

Identität und fetales Selbst. Zum Spannungsfeld zwischen patriarchalem Sein und weiblichem Nichtsein

A. Meyer-Schubert

Wien, Österreich

Abstract

This essay may be understood as a critical female-philosophical contribution to the relation between philosophy and psychoanalysis. The psychoanalytical idea of illness and instinct (drive) will be confronted with an idea of body-intellectual will, which already finds his beginning in the relation between woman and prenatal being. As the uterus localizes the communicative beginning of life for everybody, the search of female identity appears as a human, not only as a female problem.

Zusammenfassung

Dieser Artikel versteht sich als kritischer weiblich-philosophischer Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Tiefenpsychologie. Dem psychoanalytischen Krankheits- und Triebbegriff wird ein leibgeistiger Willensbegriff gegenübergestellt, welcher schon in der Beziehung zwischen Frau und Fetus seinen Anfang findet. Da im Leibraum der Mutter der kommunikative Lebensanfang eines jeden Menschen zu lokalisieren ist, zeigt sich die Suche nach weiblicher Identität als menschliches, nicht nur als weibliches Problem.

Correspondence to: Dr. Astrid Meyer-Schubert, Severin-Schreiber-Gasse 25/9, A - 1180 Wien

Überarbeitete Fassung des Vortrags auf der 4. Arbeitstagung der ISPPM „Die pränatale Beziehung und die elterliche Individuation“, Heidelberg, 2.–4. 10. 1992.

Philosophie in Abgrenzung zur Tiefenpsychologie

Zu Beginn dieser Arbeit möchte ich auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie eingehen. Beide Disziplinen können sich gegenseitig ergänzen und bereichern¹. Wenn Philosophie, als die Mutter aller Denkübnungen, die Tiefenschichten der menschlichen Persönlichkeit nicht übersieht, kann sie diese *bewußt* in ihren Denkprozeß mit aufnehmen. Vorausgesetzt, sie begegnet ihrem Wesensanspruch nach der Weisheit wirklich mit Liebe, kann sie hinterfragen, worin das Phänomen des menschlichen Leidens besteht. Offenheit, Ernsthaftigkeit und Neugier auf neue Seinsbereiche werden ihren Denkraum jederzeit erweitern. Dem Denken als einer Tatkraft des Geistes sollte nicht durch Vorverurteilung noch unerforschter Seinsbereiche der Mut zu deren Erkundung genommen werden.

Das denkende Subjekt kann sich somit selbst in den Reflexionsprozeß einbeziehen, sich mit sich selbst konfrontieren, was ständige Bereitschaft zu Wahrhaftigkeit, aber auch Mut zur Angst vor Unbekanntem voraussetzt. Die Untersuchungen des außenweltlichen Seienden sollten mit simultanem Willen zur Introspektion einhergehen. Die Annahme des Willensbegriffs als Motor menschlichen Handelns beinhaltet aber die Frage nach dem Denkziel, auf welches vor oder während der geistigen Tätigkeit zu achten ist. Diese Metafrage nach dem *Ziel* der jeweilig analysierenden Denkhandlung verlangt daher eine ständige Selbstüberprüfung des Subjekts. Bei jeder geistigen Tätigkeit wird dem/der Denkenden eine *Ethik* als Handlungsbasis unterstellt, in welcher er/sie sich seine/ihre Verantwortung als geistige/r „Täter/in“ immer wieder vor Augen halten muß. Die Philosophie wird dergestalt auf Psychologie verwiesen; die Psychologie hingegen muß ihre über sie hinausweisenden philosophischen Intentionen klären.

Philosophie betrachtet die Spezifizierung ihres Denkens allgemein oder anders ausgedrückt: wenn Denken nur aspektuell sein kann, ganzheitliches Denken sich als illusionär erweist, hat sie die Aufgabe, das Aspektdenken überhaupt zu begreifen, während z. B. die Psychologie die Funktion hat, *einen* Aspekt des menschlichen Weltbezugs *konkret* auszuarbeiten. Als ›Wissenschaft der Seele‹ ist sie auf letztere spezialisiert, versucht diesbezügliche Erklärungen und schafft, wie beispielsweise die Psychoanalyse, einen ganzen in sich geschlossenen Begriffsapparat. Die Metafrage aber, was z. B. die Seele überhaupt und im allgemeinen ist, stellt sich dabei nicht. Hier wäre wieder die Philosophie gefragt.

