Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Glück und Unglück im Scheitern : Anmerkungen zum Verthältnis von Freiheit und Glück

Autor: Blättler, Sidonia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882988

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SIDONIA BLÄTTLER

Glück und Unglück im Scheitern Anmerkungen zum Verhältnis von Freiheit und Glück

Ungeachtet stets möglicher Regressionswünsche im individuellen wie im kollektiven Dasein hat Kant in einer nachgelassenen Aufzeichnung unter dem Titel *Von der Freyheit* eine fundamentale menschliche Erfahrung artikuliert:

> «Nichts kann aber wenn ich vorher frey war mir einen greslicheren Prospekt von Gram u. Verzweiflung erofnen als dass künftig hin mein Zustand nicht in Meinem sondern in eines andern Willen soll gelegt seyn. [...] Dass der Mensch [...] keiner Seele bedürfen u. keinen eignen Willen haben soll u. dass eine andere Seele meine Gliedmassen bewegen soll das ist ungereimt u. verkehrt: Auch in unsern Verfassungen ist uns ein jeder Mensch verächtlich der in einem grossen Grade unterworfen ist [...] der Mensch der da abhängt ist nicht mehr ein Mensch er hat diesen Rang verlohren er ist nichts ausser ein Zubehor eines andern Menschen.»[1]

Der im Zitat ausgesparte Kontrast, den Kant zwischen instinktgeleitetem Tier und Mensch setzt, sowie die zeitliche Dimensionierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verweisen auf die Bedingung der Zeitlichkeit, unter der Freiheit allein gegeben ist. Es ist, wie Kant in seinen Interpretationen der Vertreibung aus dem Paradies und ihres Gegenbildes der Erlösung in der göttlichen Schau zeigt, der nicht zu transzendierende Raum der Geschichtlichkeit, der das Selbst – ein reflektiertes Selbst- und Weltverhältnis – und damit die Erfahrung von Abhängigkeit und Freiheit allererst begründet[2]. Gleichzeitig eröffnet Kants Aufweis des unüberwindbaren Abgrunds zwischen Vorzeitlichkeit und Zeitlichkeit den Blick auf ein kontingentes Ich in

1 I. KANT, «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (1764/65), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 20, S. 92ff.

2 Z.B. I. KANT, «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte», S. 87ff., sowie: «Das Ende aller Dinge», S. 175 und 183ff., beide in: *Werkausgabe*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, Bd. 11. Vgl. M. SOMMER, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, insb. S. 56ff. und S. 78ff.

einer kontingenten Welt. Mit der Destruktion des Zusammenhangs von Anfang und Ende als der heilsgeschichtlich umgearbeiteten antiken Übereinstimmung von Denken und Sein, von Besonderem und Allgemeinem etabliert seine Philosophie einen Erlebnis- und Handlungsraum der potentiell unbegrenzten Möglichkeiten, Einstellungen und Wertungen, die von sich aus über keine zwingend-instruktive Kraft mehr verfügen und die Zumutung einer theoretischen wie praktischen Unsicherheit mit sich führen. In solcher Unsicherheit muss sich die Glücksfähigkeit des modernen Menschen bewähren. Dem Wunsch, so hat Kant gezeigt, in die Geborgenheit eines vor- oder überzeitlichen Absoluten zurückzukehren, ist die Katastrophe der Selbstvernichtung eingeschrieben. Nun wird Kant sicher nicht als Theoretiker der Unsicherheit gelten können. Seine Philosophie jedoch markiert den theoriengeschichtlichen Einschnitt, aus dem sich die Orientierungslosigkeit unmittelbar ergeben hat. Retrospektiv gesehen steht sie für den Fortfall metaphysisch verankerter Normen und Bindungen, der die gleichzeitige Dynamik des emanzipatorischen Aufbruchs und des unter dem Titel Nihilismus thematisierten Schreckens eingeleitet hat. In der nachkantischen Welt lässt sich der Mensch in seiner Autonomie wie in seiner Verlassenheit interpretieren.

