, trägt der ›Außenposten‹ Kind so zur ›Öffnung‹ oder ›Schließung‹ des häuslichen Systems bei.

Anmerkungen

- 1 »Speikinder – Gedeihkinder. Kommunikationstheoretische Überlegungen zu Gestalt und Funktion der frühkindlichen Sozialisation im bäuerlichen Lebenszusammenhang des deutschsprachigen 19. und frühen 20. Jahrhunderts.« Soziologische Dissertation, eingereicht in Berlin 1983. Zur Veröffentlichung im Verlag Mensch und Leben, Berlin (vermutlich mit verändertem Titel).
- 2 Das volkskundliche und volksmedizinische Material, auf das sich die Untersuchung stützt, läßt keine soziale Differenzierung innerhalb der ländlichen Bevölkerung zu. Gemeint ist eine Sozialstruktur, die überwiegend von Bauern bestimmt war, die eigenen Grundbesitz bewirtschafteten: oft mit Hilfe von Knechten und Mägden.
- 3 Dies sowohl aus humanitären, als auch aus militärischen und arbeitsmarktpolitischen Gründen.
- 4 vgl. Imhof, A.E.: »Unterschiedliche Säuglingssterblichkeit in Deutschland, 18. bis 20. Jahrhundert – warum?« In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Jg. 7, 1981, H.3, S. 343 – 382.

- 5 Abwehrmechanismen werden im Freudschen Sinne verstanden als »psychische Korrelate des Fluchtreflexes«, die die Aufgabe verfolgen »die Entstehung von Unlust aus inneren Quellen zu verhüten«. (Vgl. Freud, S.: Der Witz. Ffm 1958.) Die im folgenden darzustellenden »Fehldeutungen« kindlicher Ausdrucksweisen und Körperzustände sind insofern als kollektive Abwehrmechanismen zu bezeichnen, als sie vermutlich auf, von unlustvollen Reizen dominierte, frühkindliche Situationen zurückzuführen sind, die durch die »direkte« Wahrnehmung der Schmerzäußerung eines Kindes im erwachsenen Beobachter erneut wachgerufen würden.
- 6 Spitz, R.A.: Vom Dialog. Stuttgart 1976 und ders.: »Der Dialog entgleist.« In: Psyche, 1974, H.2, S. 135 – 156. Spitz bezieht sich nicht auf das hier diskutierte Material, sondern ausschließlich auf eigene, größtenteils in Anstalten und Kliniken durchgeführte Beobachtungen.
- 7 Liedloff, J.: Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit. München 1980
- 8 Klein, M. und Riviere, J.: Seelische Urkonflikte. Liebe, Haß und Schuldgefühl. München 1974.
- 9 Spitz, R.A.: Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Stuttgart 1967
- 10 Sichertmann, B.: Vorsicht, Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere. Berlin 1982
- 11 Die neuere, therapeutisch orientierte Familienforschung wird sich zunehmend der Bedeutung von innerhalb der Familien überlieferten Kommunikationsmustern bewußt. Vgl. Boszormenyi-Nagy, I. und Spark, G.M.: Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme. Stuttgart 1981. Selvini-Palozzoli, M.: Paradoxon und Gegenparadoxon. Ein neues Therapiemodell für die Familie mit schizophrener Störung. Stuttgart 1977.
- 12 Im Zusammenhang der Kindesversorgung vgl.: Ottmüller, U.: »Mutterpflichten« – Die Wandlungen ihrer inhaltlichen Ausformung durch die akademische Medizin. In: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 14. Frankfurt 1981, S. 97 – 138.
- 13 Bateson, G., Jackson, D.D. u.a.: Schizophrenie und Familie. Frankfurt 1969. Stierlin, H.: Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familien-dynamischen Konzept. Frankfurt 1981.
- 14 Der Familienbegriff kann insofern auf die bäuerliche Nachbarschaft übertragen werden, als auch diese von »wiederkehrenden Mustern der Interaktion gekennzeichnet ist, in denen sich der praktische Aspekt gegenseitiger Hilfeleistungen mit emotionalen, beziehungsbedingten Aspekten überlagern.« Vgl. Burgess, E.W.: »The Family as a Unity of Interacting Personalities.« In: The Family, Bd. 7 (1926) S. 3 – 9. Watzlawick, P., Beavin, J. und Jackson, D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern, Stuttgart und Wien 1980.
- 15 Favret-Saada, J.: Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich. Frankfurt 1979.
- 16 Bronfenbrenner, U.: Ökologische Sozialisationsforschung. Stuttgart 1976.
- 17 Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt 1981
- 18 Lowen, A.: Bioenergetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper. Reinbek 1975
- 19 Goldschmidt, J.: Volksmedizin im Nordwestlichen Deutschland. Bremen 1854, Rep. Leer 1978. S. 139
- 20 Hovorka, O. v. und Kronfeld, A.: Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens und der Zaubermedizin. Bd II. Stuttgart 1909, S. 567.
- 21 Bluhm, A.: Die Stillungsnot, ihre Ursachen und ihre Bekämpfung. In: Zeitschrift für soziale Medizin, Bd. 3 (1908) S. 73 ff.
- 22 Benz, B. (Hrsg.) Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Völkerkundliche Studien. Bd. 1, Leipzig 1911, S. 466.
- 23 Busch, J. D.: Anführung des Landvolks zu der körperlichen Erziehung der Kinder. Marburg 1787, S. 56.
- 24 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 705 f und S. 714.

- 25 Diese Beschreibungen und Warnungen finden sich in vielen der im 19. Jahrhundert auf dem Buchmarkt erschienenen ›ärztlichen Ratgeber‹ für Mütter.
- 27 Gotthelf, J.: Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern ergeht. Bd. 2, Diogenes 1978, S. 130 f
- 28 Ebenda, S. 131.
- 29 Flügel: Volksmedizin und Aberglaube im Frankenwalde. Nach zehnjähriger Beobachtung dargestellt. München 1863, S. 51.
- 30 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 650.
- 31 Vgl. Ploß, H. H.: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien. Stuttgart 1876, S. 95 ff.
- 32 Hellwig, A.: Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Leipzig 1908, S. 38 ff.
- 33 Ploß, H. H., s. Anm. 31, S. 111.
- 34 Piaschewski, G.: Der Wechselbalg. Ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker. Breslau 1935
- 35 Beitzl, R.: Der Kinderbaum. Brauchtum und Glauben um Mutter und Kind. Berlin 1942, S. 77.
- 36 Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin 1928 ff. (Artikel ›Berufen, beschreien‹).
- 37 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 708.
- 38 Frischbier, H.: Hexenspruch und Zauberbann. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preußen. Berlin 1870, S. 24 f
- 39 Favret-Saada, J., s. Anmerkung 15
- 40 Watzlawick, P. u.a., s. Anmerkung 14
- 41 Raphael, D.: The Tender Gift: Breastfeeding. New York 1976
- 42 Bächtold-Stäubli, s. Anmerkung 36
- 43 Montagu, A.: Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen. Stuttgart 1982
- 44 Muchembled, R.: Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung. Stuttgart 1982.
- 45 s. Anmerkung 1.

DAS SPIEL MIT DEM ANDEREN KÖRPER

Beatrix Pfeleiderer

Hören wir etwas, sagt Oehler Mittwoch, prüfen wir was wir hören, so lange, bis wir sagen müssen, das Gehörte ist unwahr, es ist eine Lüge, das Gehörte. Sehen wir etwas, prüfen wir das, was wir sehen, so lange, bis wir sagen müssen, das, was wir sehen, ist entsetzlich. So kommen wir das ganze Leben nicht mehr aus Entsetzlichkeit und Unwahrheit und aus Lüge heraus, sagt Oehler. Tun wir etwas, so denken wir über das, was wir tun, so lange nach, bis wir sagen müssen, es ist etwas Gemeines, es ist etwas Niedriges, es ist etwas Unverschämtes, es ist etwas ungeheuerlich Trostloses, was wir tun, und daß naturgemäß falsch ist, was wir tun, ist selbstverständlich. (Thomas Bernhard, Gehen)

Das ist nicht mehr Krankheit, das ist schon Zauber, rät man den Betroffenen, und sagt ihnen, sie sollen den Fall überdenken. Die Betroffenen, die versuchen, Zeichen einer Veränderung zu entschlüsseln, zeigen uns, wie sehr der Körper kultureller Gegenstand ist. »Einerseits ist der Mensch sein Körper«, steht bei Berger und Luckmann geschrieben¹ und »andererseits hat der Mensch einen Körper«. Der Umgang mit dem Körper unterliegt einer Theorie vom Körper, die, wie alles Wissen, kulturgeschichtlich bedingt ist. Körpertheorien lösen sich ab, bestehen nebeneinander oder treten gar in Konflikt miteinander.² Häufig finden wir auch das losgelöste Nebeneinanderherbestehen von Körpertheorien, als eine unverbindliche Art sozusagen, seinen Körper als soziale Entität einzubringen. Grundsätzlich können wir sagen, der Körper spiegelt den Kosmos wieder, den Raum. Oben ist gut, unten ist es nicht (die Brahmanen entstammen dem Haupte des schaffenden Gottes) so wie die linke Hand noch immer im Verdacht steht, schlechter zu sein als die rechte (linkisch ist man, und besser ist es, wenn man das Herz auf dem rechten Fleck hat). Daß vorne besser ist als hinten, zeigte

anschaulich schon Wilhelm Busch, denn, als es mißlich wurde, zeigte der Esel »sitzt, die Stelle, wo der Wedel sitzt«. Schon aus dem verschiedenartigen Einsetzen und Bewertung der Körperoberfläche kann man ersehen, wie der Körper als Spiegel von gefährlichen und ungefährlichen Richtungen, Flächen, Wendungen eingesetzt wird. Die echte Gefahr bringt allerdings erst das unsachgemäße Umgehen mit dem Körperinneren und dessen Verbindungen nach draußen mit sich, den Körperöffnungen. Diese unterliegen besonders stark einer kulturspezifischen Tabuisierungsgrammatik. Oder auch auf der Ebene des Witzes erfahren wir, worauf es ankommt, wenn man etwas tun will, was man nicht tun darf. Wenn etwas von innen nach außen gelangen will, ist es eher eine Frage des Woher, als des Wohin. Rajasthanische Brahmanen und Kschatrias glauben, überschüssiger Samen, der übrigens nicht willkürlich verplant werden darf, würde im Kopf gespeichert und stelle so einen Kräftespeicher dar, der Aktivitäten des Kopfes, wie dem Denken z.B., zur Verfügung gelange.³ Kehren wir zum gesamten Körper zurück, von dem es bei Berger und Luckmann heißt, »daß der Mensch sich selbst als Wesen erfährt, das mit seinem Körper nicht identisch ist, sondern dem vielmehr dieser, sein Körper *zur Verfügung steht*.«⁴ Die menschliche Selbsterfahrung schwebt also immer in der Balance zwischen Körper-sein und Körper-haben, einer Balance, die stets von neuem wieder hergestellt werden muß.⁵

Das kulturspezifische Umgehen mit dem Körper wird dann manifest, wenn diese Balance durch körperliche Veränderung gefährdet wird. Wenn das Körper-haben zum reinen Körper-sein wird, oder, wenn der Körper »wild« wird, den Rahmen »zivilisatorischer« Zählung sprengt.

Der Fall von dem wir hier berichten wollen, gibt dem Beobachter Rätsel auf. Zum einen deshalb, weil den Beobachtern Körperschemata zur Verfügung stehen, die für die Beobachter im Laufe des »zivilisatorischen« Fortschreitens tabuisiert wurden; zum anderen deshalb, weil die Beobachter von Entscheidungsprozessen berichten wollen, die ihrem verstehenden Bemühen allerhand Toleranz abnötigen.

Die Familie, von deren Schicksal hier ein Stück weit erzählt werden soll, ist in Indiens weltlichster Stadt, Bombay, ansässig. Der Vater ist praktizierender Arzt (Allopathie, Homöopathie). Die Mutter ist praktizierende Katholikin. Sie sind mehr portugiesischer Abstammung als indischer, ein Problem für ihre Identitätsfindung. Wir stützen uns auf den Bericht, den sie uns gaben; einen Text, der in Form eines einzigen, mehrstündigen Gesprächs zu uns gelangt ist, ein Stück Autobiographie, wenn man so will, die sie uns (oder unserem Tonband) anvertraut haben. Es ist eine Klage und gleichzeitig eine Standortsbestimmung.

Das Ehepaar L. sieht sich in seiner ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit durch eine Reihe von Konflikten gestört, die sich mit einer Analyse ihrer Körpertheorie aufdecken lassen. Um den Kontext ihrer Körpertheorie verstehen zu können, wenden wir uns konkret ihrem Umgehen mit körperlichem Versagen

zu. Sie sind – geht man dabei vom Beruf des Familienvaters aus – der Mittelschicht zuzuordnen, gehören der katholischen Kirche an und werden durch ihre europäische Abstammung (portugiesische in diesem Falle) von der indischen Gesellschaft als Anglo-Indier bezeichnet, eine Kategorie, die einen Sonderstatus – selbst im urbanen Bombay – zuweist.

Wir trafen sie in einem muslimischen Wallfahrtsort im nordindischen Gujarat. Die Verwalter des Wallfahrtsentrums schrieben ihnen den Status »anglo-indisch«, »akademisch« und »Bombayisch« zu. Da sie in der Klientel des Schreines eine Besonderheit darstellten (Akademiker, Mittelschicht, Christen), wurden wir sehr schnell auf sie aufmerksam gemacht. Die Geschichte der Familie stellt sich gemäß ihrer und unserer Ordnungsprinzipien etwa so dar, wie es nun beschrieben werden soll.