›Liebe zur Weisheit‹ setzt radikale Offenheit sich selbst und anderen gegenüber voraus. Will ich meinem Wissen mehr Weite geben, meinem Seinsobjekt körperlicher oder geistiger Art mit Liebe begegnen, sind intellektuelle Unaufrichtigkeit und Respektlosigkeit bei dieser Unternehmung die größten Hindernisse. Die Tiefenpsychologie weist in diesem Zusammenhang die Philosophie daraufhin, daß in ihrem Denkprozeß die Tiefenschichten menschlicher Persönlichkeit (in diesem Fall die frühen Kindheits- und in der erweiterten Psychoanalyse die fetalen Erfahrungen) unbewußt eine große Rolle spie-

¹ Vgl. E. Wiesenhütter „Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie“, welcher die Abgrenzungs- und Ergänzungstendenzen von Philosophie und Tiefenpsychologie ausführlich zur Darstellung gebracht hat.

len, was z. B. die Untersuchungen von DeMause oder Janus, aber auch die meinigen hinsichtlich politischer oder wissenschaftlicher Systeme aufzeigen. Intra-uterine Erfahrungen reichen bis in die obersten Spitzen des Geistes, weshalb ich – worauf ich später noch ausführlicher zu sprechen kommen werde – nicht von einer Leib/Geist/Trennung im Denken, wie beispielsweise der platonischen Metaphysik, ausgehe, sondern von deren innerster Verbindung, was ich als leibgeistiges Tun bezeichnen möchte. Worauf die Philosophie die Tiefenpsychologie jedoch hinweisen muß, ist deren verengende Sichtweise hinsichtlich menschlichen Miteinanders. Indem die Psychoanalyse auf dem Begriff der Krankheit aufbaut, läuft sie Gefahr, eine selbstbezügliche, von Philosophie abgekoppelte Heilslehre zu sein. Welcher Begriff mit diesem Krankheitsbegriff einhergeht, ist aber der des Triebes, einer ohne den anderen nicht denkbar, worauf ich jetzt näher eingehen möchte.

Krankheit – Gesundheit

Der Begriff ›Krankheit‹ ist nur im Gegensatz zu dem der ›Gesundheit‹ zu verstehen. Ein Psychoanalytiker, als Arzt der Seele, muß diesen im Hinterkopf haben, wenn er seinem Patienten gegenüber sitzt. Die Standortklärung des Vaters der Psychoanalyse, Sigmund Freud, bleibt hier unklar. Was er sich unter Gesundheit selbst vorgestellt hat, wird aufgrund der philosophisch unreflektierten Handlungsbegriffe in seinem Denkansatz nicht deutlich.

Laut etymologischem Lexikon (Duden 1963) bedeutet ›krank: Mhd. kranc „schwach; schmal, schlank; schlecht, gering; nichtig;“, mnd. kranc „ohnmächtig.“‹. Der/die Kranke ist demnach ein schwächliches, aber auch moralisch nicht intaktes Wesen, ein irgendwie verschwindendes, nicht gesundes = starkes, präsenten Seiendes. Das Kranke befindet sich somit auf der Schwelle zum Nichtsein, bis es eines Tages zum Nichts oder in ein psychoanalytisch (patriarchal) besetztes Sein übergeht. Der/die Kranke sitzt als verschwindendes Seiendes dem Arzt gegenüber. Seine/ihre eigentümlichen Worte und die ihm/ihr zugehörige Sprache müssen ebenso verschwindend sein, d. h. von der Deutung des Arztes abhängig, um ins fremdbestimmte Sein zurückgeholt zu werden. Das Geringe soll erstarken mit Hilfe dessen, der es zieht. Das Bedenkliche daran ist: Das schwächere Wesen befindet sich nicht in der Lage, sich im Kampf des Heilungsprozesses (denn der ›Heilungs-‹ oder Wissenserweiterungsprozeß ist eine harte kämpfende Auseinandersetzung entweder des denkenden Subjekts mit sich selbst oder seinem Gegenüber) über den Standort des Stärkeren Klarheit zu verschaffen, weil es als gleichwertiger Partner von vornherein nicht anerkannt, als Seiendes nicht akzeptiert werden kann aufgrund des Fehlens philosophischer Reflexion über die Asymmetrien in der Sprache: patriarchal/gesund versus nicht-seiend/krank (das Paradox: auch der/die Patient/in selbst bezieht sich als Kranke/r, obwohl genauso die Sprache über sie/ihn krank sein könnte). So entwickelt sich der Kampf zu einem ungleicher Partner, wo schon von vornherein der Sieger feststeht. Gerade hier könnte die Philosophie entscheidend helfen, jene Asymmetrien aufzuklären. Als ›Liebe zur Weisheit‹ und Mutter aller Wissenschaften, also auch der Psychoanalyse, wird sie aber leider zu einem Scheingebilde im Prozeß der Wissenserweiterung abgewertet. Doch wo Liebe zum Trug

wird, verkapselt sich das neu erworbene Wissen, verfängt sich in seiner eigenen Immanenz und droht zur bloßen Machtausübung zu verkommen. Wissenserweiterung geht allein innerhalb einer gegenseitigen Subjekt/Subjekt-Anerkennung vorstatten, einem Anerkennungsprozeß, der jedenfalls die philosophische Aufhellung psychoanalytischer Handlungsbegriffe notwendig macht.