Die Zeit hat das existentielle Pathos, von dem der Zusammenbruch der metaphysischen Gewissheiten begleitet war, geglättet. Inzwischen steht es selbst Philosophen und Künstlern nicht mehr gut an. Bereits Georg Simmel meinte mit Bezug auf Nietzsche: «Ich weiss gar nicht, weshalb Nietzsche solch Aufhebens davon macht, dass Gott tot ist. Das wissen wir doch längst.»[3] Gewöhnung hat die Freiheitsthematik weitgehend entdramatisiert und einem alltäglicheren Bestand von Fragen nach einem guten Leben integriert. So gehört heute der Zusammenhang von persönlicher Freiheit und Glück zu den unangefochtenen Selbstverständlichkeiten westlicher Kultur. Die Möglichkeit eines guten Lebens kann nur ergreifen, wer über ein relativ weites Spektrum von Optionen verfügt, wer imstande ist, seine Fähigkeiten und Interessen wahrzunehmen und auszubilden, ein eigenes normatives Selbst zu entwerfen und die formulierten Lebensziele mit selbstgewählten Mitteln zu verfolgen[4]. Als ein individuelles Wollen

3 Zit. nach V. GERHARDT, «Hundert Jahre nach Zarathustra. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches», in: Ders., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 192.

4 So geht Hans Krämer in seiner «Grundlegung einer postteleologischen Strebensethik» davon aus, «dass der moderne Zentralbegriff der *Freiheit* die

führt das Glücks- und Freiheitsstreben jedoch unvermeidlich in einen strukturellen Konflikt zwischen eigenen und fremden Ansprüchen. Die auf glückhafte Augenblicke konzentrierten Produkte der Werbung und Unterhaltungsindustrie mögen diesen Konflikt überspielen, in der Realität des Alltags muss er ausgetragen werden. Sozial und politisch betrachtet erweist sich die Freiheits- und Glücksmöglichkeit als ein stratifiziertes und stratifizierendes Gut. Auch in den liberalen westlichen Industriegesellschaften, welche die Freiheit zu ihrem obersten Identifikationsbegriff erhoben haben, bleibt sie in gewisser Weise ein Privileg. Abhängig von der Position innerhalb der Gesellschaft entscheidet ein Mehr oder Weniger an materiellen, sozialen und kulturellen Gütern, inwieweit es einem Individuum gelingt, seine Wünsche, Leidenschaften, Energien und Fähigkeiten zu entfalten und seinen Willen durchzusetzen. Im eher privaten Bereich der persönlichen Beziehungen sieht sich der je eigene Anspruch auf Freiheit und Glück mit den Erwartungen der anderen konfrontiert, die in Gestalt sowohl individueller Forderungen wie in Gestalt gesellschaftlich etablierter Normen auftreten können. Wie gravierend man den Konflikt zwischen einer Ethik der Selbstgestaltung und einer Ethik der gegenseitigen Verpflichtung auch bewerten mag, das Gleichgewicht zwischen persönlichem Glücksverlangen und sozialem Anspruch ist unter den Bedingungen der Moderne zumindest labil geworden. Wenn, um mit Hegel zu sprechen, die «Freiheit der Besonderheit»[5], das Recht auf Absonderung also, auf Rückzug und Trennung in die Bedingungen eines guten Lebens eingeht, hat das klassische Ideal einer konzeptuellen Konvergenz von Glück und Moral ausgespielt[6].

Rolle des Grundguts übernimmt und die Ethik nicht mehr als teleologisch vorbelastete und heteronom wirkende Eudämonistik, sondern geradezu als Eleutherologie, als Freiheitslehre aufzutreten sich anschickt.» H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1992, Kap. III, hier: S. 153.

5 G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke,* auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1986, Band 7, § 260 Zusatz, S. 407.