Ihrem Sohn vor allem, aber auch ihrer Tochter geht es nicht gut. Ihre Entwicklungen zeigen Störfaktoren auf. Diese lassen sich bis ins Säuglingsalter zurückverfolgen. Denn als der Junge so um die sechs oder sieben Monate alt war, erinnert sich der Vater jetzt, gaben die Nachbarn dem Kind einmal Schokolade zu essen. Dieses fällt ihm vor allem deshalb ein, weil er anschließend beobachten mußte, daß sein Sohn unangenehme Charakterzüge entwickelte. (Die Geschichte der Tochter verläuft sehr ähnlich wie die des Sohnes, aber um der klaren Linie willen, soll sich hier mehr auf die Episoden des Sohnes bezogen werden).

Seit dieser Zeit warf der Sohn »Gegenstände um sich, schlug auf alles ein, und ähnliches wildes mehr. Trotzdem schickte ich ihn zur Schule«, so der Vater, »wo er, kein Zweifel, gut vorankam, bis auf seine Schwäche in Mathematik. Er ging bis zur neunten Klasse dorthin. Aber dann fing alles wieder an. Er wurde unerträglich . . . Ich versuchte alles. Das Beste . . . Ich bin Christ, römisch-katholischer Konfession, und Arzt, homöopathischer und allopathischer. Was immer ich tat, nichts nützte etwas. Schon einmal, als er noch nicht 14 Jahr alt war, in der siebten Klasse, brachte ich ihn, auf den Rat von Freunden hin, in einen Schrein, ganz in unserer Nähe. Dort wurde er so gewalttätig, daß ich nicht mehr mit ihm fertig wurde, zehn Männer brauchte ich, um ihn zu bändigen, und Leute warf er zum Eingang hinaus . . . und immer der gute Rat der vielen Leute . . . Irgendwann einmal wollte ich davon nichts mehr wissen und vergebete so ein ganzes Jahr«.

Schließlich, resigniert wohl, brachte der Vater seinen Sohn in einen Schrein in der Nähe, wo er sich tagsüber aufhielt. Einmal, als er ihn abends abholte, sagte der Sohn zum Vater:

»Ich komme, mache Euch alle fertig, und geh' danach« und fiel daraufhin in ein Schweigen, das Monate andauerte. Er »verlor seine Sprache«, wie der Vater sagte. Und wieder zog er mit ihm von Arzt zu Arzt, von Medizin zu Medizin, bis der Traum der Mutter kam.

»Verlasse das Haus bis zum Abend«, hieß es im Traum. Ihr träumte, Vater und

Sohn wären in den Schrein gezogen, aber gleich wieder zurückgekehrt. Auf ihre Frage, im Traum, warum dem so wäre, erhielt sie zur Antwort, sie müssen den Sohn in den großen Schrein bringen (nicht den lokalen, wie bisher), wo Sayed Ali (der Heilige, dessen Grab dort verehrt wird) ihn, den Sohn, in drei Tagen heilen würde.

Die Familie fühlte sich dann durch diesen Traum und andere Zeichen bewogen, den Sohn in den großen Schrein zu bringen, langfristig dort zu lassen unter der Aufsicht der Mutter. Beide Eltern sagten uns, daß sie sich in diesem Schrein acht Jahre aufgehalten hätten, nur mit einigen kurzen Unterbrechungen. Während dieser Zeit verschlechterte sich die Gesundheit des Sohnes offensichtlich. (Er ist zum Zeitpunkt des Gesprächs nicht im Stande aufrecht zu gehen). Zur gleichen Zeit erlitt wohl der Vater eine Lähmung, die aber nach sechs Monaten wieder behoben gewesen sei.

Dazwischen sei nochmals vermerkt, daß die Schwierigkeit für uns Beobachtende darin bestand, daß das, was wir zu hören bekamen und das, was wir zu sehen bekamen, schwer in für uns begreifliche Zusammenhänge zu fügen war. Wir sahen ein Ehepaar in den mittleren Jahren. Beide berichteten von Sachverhalten in einer Bedeutungsebene, die mit unserer nicht vereinbar war.

Nun, da ist zunächst das, was wir sahen. Die Kinder des Ehepaares, ein junger Mann und eine junge Frau, beide etwas über zwanzig, beide geistig schwer behindert. Die Tochter weniger, der Sohn mehr. Von unserer – vermutlich szientifizierten – Vorstellung ausgehend, mußten wir annehmen, daß die Kinder des Ehepaares an einer Beeinträchtigung ihrer Intelligenz leiden, die vielleicht (ursprünglich) durch einen organischen Schaden ausgelöst wurde. Würden wir nach einer Erklärung für das Phänomen suchen, würde sie vermutlich auf einer Ursächlichkeit dieser Art aufbauen.

Aber dann kam das, was wir hörten und was uns erstaunt machte.

Das Erstaunen wurde bei uns, den Beobachtern, durch die Wahl der Erklärungsweise des Ehepaares ausgelöst, zu welcher diese angesichts der Veränderungen und Störungen in der körperlichen Entwicklung ihrer Kinder gekommen sind. Unser Erstaunen wurde aber vor allem dadurch ausgelöst, daß wir uns durch die Kategorie (allopathischer) Arzt, die dem Vater zugeschrieben wurde, beeinflussen ließen. Dieser aber hatte wohl zu einem Zeitpunkt großer Hilflosigkeit und Desorientierung jene Körpertheorie, die sich aus seinen Alltagsbezügen ergab, zurückgelassen und mit einem anderen Erklärungsmodell überlagert, das ihm zu dieser Zeit eher passend erschien.

Dieses Erstaunen unsererseits und das sukzessive Aufbreiten seiner Theorie kennzeichnen den Duktus des Interviews, das dieser Beschreibung zugrundeliegt.

Lassen wir Stücke des Interviews an uns vorübergleiten mit dem Blick auf die Verdrängung des einen Erklärungsmodells zugunsten des anderen.⁶ »Als mein

Sohn krank wurde, versuchte ich mein Bestes. Ich versuchte es bei vielen Ärzten in Bombay. Alle möglichen Behandlungen wurden ausprobiert.«

Nun gehört die Aufmerksamkeit des Handelnden dem Körper als einem versagenden Mechanismus, der *krank ist*, der *be-handelt* werden muß.

Am Ende einer längeren Versuchsreihe steht der Umbruch. Der Arzt und Vater hört auf den Rat eines Patienten seines Kollegen, der gesagt haben soll: »Doktor, Ihr Sohn kann (so) nicht überleben«; und der Vater erklärt uns: »Das bedeutet etwas, was man allgemein Zauberei nennt. Es ist wahr, daß ich mich erinnere, daß er, als er sechs oder sieben Monate alt war, vom Nachbarn Schokolade bekam . . .«. Wir wissen, wie es weitergeht.

Nun ist es für ihn »klar« geworden, daß dies auch in seiner Realität eine gültige Kausalitätskette werden muß. Der körperliche Schaden des Sohnes ist nicht mehr im körperliche Bereich zu suchen; die institutionalisierte Körpertheorie bietet keinen gültigen Bezugsrahmen mehr. Es lohnt sich plötzlich für den betroffenen Vater nicht mehr, dem ersten Erklärungsmodell anzuhängen und innerhalb dessen Kategorien Handlungsstrategien zu entwickeln.

Uns darf es aber erstaunen, daß es für ihn keinen Konflikt bedeutete, seine medizinische Praxis zu führen, um seine Familie ernähren zu können, und gleichzeitig den Empfehlungen zu folgen, die es nahelegten, seinen Sohn dem Kräftefeld eines Heiligen zu überantworten. Daß es dort dann nicht besser wurde mit dem Sohn, läßt sich, stützt man sich auf das zweite Erklärungsmodell, leichter ertragen, leichter verstehen, leichter angehen als mit ersterem.

Und nun mußten wir wieder fragen: »Was geschah dann mit Ihren Kindern?«

Diesmal ist es die Mutter, die antwortet: »Es wurde immer schlechter, Tag für Tag. Er wurde angekettet, eingeschlossen, es war eigentlich keine Besserung zu sehen, *denn sie machten es sogar mit mir*, so daß ich *außer* mir war. Sie hatten mir den Zauber des Skorptions auf den Leib gehetzt«.

Damit spielt die Mutter auf ihren ersten Anfall von Trance an.

Nun verlagert die Familie die Krankheit hinaus aus der reinen Körperlichkeit und hinein in das soziale Umfeld, dessen Bezüge in die nun entstehende Kausalitätskette eingebaut werden können. Die Feststellung der Mutter, »sie machen es immer noch«, eröffnet uns einen komplizierten Zusammenhang sowie eine langfristige Entwicklung. Dabei ist zu bemerken, daß die Erklärung des Ehepaares sich auf einer Metaebene zur Ebene der sozialen Bezüge befindet.

Ein weiteres Stück Interview erhellt die Kausalitätskette, die folgendermaßen aussehen kann:

Schokolade von den Nachbarn an den Sohn (und die Tochter)
Veränderung im Wesen des Sohnes
Ausbruch seiner Krankheit
Kurzfristige Lähmung des Vaters
In-Trance-fallen der Mutter

Wir kommen zunächst auf unser Erstaunen zurück: »Wie erklären Sie, Doktor, am besten, was Trance bedeutet?«

Der Vater antwortet uns: »Trance bedeutet für mich, daß ein bestimmter Mensch mein Feind ist, was sich durch den Zaubervertrag, den er abschließt, zeigt.«

Seine Frau fügt hinzu: »Der ist ja nur deshalb unser Feind, weil wir ihn nicht auf unsere Toilette ließen.«

Er: »Ja, der Grund ist nur der, daß wir ihn nicht auf unsere Toilette ließen.«

Sie: »Die Toilette liegt in unserer Wohnung.«

Wir fragen: »Sie leben in einer Wohnung?«

Sie: »Ja, in Bombay in einer Wohnung, und diese, die lebten in einem Einzelzimmer, und drei von denen benutzten die Toilette, da haben wir, da weigerten wir uns, wissen Sie. Wir wollten sie nicht auf unserer Toilette haben, schließlich gehörte die ja uns . . . , also »geht auf die öffentliche Toilette«, sagten wir ihnen . . . , aber daß sie uns so was antaten, das hätten wir nicht gedacht. Erst in der Trance merke ich das . . . , daß die mir einen afrikanischen Zauber geschickt hatten . . . «

Wir unterbrechen kurz: »Einen was? . . . « Und er bestätigt, was sie sagte: »Ja, einen Zauber aus Afrika . . . der ihr für's Leben anhängen wird.«

Sie: »Ja, für's Leben, d. h. erst mir und dann meinem Sohn . . . und von morgens bis abends schworen sie einen afrikanischen Zauber auf mich herab.«

Er: »Man nimmt diese beschworenen Geister unter Vertrag . . . «

Offensichtlich hängen wir mit unserem Verständnis hintennach: »Und sie (die Nachbarn, oder Feinde) lebten im selben Haus?«

Sie: »Ja, das waren unsere nächsten Nachbarn.«

Wir: »Nur weil sie bei Ihnen nicht zur Toilette durften . . . ?«

Sie: »Ja.«

Wir: »Dann lassen Sie uns nicht noch mehr ins Detail gehen.«

Dem Schokoladeneignis ging in der Rekonstruktion der Betroffenen also jene Verweigerung, die wohl heute noch emotional besetzt ist, voraus. Sie steht am Anfang der Kausalkette. Ein nachbarlicher Zwist.

In dem Versuch, sich abzugrenzen gegen Nachbarn mit Berührungängsten für eine Identitätsfindung hat sich die Unmöglichkeit dieser Abgrenzung auf der Metaebene noch zwingender manifestiert, als auf der Handlungsebene.

Der »wilde« oder »unzivilisierte« Körper des Sohnes wird auf ein Koordinatensystem gespannt, das alle historischen und gegenwärtigen Konfliktebenen der Familie umfaßt. Und nun greift der Verlauf auf einen weiteren Körper, den der Mutter, über und weist ihm eine Rolle in diesem wahren Spiel zu. Die Bedrohung, der die Mutter ausgesetzt ist, kommt von innen. Sie sagt:

»Sie kommen dergestalt über dich, daß es in dich hineinfährt. Es kommt in den Körper hinein und sagt, woher es kommt, von wem und so . . . und machen dir unendlich viel Beschwerden.«

Wir müssen schon wieder fragen: »Entschuldigen Sie, aber wer ist ›sie‹?«
Sie: »›Sie‹, der Zauber im Körper, alles was durch den Zaubervertrag ausgelöst wurde.«

Er: »Das fährt in ihren Körper und gibt . . . «

Sie: »Ich fühle die Trance, in Trance fühl' ich sie.«

Wir: »Und wie fühlen Sie . . . wie erfahren Sie es?«

Sie: »Ich bin nicht bei Sinnen.«

Wir: »Und an was erinnern Sie sich?«

Sie: »Sie sind drin und sagen mir . . . nein, ich weiß nicht.«

Wir: »Fühlen Sie dabei Schmerzen?«

Sie: »Wissen Sie, der Körper ist überhitzt . . . «⁷

Die Mutter fühlt sich nicht mehr zu Hause in ihrem Körper. *Er steht ihr nicht mehr zur Verfügung.* Sie ist, wie sie sagt, *außer sich*, denn drinnen sind ›sie‹, die Peiniger. Sie verunreinigen ihren Körper mit ihren Störungswünschen bzw. Zer-störungswünschen. Diese Verunreinigung ist eine große Bedrohung. Der Körper, von dem sie sich distanzieren muß, der nicht mehr ihrer Kontrolle unterliegt, ist von einer fremden (unbekannten, aber doch erklärbaren) Macht besetzt worden. Der Bedrohung von außerhalb ist nun eine Bedrohung von innen gefolgt. Die Balance zwischen Körper-haben und Körper-sein hält nicht mehr. Der Körper, allein der Körper, ist gezeichnet, ist das Opfer geworden. Außerdem ist der Körper allein der Ort, wo all die Zeichen manifestiert werden, die für die Betroffenen zum Text⁸ werden. Begierig lesen sie diese Zeichen und stellen daraus das Erklärungsmodell zusammen, das sie zu Handlungsanweisungen umsetzen.