Wille – Trieb

Der Krankheitsbegriff ist ohne den des Triebes nicht vorstellbar. Denn der dem Menschen unterstellte Trieb, zu seiner Basis gemacht, beinhaltet einen schwächenden Sinn. In diesem Begriff steckt ein Treiben; Trieb wird von Freud u.a. an der Grenze zwischen Seelischem und Körperlichem lokalisiert, hat mit dem geistigen Bereich nichts zu tun. Freud geht selbst von einer Leib/Geist/Trennung aus, wobei er den leibseelischen Bereich mit Trieben ausstattet, welche den Geist seiner Vorstellung nach ins Schlepptau nehmen. Diese Triebunterstellung setzt das Bild eines gedrängten Menschen voraus, der sich letztlich der Ziele seines Handelns nicht bewußt ist und unfrei von einem Punkt des Daseins zum anderen geschoben wird.

Freuds libidinöses Modell ist ferner männlich bestimmt, der Trieb selbst als aktiv, der Mensch mit seinen übrigen existenziellen Bestimmungen als passiv. „Man gebraucht männlich und weiblich bald im Sinne von *Aktivität* und *Passivität*, bald im *biologischen* und dann auch im *soziologischen* Sinne. Die erste dieser drei Bedeutungen ist die wesentliche und die in der Psychoanalyse zumeist verwertbare. Ihr entspricht es, wenn die Libido oben im Text als männlich bezeichnet wird, denn der Trieb ist immer aktiv, auch wo er sich ein passives Ziel gesetzt hat.“ (Freud, Studienausg. V, 1982, S. 123). Wird der Mensch nun von einem Etwas (hier dem Trieb) getrieben, so ist er von vornherein als geschwächtes Wesen konzipiert, was ihn, schon vom Theorieansatz her, in die Nähe eines kranken Nichtseins treibt. Die einzige Stärke in dem Triebmodell ist der Trieb selbst, welcher mit dem Attribut ›männlich‹ seine nähere Bestimmung findet, wobei hier dem anderen Geschlecht in seiner Existenz nichts bliebe als ein ›männliches Getriebensein‹. So werden Leib, Geist und Seele einer männlichen, metapsychologisch bestimmten Triebaktivität unterworfen, die in ihrem Herrschaftsanspruch jedwedes außertriebliche Sein zum Nichtsein entwertet, zur Krankheit verurteilt, welche vom scheinbar gesunden Arzt in die Gesundheit, wie auch immer diese geartet ist, transformiert werden soll.

Da die Standortbestimmung des Psychoanalytikers in diesen Belangen unklar bleibt, fragen wir bei der psychoanalytischen Lektüre immer wieder, wo eigentlich die Diagnose, wo die Machtausübung und wo Geschlechterideologie betrieben wird.² Die Grenzen verschwimmen, was bei einer philosophisch be-

² In diesem Zusammenhang möchte ich auf das Buch „Expedition in den dunklen Kontinent“ v. Ch. Rohde-Dachser hinweisen, in dem die These, daß die ›psychoanalytischen Weiblichkeits-konstruktionen Produktionen des *männlichen Unbewußten* sind‹, aufgestellt und extensiv ausgearbeitet wird. Die Autorin bewegt sich in psychoanalytischer Argumentationsstruktur und geht von feministischer Sichtweise aus männliches Unbewußtes an. Im hiesigen Aufsatz über einen willensbewegten Leibgeistbegriff

wußten Stellungnahme des Psychoanalytikers im Rahmen einer Willensanalyse mit Ursache-Ziel-Bestimmung vermieden werden könnte.

Dem apriorischen Triebmodell möchte ich hier einen philosophisch zu verstehenden Willensbegriff gegenüberstellen. In Überwindung der Leib/Geist/Trennung möchte ich den Begriff eines Leibgeistes postulieren, der durch seine Willensstruktur jenseits des Begriffspaares Aktiv/Passiv angesetzt wird.

Im Gegensatz zur herrschenden Willensmetaphysik verstehe ich den Willen nicht als rein bewußtes Phänomen und auch nicht als rein unbewußtes in Entsprechung zur Schopenhauerschen Deutung. Auch sehe ich ihn nicht als Leiden wie V. v. Weizsäcker (vgl. Weizsäcker 1956, S. 78). Im leibgeistigen Verstehen finden wir ihn als unbewußt/bewußten Ausdruck individuellen wie gesellschaftlichen Seinwerdens, wobei ich mit diesem die ständige Bewegung im Ich-bin und Wir-sind des sprachlichen Ausdrucks meine. Die Denktätigkeit als leibgeistige Bewegung versucht das Ist in der Sprache zu formulieren, indem sie den leibseelisch inneren Druck nach Außen zur Mitteilung bringt, ihm also Ausdruck verleiht. Fassen wir leibseelische Regung als Mitteilung einer Willenskraft auf, so beinhaltet dieser Anspruch gleichzeitig eine Aufhebung des sogenannten Unbewußten, da wir Sprache immer nur im Umgang mit dem leibgeistigen Bereich, also als Bewußtsein im ständig zunehmenden Sensibilisierungsprozeß verstehen können. Das Unbewußte wäre somit ein leibseelischer Geist, der für uns noch eine Fremdsprache spricht, die es als Willensphänomen zu übersetzen gilt.