6 «Unbegreiflich» ist Gernot Böhme der Versuch, «nach den Schrecknissen und der Barbarei des 20. Jahrhunderts noch an so fadenscheinigen Versöhnungen festhalten» zu wollen. Auch wenn Tugend und Glück vielfältig vermittelt seien, leitet er seine Ethikvorlesungen deshalb mit einer strikten Absage an die Illusion einer notwendigen Beziehung ein. G. BÖHME, *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernsten Fragen*, Frankfurt a.M. 1997. Da das präferentielle «gut für mich» und das moralische «gut für alle» unter modernen Bedingungen nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen sei, hält nicht weniger entschieden auch Martin Seel die neuerlichen Rehabilitations-

Die Etablierung der modernen Geschlechterordung war möglicherweise der letzte umfassende theoretische und praktische Versuch, diesen strukturellen Antagonismus abzuschwächen, indem die divergierenden Tendenzen geschlechtsspezifisch verteilt und in ihrer Komplementarität zu einer neuen Synthese gefügt wurden. Von Rousseau bis Hegel erfahren die Frauen ihre Positionierung aussserhalb der Geschichtlichkeit in der privat-familiären Sphäre, deren Gesetz, so Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, «das *ansich*seiende, *innerliche* Wesen ist, das nicht am Tage des Bewusstseins liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt.»[7] Ungeachtet der Unterschiede in der Akzentuierung ihrer Funktion für das gesellschaftliche Ganze repräsentieren die Frauen als Korrektiv zur männlichen Autonomie eine genuine Sittlichkeit, die sich in der Sorge für andere bewährt. Dadurch, dass sie selbst keine individuellen Bedürfnisse, Begabungen und Fähigkeiten entwickeln, ermöglichen sie die Freiheit des männlichen Subjekts. Aus der Konzeption seiner Autonomie lässt sich, wie die Geschichte der bürgerlichen Aufklärung belehrt, lediglich ein «rechtsähnlicher Begriff von Moral»[8] gewinnen. Zur Realisierung sozialer Ideale – der emphatischen Emotion der «Brüderlichkeit» – reicht eine solche Moral nicht aus. Das Defizit der Solidarität zu beheben wird mittels gesellschaftlicher Arbeitsteilung einseitig den Frauen überantwortet, die sich damit in ihrer Freiheit, ein nach eigenen Entwürfen gestaltetes Leben zu führen, nachhaltig eingeschränkt sehen. Gerade die feministische Kritik hat gezeigt, dass die Frage der individuellen Freiheit einer Rückbindung an den Diskurs der Ungleichheit bedarf, wenn sie den Bezug zur sozialen und politischen Realität nicht verlieren soll.

Dass die Freiheit im Sinne einer Distanzierung, Trennung und Konzentration auf das eigene Selbst, wo sie ins Extrem getrieben wird, einen asozialen Zustand darstellt, das hat kein anderer unter den Philosophen so deutlich vorgeführt wie Nietzsche. Bei ihm bestätigt

versuche einer Identität von Glück und Moral im Rückgriff auf die antike Ethik für verfehlt. M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt a.M. 1995.

7 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 336f.

8 Diese Wendung entnehme ich J. N. SHKLAR, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin 1992, S. 19, die den Ausdruck ihrerseits einem Buch Joel Feinbergs verdankt.

sich die Freiheit im «Pathos der Distanz» und trägt schliesslich den Namen Einsamkeit.

Freiheit beginnt für Nietzsche damit, die Herausforderung der welthaften Kontingenz anzunehmen und die Kritik des antiken Seinsbegriffs zu radikalisieren, indem sie nicht nur auf die äussere Welt der Erscheinungen, sondern auf das erkennende und handelnde Subjekt selbst angewendet wird. «Das Bild des Freigeistes», schreibt er in Auseinandersetzung mit dem klassischen Aufklärungsprogramm, «ist unvollendet geblieben: sie negirten zu wenig und behielten *sich* übrig.»[9] Eine konsequente Fortführung der Aufklärung setze deshalb bei der Entsubstantialisierung des Selbst an. Subtile Selbstreflexion soll die eigene Identität als eine Maske kenntlich machen, hinter der heterogene Triebe, Leidenschaften und Erfahrungen ineinanderspielen, die sich weder auf einen Ursprung zurückführen noch zu einem harmonischen Ganzen fügen lassen. Erst die rückhaltlose Selbstzerstreuung, die kein Zentrum mehr kenne, vielmehr den Schwerpunkt des Ich permanent verschiebe, befreie das Individuum vom normierenden Anspruch traditioneller Seinsbestimmungen, aus denen jede bisherige Moral ihre Verbindlichkeit bezogen habe. Da für Nietzsche die überkommenen Moralvorschriften das individuelle Glück stets nur negiert haben, eröffnet ihm die perspektivische Auflösung des Selbst in der Theorie eine schillernde Vielfalt praktischer Lebensmöglichkeiten. Durch solche Vielfalt führen die gefährlichen Pfade des Glücks. Der ‹freie Geist› hat die Regionen der Metaphysik mit «ihren grauen, frostigen, unendlichen Nebeln und Schatten» verlassen und wandert im «Himmelreich des Wechsels, mit Frühling und Herbst, Winter und Sommer, [...] glücklich darüber [...], nicht ‹Eine unsterbliche Seele›, sondern *viele sterbliche Seelen* in sich zu beherbergen.»[10]

