

Die Zärtlichkeit der Strenge: Dissens als Beziehung zur Anderen¹

Rita Casale

Für Barbara Rendtorff

Anlässlich des 65. Geburtstags von Barbara Rendtorff möchte ich von einer spezifischen Form der Begegnung sprechen. Die persönliche Begegnung wird den Anstoß geben, die Beziehung zur Anderen zu denken, sie wird nicht zum Gegenstand einer Beschreibung werden.

Meine Überlegung erfolgt in einem Dreischritt. Sie beginnt mit der *Erinnerung* an eine Begegnung, die in der Form eines Dissenses stattfand. Daraufhin erfolgt eine *Verortung*: Der Dissens wird in jenen Kontext eingebettet, der in den letzten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts die Differenz zu denken versuchte. Sie schließt mit dem *Entwurf*, Dissens als Beziehung zur Anderen zu verstehen: Die Zärtlichkeit der Strenge.

1 Die Erinnerung: *Begegnung in Form des Dissenses*

Das erste Mal begegnete ich Barbara am Tag des Geburtstags von Simone de Beauvoir, am 9. Januar 1997, vor zwanzig Jahren, in Frankfurt am Main. Ich war drei Tage zuvor aus Bari in der Stadt angekommen und wohnte bei Gisela Engel. Sie nahm mich mit zur Frauenschule und hatte mir schon von Barbara Rendtorff erzählt. Barbara hielt an dem Tag einen Vortrag im Rahmen der Tagung „Politische Identität und befreiendes Denken“. Als ich sie sah, schien

1 Der Text entspricht dem Manuskript des Vortrags, der zu Ehren Barbara Rendtorffs anlässlich ihres 65. Geburtstags am 14.10.2016 an der Universität Paderborn im Rahmen des Symposiums „Wissenschaft als Dissens“ gehalten wurde.

sie mir unglaublich schön, sie trug einen langen und leichten Pullover, der ihr, so meine Erinnerung, leicht von den Schultern fiel. Sie hatte das Manuskript des Vortrags vor sich liegen, sprach aber frei, den Text ihres Manuskripts eher kommentierend. Der Titel des Vortrags lautete: „Denken am Rande der Lichtung“.

Das in der Erinnerung gebliebene Bild der eleganten Silhouette einer im Sprechen denkenden Frau steht für mich exemplarisch für das, was ich mit den ‚Frankfurter Frauen‘ verbinde, für das, was sie für mich bedeutet haben: Die Erfahrung städtischer Intellektualität.

Der Vortrag begann mit der Lektüre eines Zitats aus dem Text von Jean-François Lyotard *Ob man ohne Körper denken kann*:

„Bei dem, was wir hier ‚Denken‘ nennen, ‚lenkt‘ man den Geist nicht, man läßt ihn vielmehr los. Man gibt ihm keine Regeln, sondern man lehrt ihn, aufnahmebereit zu sein. Man räumt nicht das Terrain, um mit klaren Konturen bauen zu können, sondern man schafft eine Lichtung, in die das Fast-Gegebene eindringen kann, um sie als Raum zu verändern. Solche Arbeit entspricht – ungefähr – dem, was Freud ‚Durcharbeitung‘ nennt.“ (zitiert nach Rendtorff 1997: 22)

Barbara deutete in ihrem Vortrag die von Lyotard benutzte Metapher der Lichtung als eine Möglichkeit, jenseits fixierter Kodierungen wahrzunehmen, jenseits einer retroaktiven Bedeutungsproduktion zu denken:

„Wir gehen aus von der Frage, was eine Öffnung des Denkens ermöglichen kann, was uns also gestattet, einen ‚öffnenden‘ Blick auf uns selbst, die Gesellschaft oder was auch immer zu werfen. [...] Was normalerweise geschieht [...] ist etwa Folgendes: Die Wahrnehmung bzw. der Gedanke [...] verknüpft sich mit dem zuvor Gesehenen und ‚antizipiert zugleich das Sehen des nächsten Augenblicks‘, es bewegt sich im geltenden ‚Code‘, der die Bedeutung von Begriffen erzeugt.“ (Ebd.: 28)