Um ein Beispiel zu geben, wäre in diesem Sinne die Angst als bodenloses Nichts wahrnehmbar, ein in Urtiefen zurückgedrängter, sich selbst bekämpfender, in Lähmungserscheinungen seinen Ausdruck findender Wille – vielleicht in fetalem Kampf mit dem Mutterleib entstanden, in Identifizierung übernommen, während der Geburt als Endgültigkeit erfahren und in sich aufgenommen – ein Wille des Subjekts, welcher als Produkt einer Geist/Leib/-Trennung in geistloser, „vertriebter“ Körperlichkeit nichtseiend dahinvegetiert, als verstandener Leibgeist jedoch als philosophisches Problem angegangen werden kann. Ich möchte damit sagen, daß in dem Moment, da ich sogenannte Krankheiten auf eine Willenskraft als substantielles Attribut des Menschseins beziehe, ich mich selbst und den anderen als gleichwertige Partner, als ernstzunehmende Individuen im Erkenntnisprozeß anerkenne, mich damit jenseits sprachlicher Herrschafts-asymmetrien stelle, ich vielleicht dem Kern menschlichen Leidens näher kommen und so zu einer zwangloseren Wahrheitsfindung beitragen könnte, unter Umgehung einer Verlagerung eigener subjektiver Unzulänglichkeiten auf den Patienten. Mit der Apriori-Setzung des Willensbegriffs als Vorbereitung einer neuen Blicköffnung wissenschaftlicher Untersuchungen wäre die Frau z. B. nicht mehr auf ein männlich getriebenes Sein angewiesen, sondern hätte von vornherein die Existenzberechtigung einer eigenen geschlechtlichen Seinsbestimmung durch ihr leibgeistiges Erscheinungsbild, womit wir zum zweiten Kapitel, dem der weiblichen Identität und dem fetalen Selbst, kommen.

möchte ich dagegen auf eine grundlegende Kritik und Hinterfragung des Begriffspaares Bewußt/Unbewußt hinarbeiten.

Weibliche Identität und fetales Selbst

Identität heißt übersetzt: Selbigkeit. Erlauben wir uns einen Blick in die Natur, so können wir beobachten, daß in ihr jedes Einzelding in Differenz zum anderen erscheint, kein Stein, kein Blatt, kein Sandkorn mit seinesgleichen identisch ist. So liegt es nahe, den Gedanken der Selbigkeit im Bereich der Idealität anzusiedeln, im Unterschied zur in sich differenten Realität. Das ›Ideal‹ versteht sich als ›Urbild‹, das in der Kraft menschlicher Einbildung existiert, welche Sehnsüchte in die Welt der Erscheinungen projiziert und sich im körperlichen, aber auch politischen und geisteswissenschaftlichen Handeln des Menschen zu veräußern sucht. Leibgeistig verstanden hieße Identität somit, sich diesem innersten Sehnen anzupassen, in der Sprache das Selbe zu werden wie die Idealität und die Außenwelt in Einklang mit dieser zu bringen.

Nach Freuds Weiblichkeitsdefinition hat das Weib leider nur eine männliche Identität, die mit der frustrierenden Entdeckung der Penislosigkeit, d. h. einer Erkenntnis der Tatsache weiblichen Kastriertseins, einhergeht. Das Mädchen erkennt sich somit als Mangelwesen, das als solches dem männlichen Trieb gehorchen, sich von der Mutter in Resignation und latentem Haß abwenden muß, um ein wenig in seinem Nichtsein am männlichen Sein teilhaben zu können.