Nietzsches Kritik der Moral terminiert nicht in der Forderung, auf Moral überhaupt zu verzichten, sondern im Gedanken, dass die Moral und das sie leitende Ideal radikal zu individualisieren seien. Dasselbe gilt für den Subjektbegriff[11]. Nietzsche gibt ihn nicht auf, sondern

9 F. NIETZSCHE, «Nachgelassenes Fragment 1876 16[55]», in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden,* hg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York 1988, Bd. 8, S. 295. Im folgenden als KSA mit Bandnummer angeführt.

10 *Vermischte Meinungen und Sprüche,* Nr. 17, KSA 2, S. 386.

11 Ausführlich zu Nietzsches Subjektkonzeption sowie ihren politischen Implikationen vgl. S. BLÄTTLER, *Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1995, S. 216ff.

strebt eine Subjektkonzeption an, die in der Entessentialisierung der Welt und des Menschen sowie in der theoretischen und praktischen Unsicherheit ihre nicht zu hintergehende Voraussetzung hat. Er entwirft ein Subjekt der Selbstgestaltung, das sich sowohl von äusseren sozialen Zwängen als auch vom inneren Selbstzwang eines identischen Ich befreit. Nicht mehr Authentizität ist das Ziel, sondern eine Daseinsform, die sich im existentiellen Experiment stets aufs Neue kreiert und transformiert. Die teleologische Explikation eines guten Lebens bleibt für das Projekt der experimentellen Selbstverwirklichung insofern zentral, als die ästhetische Selbstgestaltung im künstlerischen Schaffensprozess, der im Werk zum Abschluss kommt, ihr Vorbild findet. «[...] *uns selber machen*» lautet der Imperativ eines Fragments aus dem Umfeld der *Morgenröthe*, «aus allen Elementen eine Form *gestalten* – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! [...] durch Übung und ein Vorbild werden wir *selber*!»[12] Gleichzeitig jedoch lockert die Erfahrung der Kontingenz die Fixierung auf das Werk. Sie leitet zu einer Offenheit gegenüber den einmal gefassten Lebenszielen an und führt das Innehalten als konstitutiven Widerpart im Sinne einer Bereitschaft zur Revision ins Konzept der Subjektwerdung ein. Es sei das Vorrecht der ‹freien Geister›, heisst es in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*, «*auf den Versuch* hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen.»[13]

Es ist keine Frage, dass in Nietzsches Schriften der Gedanke der Gestaltung seiner selbst zum Werk in den Hintergrund getreten und die Idee des permanenten Umarbeitens zur dominanten Orientierung geworden ist. Die Begeisterung über die «Möglichkeit zu einer unendlichen Diversifikation der Lebensentwürfe»[14], an denen sich jeder einzelne Lebensentwurf sogleich relativiert, entwickelt einen Sog, der den Willen zur Selbstformung in einem atemlosen Prozess der Selbsterzeugung und Selbstvernichtung aufzehrt[15]. Das muss sich aus Nietzsches Konzeption der ästhetischen Selbstgestaltung nicht notwendigerweise ergeben. Ebenso wenig zwingend ist die Übersteigerung des Autonomiestrebens zu einem Ideal der Autarkie, das jede Vermittlung

12 «Nachgelassenes Fragment Ende 1880 7[213]», KSA 9, S. 361.
13 *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 18.
14 M. THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*, Berlin/New York 1982, S. 8.
15 Vgl. R. MAURER, «Nietzsche und das Experimentelle», in: M. DJURIC/ J. SIMON (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 1, Würzburg 1994, S. 7-28.