Barbara Rendtorffs Gedanken waren mir vertraut, ich konnte ihr folgen, allerdings nur *bis zu einem bestimmten Punkt*. In der Diskussion habe ich versucht, durch eine Frage ihren Gedanken weiterzudenken. Ich glaube, Barbara verstand die Frage als eine Korrektur ihrer Auslegung. Doch ich wollte mit der Frage, im Versuch, ihren Gedanken weiterzuspinnen, einen Dissens, keine Korrektur, artikulieren. Nietzsche würde dazu sagen:

„Ich greife nur Dinge an, wo jedwede Personen-Differenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt. Im Gegentheil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit.“ (Nietzsche 1889: 275)

Die Frage, mit der ich mich an Barbara wandte, betraf die Interpretation der Lichtung. Aus meiner Perspektive verschob Lyotard in der Übernahme von Heideggers Metapher der Lichtung die Grenze der Wahrnehmung des cartesianischen Subjekts, blieb aber mit seiner Auffassung noch einem subjektivistischen Verständnis des Denkens verhaftet. Während Heidegger mit der Metapher der Lichtung das Sich-Ereignen der Wahrheit in der Sprache geschichtlich dachte (Heidegger 1969: 71–72), brachte Lyotard die Metapher der Lichtung in Zusammenhang mit einer Haltung des Subjekts. Für mich waren, sind, das

eine – der geschichtliche Horizont der Möglichkeit des Denkens – und das andere – die Haltung des Subjekts – nicht getrennt voneinander zu denken, obwohl sie nicht gleichzusetzen sind.

Dieser Dissens ist, glaube ich, zwischen uns noch nicht ganz ausgeräumt worden, er bleibt der Ort unserer Begegnung, unseres Gesprächs. Er war mein erster Annäherungsversuch an Barbara.

2 Die Verortung: *Dissens als Begriff*

Dissens drückt eine spezifische Art der Kritik aus, die aus der Position einer bestimmten Differenz gegenüber dem, was kritisiert wird, entsteht. Es handelt sich um die Markierung eines Unterschieds zum gängigen Diskurs.

In den Siebzigerjahren des letzten Jahrhunderts bildete diese Form der Kritik eine Praktik sowohl wissenschaftlichen Argumentierens als auch sozialen Widerstands.

In den sogenannten Philosophien der Differenz (J. Derrida, G. Deleuze, M. Foucault), im postmodernen Denken (J.-F. Lyotard) emanzipiert sich die Kritik von einer dialektischen Tradition hegelianischer Prägung (Descombes 1979/1981), die Dissens als Motor des Fortschritts der Menschheit zum Zweck ihrer vernünftigen Entfaltung begriff. Differenz wird nicht mehr als eine Negation verstanden, die es zu überwinden gilt (Deleuze 1968). Differenz wird zum Synonym von Autonomie, von Andersheit, von alternativen Lebensformen.

Im wissenschaftlichen Kontext führt eine solche Transformation der Logik der Argumentation zu einer Krise der klassischen Episteme der Repräsentation und zur Bejahung postmoderner Pluralität.

Die daraus folgende Anerkennung der Vielfalt beinhaltet eine tiefe Veränderung des Politikverständnisses und der damit verbundenen Funktion von staatlichen Einrichtungen und politischen Organisationen (in erster Linie Parteien und Gewerkschaften). Sie verlieren an repräsentativer Kraft und verwandeln sich hauptsächlich zu Akteuren ökonomischer Rationalisierung. Gesellschaftlich ist die, wenn wir sie so nennen wollen, postmoderne Wende mit widersprüchlichen Konsequenzen verbunden: Anerkennung der Alterität als solcher einerseits, Kulturalisierung von Differenzen und zynische Duldung paralleler Gesellschaften andererseits.