An anderer Stelle bin ich auf diesen Umsetzungsprozeß genauer eingegangen.⁹

Der Skorpionzauber, den man der Mutter gemacht hat, läßt sie »das Singen verlernen«,¹⁰ »das Nähen einstellen« und »das Säubern sein lassen« und stürzt sie in Trance, so, daß man ihr sagen muß, »Ihre Haare stehen zu Berge«. In Trance *verkörpert* sie das, was man ihr auf den *Leib* geschickt hat. Aber, um die Kausalkette weiter zu verfolgen, in der Trance hat sie auch die Möglichkeit, Texte zu erhalten,¹¹ die ihr – wie der Traum – Ursache des Unheils und Lösungsmöglichkeiten geben. Es folgt nun also – denken wir an obige Kausalkette – eine Zeit des Nachforschens, des in sich Hineinhörens, des Hinweisesammelns. An anderer Stelle wies ich darauf hin, daß sich alle Klienten dieses Schreins diesem Muster von Zeicheninterpretation unterwerfen, und daß ein einheitliches Anerkennen von Zeichen besteht.¹²

Der Vater der Familie formuliert diese Zusammenhänge des Zaubermachens knapp:

»Die, die den Zaubervertrag machen wollen, gehen zu so einem Zaubermensch. Diese beiden gehen auf den Friedhof. Daß dabei beide nackt sein müssen, ist Voraussetzung. Sie rufen dann einen Geist und . . . « (der Vater, der sonst immer englisch mit uns sprach, versank hier in Hindi. Dies mag interessant

erscheinen, wenn man bedenkt, daß Hindi seinen Gefühlen näher stehen mag als vielleicht Englisch, das seinen Intellekt vertritt. Hindi als seine Wutsprache?).

Wir fragen: »Sie meinen aus dem Boden des Friedhofs?« – ebenfalls in Hindi.

Dann fährt der Vater in Englisch, wie gewöhnlich, fort: »Ja, und der wird dann mit einem Auftrag versehen ausgesandt, zu seinem Opfer . . . «.

Die Mutter geht in ihrer Vorstellung noch weiter und erklärt: »Ihre (der Geister) Pflicht ist es, zu strafen. Sie schlagen meinen Sohn ganz nackt. Sie schlagen ihn so, daß er nackt ist, reißen ihm die Kleider vom Leib. Sie sagen uns,¹³ ›wir wurden geschickt, um das zu tun‹. Und wissen Sie, mit den intimen Körperteilen spielen ›sie‹ auch dauernd herum.¹⁴ Es tut mir leid, daß ich Ihnen das alles sagen muß. Es ist entsetzlich das alles, wissen Sie, was wir durchmachen. Es ist nicht wert es mit anzusehen, es ist nicht mehr lohnend, in dieser Welt zu leben, wenn man das mitansehen muß. So viel haben wir durchgemacht«.

Die Nachforschungen ergaben die gewünschten Namen. In der Trance wurden die gewünschten Namen ›produziert‹, die der Familie hinterher berichtet wurden. Nach dem Bericht der Mutter hat der Sohn in Trance die Namen ›produziert‹. Der Sohn, der »damals noch klein und ohne Verständnis war, hat, als er hierher gebracht wurde, zusammen mit einer Pflegerin . . . das erste Mal gleich . . . den Namen der Betreffenden angegeben«. Dieses Vorverlegen der »Enthüllung« der Ursache bringt uns zu einem Widerspruch innerhalb dieses Gesprächs. Erinnern wir uns, daß die Mutter uns weiter oben geschildert hat, wie erstaunt sie war, »daß sie (die Nachbarn) uns so was antaten«, und daß sie erst in der Trance gemerkt hätte, was es mit dem afrikanischen Zauber auf sich gehabt hätte. Man könnte daraus schließen, daß es in *ihrer* Trance zur »Enthüllung« der Umstände gekommen wäre. Aber eigentlich sollen wir ihr diesen Freiraum gönnen, den sie sich zu schaffen versucht, wenn sie versucht, das Nachforschungsergebnis ihrem Sohn zuzuschreiben, von dem ansonsten eigentlich gar kein Tranceerleben berichtet wird.

Im übrigen ist es so, daß an diesem Wallfahrtsort in stiller Übereinkunft von den Frauen die sprechende Trance und von den Männern und auch »vornehmen Leuten« die schweigende Trance (ghum hajri) geübt wird. Hier möchte ich mich jeglicher Interpretation enthalten, obwohl es mir schwer fällt. Obwohl – doch sind es die »im Alltagsleben ganz ungelene(n)« und »tumbe(n) Personen«, die »im Trance plötzlich beredet« werden¹⁵, oder erinnere ich, sicherheitshalber, an die »weibmächtige« mantische Fähigkeit der Pythia?

Wie immer, kommen wir zurück zum Gegenstand: Vielleicht genügte der Mutter ihre Rolle als Opfer (dessen Leib Einbußen erleidet durch einen tierischen und durch einen afrikanischen Zauber), und sie war nicht auch noch an einer Vermittler- oder Informantenrolle interessiert.

Dieser Widerspruch also in ihren Aussagen erstaunte uns, und unserer Verwunderung ob dieser Wendung, die wir so ausdrückten: »So wurde es Ihrem

Sohn in Trance gesagt, der doch seine Feinde, Ihre Nachbarn, gar nicht kannte . . . ?« folgte die Bestätigung durch die Mutter:

»Ja, alle Namen. Die Namen der Beteiligten, die es getan haben und warum sie es getan haben. Als wir dann zwei Wochen später hier ankamen und in der Rikscha saßen, zog der, der für uns zuständig¹⁶ war, ein Notizbuch heraus und las die Namen vor; da erfuhren wir es und entsetzten uns.«

Nach diesem Weg zu den Unterirdischen zeigen sich im Gespräch Zeichen des Rückzuges in die angestammte Welt der Betroffenen, z.B. in der Klage des Vaters:

»Es ist die schlimmste *Krankheit* der Welt, wenn man von jemand so einen Zauber geschickt bekommt«, und später fügt er hinzu: »Etwas, was bleibt, ist zur Messe gehen, den Rosenkranz beten.«

Weniger klar bleibt der Verlauf der Entscheidung bei der Mutter. Sie beschreibt gerne ihre dekorativen Aktivitäten und Fähigkeiten wie Singen, Nähen, Saubermachen. Am Anfang des Gesprächs erwähnte sie einmal, daß sie nur dann ihren Sohn im Schrein verließ, wenn im Kirchenjahr ihrer Kirche in Bombay die Zeit gekommen war, in der sie den Altar gewohnheitsgemäß zu dekorieren pflegte. Sie meinte, bei dieser Gelegenheit hätte die Gemeinde immer nach ihr verlangt, da sie die Fähigkeit hätte, gut dekorieren zu können.

Zu einem anderen Zeitpunkt erzählte sie uns, daß sie schon wüßte, wie sie dem Heiligen ihren Dank abstatten wolle, wenn er ihr und ihrer Familie geholfen hätte. Sie hätte schon damit angefangen, für die Gräber des Heiligen und seiner Familie Tücher zu nähen und zu besticken, um diese dann auf den Gräbern auszubreiten, wie es dort üblich ist. Und sie fügte hinzu, man dürfe nicht vergessen, dies in den richtigen Farben zu tun, »rot und grün¹⁷ nämlich, das haben »sie« gern«. Sie beendet das Gespräch mit der Feststellung, daß sie vor habe, jährlich einen Dankensbesuch hier abzustatten, ganz gleich, ob es nun »richtig oder falsch« ist.

Diskussion

Während meiner Besuche am Wallfahrtszentrum hatte ich Gelegenheit, nahezu hundert Fällen nachzuspüren. Ich konnte Betroffene beobachten, erleben und nach und nach auch selbst mit ihnen sprechen. Aus dieser Vorerfahrung fällt der oben geschilderte Fall in vielerlei Hinsicht heraus. Er ist nicht vergleichbar mit den anderen. Die meisten dieser Besucher müssen keine »Entscheidung« in dem Sinne, wie es das Ehepaar L. tun mußte, treffen, wenn sie beschließen, einen Leidenden in den Schrein zu bringen. Sie setzen lediglich das fort, was sie an ihren Dorfschreinen und Heiligtümern begonnen haben, wobei die Krankheitskonzepte und die zugrunde liegenden Körpertheorien in ihr jeweiliges Weiterleben harmonisch eingefügt sind. Das so gestaltete Umgehen mit dem Körper bedeutet für sie keinen kognitiven Konflikt, lediglich eine Fortsetzung sonstiger Praktiken.

Anders ist dies nun mit dem Ehepaar L., das seinerseits natürlich stellvertretend für eine große soziale Gruppe steht.

Ich möchte ihr Umgehen mit dem »wild« gewordenen Körper des Sohnes und das spätere »Wild«-werden des Körpers der Mutter (der die Haare zu Berge standen) als ein Symptom werten, das ihren sozialen Standort und dessen Bedrohungen kennzeichnet.

Das Entwickeln, Annehmen, Wiederaufnehmen einer neuen Körpertheorie anstelle einer vorangegangenen soll daher symptomatisch für einen weiter gefaßten Umgang mit ihrem Alltagsgeschehen gesehen werden. *Die als gültig angesehene Körpertheorie kommt daher einem Bekenntnis zu einer Handlungsebene gleich.*

Zunächst wollen wir auf die Schwachstellen des Status' der Familie L. eingehen.

In Indien lebt man (noch immer, trotz ihrer offiziellen Abschaffung) dem Kastengedanken verhaftet. Dies bedeutet, daß eine relativ rigide soziale Segmentierung den sozialen Alltag reguliert. Die mag sich in Bombay in bestimmten Schichten auf die Dauer verwischen oder schon verwischt haben; trotzdem fühlt sich jeder einer »community« zugehörig. Einen Sonderstatus hat die Gruppe der Anglo-Inder. Sie besitzen nicht das Prestige, das der Wortteil »Anglo« vermuten läßt, und sie sind weniger »rein« als »Inder«, die in ihrer »community« blieben. So haben eben auch christliche Inder das bedauerliche Schicksal, letztlich als jene angesehen zu werden, die eben außerhalb stehen.¹⁸

So muß man also im Falle des Ehepaares L. feststellen, daß ihre Situation durch ein gewisses »Außen-sein« bestimmt wird. Dazu muß gesagt werden, daß die Kastenzugehörigkeit natürlich auf einem Reinheitsanspruch basiert und umgekehrt, der Ausschluß auf ein Nichteinlösenkönnen dieses Anspruchs anspielt.

Auch in dieser Geschichte spielen Ausschluß und Reinheit eine zentrale Rolle.

Zunächst fällt auf, daß beide Eheleute als Überwindungsstrategie integrative Aktivitäten entwickeln. Der Mann als Arzt, Vertrauter von Patienten, unentbehrlich für manche, steht auch in Indien dadurch nicht niedrig im Ansehen. Die Frau, die auf sich hält, singt und sauber ist, dekoriert den christlichen Altar, das Zentralste, Innerste (Reinste) des Kirchenbaus an bestimmten, festen Tagen, die ihr gehören. Beide sind fester Bestandteil einer Ordnung, die sie ständig bestätigt. Diese Ordnung überdeckt sogar die Risse, die ihre sozialen Wurzeln mit sich bringen.

Nun will es der Teufel (der christliche?), daß beide Kinder einen (vielleicht angeborenen) Gehirnschaden haben und bringt damit die gesamte Anstrengung um Identität und Integration ins Wanken. Man reagiert kognitiv zunächst adäquat (»von Arzt zu Arzt in Bombay«), aber langsam sickern die – so lange zurückgedrängten – Grundängste um So-sein und Zugehörigkeit durch. Die Schuld – besser Verursachungsebene – wird nach außen verlagert, hinaus ins

»Ir-rationale«. Die Ursache wird nicht er- oder bedacht, sie wird *erlebt*, und zwar durch den *Körper*.

Die (imaginäre) Verfolgung setzt auf mehreren Ebenen ein:

1. zunächst auf einer sozialen Ebene durch die Nachbarn;
2. danach auf einer kognitiven Ebene, denn sie fühlen sich durch ihre bisherige Wissensebene und deren gültige Körpertheorie verraten;
3. und zuletzt auf der psychisch-emotionalen Ebene, denn ihr Zugehörigkeitsgefühl und damit ihre (reale genealogische) Identität wird durch das Eindringen afrikanischer Zaubergeister zumindest stark bedroht.

Der Reinheits- und Ausschlußgedanke läßt sich auf alle drei Ebenen sichtbar verfolgen.