So bleiben ihm drei Existenzmöglichkeiten in seinem weiteren Leben übrig: 1. Krank, d. h. neurotisch, 2. zur männerhassenden komplexbeladenen Feministin oder 3. zur ›normalen Frau‹, im Sinne eines passiven Weibchens, zu werden. „Die Entdeckung seiner Kastration ist ein Wendepunkt in der Entwicklung des Mädchens . . . Ihre Liebe hatte der *phallischen* Mutter gegolten; mit der Entdeckung, daß die Mutter kastriert ist, wird es möglich, sie als Liebesobjekt fallenzulassen, so daß die lange angesammelten Motive zur Feindseligkeit die Oberhand gewinnen. Das heißt also, daß durch die Entdeckung der Penislosigkeit das Weib dem Mädchen ebenso entwertet wird wie dem Knaben und später vielleicht dem Manne.“ (Freud, Studienausg. Bd. 1, S. 557)

Das Mädchen ist enttäuscht von der Penislosigkeit der Mutter, was es dem gleichaltrigen Knaben in der Entwicklung hinterherhinken läßt, da dieser aufgrund seines hilfreichen männlichen Organs als einem rettenden Anker sich in das patriarchale Sein hinüberziehen kann. Während das Mädchen damit einem lebenslangen Ödipuskomplex (Ausrichtung der Libido auf den Vater) ausgeliefert wird, kann der Knabe diesen überwinden und gleichzeitig eine Gewissensinstanz entwickeln, die das Mädchen und das spätere Weib im Grunde nie erreichen werden. „Unter dem Eindruck der Gefahr, den Penis zu verlieren, wird der Ödipuskomplex verlassen, verdrängt, im normalsten Falle gründlich zerstört . . . und als sein Erbe ein strenges Über-Ich eingesetzt. Was beim Mädchen geschieht, ist beinahe das Gegenteil. Der Kastrationskomplex bereitet den Ödipuskomplex vor anstatt ihn zu zerstören, durch den Einfluß des Penisneides wird das Mädchen aus der Mutterbindung vertrieben und läuft in die Ödipussituation wie in einen Hafen ein. Mit dem Wegfall der Kastrationsangst entfällt das Hauptmotiv, das den Knaben gedrängt hatte, den Ödipuskomplex zu überwinden. Das Mädchen verbleibt in ihm unbestimmt lange, baut ihn nur spät und dann unvollkommen ab. Die Bildung des Über-Ichs muß unter diesen Verhältnissen leiden, es kann nicht die Stärke und Unabhängigkeit erreichen, die ihm seine kulturelle

Bedeutung verleihen und – Feministen hören es nicht gerne, wenn man auf die Auswirkungen dieses Moments für den durchschnittlichen weiblichen Charakter hinweist.“ (Freud, ebda, S. 559f)

Abgesehen davon, daß nach dieser Feststellung Freuds die Frau noch nicht einmal ein zivilisiertes Lebewesen sein kann, gibt es nur ein *männliches* Gewissen, dessen Gefährlichkeit in erster Linie allem *Weiblichen* überhaupt gegenüber besteht, als es nicht nur auf einer Angst und Verachtung der Mutter gegenüber beruht, sondern sogar auf **Tötung** derselben. Eine Gewissensinstanz, die in ihrer Entstehung auf der Tötung der Frau als Lebensursprung beruht, kann diese letztlich nicht in eine gewissensbesetzte Handlung einbeziehen, da sie ja durch Vernichtung des weiblichen Seins erst entsteht.

Diesen Tatbestand möchte ich noch betonen, bevor ich fortfahre, da auch der männliche Philosoph bzw. Psychoanalytiker in seiner theoretischen und persönlich-individuellen Standortbestimmung sein Gewissen, bzw. seine Machtbedürfnisse gegenüber dem weiblichen Geschlecht überprüfen sollte. Wird, wie bei Freud, die Identitäts- und Gewissensbildung erst nach der ödipalen Phase angesetzt, damit diejenige im Uterus übergangen, nimmt es nicht wunder, daß die Weiblichkeit in Philosophie und Psychoanalyse rücksichtslos ins Nichtsein verbannt und somit weibliche Sprachlosigkeit und das Leiden der Frau teils untermauert, teils hervorgerufen wird. So möchte ich mich an dieser Stelle auf den Philosophen *Rainer Schubert* berufen, der insofern einen Beitrag zur Erkennung dieser Gefahr leisten kann, als er in seinem Buch „Zur Möglichkeit von Technikphilosophie“ die Zeugungs- und Machtprojektionen des männlichen Leibes im gegenwärtigen Philosophieren herausgearbeitet hat. Seiner Analyse zufolge zeigen sich organprojektive Machtstrukturen in der Sprache als rhetorischer Technik, in einem rhetorischen Anfangsaugenblick, welcher wiederum in der sich selbst zeugenden männlichen Selbstbewegung liegt. Den richtigen technikphilosophischen Anfang sucht er in einer dialogischen Vernunft und damit in der Anerkennung des Anderen. Seine Vorstellung individueller Freiheit wird in der Instanz des autonomen Gewissens offenbar, das er nicht als Ergebnis einer Wissensgenealogie, sondern als allem Denken vorausliegende *Gewissenserforschung* versteht. Mit dieser versucht er den projektiven Übergriff auf den anderen zu überprüfen und zu kritisieren. Hier sollten männliche Philosophen und Psychoanalytiker ebenfalls ansetzen, in der bewußten Einbeziehung des männlich-sexuellen Leibes, bevor sie ihre Sprache auf die Weiblichkeit bringen. Das traditionelle Überspringen des Weiblichen in der Philosophie möchte ich genau hier lokalisieren, in der mangelnden Bewußtheit des Mannes sich selbst als Geschlechtswesen gegenüber.