zwischen Individuum und Gesellschaft ausschliesst. Gerade das Wissen um die eigene Kontingenz könnte vom absolutistischen Anspruch, die ganze Vielfalt auszumessen, entbinden und die autoritäre Versuchung, selbst unüberbietbar zu werden, entkräften. Für Nietzsche jedoch, für den Lebenskunst vor allem eine lebenslange «Probe der Unabhängigkeit» war[16], wurde das «Pathos der Distanz», wie er den Abstand zwischen dem «Künstler-Philosophen» und der Menge in seinen späten Texten bezeichnete, zum Fundament einer Ethik, die jeden Anspruch auf Intersubjektivität radikal verneint. Nachdem sich sein Wunsch nach einem philosophischen Leben unter Gleichgesinnten mehrfach enttäuscht fand, führte sein Weg in die Entfremdung. Die Metapher des offenen Meers ersetzt das Spätwerk durch die Metapher des Eises. «Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ungeheuer», heisst es im Vorwort zu *Ecce homo*. Das *Wir* der «freien Geister» und Schiffsgefährten weicht dem *Ich* des «ersten tragischen Philosophen»[17] überhaupt. Die nun emphatisch gewollte Einsamkeit bezeichnet den Ort des tragischen Scheiterns. Der Progress in eine Vielfalt der Daseinsmöglichkeiten durch Distanzierung und Selbstdistanzierung, der von Nietzsche als höchste Glücksmöglichkeit gefeiert wurde, hat sich zum Regress des Subjekts ins Nichts verkehrt. «‹Einsamkeit›», schreibt Julia Kristeva in ihrer *Tokkata und Fuge für den Fremden*, «ist vielleicht das einzige Wort, das keine Bedeutung hat. Ohne anderes und anderen, ohne Bezug, erträgt sie die Differenz nicht, die allein diskriminiert und Bedeutung schafft. Niemand kennt die Leidenschaft der Einsamkeit besser als der Fremde: im Glauben, sie gewählt zu haben, um zu geniessen, oder sie eingegangen zu sein, um daran zu leiden, verkümmert er plötzlich in einer Leidenschaft der Gleichgültigkeit»[18].

An diesem Punkt des Scheiterns will ich die Geschlechterfrage erneut aufnehmen. Aus der Perspektive von Frauen muss selbst das Unglück des Scheiterns als ein Privileg erscheinen. Die Einsamkeit der Frauen war nicht das Resultat ihres eigenen Handelns. Die Tradition beschreibt sie als ein Verlassensein. Frauen waren einsam ohne das Vorrecht, wie es bei Nietzsche hiess, «auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen». Odysseus und Penelope

16 *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 59.
17 *Ecce homo*, KSA 6, S. 312.
18 J. KRISTEVA, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M. 1990, S. 22.

bilden das klassische Paar der europäischen Geistesgeschichte. Frauen waren einsam, weil sie verlassen wurden. Von ihren Männern, ihren Geliebten, ihren Kindern. Vielleicht ging auch schon die Aufforderung zum Tanz an ihnen vorbei[19]. Wenn sie persönlich scheiterten, dann, weil es ihnen nicht gelang, sich dem Bild der Frau anzugleichen. Im übrigen entschieden weitgehend anderes und andere über ihre Existenz. Wo Frauen aktiv die soziale Norm verliessen, gerieten sie in ein Niemandsland. Das Anderssein der Frauen, das die europäische Kultur in Ausschluss und Nichtsein verwandelte, manifestierte sich nicht nur in ihrer Rechtlosigkeit, sondern auch im Fehlen von eigenen Bildern und Vorbildern. Die Konstitution von Subjektivität ist aber auf solche Bilder angewiesen. Erst recht bedarf ihrer die Dekonstruktion als des umzuarbeitenden Materials. Während der Mann über eine Vielfalt von Selbstbildern verfügte, fand sich die Frau gebannt in einer Vorstellungswelt, die nicht aus dem Stoff ihrer Wirklichkeit, sondern aus der männlichen Sehnsucht nach Vollkommenheit oder aus der männlichen Angst vor der Unordnung verfertigt war.