Zu 1

Man will die Nachbarn (wer weiß, welcher »community« sie schon angehören) nicht auf die eigene Toilette lassen. Nun ist die Toilette ganz speziell ein Scheidepunkt zwischen den einzelnen Kasten. Hochkastige und Niedrigkastige kann man sich schlecht als Benutzer einer gemeinsamen, privaten Toilette vorstellen. Die Toilette könnte man schon als einen Ort begreifen, der für die soziale Abgrenzung von zentraler Bedeutung ist. Hinzu kommt, daß auf einer anderen Verstehens Ebene die Geister bevorzugt jene Körperöffnungen als Eingang verwenden, die sonst zu Ausscheidungen benutzt werden. Ein Grund mehr für die Betroffenen, daß man sich den Ort, wo man dies tut, von fremden Einflüssen rein hält.

Zu 2

Der von ihnen gezeugte und geborene Sohn kann so unrein nicht sein, daß er an »seinen intimen Teilen herum macht« und auch noch nackt herumläuft. (Das tun, wie man weiß, nur die, die Geister auf dem Friedhof beschwören.)

Zu 3

Wenn der eigene Körper es zuläßt, daß man »Umgebung für die Anderen ist«,¹⁹ dann kann das nach Meinung der Betroffenen nur deshalb so sein, weil so etwas Ungeheuerliches wie ein afrikanischer Zauber (lassen wir afrikanisch hier für Bedrohliches, Minderbewertetes stehen) in einem selbst Platz genommen hat und den Körper dadurch veranlaßt, eigene Wege zu gehen. Dann »stehen die Haare zu Berge«, dann ist man »außer sich«, dann wird man sehr heimatlos.

Noch schauerlicher aber läßt sich das Unheil durch den Skorpion-Zauber ausbreiten. Kommt dieser nicht aus einem unübersichtlichen Teil der Natur (der Natur!), also von unten, von unten greift er auch an, dann, wenn er nicht gesehen wird. Genau so wie dies auch die Geister tun, die man aus den Gräbern holt und die »am liebsten von unten einfahren«, wie einer der mujawars einmal sagte.

Wenn man einen Skorpion in die Unheilsverstrickung kettet, dann läßt das nicht mehr viel Fragen zur weiteren Entwicklung des Geschehens zu.

Ich empfinde die Konnotation ›Skorpion‹ und ›afrikanischer Zauber‹ in diesem Zusammenhang als Höhepunkt in der Aussage. Eine Aussage, die auf mehreren Ebenen eine Standortbestimmung vorgenommen hat und die gleichzeitig einen Bogen spannt von der vermeintlich so sauberen, guten Oberfläche (Arzt, Kirche, Christentum) bis hin zur Unberechenbarkeit der Natur (Körper, Skorpion, Erde, Zauberei aus einem dunklen Kontinent). Es ist dann auch die Natur, die man beschwichtigen will, wenn man dem »wilden« Körper lauscht, um zu hören, wie es weitergeht.

Anmerkungen

- 1 P. Berger/Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt, Fischer, 1969, S. 53
- 2 R. Wienau: Krankheitskonzept und Körperkonzept, in: D. Kamper und Ch. Wulf (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, S. 285-298
- 3 G.M. Castairs: The Twice-Born, Bombay, Allied Publisher, 1971
- 4 P. Berger und Th. Luckmann: a.a.O., S. 53; Hervorhebung von mir
- 5 ebenda
- 6 Ich möchte das eine Erklärungsmodell nicht mechanistisch nennen, genauso wie ich das zweite nicht animistisch nennen möchte: ebenso wenig gefällt mir das Gegensatzpaar rational und irrational. Ich entziehe mich dem, indem ich numerisch vorgehe.
- 7 Hier drückt sie ein Laienperzept aus der Nähe der Ayurvedischen Medizin aus, nachdem zuviel Hitze im Körper zur Erkrankung führt.
- 8 Text im Sinne der Kultursemiotik J. Lotmans
- 9 B. Pfeleiderer: Der semiotische Ansatz in der Medizinethnologie, dargestellt an einem Heilritual in Nordindien, in: curare vol. 4 (1981), 223-229
- 10 An anderer Stelle sagt sie, daß durch die Überhitzung des Körpers ihre Augen schlecht geworden seien.
- 11 Ihre Aussagen während der Trance, die ihr danach von anderen mitgeteilt werden.
- 12 B. Pfeleiderer: Mira Datar Dargah: the Psychiatry of a Muslin shrine, in: Ritual and Relegion among Muslims in India, I. Ahmad (Ed.), Delhi, Manohar 1981, p. 195-233
- 13 In Trance
- 14 Die Geister
- 15 W.E. Mühlmann: Die Metamorphose der Frau, Berlin, de Gruyter, 1981, S. 21
- 16 mujawar, Würdenträger im Shrine
- 17 Die Farbe des Islam
- 18 Viele Unberührbare sind konvertiert, um durch die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde ihren Status zu verbessern.
- 19 Devereux 1978. S. 54

DER MANGEL DIENT ZU NICHTS - ER HERRSCHT

Kastration - Phallus - Frau

Edith Seifert

Freud verzagte, wie man weiß, an der Frage nach dem Begehren der Frau. »Was will das Weib?« Er ließ die Frage offen, blieb die Antwort schuldig. Aber das war sie vielleicht auch schon, die Antwort auf seine Frage: Fehlanzeige, Ausstand, Ausfall, Wissensloch, Sackgasse.

Nimmt man den Faden wieder auf und verschiebt die Frage: Wo ist sie, die Frau?, so ergibt sich die Antwort: Sie glänzt durch Abwesenheit! Dieser Ausstand zur Aussagbarkeit ist nichts anderes als die Kastration, um die es hier gehen soll.

Die Kastration evoziert den Ödipuskomplex; dieser strukturiert, dynamisiert die geschlechtliche Anbindung und unterstellt sie dem »Gesetz«. Damit vollzieht er die Einbindung in einen bestimmten Diskurs, dessen Boten dem Subjekt vorausgegangen sind. Ähnlich wie das Orakel des Appolon Ödipus das Schicksal vorhersagte, wird auch das Subjekt bereits vor seiner »Ankunft« in seine Geschichte eingefügt, was heißt in einen Diskurs, also einen sprachlichen Zusammenhang.

Freud beschreibt den Ödipuskomplex in der ihm eigenen plastischen Sprache für die Geschlechter unterschiedlich: Das Mädchen gewinnt durch Vergleich mit dem männlichen Organ den Eindruck »zu kurz gekommen zu sein«. Die Tatsache ihres Mangels, die sie einem schon früher stattgefundenen Verlust durch Kastration zuschreibt, erfährt sie als Benachteiligung und Grund zur Minderwertigkeit. Da sie sich von nun an als verstümmelt empfindet, aber gleichzeitig als jenseits der Kastrationsdrohungen stehend, entfallen für sie die Motive zur Errichtung eines Überichs, weshalb sie sich u.U. ein Leben lang nicht vom Ödipuskomplex befreit.

Die Entwicklung des Jungen verläuft in der Freudschen Beschreibung anders: Ihm werden über den Blick des weiblichen Organs die vorausgegangenen Kastrationsdrohungen glaubhaft, er schlußfolgert, ihr Inhalt müsse beim Mädchen schon Wirkung erlangt haben, ihr sei schon geschehen, was man ihm androht. Seine ödipale Entwicklung ist damit zum Abschluß gekommen. Jedoch untersteht er der Kastrationsdrohung sein Leben lang.

Wie man sieht, spielt für »beide Geschlechter nur ein Genital, das männliche eine Rolle«¹, für das Freud beim Mädchen in der Klitoris ein Analogon gefunden haben will, das allerdings nicht als Genital Primat hat, sondern als Phallisches. Nicht das Organ oder das Objekt gibt also den Ausschlag, sondern seine *Funktion*. Ausgehend von diesem Axiom müssen die Entwicklungen der beiden Ge-

schlechter zwangsläufig unterschiedlich verlaufen, so daß »die feministische Forderung nach Gleichberechtigung der Geschlechter« – wie Freud sagt, hier nicht weit tragen kann.

Denn der morphologische Unterschied muß »sich in psychisch verschiedener Entwicklung äußern² und er (Freud) habe seit langem die Vorstellung eines kommenden Parallelismus aufgegeben.

Die Deutung vom Ausgang des Ödipuskomplexes ist nicht unwidersprochen geblieben. An ihr teilten sich die Lager. In der großen Sexualitätsdebatte von 1923-1935 standen sich einerseits: Freud, Jeanne Lampl-de-Groot, Helene Deutsch, Ruth Mack Brunswick und Marie Bonaparte andererseits: Ernest Jones, Josine Müller, Karen Horney und Melanie Klein gegenüber. Letztere wandten sich gegen die »exzessive phallogozentrische Position« der Freudschen Theorie, die die Bedeutung des weiblichen Organs unterschätzen würde. Sie vertraten die Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter. Jones geht von einer ursprünglichen Zweiteilung der Geschlechter aus, die er auf einen Geschlechtsnaturalismus stützt: Dem Mädchen sei die Empfangsbereitschaft, die »rezeptive und acquisitive Weiblichkeit« eigen, dem Jungen der komplementäre »impulse to penetrate«.

So sehr die Bipolaritätstheorie zunächst zufrieden stellen mag, so wenig kann doch von einer Geschlechtsnatur die Rede sein, so wenig sind Mann und Frau wohl von Gott geschaffen³, denn die verschiedenen Formen von phantastischen weiblichen-männlichen Mischungsverhältnissen machen augenfällig, wie heterogen und irregulär die Geschlechterspole verteilt sind, so daß die Berufung auf die Natur fragwürdig erscheint.

Auch besagt die Freudsche Triebtheorie ausdrücklich, daß männlich und weiblich nicht als Entitäten genommen werden und keineswegs eine direkte Entsprechung in der Erfahrung vorweisen. Die Konzepte funktionieren rein auf der Basis der Triebtheorie.⁴

Die Lacan-Schule hat die Kontroverse zwischen der Freudschen und Jones'schen Konzeption der Geschlechtsdefinition wieder aufgenommen, wobei sie letztere als Ichentwicklungsgeschichte etikettiert, die der für Freud zentralen Subjektivation des Geschlechts gegenüberstehe. Von dem Geschlecht als solchem, von Mann oder Frau als unabhängig existierenden Naturwesen kann demzufolge nicht die Rede sein; wie alle menschlichen Phänomene und Äußerungen ist auch das Geschlecht nur symbolisiert vertreten.

Mit dieser Akzentuierung kann sich Lacan ganz auf Freud stützen, der seiner Konstruktion den Lapsus, den Ausfall im sprachlichen Kontext zugrundelegt. Die spätere Entwicklung der Sprachwissenschaft stellte die Bedingungen bereit, deren sich Lacan bei der Ausarbeitung der sprachlichen Struktur des Unbewußten bediente.

Der kastrierende Effekt der Sprache

Die Sprache ist das Symbolsystem par excellence. Sie führt die Dezentrierung des Subjekts herbei. Nachdem dem Subjekt durch sein Sprechen ein radikaler Schnitt zugefügt worden ist, ist es nicht länger »Herr im eigenen Haus«. In der Freudschen Studie vom »Untergang des Ödipuskomplexes« zeugt das Wort, das die Kastrationsdrohungen trägt, von der Stelle, die das kleine Subjekt in seiner Selbstgenügsamkeit aufstört und dezentriert.

Vor seinem Sprechen befand es sich in paradiesischer Einheit, genauer gesagt, erst nachträglich, nach ihrem Verlust wird angenommen, daß sie vordem bestand, denn sie war nie real vorhanden. Vor der Sprache war sie nicht vorstellbar, erst rückwirkend nach ihrem anscheinenden Verlust, d.h. nach dem Eintritt des Subjekts in die Sprache kann dieses sich ein Bild von der scheinbar verlorenen Einheit machen; kann mithin der Verlust und dessen angestrebte Erfüllung als Phantasma aufkommen. Erst mit der Sprache wird der Verlust nennbar, vorstellbar, aber wie dem auch sei, ob er real gewesen oder (nur) imaginiert, – Wirklichkeitscharakter muß ihm dennoch zuerkannt werden, insofern die psychische Realität nicht unbedingt konkret stattgefunden haben muß, um Wirkungen zu erzeugen, denn das Phantasma besitzt dieselbe Kraft wie das empirische Ereignis. Die Sprache hebt den Verlust, den sie mit sich bringt, zur gleichen Zeit wieder auf, sie bewahrt das Subjekt vor der damit verbundenen Erfahrung der radikalen Leere und Abwesenheit, lacanianisch »Loch des Realen« genannt. Aber dem Subjekt ist nun der Zugang zu den Dingen versperrt, und ihm selbst ist sozusagen das Kreuz auferlegt (die Barre, die Schranke). Denn das Subjekt des Aussagens (je) fällt nicht mit seiner Vorstellung von sich (moi), mit dem Subjekt der Aussage zusammen. »Es genügt, daß es spricht, damit es stirbt.« Der Verlust der anscheinenden Einheit ist unüberwindlich; gleichwohl kann diese Einheit, nach der die Sehnsucht geht, in manchen Augenblicken aufscheinen, in glücklichen Begegnungen (bonheur).