Nach diesem kurzen Exkurs zur geistigen Standortbestimmung des denkenden männlichen Subjekts greife ich wieder den Identitätsbegriff auf, und zwar im Versuch einer neuen Setzung. Im Sinne dieser Tagung werde ich auf den Lebensanfang im Leib der Frau eingehen, wobei die Frage nach ihrer Identität ins Zentrum rückt.

Basierend auf der oben ausgeführten Voraussetzung eines leibgeistigen Willensphänomens kann sich weibliche Identität hier neu konstituieren. „Das-Selbe“ des Weibes muß sich in der männlich dominierten Sprache neu suchen, es

bei seiner Geschlechtlichkeit ansetzen und dieser leibgeistigen Ausdruck verleihen. Die Suche nach sich selbst und dem objektivierten außenweltlichen Raum erweist sich als schwierig, wenn nicht fast aussichtslos, da er durch und durch patriarchal besetzt scheint. Doch weiblicher Leibgeist kommt, versteckt im Hintergrund patriarchaler Systembildungen³ immer wieder als fetaler Kampf mit dem mütterlichen Leibraum und als erste Begegnung mit der Vagina bei der Geburt zum Vorschein. Hier genau, an diesen beiden Orten, dem Uterus und dem Geburtskanal, beginnt die Identitätsbildung für beide Geschlechter, an den Orten, die traditionell zum U-topos hin verschwanden.

Zentriere ich jedoch im intrauterinen Lebensanfang weibliche Identität, so heißt dies, daß das Weib ›Das-Selbe‹ seines schon im Uterus geformten Urbildes sein will, dem Organ, das es selbst besitzt, was wiederum bedeuten würde, daß sie in sich selbst ihre eigene Mutter zu werden trachtet, sie zu ersetzen versucht, wo Kristeva übrigens eine homosexuelle Komponente in der Mutter-Tochter-Beziehung ansetzt (die nach psychoanalytischer Terminologie psychotisch genannt wird). „Indem sie ein Kind zur Welt bringt, tritt die Frau gleichsam in Berührung mit ihrer Mutter, sie wird ihre Mutter, ja sie ist sie, sie bilden ein und dieselbe, sich differenzierende Kontinuität: Darin verwirklicht sich die homosexuelle Seite der Mutterschaft, durch die die Frau zugleich ihrem triebhaften Gedächtnis näher, offener für ihre Psychose ist und folglich das symbolische gesellschaftliche Band stärker negiert.“ (Zit. n. Butler, 1991, S. 129).

Abgesehen von Kristevas Verkrankungstendenz des Geburts- und Identifizierungaktes zwischen Mutter und Tochter, wird auch hier der Raum für eine bruchlose Identitätsbildung zwischen den Vertreterinnen ein und desselben Geschlechts deutlich. Doch sind wir wieder beim selben Punkt angelangt: die Identitätsbildung bleibt patriarchal überlagert. Die Identität der Frau wird in die Schwangerschaft und ihrem Verhältnis zum Fetus gelegt. In meinem Buch wie auch in anderen Untersuchungen versuchte ich herauszustellen, daß das Mütterliche nur eine unter anderen, wie der sexuellen oder intellektuellen weiblichen Identität sein kann. In Voruntersuchungen hat sich herauskristallisiert, daß die Frau in der Mutterschaft eine männlich geprägte Identität, bzw. Nichtidentität hat, daß sie durch die mütterliche Funktion ein Medium des sich ewig selbstzeugnenden Patriarchats ist, sie deshalb eine innere Leere in sich spüren muß, unter anderem auch dadurch, daß sie als Geschlechtswesen kein Sein hat und damit keine Sprache.

„Als ein vom Geist getrenntes Leibwesen hat sich das Weib vom tiefsten Inneren heraus zu verleugnen, ihr klitorial/vaginales Sein hat *nicht zu sein* und muß phallisch verdrängt werden zum weiblichen Nichtsein hin. Diese erzwungene innerste Wesensverweigerung, durch den Kampf der Geschlechter ausgelöst, macht nun den Quellpunkt für weitere Selbstbestimmungssurrogate der Frau aus und muß einen innerleiblichen Hohlraum bewirken, der nach Füllung ruft. Doch innerstes Nichtsein ruft einerseits Selbstverleugnung hervor, verlangt andererseits, mangels existentieller Berechtigung, ein Recht auf Dasein. Die innere Leere muß, um erträglich zu sein, ausgefüllt werden; diese Funktion hat der Fetus zu übernehmen als eine das Nichtsein in ein Sein verwandelnde Kraft. Das Sein der Frau wird somit ein mütterliches; ihr Recht auf Dasein erfüllt sich im Muttersein. Doch da dieses auf der innersten Nichtanerkennung des eigenen geschlechtlichen