Die einzige Form von Rationalität, die als postmetaphysische noch für legitim gehalten wird, ist die des Widerstreits im Sinne Lyotards (1983). Der Widerstreit dient nicht einem äußerlichen Zweck, *telos*, der den Widerstreit aufzuheben hat, sondern er wird selbst zum Ausschließungs- bzw. zum Ur-

teilskriterium. Für *politically incorrect* werden diejenigen Positionen gehalten, die den Widerstreit der Kräfte negieren, die mit dem Widerstreit nicht kompatibel sind.

Der Widerstreit wird auf diese Art zur neuen Formel westlicher liberaler Rationalität und neutralisiert damit die Kraft jenes epistemologischen und politischen Kontrapunkts, den die Vertreter des Poststrukturalismus und der sozialen Bewegungen mit Begriffen wie Differenz und Autonomie setzen wollten (u.a. Deleuze 1962).

Die Subsumierung der Differenz unter die Logik liberaler bzw. postmoderner Pluralität stößt jedoch an eine Grenze, wenn Differenz in Zusammenhang mit der Kritik an der Metaphysik der Präsenz und der damit verbundenen phallogozentrischen Logik gebracht wird. Ich denke an Heideggers Philosophie, an Derridas Philosophie der Schrift und vor allem an den Differenz-Feminismus.

Die misslungene Subsumierung werte ich nicht als einen Erfolg, als gewonnene Hegemonie einer neuen Form des Denkens und der Wahrnehmung, die durchsetzen konnte, Anwesende im Lichte des Abwesenden zu betrachten, das Faktische im Kontrast zum Möglichen zu begreifen, die Andere nicht im Spiegel des Selbst zu sehen. Die misslungene Subsumierung ist rein negativ: sie hat die Form eines Entzugs. Sie konnte weder majoritär werden noch als bloße Bejahung postmoderner Pluralität nivelliert werden.

Der Faden dieses Entzugs sollte wieder aufgenommen werden.

Die Bedeutung der Kritik an der Metaphysik der Präsenz, die vor allem von Heideggers Analysen zur ontologischen Differenz und von Derridas Dekonstruktion geprägt ist, möchte ich an zwei unterschiedlichen Phänomenen kurz erläutern, die verschieden und doch eng miteinander verbunden sind: der neue Triumph des Positivismus und die Negation der sexuellen Differenz. Beide Phänomene zeigen einen Umgang mit der Differenz, der sie zu einem Ding, zu einer Identität macht. Sie negieren den relationalen Charakter der Differenz, der den Kern von Heideggers negativer Ontologie und Irigarays *Ethik der sexuellen Differenz* bildet. Der gegenwärtige Positivismus äußert sich im wissenschaftlichen Kontext in der Dominanz der sogenannten evidenzbasierten Forschung, die Ergebnisse gesellschaftlicher Prozesse naturalisiert und wissenschaftliche Relevanz auf Wirkungseffekte reduziert. Die Negation der sexuellen Differenz wird mit unterschiedlichen Intentionen und Zwecken verfolgt. Die einen machen sie zu einer Konstruktion, die anderen zu einer Qualität der Natur. Tatsächlich ist sie weder Konstruktion noch Natur, vielmehr steht die sexuelle Differenz, um mit Irigaray zu sprechen, für die Erfahrung der Alterität des Anderen als solchem (Irigaray 2008). Die sexuelle Differenz, wahrgenommen und begriffen als Differenz selbst, als Differenzverhältnis, bildet den Ausgangspunkt meines dritten Schritts.

3 Ein Entwurf: *Dissens als Beziehung zur Anderen:* *Die Zärtlichkeit der Strenge*

Die Perspektive der sexuellen Differenz dient mir hier nicht als Ausgangspunkt, um das Verhältnis zum anderen Geschlecht zu denken, sondern um den Entwurf für eine Beziehung zu einer anderen Frau zu skizzieren.