Sein Sprechen hat das Subjekt von seiner Herkunft, dem Ort des Anderen, entfernt. Sein Zugang zur Realität ist jetzt verschleiert; während ich spreche, weiß ich zumeist nicht, welche Maskierung ich angelegt habe, erst rückwirkend erappe ich mich, geht mir der Sinn auf. Diese nachträgliche Demaskierung des Ortes des Anderen, den das Subjekt in seinen Symptomen schmerzhaft verkennen kann, ist Aufgabe des Psychoanalytikers. Und in diesem Sinn auch ist die Kastration allgemeiner und unvermeidlicher Bestandteil der menschlichen Rede, hat das Sprechen kastrierenden Effekt.

Der geschlechtliche Abschnitt

Auf der Ebene des Geschlechtswesens artikuliert sich die Kastration als das Veto des Vaters. Er erläßt das Verbot der Mutter und vollzieht damit den geschlechtlichen Abschnitt, die Kastration. Sein Nein zur infantilen polymorph-

perversen Sexualorganisation und autoerotischen Monadisierung ist Voraussetzung der Subjektwerdung. Insofern sein Nein Struktur und Dynamisierung entwickelt, handelt es sich um ein schöpferisches Verbot. Doch das Werden des Subjekts ist nicht einzig auf ein Verbot gegründet, denn würde dieses nicht ausgesprochen, würde der Vater die Mutter nicht verbieten, müßte das Kind in einem *Brei von Liebe* ersticken und würde von sich aus die Trennung von der Mutter begehren, anders gesagt, es würde begehren, daß die Mutter außer ihm ein anderes Begehren hat, damit es selbst sein Begehren entwickeln kann.

Überdies ist zu berücksichtigen, daß Mutter und Vater hier weniger konkrete Personen als symbolische Funktionen darstellen. So mag der faktische Vater nicht mehr als ein »schwadronierender Affe« (pérorant Outang) sein, ausschlaggebend ist der Name des Vaters, der der Anwesenheit des mütterlichen Signifikanten die Abwesenheit des väterlichen Signifikanten überlagert. Funktion des Vaters ist es, die mythische Verstrickung des Kindes mit der Mutter zu lösen. Das Kind nimmt danach wahr, daß die Mutter, der erste Andere, nicht die ungebrochene Einheit darstellt, wie es anfangs glaubte. Es muß feststellen, daß die Mutter ein Mangelwesen ist, daß sie kastriert ist. Die Wahrnehmung des Mangels im Anderen löst die Kastrationsangst aus und führt in die Geschlechtlichkeit ein.

In diesem Zusammenhang schreibt Freud: »Natürlich werden Sie einwerfen, es sei doch keine reale Gefahr. Unsere Knaben werden doch nicht kastriert, weil sie in der Phase des Ödipuskomplexes in die Mutter verliebt sind. Vor allem kommt es nicht darauf an, ob die Kastration wirklich geübt wird; entscheidend ist, daß die Gefahr eine von außen drohende ist und daß das Kind an sie glaubt« . . .⁵

Bei den Frauen, bei denen die Kastrationsangst, »keine Stätte« habe, wohl aber der Kastrationskomplex, trete die Angst vor dem Liebesverlust – ersichtlich eine Fortbildung der Angst des Säuglings, wenn er die Mutter vermißt – an ihre Stelle. »Sie verstehen, welche reale Gefahrensituation durch diese Angst angezeigt wird. Wenn die Mutter abwesend ist oder dem Kind ihre Liebe entzogen hat, ist es ja der Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht mehr sicher, möglicherweise den peinlichsten Spannungsgefühlen ausgesetzt. Weisen Sie die Idee nicht ab, daß diese Angstbedingungen im Grund die Situation der ursprünglichen Geburtsangst wiederholen, die ja auch eine Trennung von der Mutter bedeutete.«⁶

Auf der Ebene des Geschlechtlichen finden wir mithin – so Lacan – die zentrale schlechte Begegnung, d.h., daß die sog. »sexuelle Note« auch nicht von der Kastrationsangst verteilt wird, sondern sich einzig und allein dem Fehlen solcher »Empathie« verdankt, wofür Trauma und Urszene einstünden.⁷ Das, was das Geschlechtswesen auszeichnet, komme immer von dem Andern, der auf dem Feld des Ödipuskomplexes in Szene gesetzt ist. Im Psychismus des Subjekts findet sich keine Repräsentation des Geschlechts. Dies eben besagt der Freudsche Satz: »Es gibt nur eine Libido und die ist männlich«.

Das heißt, daß die Einheitlichkeit des psychoanalytischen Feldes von der phallischen Funktion hergestellt wird; nicht aber, daß Freud den konkreten Mann hypostasiert hätte.

Der Signifikant »Phallus«

Was Freud die Libido männlicher Prägung nannte, kann dem Vorrecht des einen Signifikanten, dem Phallus bei Lacan gleichgesetzt werden. Wie das Aleph im hebräischen Alphabet für sich allein stumm ist und nur durch die Akzentuierung sprechend wird, so ist der Phallus der stumme Buchstabe des Begehrensalphabets, der erst im Zusammenklang mit einem anderen Signifikanten Sinn macht. Zur Skizzierung des Signifikanten im allgemeinen läßt sich in Kürze folgendes angeben: Die Forderung, den Signifikanten zu definieren, trifft zunächst auf Schwierigkeiten, die darin begründet liegen, daß er an sich unqualifizierbar ist, nämlich als reine Differenzialität auftaucht. Er erscheint als Träger von Subjekt und Sinn oder wie Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy es formulieren als »substanzlose Materialität«.

Für die Psychoanalyse ist der Signifikant einfach das, »was sie zu Ohren bekommt«, was der Analytiker vom Analysanden vernimmt und worauf er einzig bauen kann, damit die verbaute psychische Konstruktion dekonstruiert und teilweise neu verlegt werden kann.

Der Phallus ist also nicht mit dem Organ zu verwechseln; dies erhellt sich allein aus der Tatsache, daß er in der Kastration seine strukturierende Rolle offensichtlich nur als Signifikant spielen kann. »Vor allem kommt es nicht darauf an, ob die Kastration wirklich geübt wird« . . . ⁸

Als besonderer Signifikant beleuchtet er den irreduziblen »Kern« der Signifikanten, er wird »asemantischer Signifikant« genannt und markiert als solcher die fehlende Sinnhaftigkeit der Geschlechtsauszeichnung und die Unmöglichkeit zu einer eigenen Definition oder einem eigenen Signifikanten zu kommen. In diesem Sinne ist er auch einer »Syntax des Weiblichen« (L. Irigaray), die eine nicht-sinnhafte Nähe ins Spiel bringen soll, aber »so nah, daß jegliches Absondern von Identität, jegliche Konstitution von Zugehörigkeit und somit jegliche Form von Aneignung unmöglich wäre«⁹, nicht hinderlich.

Der Phallus ist das Symbol einer unmöglichen Besonderheit des Subjekts; die es einerseits als Sprechwesen, andererseits als Geschlechtswesen markiert. »Der Phallus ist der privilegierte Signifikant dieser Markierung, in der der Part des Logos mit der Heraufkunft des Begehrens konvergiert. Man kann sagen, daß die Wahl auf diesen Signifikanten fällt, weil er am auffallendsten von alledem, was man in der Realität antrifft, die sexuelle Kopulation ausdrückt, wie auch den Gipfel des Symbolischen im buchstäblichen (typographischen) Sinn dieses Begriffs, da er im sexuellen Bereich der (logischen) Kopula entspricht«¹⁰.

Dies wäre also der »Fisch«, den die Diskurse zu schlucken hätten, damit ein Austausch stattfinden kann.

Der Phallus, das Eine

In der geschlechtlichen Relation funktioniert er als das Element, das die Begehrendynamik strukturiert und den Mangel/ das Ungenügen des Subjekts symbolisiert, jedoch auf geschlechtsspezifisch verschiedene Weise: Auf der Seite der Frau symbolisiert er den Mangel an Haben, »Sie ist, ohne ihn zu haben«; auf der des Mannes, den Mangel an Sein, »er hat, ohne zu sein«. Das volle Sein ist nicht symbolfähig, erst die Perforation, der Abzug eines Elements, der Abzug an Haben ruft zum Austausch auf; brauchbar wird es erst durch den Abzug an Sein. Die Kastration kann darum als Initiationsakt angesehen werden, der besagt, daß sich alle Subjekte in die symbolische Ordnung einreihen und ihre »Unterwerfung« (subjectum) unter das Eine bekunden.

Dies Eine hat paradoxerweise zwei Seiten: Einerseits wird dem »barrierten« Subjekt damit zu verstehen gegeben, daß es nicht mehr als Einen/ pas-plus-d'Un gibt; es ist eine Grenze, ein Haltepunkt markiert. Die Notwendigkeit des kastrierenden, definierenden Eingriffs ist durch die Tatsache bedingt, daß die Psychoanalyse unabgeschlossene, unendliche Mengen, begehrende Subjekte behandelt.

Andererseits besagt das Eine, daß für beide Geschlechter zwei Dimensionen gelten, eine, die sie in die phallische Funktion einschreibt, die sie »fürjedet«, d.h. die Dimension der Männlichkeit; die andere, wo sie der phallischen Funktion entwischt, wo sie als Schein des nicht existierenden Rappports dennoch Sinn machen, und mehr ausdrücken als den einfachen Abschnitt, wo sie Symptom¹¹ des Heiligen – »se thomme« (saint symptôme, homme) der Ambivalenz nahe sind d.h. die Dimension der Frau.

Beide Geschlechter schreiben sich also »je nach Wahl« auf die eine oder andere Seite des Phallus ein. Die Frau repräsentiert den Phallus durch ihr Sein: »Sie ist, was sie nicht hat.« Der Mann hingegen »ist nicht, ohne ihn zu haben.«

– Im Kastrationskomplex nehmen Mädchen und Junge plötzlich wahr, daß der Mutter nicht die phallische Positivität eignet, mit der sie anfangs ausgestattet zu sein schien. Ihre Befriedigungsmacht ist gebrochen, sie ist nicht mehr allmächtig, sie ist, wie Lacan es nennt, »nicht alle«; vielmehr wird sie als kastriert erfahren. Qua Identifikation mit ihr wird dem Mädchen der mütterliche Mangel überschrieben und die trügerische Seite des Phallus, »zu sein, was sie nicht hat«, so von der Mutter an die Tochter weitergegeben.

Wie das Mädchen stellt auch der Knabe fest, daß er sich in der Mutter getäuscht hat. Ihm steht aber durch seine Identifizierung mit dem Vater offen, sich auf der anderen Seite des Phallus einzuschreiben. Der Vater fängt die Enttäuschung über die Mutter auf, nun scheint er es zu sein, auf den die ursprüngliche phallische Positivität übergegangen ist – zumal sich auch die Mutter an ihn wendet –: er scheint's zu haben. Zwar *ist* er nicht primär im Dasein, aber wo er auf der Seite des sekundär genichteten Seins auftaucht, »ist er nicht, ohne zu

haben«. Er ist mit dem Anschein einer Bejahung, mit der doppelten Negation versehen.

Weiblichkeit

Der kindliche Wahrnehmungswechsel hat Folgen für die Konstruktion der Weiblichkeit. P. Aulagnier-Spairani stellt den Satz auf: »Die Frauen tauschen den Phallus untereinander«. Weiblichkeit ist der Anschein der unmöglichen Geschlechtsrealität, des »Kastrationsloches«, der einerseits von Frauen untereinander evoziert wird, andererseits nicht unabhängig von dem signifikanten Mann ist.

Weiblichkeit wäre demnach das, was die andere Frau repräsentiert, in dem Maße, wie sie sich als begehrenswert präsentiert, d.h. dem Urteil der Männer aussetzt, die aufgerufen sind, über weibliche Kunstfertigkeit zu entscheiden. An ihnen ist es, dieses Objekt oder jenes zur Ur-Sache ihres Begehrens zu erheben und damit anzuerkennen. An sich wäre »Weiblichkeit«, das, was sich nur in der Negation beschreiben läßt, das, was die eine Frau nicht hat, die andere – ihrer Meinung nach aber besitzt, die für sich wiederum meint, daß diese es hat.

Den Apfel in dieser Ratlosigkeit verschenkt Paris, den Apfel, der stopft. Doch Paris scheint sich die Zähne seiner Männlichkeit daran auszubeißen. Er habe – so wird berichtet, nach seinem Schiedsspruch und dem dafür erlangten Preis – Die Frau, die schöne Helena – alle Männlichkeit verloren; von nun an erscheint er als Feigling.

Die Frau ist nicht zu fassen, Weiblichkeit ist kein Ding, sondern eine Randerrscheinung, ihr Ort liegt nur in der Begehrendialektik.

Phallus und Geschlechtsrepräsentation

Der Phallus ist also ein Signifikant. Aber nicht das Patriarchat begründet seine Herrschaft, denn der Mensch setzt nicht den Signifikanten ein, das Subjekt ist ihm vielmehr unterworfen. »Das Subjekt ist Beute des Signifikanten«.

Als Signifikant hat der Phallus zwei Seiten, ist er Bild des Mangels wie der Fülle. Die Reduktion auf nur einen Ausschnitt widerspricht der Logik des Signifikanten und ist dem Gebrauch des Symbols, nicht diesem selbst anzulasten. Resultat kann sein eine soziale Ordnung, die ausschließlich das Mangel-Sein inthronisiert, oder eine Ordnung, die ausschließlich an der Haben-Seite festhält und in der die Frau als Negativ, als Kehrseite der scheinbaren Fülle auftritt.

Einer Schwierigkeit ist allerdings nicht so einfach zu entkommen, die Repräsentation des Phallus setzt Identität, eine volle Form ein. Das phallische Bild, das nach dem Muster des männlichen Organs erscheint, verhüllt den symbolischen Mangel.