³ Vgl. Meyer-Schubert 1992

Selbst basiert, der Fetus dieses als Ersatzselbst zu ersetzen hat, muß mit Notwendigkeit die Mutter letzten Endes ein verneinendes Verhältnis zu ihm haben und somit der Fetus von ihr eine starke Hemmung eigener Bewegungsfreiheit erfahren. Sprache und Stimme der Mutter kommen daher nicht mit tiefster Überzeugung von Innen heraus, sondern umlagern von außen kommend den metaphorischen Hohlraum und grenzen diesen aktiv ein. Äußere selbstverneinende Krafteinwirkung bringt das Subjekt dazu, sein Innenleben zu verkleinern, wie es ein sein Nichtsein reproduzierendes Subjekt praktizieren muß.

Die Klanglichkeit weiblichen Sprechens muß hohl und dünn wirken; seinen klanglichen Hohlraum hat der Fetus auszufüllen, der daher die Sprache als Grenze empfinden muß. Der Fetus, den wir als Sprachlosigkeit in der (männlichen) Sprache betrachten, repräsentiert so gesehen weibliche Sprachverzweiflung. Der Fetus bedeutet das eigene Selbstwerden der Frau, das allerdings erstickt werden muß, um ihre nichtseiend-seiende Stabilität zu halten.“ (Meyer-Schubert, 1992, S. 25f)

Durch die Möglichkeit der Voraussetzung eines leibgeistigen Willens als Modell für jedwede individuelle Entwicklung kann das beschriebene Verschwinden der Frau durch patriarchale Einverleibung verhindert werden. Ein mögliches Entkommen wäre in der weiblich-mütterlichen Identitätssetzung eine Zwiesprache mit dem Werden in sich, eine zunehmende Sensibilisierung mit einer eventuellen Rückerinnerung an ihr eigenes fetales Sein. Jenseits aller Verkränkungversuche seitens der Umwelt und sich selbst gegenüber kann sich eine neue Kommunikation mit dem Innenleben vollziehen, bei vollem Bewußtsein eines *anderen* Lebensanfangs in sich. Der Fetus hat sein eigenes Selbst, angefangen bei der Zeugung, das sich nun im Leibraum der Mutter, mit ihrer Unterstützung in seinem eigenen Seinwerden entwickeln kann. *Nicht* die Ausfüllung einer inneren Leere, *nicht* als Daseinsberechtigung der Frau, *nicht* der Beweis ihrer eigenen Unsterblichkeit soll er sein: das alles wären Funktionen, die er in der patriarchalen Mutter übernehmen muß. Der Fetus kann nicht bloß ihr Delegierter sein, denn das hieße, ihn schon im Mutterleib töten, ihn als verlängertes Nichtsein tolerieren, im entfremdeten Weltsein der Frau. Diese kann auf ihrer Suche nach weiblicher Identität ihr anfängliches fetales Nichtsein, ihr Urbild in einer neuen Schwangerschaft hinterfragen – und damit den Fetus fragen. Dieser sollte in erster Linie von ihr leibgeistig *gewollt* sein, als ein neuer, nicht als ein wiederholter Lebensanfang. Selbstuntersuchung leibgeistiger Regungen, seien es Gedanken, Gefühle und somatische Äußerungen könnten auf diese Weise in Kommunikation mit dem entstehenden leibgeistigen Willenswesen in sich treten, den Fetus selbst als Kommunikationspartner annehmen. Um zu verhindern, daß der Fetus gezwungen ist, weibliche Sprachverzweiflung zu verkörpern und als Gefangener des Objektivationsversuchs der patriarchal besetzten Frau bei der Geburt den Leibraum zu verlassen, ist es für das weibliche Geschlecht von großer Wichtigkeit, Selbstobjektivationsmöglichkeiten in der äußeren Welt zu finden, sei es in der Kunst, der Wissenschaft oder anderen gesellschaftlichen Ebenen. Weibliche Identität bildet sich in der Reibung mit der äußeren Welt. Durch leibgeistige Veräußerung im Welt-Raum bekommt der Fetus Frei-Raum, der patriarchal-mütterliche Druck läßt nach und gibt seinen Bewegungen mehr Mut.