In *Ethik der sexuellen Differenz* (1984/1991) vergleicht Irigaray in dem Kapitel *Die Liebe zum Selben. Die Liebe zum Anderen* das Männerverhältnis mit den Beziehungen, die Frauen miteinander unterhalten. Das Verhältnis der Männer unter sich sei teleologischer Natur, ich würde sagen, sie kultivieren ein vermitteltes Verhältnis. Ihr Verhältnis wird über die Produktion bestimmt:

„Ihre Liebe ist teleologisch. Sie richtet sich auf ein Ziel außerhalb von ihnen. Sie strebt nach außen, will außerhalb ein Haus errichten. Die Spannung, die Intention richtet sich auf eine Stätte, eine Sache, eine Produktion außerhalb ihrer selbst. Auch als Drittes oder als Spieleinsatz zwischen ihnen.“ (Irigaray 1991: 121–122)

Im Gegensatz dazu sei das Verhältnis zwischen Frauen unmittelbar, es sei nicht über ein Drittes vermittelt. Ihre unmittelbare Nähe sei Ursache von Neid und Konkurrenz. Im besten Fall seien Frauen Komplizinnen, andernfalls, was nur die Kehrseite der gleichen Medaille sei, Rivalinnen.

„Diese Konkurrenz lähmt auch die Liebe zwischen Frauen-Schwestern. Ihre Anstrengung zielt darauf, die Position der *einzigsten* zu erringen: gewissermaßen die der *Mutter der Mütter*.“ (Ebd.: 123)

Im Laufe ihrer Argumentation verweist Irigaray auf drei Instanzen, die ich als Ersatz für eine verfehlt Vermittlung zwischen Frauen interpretiere. Die Rivalität zwischen Frauen beziehe sich auf

- die reale Mutter,
- einen Prototyp mütterlicher Allmacht,
- das Begehren des Mannes: das des Vaters, des Sohnes, des Bruders (ebd.: 123).

Da es sich um eine unmittelbare Rivalität handelt, d.h. um eine Rivalität, die nicht sachlich vermittelt, sondern darauf ausgerichtet ist, den Platz der Anderen zu besetzen, zu übernehmen, entsteht aus diesem Verhältnis eine Positionierung der einen gegenüber der Anderen, die rein symmetrisch, d.h. spiegelhaft ist. Irigaray unterscheidet diesbezüglich drei Haltungen, die sie als „zudringliche Berechnungen“ charakterisiert:

- wie du,
- ich auch,
- ich mehr (oder weniger).

„Diese zudringlichen Berechnungen (die unbewußt oder vorbewußt angestellt werden) lähmen das Fließen der Affekte. Durch Verhärtung, durch Imitation, durch Festlegung der Ränder der anderen – nur um zu ‚existieren‘. Als Liebesbeweise zerstören diese Vergleiche die

Möglichkeit eines Orts zwischen Frauen. Sie bewerten sich nach Maßstäben, die nicht die ihren sind und die diesen möglichen Ort ihrer Identität okkupieren, ohne ihn bewohnbar zu machen. Diese Äußerungen zeugen von noch infantilen Affekten oder von Affekten, die noch in einem Kampf auf Leben und Tod gefangen sind, in dem Kampf um einen Narzißmus, der immer verschoben oder verlagert wird: ins Unendliche oder in die Hände eines Dritten als Richter.“ (Ebd.: 124)

Daraus resultiere eine Art ursprünglicher Kommunismus zwischen Frauen. Irigaray gebraucht den Ausdruck in einem pejorativen Sinn, sie bringt ihn in Verbindung mit einem gängigen Urteil, das in der Formel „*wie alle*“ seinen Ausdruck findet. Ein solches Urteil verwehre der anderen Frau die Möglichkeit, aus einer undifferenzierten Masse herauszutreten (ebd., S. 124).