Hier liegen auch Konfliktformen zwischen Männern und Frauen. Das geschlechtliche Mißverständnis läßt sich geschichtlich mal mehr, mal weniger

scharf registrieren, je nach dem Träger des herrschenden Diskurses. Die Schwierigkeiten sind mehrfach begründet. Sie bestehen einmal darin, daß die Geschlechtsauszeichnung schlechterdings nicht repräsentierbar ist, so daß die Repräsentationsaufgabe von einem Ersatz oder Äquivalent übernommen werden muß, denn ein Grundsatz der Repräsentation ist Sichtbarkeit. Dabei muß aber gewahrt bleiben, daß mit der Repräsentation eine Reduktion verbunden ist: die differenzielle Artikulation der Signifikanten wird auf die scheinhafte duale Beziehung verengt und totalisiert. Nur noch das Repräsentierte ist Garant der konstituierten Identität und Präsenz.¹² In Vergessenheit geraten ist, daß der Ersatz zwar notwendig ist, aber keineswegs ausreicht, um das Geschlecht darzustellen. Die Leere, die mit der Kastration zwangsläufig eingetreten ist und die paradoxerweise die Grundlage der Geschlechtlichkeit des Subjekts bedeutet, bleibt dominierend. Die duale Beziehung muß, um adäquat beurteilt werden zu können, darum immer im Zusammenhang mit dem dritten Term, der Leere analysiert werden, deren Stelle der Phallus vertritt. Er artikuliert die Verschränkung der Haben- und der Seins-Seite, der männlichen und der weiblichen Seite, die nicht unabhängig voneinander existieren, sondern disjunktiv zusammengeslossen sind.

Diese geschlechtliche Konjunktion hat Lücken, der »rapport sexuel« ist nicht restlos befriedigend. Der unbefriedigte Rest verlangt nach Wiederholung. Die Geschlechterbeziehung ist unmöglich, weil sie dem Diskurs entgeht, sie »haut nicht hin«, was aber nicht hindert, sie immer wieder aufs Neue zu versuchen. »Sie hört nicht auf, sich zu schreiben.«

Die Frau und der Phallus

In Ableitung vom Signifikanten Mutter vertritt die Frau die Geschlechterkluft bzw. deren Ersetzung oder Verschleierung. In Freuds Sprache heißt es dementsprechend, der Zugang zur vaginalen, entwickelten Weiblichkeit existiere zunächst nur verdrängt, verkleidet. Die Geschlechtswahrheit der Frau liegt im Verborgenen. Die Frau symbolisiert in ihrem Signifikantensein die Stelle des phallischen Bildes.

Das Bild repräsentiert eine Vorstellung, die im Bild selbst nicht mehr erscheint, die fehlt. Darum heißt es besser, die Frau repräsentiert nach dem Vorbild des ersten kindlichen Wissens über die Mutter, das sich als Täuschung erwies und darum verdrängt wird und in Anlehnung an die umwegige, zunächst verdrängt existierende weibliche Geschlechtswahrheit – das Fehlen im phallischen Bild, das, was im Bild nicht erscheint. In diesem Sinne ist sie Sujet/Subjekt des Bildes und findet Eingang in die Begehrendynamik.

»So paradox diese Formulierung auch erscheinen mag, wir behaupten, daß die Frau, um Phallus zu sein, Signifikant des Begehrens des Anderen, einen wesentlichen Teil der Weiblichkeit, namentlich all ihre Attribute in die Maskerade zu-

rückbannt. Ausgerechnet um dessentwillen, was sie nicht ist, meint sie, begehrt und zugleich geliebt zu werden.«¹²

Die Frau ist Phallus, besser, sie spielt den Phallus vor; dabei weicht sie in die Simulation aus, verpuppt sich, denn sie hat nicht, was sie ist.

In den Augen der anderen, d.h. auf der Ebene der Repräsentation wird sie darum trügerisch genannt. Aber ihr Trug ist kein Betrug im moralischen Sinne; ihr Trug ist dem Schleier ähnlich, der den Phallus verbirgt. So heißt es bei Lacan: »Alle diese Vorstellungen verschleiern aber immer noch die Tatsache, daß er (der Phallus) seine Rolle nur verschleiert spielen kann, d.h. seinerseits nur als Zeichen der Latenz, mit der alles Bedeutable geschlagen ist, sobald es in der Signifikantenfunktion aufgehoben ist, die er durch sein Verschwinden inauguriert (initiiert). Daher taucht der Dämon des *aidos* (Scham) gerade in dem Augenblick auf, in dem der Phallus in den antiken Mysterien enthüllt wird. (vgl. das berühmte Gemälde in der Villa von Pompeji).«¹³

In ähnlichem Sinne beschreibt Karl Kérynyi das Gesetz der Themis, das das Zusammenleben der Geschlechter regelt:

»Es wäre aber gegen die Themis gewesen, wenn die Frauen sich nicht mit Schamhaftigkeit und Bekleidung schützen wollten. Die Horen (Hora bedeutet die richtige Zeit), die Töchter der Themis umhüllten sogar Aphrodite mit Gewändern, kaum daß sie aus dem Meere aufgetaucht war.«¹⁴

Wird die Ordnung der Natur durchbrochen, werden Regeln und Normen verletzt, d.h. Themis nicht beachtet, ist Nemesis da. (Der Name bedeutet den gerechten Zorn, der sich gegen diejenigen richtet, die die Ordnung der Natur verletzten.)¹⁵

Entgegen dem üblichen Vorurteil würde die Frau geradezu die Eigenart des phallischen Signifikanten repräsentieren: seine Doppelbödigkeit und die besondere Dynamik seines Scheins, die sogenannte Aphanisis, die besagt, daß dort wo das Subjekt, vom Signifikanten getragen, erscheint, es andererseits real nicht ist. Das Wechselspiel von Sein und Schein, das Schattenspiel der Differenz, ist Lacan zufolge auf der Seite der Frauen zu finden. Weiblichkeit heißt für Lacan das Rätsel, die Spitze der Wahrheit, die nur zugänglich ist, wenn sie im Mysterium erscheint.

Wenn darunter ein neuer Obskurantismus verstanden werden soll, so kann dem entgegengehalten werden, daß das Unbewußte, dessen geschlechtliche Realität hier angesprochen ist, eine »unerbittliche Ordnung« (A. Mitscherlich) ist, die Manifestationen des Unbewußten aber nur auf der Ebene des Bewußtseins sinnfällig werden und bei dieser Übersetzungsarbeit ein unübersetzbarer Rest verloren geht. Der »schwarze Kontinent«, auf dem Freud die weibliche Geschlechtswahrheit entdeckte, stellt ebensowenig eine träge, archaische, dunkeldüstere Gestaltlosigkeit dar, sondern ist peinlich genau organisiert. Ihren Wirkungen haftet aber weiterhin untilgbar ein dämonischer Zug an, der die Ordnung der exklusiven Sinnkonkretisationen und Seinsgewißheiten ins Wanken

bringt und den anstößigen Appell der unmöglichen Realität des Geschlechts her-
vorruft.

Anmerkungen

- 1 S. Freud, Infantile Genitalorganisation, in: Studienausgabe (S.A.) Bd. V, Ffm 1972, S. 238
- 2 ders., Der Untergang des Ödipuskomplexes, in a.a.O. S. 249
- 3 E. Jones, Die phallische Phase, in: Theorie der Symbolik, Ffm-Berlin-Wien, 1978, S. 201
- 4 Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, a.a.O., S. 123, Zusatz
- 5 J. Lacan, Ausrichtung der Kur, in: Schriften I, Ffm 1975, S. 219
- 6 Freud, 32. Vorlesung, in S.A. Bd. I, S. 522
- 7 ebenda
- 8 Lacan, Seminar XI, Olten 1978, S. 70
- 9 Freud, 32. Vorlesung, a.a.O.
- 10 L. Irigaray, Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1977, S. 140
- 11 Lacan, Die Bedeutung des Phallus, in: Schriften II, Olten 1975, S. 128
- 12 S. Weber, Rückkehr zu Freud, Ffm-Berlin, 1978, S. 93
- 13 Lacan, Die Bedeutung des Phallus, S. 130
- 14 a.a.O. S. 128
- 15 K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Bd. I, München 1983, S. 82

DER KÖRPER, DER NAME UND DIE SINNE

Thanos Lipowatz

Von dem Moment an, in dem er von der Sprache bewohnt wird, gehört ein Körper schon einem Anderen. Die Namensgebung bringt das radikale Anders-als-Sein des Körpers mit sich, indem sie einen leeren Ort, eine Lichtung, im Realen einführt, auf dem jener Körper, als ein Anderer sich wird halten können. Schon am Anfang ihrer Konstitution funktionieren Trieb und Signifikant zusammen, so daß der Körper ohne Namen sich verliert und der Name ohne Körper sich auflöst.¹

Ein Körper, der mit dem Siegel des Namens markiert wird, ist der Träger jener Oberfläche ohne »innen« und »außen«, die mit den Partialtrieben auf ihm zu rechtgeschnitten wird. Letztere sind der Ursprung dessen, was »Sinne« oder »erogene Zone« heißen und sie konstituieren die Triebquelle, oder anders ausgedrückt, das Subjekt des Unbewußten.

Dieser topologischen Fläche entsprechen Objekte, die vom Körper »abfallen«, wie Mutterbrust, Exkrement, Blick, Stimme, der kleine Penis des Kindes, das Nichts.² Sie sind unauffindbare, »unmögliche« Objekte des Lusterlebens; sie sind das Etwas, das das Imaginäre im Fantasma einkleidet, ausstaffiert, verdeckt.

Der Name und das Wort setzen den Anderen voraus, an den sich das Verlangen und der Anspruch des Subjekts wenden und von dem es das Wort erhält. Es gibt ein unaufhörliches Hin und Her zwischen dem Körper und den Wörtern.³ Der Körper horcht die Wörter in ihrem materiellen Träger aus, egal welchen Ursprungs dieser ist: Farbe, Rhythmus, Ton. Die Wörter kommen vom Anderen, von seinem Liebesangebot, dem das Verlangen, das Nachfragen des Körpers ein Echo bildet. Ohne diese Worte und Gesten, die verlangt und empfangen werden, wäre der Körper stumm und auf einen heterogenen Haufen von Teilen reduziert.⁴

Die Liebe des Anderen bewirkt, daß sich dieser Regen von Wörtern, der auf die Oberfläche des Körpers fällt, wie Worte anhört, und insofern diese sich gleichzeitig wie eine Reihe von Buchstaben auf dem Körper einschreiben, entsteht der Mangel *eines Buchstabens*, der die verlorene Ur-sache des Begehrens sein wird. Kann das unbedingte Verlangen des Subjekts nach Präsenz und Liebe nicht total befriedigt werden (was unmöglich ist), kann die Liebe des Anderen nicht alle Ansprüche des sprechenden Körpers befriedigen, so wird das Subjekt etwas anderes, die schon verlorene (Ur-)sache begehren, wodurch der Körper zur Wiederholung seiner Fragen an den Anderen gezwungen wird.

Von den Sinnen des Körpers, entspringen auf der *wiederholten* Suche nach den verlorenen Empfindungen und Wahrnehmungen, die Wörter, die sie ersetzen, und selbst auf die Sinne angewiesen sind. Die Entdeckung des Mangels im

Anderen ist der Ursprung als Begehren des Anderen. Von nun an sucht das Subjekt nicht mehr bloß seine Bedürfnisse zu befriedigen, sondern die Ursache des Begehrens des Anderen zu sein.

» Das Begehren substituiert der Unbedingtheit des Verlangens die »absolute« Bedingung: diese Bedingung entwirrt tatsächlich das, was im Liebesbeweis gegenüber der Bedürfnisbefriedigung sich als rebellisch erweist. Das Begehren ist also weder der Appetit nach Bedürfnisbefriedigung, noch das Liebesverlangen, sondern die Differenz der Subtraktion des ersten vom zweiten, das Phänomen ihrer Spaltung.«⁵ Das heißt, daß »das Subjekt, wie der Andere für jeden Partner in der Beziehung, weder Subjekte des Bedürfnisses noch Objekte der Liebe sein können, sondern sie müssen an Stelle der Ursache des Begehrens da sein.«⁶

Die Ur-sache des Begehrens ist aber das Wort, die Differenz, der Buchstabe, der unaufhörlich fehlt, der am Ursprung der Präsenz in der Absenz und der Absenz in der Präsenz ist, die der Signifikant eröffnet. Das Begehren ist für das Subjekt die ewige Suche nach diesen verlorenen Signifikanten, die es zur Innovation drängt. Der notwendige Aspekt des Begehrens liegt darin, daß es nicht aufhört sich einzuschreiben (unaufhörlich als das Notwendige: *ne cessere*).

Der zuerst zerstückelte, namenlose Körper soll durch die differenzierte Oberfläche des sprechenden Körpers substituiert werden.⁷ Denn die Erotisierung der Körperoberfläche ist schon ein Effekt des Signifikanten. Der Körper erwartet, daß der Andere kommt, die *Differenz* einführt, das, was noch durcheinander war, auseinander trennt und mit Liebe ein Subjekt schöpft. Diese *Erwartung* gibt dem Begehren ein Stütze, damit es gleichzeitig auf der Fläche der Wörter (im Sprechen, im Text) und auf der Haut des Körpers sich derart artikuliert, daß die eine Fläche unaufhörlich auf die andere hinweist. Ein Körper ohne diese Differenzierung ist ein verwüsteter Körper, für welchen das Schweigen nicht die Synkope, die das lebendige Wort skandiert, bedeutet, sondern die absolute Abwesenheit von Worten und Lusterleben.