Auch die durch den werdenden Fetus angemahnte Frage nach der Endlichkeit des Weibes kann neu begriffen werden. Verleugne ich als Frau nicht mehr

den Tod durch die Bestimmung des Fetus als meine Unendlichkeit in Form patriarchaler Wiedergeburt, sondern bejahe die eigene Endlichkeit, kann ich mich in der weiblich-mütterlichen Identität als Individuum betrachten und den Fetus als Anderen anerkennen, dem anders zu begegnen wäre. Ein neuer Seinsbereich wird mit der Schwangerschaft, der Raumgebung für die Entstehung eines *anderen* Menschen, betreten. In der ständig zu überdenkenden Erwartungshaltung dem Kind gegenüber trete ich diesem selbstkritisch entgegen, was allerdings nur dann gesellschaftliche Veränderungen nach sich ziehen kann, wenn die Umwelt reziprok reagiert, d. h. politisch gesehen nicht dagegen arbeitet. Das Kind in mir darf mich genausowenig in meiner weiblichen Identität bestärken wie der sexuelle Mann an meiner Seite. Der Satz ›Ich fühle mich nur als Frau, wenn Kind und Mann an meiner Seite weilen‹, sollte überwunden werden. Weibliche Identität geht über Mütterlichkeit, Ehefrau- oder Geliebtesein weit hinaus. Die Identitätssuche erfolgt in leibgeistigen Willensübungen einer Umwelt gegenüber, die bisher jene verweigerte. Politische Forderungen nach mehr leibgeistigem Raum geben der Frau das Gefühl, nicht mehr allein verantwortlich für den Lebensanfang in ihr zu sein; sie sollte die Möglichkeit haben, ihren leibgeistigen Bedürfnissen Ausdruck verleihen zu können. Weibliche Identität und fetales Selbst müssen gleichberechtigt miteinander korrespondieren können.

Die Philosophie hat hier eine noch zu bewältigende Aufgabe vor sich, die Herkunft ihres Denkens aus dem weiblichen Uterus zu bedenken. Philosophische Systeme werden schon hier im Ansatz geformt. Der ›ewigen Wiederkehr‹ unter Verleugnung intrauterinen Lebens und Geburtserfahrungen kann entgegengewirkt werden, wenn letzere in die Begriffsbildungen einfließen. Fetale Bewußtheit ist eine besondere, jenseits aller Vorstellungen unserer Bewußtheit bzw. Unbewußtheit. Der hier vorgestellte Willensbegriff des Leibgeistes soll ein Denken jenseits des Begriffspaares Bewußt/Unbewußt zu vermitteln versuchen. Frau und Fetus, beide als leibgeistige Willenspersönlichkeiten akzeptiert, obgleich beide leibgeistig auch wieder ineinander verflochten, bedeuten ferner für das männliche Geschlecht eine Hinterfragung seiner selbst. Weibliche Identitätssuche läßt sich nur realisieren, wenn die männliche sich in ihrem Machtanspruch allem Weiblichen gegenüber einschränkt, der Mann sich selbst in seiner Zeugungsprojektion einer radikalen Analyse unterzieht.

Eine neue weibliche Identität und das dazugehörige Idealbild können sich nur über Generationen hinweg psychogenetisch entwickeln (DeMause 1989). Diese beginnt (auch bei Männern) im intrauterinen Bereich, dem weiblich-mütterlichen Leibraum, wo sich das Ur-Bild, das Ideal formte. Je stärker das fetale Selbst sich im geräuschvollen, nährenden, aber auch drückenden und beengenden Leibgeistraum entfalten kann, desto stärker wird es für den Geburtskampf sein, der es ein Leben lang begleitet. Hier liegt die Hoffnung auf eine neue Welt, in der Menschen beiderlei Geschlechts nach erträglicheren Mutterleibserfahrungen und geglückteren Identitätsbildungen ihre Innen- und Außenpolitik, aber auch ihren Umgang mit Natur, Materie und Technik konstruktiv zur Gestaltung zu bringen vermögen, jenseits aller Kriegs-, Todes- und Vernichtungswünsche.

Literatur

- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.
- DeMause, L. (1989). *Grundlagen der Psychohistorie*. Frankfurt a.M.
- Duden (1993) *Das Herkunftswörterbuch*. Mannheim
- Freud, S. (1982). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe I, Frankfurt a.M.
- Freud, S. (1982). *Sexualleben*. Studienausgabe V, Frankfurt a.M.
- Janus, L. (1991). *Wie die Seele entsteht*. Hamburg
- Meyer-Schubert, A. (1992). *Mutterschoßsehnsucht und Geburtsverweigerung. Zu Schellings früher Philosophie und dem frühromantischen Salondenken*. Wien
- Rohde-Dachser, C. (1992). *Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Heidelberg
- Schubert, R. (1989). *Zur Möglichkeit von Technikphilosophie*. Wien
- Weizsäcker, V. v. (1956). *Pathosophie*. Göttingen
- Wiesenhütter, E. (1979). *Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie*. Darmstadt