Diese Erfahrung hat die deutsch-jüdische Philosophin Margarete Susman zum Ausgangspunkt ihres 1926 erschienenen Essays mit dem zeittypischen Titel *Das Frauenproblem der gegenwärtigen Welt* gemacht. Sie schreibt:

> «Zwischen den Bildern des Mannes vom Manne, die die europäische Welt begrenzen: zwischen Adam – sei er Prometheus, Faust oder selbst Luzifer – auf der einen und Christus auf der anderen Seite [...] liegt die Fülle der Gestalten; *die Welt selbst ist der Weg zwischen ihnen.* Zwischen den Randbildern der Frau: zwischen Eva, die die Sünde in die Welt bringt, und der unverführbaren Madonna, die sündenlos den Gott empfängt, gibt es keinen Weg, keinen Übergang, sondern einzig ein Entweder-Oder.»[20]

Ein solches Entweder–Oder ist grundsätzlich nicht lebbar. Es entstammt einem Ordnungswillen, der die Frauen als das Heterogene, das sich in die soziale und politische Welt nicht integrieren lässt, aus der Geschichte verbannt, indem er es im Vor- und Nachzeitlichen situiert. Der symbolischen Verbannung an Anfang und Ende der Zeit ent-

19 Vgl. die Beschreibung der praktischen und symbolischen Funktion von traditionellen Tanzveranstaltungen bei I. VON ROTEN, *Frauen im Laufgitter. Offene Worte zur Stellung der Frau*, Zürich/Dortmund 1991, S. 270ff.

20 M. SUSMAN, «Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt» (1926), in: «*Das Nah- und Fernsein des Fremden*». *Essays und Briefe*, hg. und mit einem Nachwort von I. Nordmann, Frankfurt a.M. 1992, S. 143-167, hier: S. 144f. (Hervorhebung von mir).

spricht die soziale Verbannung in die Sphäre des Hauses, die in der Vergangenheit als geschichtslos galt und in der Moderne tatsächlich mehr und mehr an Autonomie und eigener Substanz verliert. Da für Susman die materielle und symbolische Ordnung unlösbar miteinander verschränkt sind, versteht sie die Emanzipation der Frauen nicht nur als ein Kampf um ökonomische, soziale und politische Macht, sondern auch und vor allem als ein «Kampf um Sprache und Bild». Er beginnt für Susman damit, dass die Frauen aus der symbolischen Ordnung, zu deren Konstitutionsbedingungen ihr Schweigen gehörte, heraustreten. Historisch möglich wurde dies auf einer breiten Basis erst durch den Zusammenbruch des metaphysisch-theologischen Denkens, an das die Glaubwürdigkeit der Geschlechterphilosophie gebunden war. In diesem Kontext einer allgemeinen Entwicklung trage nun die Frauenbewegung ihrerseits zur Destruktion der alten philosophischen Metaphern bei: «Mit dem Bild der bisherigen Frau versinkt die bisherige Welt. Denn wenn der Mann diese Welt erbaut hat: die Frau war es, die sie trug. Sie ist die tragende Säule, die er dem grossen Haus eingebaut hat und mit deren Sturz es zusammensinken muss.»[21]

Obwohl Susman die moderne Frauenbewegung als ein Resultat des Zusammenbruchs metaphysischer Orientierungen begreift, entwirft sie im Anschluss an Georg Simmel das Geschlechterverhältnis selbst noch einmal im Rahmen einer ontologischen Polarität, die ins neunzehnte Jahrhundert zurückverweist. Das erschwert ihre Lektüre und überlagert ihre wichtige und in unsere eigene Gegenwart vorausweisende Einsicht, dass die Tradition den Frauen kein Material bietet, aus dem sich eine weibliche Identität rekonstruieren liesse. Eher am Rande ihrer Schriften findet sich deshalb der aktuelle Gedanke, dass die Selbstlosigkeit der Frauen in ihrer Weltlosigkeit gründe und ihr Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben Handlungsspielräume voraussetzt, die sich nur auf dem Weg über die äussere Wirklichkeit des sozialen, politischen und kulturellen Lebens gewinnen lassen, auch wenn diese Wirklichkeit durchgängig männlich dominiert ist[22]. Emanzipation, schreibt Susman an anderer Stelle, sei der notwendige Schritt aus der Innerlichkeit in die Welt der sozialen und politischen Praxis. Die bisherige Lebensform habe den Frauen lediglich die «*Freiwilligkeit* im Dienst des Geschehenden» zugestanden, nicht jedoch die Freiheit der «lebendigen Entscheidung für oder gegen das

21 «Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt», a.a.O., S. 146.
22 Vgl. «Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt», a.a.O., S. 165.