Die Eröffnung dieses Differenzierungsprozesses findet mit der Einführung des *Namens* statt, des »einzigen Zuges« der in den Körper eingeschrieben wird und der einen materiellen Träger hat:⁸ es ist der Buchstabe, der sich als fehlender, als symbolischer Mangel eines imaginären Objekts einschreibt, nämlich als Einschnitt und *Trennung*. Dieses imaginäre Objekt könnte nichts anderes sein als die ganzheitliche Fülle des Bildes eines strahlenden, unsterblichen Körpers, in dem kein Mangel und keine Differenz ihren Ort finden könnten.

Das Subjekt kann nur dann zur Ek-sistenz kommen, wenn es um einen Mangel (ein »Loch«) herum konstituiert wird, so wie er sich in den Produkten des Unbewußten manifestiert. Es ist eine idealistische Vorstellung,⁹ den Körper »allein« als den letzten Grund der Wahrheit, als die »Fülle« jenseits der Worte zu glorifizieren, so als ob es eine andere Wahrheit ohne Worte, ein anderes Gedächtnis gäbe als das, dessen Zeuge das Unbewußte ist.

Diese Fülle könnte nur »jenseits« der Kultur und der Geschichte, auf imaginä-

rer Weise, erdichtet werden: als die Abschaffung des Mangels und die Einführung eines vollen, totalitären Diskurses. Eine solche Vorstellung übersieht die *Verklammerung* des Namens mit dem Körper.

Das Lusterleben des Körpers, wie auch das Entstehen von Bedeutung und Sinn, alle drei verwirklichen sich als eine unmögliche Begegnung mit dem Realen. »Unmöglich« ist hier zu verstehen als etwas, das nicht aufhört, sich nicht einzuschreiben, als etwas worüber es nicht möglich ist, einen »Bericht« zu erstatten und ein »Protokoll« niederzuschreiben. Diese Begegnung ist nichts anderes als das Überschreiten von schon konstituierten Grenzen (nicht allen). Überschreiten ist hier kein gewaltsames Niederreißen, kein Forcieren. Die fiktiven Grenzen und die Überschreitungen, die sich immer auf derselben Seite befinden und die Invarianz des Etablierten aufrechterhalten, d.h. das Reale nicht verändern, müssen von jenen Überschreitungen unterschieden werden, bei denen die Subjekte, indem sie den Mangel auf sich nehmen, ein Stück vom Realen fangen und verändern, d.h. die *Wahrheit* partiell aussagen und bestimmte Risiken auf sich nehmen.¹⁰ Im letzteren Fall treten die »äußeren« realen Grenzen, die der Zufall das Subjekt treffen läßt, mit der »inneren« Grenze des Subjekts in Resonanz.

Es wird immer schwierig sein zu vermeiden, sich weder in der Transgression (der forcierten Überschreitung) noch im Herumirren zu verbleiben, sich weder in einer starren Identität noch in Ignoranz und Indifferenz gegenüber diesen Grenzen zu installieren.¹¹ Die Grenzüberschreitung, die ein Bruch und nicht Akkumulation des Selben ist,¹² besteht in der Überschneidung der Gleitlinie des begehrten Objekts mit dem Feld des Anderen.¹³

Der Einschnitt als reale Grenzüberschreitung wiederholt sich in den verschiedenen Modalitäten des Unendlichen: die Trennung, die er einführt, ist die Schöpfung eines Subjekts und hat die Entstehung einer Beziehung, eines Bundes zur Folge. Damit wird ein Rhythmus, ein Pulsieren deutlich, das die Frage des Politischen stellt.¹⁴

Es existiert die Vorstellung, daß das Politische (oder das Soziale) »nur« auf Worten zu gründen sei, d.h. auf Interaktion, Kommunikation, Überbau, auf der (imaginären) Suche nach Anerkennung oder Identität. Hinter dem steht die Vorstellung einer Fülle, die auf bestimmte Weise, durch Engagement und guten Willen aller erreichbar wäre, d.h. der Mangel und das Unbewußte wären ausgetrieben. Das Subjekt wird hierbei in der Gruppe oder in der Masse oder in der Klasse, die sich durch den Ausschluß des Mangels und über Identifizierungsprozesse konstituieren, »erstickt«.

Die Sache ist an das Wort gebunden, sie sind aufeinander bezogen, sie haben ein Verhältnis des Bundes und des Kampfes miteinander, das auf einer irreduzierbaren Differenz aufbaut. Die Existenz des Wortes bewirkt, daß die Sachen für die Subjekte verloren gehen und somit begehrt werden. Aber gleichzeitig fehlen die Wörter um *alles* sagen und *alles* wissen zu können; das was den Sachen

entgeht, entgeht auch den Wörtern und man hat nur einen Teilzugang zu ihnen.¹⁵

Die bisherige Betonung des »partiellen« Aspekts der Dinge impliziert, daß das Ganze (die Dyade, die Natur, die Totalität) eine imaginäre Vorstellung ist, und das »Eine« nicht das »Ganze«, nicht »Alles« ist. Das Besondere ist nicht dem Ganzen unterzuordnen, es wird durch eine Spur, den Buchstaben konstituiert; so kann es nicht als ein Rivale des Einen angesehen werden.¹⁶

Das Begehren, das die Sache mit dem Wort verknötet, führt eine (topologische) Operation der »Umkehr«, der Verdrehung aus, die an einem Anderen Schauplatz, einem Dritten Ort stattfindet. So kann man sagen, daß Dichter, Maler, Propheten oder Denker die Signifikanten »sehen« und daß das Wort zum »Sehen« da ist.¹⁷ Oder auch, daß die Sache auszusprechen, zu formulieren und das Wort zu halten, zu verwirklichen ist.¹⁸ Diese Umkehrung bewirkt eine unaufhörliche Beziehung und einen notwendigen Übergang vom einen Register zum anderen, der am Ort des Anderen, des Unbewußten, stattfindet.

Dieser Übergang der Sache zum Wort bedeutet, daß dieses die sinnlichen Qualitäten der Sache bekommt,¹⁹ während der Übergang des Wortes in eine Position des Objekts bewirkt, daß dieses einen diskursiven Wert erhält. Die Formänderung ist ein Platzwechsel im Verhältnis des Subjekts zum Anderen.²⁰

Im *Diskurs des Wissens* (der nicht mit Theorie schlechthin gleichzusetzen ist) gibt es kein Überschreiten von Grenzen, denn man schweigt sich aus zu allem, was auf der Ebene des Aussagens des Subjekts stattfindet; man ist hier an der Akkumulation von Aussagen über das Objekt interessiert, welche ebenso sehr eine unaufhörliche Konsumtion von Informationen, Theorien und Hypothesen ist. In diesem Diskurs kann sich das Subjekt nur als Unbehagen und Symptom manifestieren.²¹

Die Logik des Etikettierens breitet sich ebenfalls über die Sphäre der Erlebnisse aus, die das »Privateigentum« des Subjekts ausmachen. Sie läßt das reale Moment des Erlebnisses als das gelobte Land, als die endlich (wieder-)gefundene Alternative erscheinen.²² Das ist aber ein Betrug, weil der Jargon des »Erlebens« eine Akkumulation von Erlebnissen darstellt und es gibt keinen Unterschied in der Akkumulation von stummen Körpern, Erlebnissen, Kenntnissen, Kapitalen: all dies ist einander »äquivalent«.

Das Erlebnis ist da, weder um eliminiert, noch um glorifiziert, sondern um »überschritten« zu werden, d.h. seine Grenze zu überschreiten, was das Erreichen des Absoluten im Relativen bedeutet.

Das Erlebnis und die imaginäre Dauer der erlebten Zeit sind ohne die fantasmatistische Inszenierung des Begehrens nicht zu verstehen. Im Fantasma ist der Adressat jenes »Ich«, das das Subjekt eines Anspruchs ist, nicht der Andere, sondern das was ihm, unter der Form der *Ursache* des Begehrens, sich substituiert.²³ Diese Ursache ist eine *materielle*;²⁴ sie stellt sich gleichzeitig auf zwei Achsen vor: auf der Achse der Triebe, als imaginäre Verkleidung der Montage der Par-

tialtriebe und auf der Achse der Schrift, indem sie dem Begehren ein Objekt anbietet, das dieses nicht hat. Die Kontingenz des Objekts trägt dazu bei, daß das Begehren aufhört, sich nicht einzuschreiben und sich auf dem Umweg über das Fantasma teilweise fixiert.

Das Fantasma besteht in der Eklipse des Subjekts, die an seine Spaltung und seine Objektabhängigkeit gebunden ist; das Fantasma ist anders gesagt die Bewegung des Hin und Her zwischen dem gespaltenen Subjekt des Wortes und dem Objekt des Partialtriebes. Dieses Pulsieren zwischen den zwei Polen macht seine Besonderheit aus und wird durch die doppelte Bewegung des Signifikanten aufrechterhalten.

Das Subjekt ist gespalten, weil es ein *Verhältnis* zwischen zwei Signifikanten ist. Es liegt in der Struktur der Sprache, daß das Niveau des Aussagens nicht mit dem der Aussage identisch ist. Das gespaltene Subjekt des Unbewußten, wovon hier die Rede ist, ist das Subjekt des Aussagens, insofern das Wort vom Anderen kommt, d.h. daß das Sagen immer über das Gesagte hinausgeht und sich »zwischen den Zeilen lesen« läßt, weil es »unter-sagt« wurde.

Die Struktur der Sprache ist auch die des symbolischen Gesetzes, das durch Inzest- und Tötungsverbot, nichts etwas der Sprache bzw. dem Subjekt Äußerliches oder Überflüssiges ist, von dem man sich »befreien« könnte. Es ist die Quelle und der Grund der positiven Gesetze und der historischen gesellschaftlichen Verhältnisse. *Das Gesetz und das verdrängte Begehren sind ein- und dasselbe:*²⁵ es ist das Gesetz (als Verbot aber nicht Gebot!), das das Begehren ermöglicht, und es ist das Begehren, das nicht aufhört, das Gesetz wieder neu zu schreiben. Jedesmal, wo das Begehren das Gesetz in Frage stellt, zwingt es, sich wieder neu zu schreiben.

Wenn ökonomische, soziale, politische, juristische oder kulturelle Verhältnisse aufhören sich einzuschreiben und in Formen erstarren, in denen sie der bloßen Macht dienen und das Begehren ersticken, dann wird das Begehren vielleicht darüber hinaus drängen; es wird nicht unbedingt ein »Fortschritt«, es kann ein »Rückschritt« sein (oder eine Kombination beider), es hängt vom jeweils dominierenden Diskurs ab.

Will man eine reale Änderung ermöglichen, so ist die Wiederherstellung der symbolischen Differenz von entscheidender Bedeutung. Es ist eine Sache, Verhältnisse in Frage zu stellen, die von keiner Differenz mehr getragen werden (z.B. in dem Fall, in dem die politischen Diskurse aller Parteien dasselbe aussagen), wobei also die Macht dem Gesetz (der Differenz) sich substituiert. Eine andere Sache ist es, das Kind mit dem Bad auszuschütten und mit der Infragestellung der Verhältnisse die Differenz selbst zu verleugnen, indem man das Reich der Totalität, oder Gottes, oder der Natur oder der perfekten Gesellschaft errichten will. Die *symbolische Differenz*, um die es hier geht, ist nicht jene zwischen zwei Subjekten (individuell oder kollektiv), die bewußt und klar voneinander zu unterscheiden sind, sondern die zwischen dem »Einen« und dem »Ande-

ren«, so wie sie überall und nirgendwo zu lokalisieren ist und so wie sie jedes sprechende Subjekt spaltet.

Das bedeutet auch, daß das Unbewußte und sein Inhalt niemals »eingefangen« und »an sich« ins Bewußtsein, gleich einer mythischen Verwirklichung von vergangener Tiefe oder einer verzauberten Zukunft, emporgehoben werden können: das bleibt die romantische Illusion par excellence. Das Unbewußte ist immer anderswo, und selbst wenn die Welt sich auf den Kopf stellen würde, ist es nicht jenseits von Gut und Böse, sondern diesseits; es ist das, was die Subjekte unaufhörlich danach drängt, die Differenz zwischen dem Guten und dem Bösen wieder neu zu formulieren und gleichzeitig von beiden sich angezogen zu fühlen.

Sich zu verblenden, indem man die Augen vor dem symbolischen Gesetz schließt, d.h. seine konstitutive Rolle bei der Entstehung jeder sozialen Beziehung nicht sehen will, bedeutet die Rückkehr einer undifferenzierten, unbegrenzten Gewalt, die dem Gesetz der Differenz das Gesetz des Dschungels substituieren würde. Jede Sophistik besteht im Grunde darin, das symbolische Gesetz zu *verleugnen*, bzw. es in einer imaginären Äquivalenz der bloßen Macht gleichzusetzen.

Das Gesetz der Differenz ist der Kreativität nicht fremd, ebensowenig wie es der Sprache fremd ist. Denn jede Kreativität ist eine Trennung, die von der Differenz eingeführt wird. Bei der Kreativität kann man ebenfalls den Aspekt der Triebe und den des Signifikanten unterscheiden. Schreiben, Lesen, Sprechen, Hören sind die vier Tätigkeiten, welche von Montagen der Partialtriebe getragen werden. Daß der Denker sieht, was der Komponist hört, und daß der Dichter ausspricht, was der Maler oder der Schriftsteller schreiben, all dies unterstreicht das Lusterleben des Körpers in Wort und Schrift, Geste und Mimik, ein Lusterleben das vom Fantasma getragen wird.