„Es gibt kein *mit dir* in dieser Ökonomie. Sondern entweder ein Fusionelles, aus dem nichts emportaucht oder emportauchen darf, oder ein blindes Konkurrieren um einen Platz oder Ort, der schlecht definiert ist, aber zum Anziehungspunkt wird, der Neid, Verlangen, Leidenschaft auslöst. Es ist noch nicht *eine andere*, die geliebt wird, sondern der *Ort*, den sie einnimmt, den sie erschafft und den es ihr eher zu nehmen gilt, als daß er respektiert würde.“ (Ebd.: 125)

Damit es anders wird, damit Frauen beginnen, sich zu sehen, sei es notwendig, gegen die eigene Geschichte zu arbeiten. Eine neue Symbolik müsse entfaltet werden, die den Frauen erlaube, miteinander statt gegeneinander sprechen zu können. Idee und Praktik einer *Zärtlichkeit der Strenge* entstehen aus einem solchen Versuch.

Zuerst zur *Zärtlichkeit* im erotischen Sinn.

Die Erotik der *Zärtlichkeit* wird von Denkerinnen und Denkern wie Th. Adorno, E. Lévinas und H. Arendt, die dem unmittelbaren, d.h. totalitären Verhältnis zur Geschichte, zum Sein, zu Anderen misstrauten, vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als ein Kontrapunkt zu der phallogozentrischen Totalität des Einen und der pornographischen Enttabuisierung der Sexualität betrachtet. Die Erotik der *Zärtlichkeit* wird von einer genitalen Sexualität unterschieden, die den/die Andere/n als Besitzobjekt, als Objekt des Begehrens adressiert. Sie wird als eine Möglichkeit angesehen, sich dem narzisstischen Spiegelspiel heterosexueller stereotypisierter Geschlechterverhältnisse zu entziehen. In der Liebkosung, der Geste der *Zärtlichkeit par excellence*, ergreift man nicht den/die Andere/n. Man berührt sich. Man hört auf, füreinander die Projektion eines Mangels zu sein. Man bleibt in der eigenen Besonderheit miteinander.

Adorno konstatiert bereits 1963 in einem Text mit dem Titel *Sexualtabus und Recht heute*, dass die genitale Sexualität kein Tabu mehr sei. Der gesellschaftliche Angriff gegen die Sexualität richte sich nicht gegen ihre genitale Form, sondern gegen die Befriedigung der Partialtriebe. *Zärtlichkeit* gehöre dazu:

„Der Freudschen Theorie zufolge ist die zivilisatorisch approbierte und herrschende Form der Sexualität, die genitale, nicht, als was sie so gern sich verkennt, ursprünglich, sondern

Resultat einer Integration. [...] Desexualisierung der Sexualität wäre wohl psychodynamisch zu verstehen als die Form des genitalen Sexus, in der dieser selber zur tabuierenden Macht wird und die Partialtriebe verscheucht oder ausrötet. Ein Stück sexueller Utopie ist es, nicht man selber zu sein, auch in der Geliebten nicht bloß sie selber zu lieben: Negation des Ich-prinzips. Sie rüttelt an jener Invariante der im weitesten Sinn bürgerlichen Gesellschaft, die von je auf Integration aus war, der Forderung nach Identität. Zunächst war sie herzustellen, schließlich wäre sie wieder aufzuheben. Was bloß identisch ist mit sich, ist ohne Glück. In der genitalen Zentrierung aufs Ich und auf die in sich ebenso feste Andere, für die nicht umsonst der Titel Partnerin Mode wurde, steckt Narzißmus.“ (Adorno 1963/1980: 104–105)