Geschehen»[23]. Die Unterscheidung zwischen Zustimmung zu vermeintlich objektiven Gegebenheiten und freiem Urteil, im vorliegenden Kontext auf das Verhältnis der Frauen zum Krieg bezogen, impliziert ein Emanzipationskonzept, das mehr will als die blosse Einbindung der Frauen in die ausserhäusliche Welt. Es beinhaltet Kritik an einem hegemonialen Objektivismus und fordert Distanz gegenüber einer zu falscher Notwendigkeit erstarrten Realität, die die individuelle Freiheit und Verantwortung aufhebt.

Das Unglück der Frauen lag für Susman darin, dass sie ohne Wege waren, «weil es für sie in der Welt kein Schicksal, keine Arbeit, kein Leben gab»[24]. Der soziale und politische Umbau der Gesellschaft – der 1926 in greifbarer Nähe zu liegen schien – verspricht den Frauen endlich Lebensperspektiven, die sie als die ihren begreifen können. Wenn der «Kampf um Sprache und Bild», wie Susman meint, den Schwerpunkt des sozialen Wandels bilden soll, dann weist dies über ein liberales Emanzipationsverständnis hinaus. Die Artikulation und Realisierung eigener Lebensziele setzt immer schon mehr voraus als jene dünne Formulierung negativer Freiheiten, die das Individuum vor äusseren Zwängen und willkürlichen Sanktionen schützen. Die Freiheit der Selbstverwirklichung ist auf Strukturen wechselseitiger Anerkennung angewiesen, in denen Erfahrungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche, Entwürfe und Pläne erst Realität und Relevanz erhalten. Personale Integrität bedingt eine mit anderen geteilte Praxis, durch die sich die eigenen Einstellungen, Fähigkeiten und Handlungen in ihrer spezifischen Differenz entwickeln können[25]. Solange die sozialen und kulturellen Kontexte der Anerkennung in hohem Mass geschlechterkonnotiert sind, Interesse und Desinteresse, Aufmerksamkeit und Gleichgültigkeit, Wertschätzung und Nichtachtung entlang der Geschlechtergrenze verteilt werden, bleiben deshalb für Frauen elementare Bedingungen eines selbstbestimmten Lebens auch dann unerfüllt, wenn sie über die formalen Freiheitsrechte verfügen.

23 M. SUSMAN, «Die Revolution und die Frau» (1918), a.a.O., S. 118.

24 «Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt», a.a.O, S. 166.

25 Im Anschluss an Hegel, Mead und Habermas vgl. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992. Eindrücklich hat Jessica Benjamin das Problem geschlechtsspezifisch polarisierter Anerkennungsstrukturen am Beispiel sadomasochistischer Beziehungen entfaltet. J. BENJAMIN, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basel/ Frankfurt a.M. 1990.

Susman hat das Problem der fehlenden Anerkennung in ihren Schriften nicht thematisiert. Um so mehr war ihre Biographie davon geprägt. Die eigenen theoretischen Arbeiten der gefragten Rezensentin und Gesprächspartnerin fanden kaum Resonanz. Auch die intellektuellen Freundschaften waren arbeitsteilig organisiert. Die Frau übernahm dabei den Part des Zuhörens und Verstehens[26].