Wort und Schrift als Träger der Bedeutungs- und Sinnggebung,²⁶ werden nicht ohne jene »Umkehr« produziert, von der schon die Rede war. Sie zeigt sich deutlich im Verhältnis zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen. Ein Traum ist das, was in dem Text gelesen wird, der darüber hinaus etwas berichtet.²⁷ Im analytischen Diskurs ist das Unbewußte das, was in den Lapsi, jenseits dessen, was vom Subjekt erzählt wurde, gelesen wird.²⁸ Die Schrift erscheint wie eine Spur, in der die Wirkung der Sprache gelesen wird.²⁹ Bedingung einer Schrift ist, daß sie durch einen Diskurs, d.h. eine soziale Beziehung unterstützt und begleitet wird.³⁰ Das Geschriebene ist nicht zu verstehen, sondern zu entziffern.³¹ Und es ist übertragbar nur vermittels eines Sagens,³² dessen Besonderheit darin liegt, über jegliches Gesagte hinauszugehen, zu existieren.³³

Wenn das symbolische Gesetz das ist, was nicht aufhört sich einzuschreiben, und das Begehren bzw. die Kreativität in Gange hält, so ist es jedoch auch das, was jede soziale Beziehung und jeden Diskurs *ordnet*. Es stellt sich die Frage, ob und wie man dem (partiell) entkommen könnte: In der Tat, *es gibt kein sexuelles »Verhältnis«, das sich in einen Diskurs einschreiben ließe*. Aus diesem Grund, um

diesem unmöglichen Verhältnis (rapport) »nachzukommen«, spricht und liebt man sich, d.h. existieren die Diskurse.³⁴ Das sexuelle Verhältnis kann nicht eingeschrieben werden, es hört nicht auf, sich nicht einzuschreiben,³⁵ es ist da als *Unsinn*, es hat keinen guten oder bösen Sinn zur Folge, es erklärt nichts und wird durch nichts erklärt.

Dieses Nichts, das unmöglich zu sagen und zu schreiben ist, ist die Ursache, die die Diskurse aufeinander folgen läßt. Nur in dem Maß, in dem ein besonderer Diskurs, der des Analytikers (oder einer, der ihm homolog strukturiert ist), dieser Tatsache voll Rechnung trägt und gesellschaftlich respektiert wird, könnten die sozialen Beziehungen sich nicht bloß auf Verhältnisse der Macht und des Wissens reduziert werden.

Über das sexuelle Verhältnis läßt sich kein Bericht (rapport) und kein Protokoll schreiben, denn er wäre dann (scheinbar) integriert, gezähmt und zum soziologischen Gegenstand geworden. Aber die unmögliche Begegnung der Geschlechter erscheint im imaginären Spiegel der Gesellschaft als »asozial« und/oder als »natürlich«, als etwas, das kontrolliert werden kann (und sei es durch Mythen). Es wird dabei vergessen, daß gerade die Existenz von nichtinterpretierbaren Reservaten, von »Löchern« auf dem sozialen Körper, diesen »atmen« lassen (wie die Poren den Körper und die weißen Stellen einen Text).

Wenn das sexuelle Verhältnis unmöglich ist, dann hat die Frau partiell Zugang zu einem ganz Anderen Lusterleben als der Mann.

»Weil die Frau im sexuellen Verhältnis, in bezug auf das Unbewußte, radikal der Andere ist, ist sie diejenige die ein Verhältnis zu diesem Anderen hat. Die Frau hat ein Verhältnis zum Signifikanten des Anderen, als einem mit dem Mangel behafteten, und deswegen verdoppelt sie sich, spaltet sie sich, weil sie andererseits, ein Verhältnis zu dem phallischen Lusterleben des Mannes haben kann.«³⁶

Wenn der Mann überwiegend ein Produkt des Diskurses und der sozialen Beziehung ist, so »widersteht« ihm die Frau auf ihre Art, sie hat ihm immer widerstanden. Dieser Widerstand ist ambivalenter Natur, es hängt vom dominanten Diskurs ab, ob er zu einer gewaltorientierten, totalitären, homogenisierenden oder zu einer rechtorientierten Gesellschaft, in der die symbolische Differenz der Geschlechter und der Individuierung respektiert werden, führt.

Es geschah nicht allein aus Gründen sozialer Vorherrschaft, wie es sich die Kulturalisten vorstellen, daß die Frauen aus bestimmten Bereichen und Tätigkeiten ausgeschlossen wurden; es geschah, weil die Frauen zum Teil immer außerhalb der männlichen Institutionen stehen, weil sie den Anderen repräsentieren und darin »nichts verloren haben«. Nur wenn die Frauen dies akzeptieren, kann man Zugang zu einem Stück Wahrheit erhoffen (denn diese ist, wie die Frau, nur zum Teil im Diskurs situiert).

Das radikal andere Lusterleben³⁷ ist das Lusterleben des Anderen Körpers, der die Frau ist, und dieses Lusterleben ist jenseits des Fantasma. Anders ausge-

drückt, die Frau läßt sich nicht in Begriffen oder Universalien wie »die Mutter, Die Frau, die Jungfrau«³⁸ einsperren, sie läßt sich nicht uniformieren, selbst wenn sie die Männer darin imitiert. Das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist primär kein soziales oder politisches, sondern vielmehr ein erotisches. Wir leben in schlimmen Zeiten, in denen den Menschen der Sinn für die symbolischen Spiele der Erotik, der Rücksicht, der Höflichkeit gegenüber dem Anderen fast abhanden gekommen sind. Könnte die (Wieder-)Entdeckung der Sprache und der Differenz etwas helfen gegen den Strom zu schwimmen?

Es ist amüsant festzustellen, daß diese Ausführungen von zwei entgegengesetzten Seiten in Frage gestellt werden. Einerseits von Rationalisten und Szientisten, die sie zu »literarisch«, »spekulativ«, oder »radikal« finden. Andererseits von »Alternativen«, »Subkulturellen« und »Avantgarden«, die sie zu »autoritär«, oder nicht genug »radikal« finden. Was soll man tun, man kann ja nicht die ganze Welt zufriedenstellen!

Die Ironie der Sache will, daß die zweite Position um so hartnäckiger von den Leuten vertreten wird, je stärker diese in der Vergangenheit, die Folgen des Eingesperrtseins im autoritären Diskurs der politischen, philosophischen, religiösen Macht des Herrn, oder im frustrierenden Diskurs des wissenschaftlichen Wissens, gespürt haben. Sie fingen danach zu »sprechen« an, d.h. alles zu metaphorisieren und zu relativieren. Dadurch führen sie den seit der antiken Sophistik bekannten Zwang des »Alles-Mögliche-Erzählens« ein (dire n'importe quoi): sie ergreifen die Flucht vor der Subjektsplaltung, die die ihre ist, oder sie etablieren sich in ihr.

Machen wir uns nichts vor: die Begegnung des Realen im und durch den Diskurs spaltet immer die Subjekte, und das ist weder die »Schuld« der Gesellschaft noch der Verhältnisse. Die Subjekte können dann entweder diese Spaltung auf sich nehmen, oder die Flucht vor ihr ergreifen.³⁹

Hüten wir uns in den Irrationalismus und die Destruktion des Denkens zu verfallen. Das Symbolische reduziert sich nicht allein auf die metonymisch/metaphorische Bewegung. Man kann der Tyrannei des alten Logos, des totalisierenden Begriffs, nicht die Tyrannei des unaufhörlichen Metonymismus substituieren.⁴⁰ Das Symbolische stellt die Bewegung zwischen den zwei Polen wieder her: dem poetischen und dem logischen, dem Dichten und dem Denken.⁴¹

Die Psychoanalyse hat sich jedesmal getäuscht, wenn sie versucht hat, wie der Marxismus, ästhetische oder anthropologische Interpretationen vorzuschlagen, und sie wurde aus guten Gründen kritisiert. Das berührt nicht das Wesen ihres Beitrags, solange sie sich weigert, am Aufbau totalitärer und totalisierender Systeme beizutragen. Ihr nichtsystematischer (aber wohl strukturierter!) Charakter bei Freud und Lacan bedeutet nicht daß sie »alles Mögliche erzählen kann«, im Gegenteil. Die Menschen ertragen schwer das symbolische Gesetz, aber noch schwerer seine Abwesenheit.

Anmerkungen

- 1 vgl. D. Sibony: *Le nom et le corps*, 1974, Paris, S. 27
- 2 vgl. J. Lacan: *Séminaire XX »Encore«*, 1975, Paris, S. 114; diese Objekte heißen Partialobjekte, weil sie die Funktion, die sie erzeugt, partiell repräsentieren.
- 3 vgl. D. Sibony, ebenda, S. 16
- 4 vgl. ebenda, S. 20; was nicht heißt, daß der Körper ein »Ganzes« bildet: der Körper ist keine Menge aller Mengen seiner Teile.
- 5 J. Lacan: *La signification du phallus*, in: *Ecrits*, 1966, Paris, S. 690-691, deutsch in: *Schriften III, Die Bedeutung des Phallus*, S. 119f.
- 6 ebenda
- 7 vgl. D. Sibony, ebenda, S. 17-18
- 8 vgl. ebenda, S. 28
- 9 vgl. ebenda; diese Vorstellung ist idealistisch, selbst wenn sie sich für materialistisch ausgibt. Sie reproduziert sich in mehreren Varianten: Postulat der Existenz eines präverbale Körperzustandes oder Behauptung des nichtmateriellen Charakters der Sprache oder der Sprache als Widerspiegelung, usw.
- 10 vgl. ebenda, S. 32
- 11 vgl. ebenda, S. 33
- 12 vgl. ebenda, S. 37
- 13 vgl. ebenda, S. 39; für den Mann bedeutet das zu vermeiden, eine absolute Grenze, das reine Lusterleben, die ganze Wahrheit, die ideale Frau oder alle Frauen, erreichen zu wollen. Für die Frau, den Verzicht auf die Suche nach »dem« idealen Mann.
- 14 vgl. ebenda, S. 45; die Frage nach dem Politischen ist auch eine logische und ethische Frage, denn es geht um die Beziehung zwischen der Sache und dem Wort bzw. dem Buchstaben.
- 15 vgl. ebenda, S. 48; die Lücke der Paradoxie und das »untersagte« (verdrängte) Wort werden sowohl von der formalistischen (nicht jeder Logik!), als auch von der absolutistischen Machtform verdrängt.
- 16 vgl. ebenda, S. 20; das Besondere unterstellt dem Einen ein Ganzes zu sein: daß ist ein Irrtum, denn das Eine ist nicht mit dem Ganzen, der Totalität identisch.
- 17 vgl. ebenda, S. 12
- 18 vgl. ebenda, S. 46; siehe die französischen Ausdrücke: »écoute voir« und »l'oeil écoute«. Wichtig für die Zusammenhänge in diesem Artikel ist die Feststellung, daß in der hebräischen Sprache, das Wort, die Schöpfung, die Trennung und der Bund (der Vertrag/die Allianz) eine gemeinsame etymologische Wurzel haben: *dabar, baro, bara, berit*. Für die Psychoanalyse ist dies von großer Bedeutung, und alle Mißverständnisse (ihre Ontologisierung) sind die Folge der Ignoranz darüber.
- 19 vgl. ebenda, S. 49
- 20 vgl. ebenda, S. 51
- 21 vgl. ebenda, S. 54
- 22 vgl. ebenda, S. 76
- 23 vgl. J. Lacan: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in: *Ecrits*, S. 816, deutsch in: *Schriften II, Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudischen Unbewußten*, S. 165f.
- 24 vgl. Aristoteles: *Metaphysik*
- 25 vgl. J. Lacan: *Kant mit Sade*, in *Schriften II*, S. 133f; hier geht es um ein serielles und nicht dialektisches Überschreiten der Gesetze.
- 26 vgl. J. Lacan: *L'étourdit*, in: *Scilicet 4*, S. 44
- 27 vgl. J. Lacan: *Séminaire XX, »Encore«*, S. 88
- 28 vgl. ebenda, S. 29
- 29 vgl. ebenda, S. 110
- 30 vgl. ebenda, S. 36

- 31 vgl. ebenda, S. 35
32 vgl. ebenda, S. 107
33 vgl. ebenda, S. 94
34 vgl. ebenda, S. 44, 52; »rapport« bedeutet im französischen sowohl »Verhältnis« als auch (schriftliche) Berichterstattung.
35 vgl. ebenda, S. 35, 47, 55, 77
36 ebenda, S. 75; die Frauen sind ebenfalls der Sprache unterworfen, sie sind nicht »ein Stück Natur«.
37 vgl. ebenda, S. 67
38 vgl. ebenda, S. 54
39 Subjektspaltung heißt, daß es für das Subjekt unmöglich ist zu vermeiden, zwei entgegengesetzte Positionen, aber auf verschiedenen Ebenen, zu vertreten.
40 vgl. S. Žižek: Les malentendus du métonymisme, in: Ornicar? 4, 1981
41 Logik ist hier, entgegen der gängigen Auffassung, die in ihr die Wissenschaft des Notwendigen sieht, als die Wissenschaft des Unmöglichen, des Realen und Paradoxen zu verstehen.