Dieses Stück sexueller Utopie äußert sich für Irigaray, die sich diesbezüglich auf die Analysen von Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit* (1961/1987) über die Phänomenologie des Eros bezieht, in der Liebkosung, die den Anderen nicht als Objekt adressiert, nicht auf eine Projektion des Selbst reduziert. Die Liebkosung sei eine Geste, welche den Anderen begrüßt „und in der Annäherung respektiert, was ihn umschließt – subtiler, tastbarer Horizont, der jeden wie eine notwendige Kontur umgibt, Ausstrahlung seiner Präsenz, die über die Grenzen seines Körpers hinausgeht. [...] Kontakt, [...] der anzieht und an der Schwelle des Zugangs innehält.“ (Irigaray 1991: 241)

Die Liebkosung hält vor dem Besonderen inne. Sie entkommt der prädikativen Logik, die im Prädikat (Liebe) Subjekt (den/die Liebende) und Objekt (den/die Geliebte) synthetisiert, konjungiert. Sie vermittelt die Liebenden im Medium des Geliebten, des Liebenswerten.

Die Liebkosung ermöglicht das zärtliche Verweilen an der Schwelle des Zugangs, am Ort der Begegnung. Dieses Innehalten drückt für Arendt eine *wache Aufmerksamkeit* aus, welche erst durch Zurückhaltung die Nähe in der Begegnung ermöglicht: „Zärtlichkeit bedeutet scheue, zurückgehaltene Zuneigung, kein Sich-Geben, sondern ein Abtasten, das Streicheln, Freude und Verwundern an fremden Formen.“ (Arendt 1925/1998: 21)

Schließlich zur *Zärtlichkeit* im *intellektuellen* Sinn.

Hierzu leihe ich das Wort einem Autor, der trotz seiner berüchtigten Misogynie, *malgré lui*, nicht nur zur ‚Frau der Philosophie‘, sondern zum Philosophen der Frauen geworden ist (Schlupmann 2012). Der Autor der *Fröhlichen Wissenschaft*, der der Überwindung der platonischen Trennung von Intelligiblem und Sensiblem sein gesamtes Œuvre widmete, hat die Zärtlichkeit als eine spezifische Form der Erkenntnis betrachtet, die er vom Mitleiden unterschieden sehen wollte. Während das Mitleiden eine unmittelbare Nähe ausdrücke, die Grenzen überschreite, stelle die Zärtlichkeit eine Leidenschaft dar, die ausgehend von der Differenz, vom Dissens, die Nähe suche: „Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt.“ (Nietzsche 1889, § 4: 270)

Dieses Pathos der Distanz fasse ich als jene *Strenge*, die erlaubt, der Anderen zuzuhören, an dem Ort der Begegnung zu verweilen und dort den Zugang zu den Sachen, zu den Fragen zu finden, die erst das Sprechen miteinander ermöglichen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1963): Sexualtabus und Recht heute. In: Adorno, Theodor W. (1980): *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 99–124.
- Arendt, Hannah (1925): Schatten. In: Hannah Arendt, Martin Heidegger (1998): *Briefe (1925–1975)*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, S. 21–25.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche und die Philosophie*. München: Fink 1976.
- Deleuze, Gilles (1968): *Differenz und Wiederholung*. München: Fink 1992.
- Descombes, Vincent (1979): *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Heidegger, Martin (1969): *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- Irigaray, Luce (1984): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Irigaray, Luce (2008): *Welt teilen*. Freiburg/München: Alber 2010.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Der Widerstreit*. München: Fink 1989.
- Lévinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Alber 1987.
- Nietzsche, Friedrich (1889): *Ecce homo. Kritische Gesamtausgabe, Abt. VI, Bd. 3*.
- Rendtorff, Barbara (1997): Denken am Rande der Lichtung. In: *The Women's Studies Newsletter*, Frankfurt a.M., S. 22–31.
- Schlüpmann, Heide (2012): Nietzsche-Rezeption in der alten Frauenbewegung: Die sexualpolitische Konzeption Helene Stöckers. In: Reschke, Renate (Hrsg.): *Frauen: Ein Nietzsche-Thema? – Nietzsche: Ein Frauenthema?*, *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 19, Berlin: Akademie, S. 75–90.