Mit der zweiten Frauenbewegung ist neben Eva Lilith sichtbar geworden[27]. Penelopes Abenteuerlust hält sich zwar noch immer in Grenzen, doch weiss sie inzwischen die Abwesenheit des Mannes auch zu schätzen[28]. Madonna schliesslich hat schon eine ganze Reihe von Neubeschreibungen und -inszenierungen hinter sich[29]. Auf der Suche nach eigenen Erfahrungen und mit dem Willen zur Artikulation hat das weibliche Ich die Bühne betreten. Die Identität von Weiblichkeit und Bild wird subvertiert. Die Geschlechtsidentität selbst ist zu einem Thema der Interpretation und Gestaltung durch Frauen geworden. Diese Entwicklungen sollten jedoch zu keinen voreiligen Schlüssen verleiten. Ein Blick auf die materiellen Produktionsbedingungen stellt schnell klar, dass sich Künstlerinnen und Theoretikerinnen nach wie vor in einer vergleichsweise schlechten Ausgangslage befinden, hinsichtlich der zu erwartenden Anerkennung ebenso wie hinsichtlich ihrer ökonomischen Voraussetzungen. Geregelt wird die Verteilung der Güter heute vielleicht «nicht mehr draussen, *vor* den Toren» der Kultureinrichtungen, sondern, wie Friederike Hassauer in ihrer Antrittsvorlesung in bezug auf die universitären Reproduktionsmechanismen sagte, «durch Geschlechtersegregation *in* der Institution: durch die Mentalitäten, Riten und Praktiken der Professionalisierung, über die» sie «traditionell und über *longue durée* stabil ihre Mitglieder rekrutiert.»[30]

War die Freiheit der Selbstgestaltung in der Vergangenheit ein Privileg von wenigen, vorwiegend männlichen Akteuren, so haben die

26 Vgl. I. NORDMANNS Nachwort: «Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman», in: a.a.O., S. 232f.

27 Z.B. R. R. RUETHER, *Frauenbilder, Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*, Gütersloh 1987, S. 123ff.

28 So bei A. CAVARERO, «Penelope», in: Dies., *Plato zum Trotz. Weibliche Gestalten der antiken Philosophie*, Berlin 1992, S. 23-51.

29 Z.B. J. KRISTEVA, «Stabat mater», in: Dies., *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt a.M. 1989, S. 226-255.

30 F. HASSAUER, *Homo. Academica. Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens*, Wien 1994, S. 33.

soziokulturellen Umbrüche der letzten Jahrzehnte zu einer weitgehenden Demokratisierung des Ideals der Selbstverwirklichung geführt. Ohne einen relativ weiten Spielraum, in dem sich die kreative Leistung einer individuellen Lebensgestaltung vollziehen kann, ist für uns ein gelingendes und damit glückliches Leben kaum mehr denkbar. Eine einseitige individuelle oder kollektive Beschränkung dieses Spielraums wird als ungerecht erfahren. Im Zuge seiner Demokratisierung hat der Gedanke einer selbstverantwortlichen Lebensführung seinen heroischen Charakter zweifellos verloren. Das sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die individuellen Selbstgestaltungsmöglichkeiten, die im experimentellen Umgang mit dem eigenen Leben und mit sozialen Beziehungen erprobt werden, nach wie vor das Risiko des Scheiterns in sich tragen. Da das Wertesystem des Individualismus einhergeht mit einem Verlust an starken überindividuellen Orientierungen und stabilen sozialen Bindungen, bedeutet die Verallgemeinerung des selbstbestimmten Lebens auch eine Verallgemeinerung der existentiellen Unsicherheit. Und dieser Verlust an kognitiver und praktischer Verhaltenssicherheit liegt längst nicht mehr im Bereich der freien individuellen Wahl.

Die Zweideutigkeit, mit der die doppelte Kontingenz von Selbst und Welt erfahren wird, zeigt sich besonders deutlich auch in den feministischen Diskussionen der letzten Jahre. Trotz einer tendentiellen Verflüssigung der Positionen lassen sich nach wie vor zwei gegensätzliche Argumentationszusammenhänge nennen, die diese Ambivalenz reflektieren: Während die eine Position über eine Reevaluation des traditionellen Frauenbildes ein weibliches Subjekt mit deutlich normativ-orientierender Funktion anstrebt, intendiert die andere eine Befreiung aus allen symbolischen Zuschreibungen einer positiv bestimmten Geschlechtsidentität. Orientierungslosigkeit auf der einen, erneute Heteronomie auf der andern Seite bilden die negativen Bezugspunkte feministischer Theorie und Praxis, die Denk-, Handlungs- und Erfahrungsräume will, in denen Frauen die gleichen Chancen eines guten Lebens gegeben sind.