

ARANTZAZU SARATXAGA ARREGI

MATRIXIALE PHILOSOPHIE

MUTTER – WELT – GEBÄRMUTTER:
ZU EINER DREIWERSTEN ONTOLOGIE

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Arantzazu Saratxaga Arregi
Matrixiale Philosophie

Edition Moderne Postmoderne

amari

Arantzazu Saratxaga Arregi (Dr. phil.), geb. 1982, ist Post-Doc-Forscherin an der Akademie der bildenden Künste (Wien). Darüber hinaus hält sie Lehraufträge und Seminare mit Schwerpunkten in Kulturtechnik, Medientheorie und Kybernetik an mehreren deutschen Universitäten und Hochschulen. Ihr philosophisches Projekt besteht in der Entwicklung einer matrixialen Philosophie. Sie forscht über Entwicklungs- und Ausbildungsprozesse von geschlossenen Milieus und umweltbezogenen Bindungsrelationen.

ARANTZAZU SARATXAGA ARREGI

Matrixiale Philosophie

Mutter - Welt - Gebärmutter: Zu einer dreiwertigen Ontologie

[transcript]

Mit freundlicher Unterstützung der FAZIT-Stiftung

Diese Arbeit wurde als Dissertation an der Hochschule für Gestaltung Karlsruhe unter dem Titel: »Systematische Einführung einer matrixialen Philosophie. Mutter – Welt – Gebärmutter: Zu einer dreiwertigen Ontologie« im August 2016 eingereicht.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2019 im transcript Verlag, Bielefeld

© Arantzazu Saratzaga Arregi

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4590-3

PDF-ISBN 978-3-8394-4590-7

<https://doi.org/10.14361/9783839445907>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 11

Vorwort | 13

DAS MATRIXIALE: EIN PHILOSOPHISCHER BEGRIFF FÜR DIE MENGE ALLER ARTEN VON MÜTTERN | 17

- 1.1 Definition und Begrifflichkeit des Fachausdrucks „Matrix“ | 17
- 1.2 Semantische und etymologische Annäherung oder eine Archäologie des Wortes Matrix | 19
- 1.3 Matrix: Die Menge aller Arten von Müttern | 22
- 1.4 Propädeutik für eine Variantologie des nisus formativus: Gebären als spezifische Differenz der Menge aller Arten von Müttern | 24
- 1.5 Philosophisches Problem und perinatale Dialektik: Von der Entbindung des Mutterleibs zur Bindung an die entäußerte Welt | 31
- 1.6 Das matrixiale Theorem: Der Grad der Mütterlichkeit ist umgekehrt proportional zum Grad des Verlustes der Weltlosigkeit | 36
- 1.7 Das Matrixiale: ein schwimmender Signifikant | 37
- 1.8 Resümee eines philosophischen Versuchs und warum dieser in Axiomen, Propositionen, Problemen, Demonstrationen und Exkursen geschildert wird | 41

AXIOM I: DIE MUTTER IST DER WELT INNERLICH | 45

1. **Propositio I: Die Mutter als Extraterine Nischentechnik und soziobiologische Institution: Es gibt Mütter, seit die Suche nach Behausung besteht** | 45
2. **Demonstratio I: Parasitologische Ökonomie und der Wirkungskreis der Sorge** | 54
 - 2.1 Die Mütter-X als BehälterInnen | 54
 - 2.2 Die ökonomische Asymmetrie der selbstlosen Mütter | 62
 - 2.3 Das Übermaß mütterlichen Körpers oder die Gabe, in ihr beherbergt zu werden | 69
 - 2.4 Wechselwirkung zwischen Für-Sorge und Sorge als Stabilisator der asymmetrischen parasitologischen Ökonomie | 72
 - 2.5 Welt-innerliche Dimension des Besorgens | 82

**3. Demonstratio II: Für eine Ontologie der Innenweltlichkeit:
Der Körper der Mutter als Endomilieu | 84**

- 3.1 Der Körper der Mutter als Milieu für den Gast | 84
- 3.2 Wechselseitige Bedingtheit zwischen Um- und Innen-Welt | 88
- 3.3 Die Mutter ist in der Welt: (Innen-)Weltlichkeit der Mutter | 94
- 3.4 Problem: Eine Ontik oder eine Ontologie der Mütter? | 102

**AXIOM II: DAS MATRIXIALE ENTFALDET EINE ONTOLOGISCHE
DREIWERDIGKEIT: MUTTER – GEBÄRMUTTER – WELT | 107**

1. Propositio I: Die Mutter ist Weltbildend | 109

2. Problem I: Welthaftigkeit als ontologisches Problem | 109

- 2.1 Weltlichkeit als dritter Wert zwischen Innenweltlichkeit
und Umweltlichkeit | 109

**3. Demonstratio I: Perinatalische Dialektik: geboren werden
heißt, sich zu entbinden und an eine entfremdete Welt
zu binden | 121**

- 3.1 Geburt als ontologischer Umzug: Dem Abgang des Fötus
folgt der Eingang des Neugeborenen in die Welt | 121

**4. Demonstratio II: Mutter-Kind face-à-face:
entzückendes gegenseitiges Ins-Auge-fassen
und das Übermaß der ontologischen Differenz | 131**

- 4.1 Mutter-Kind face-à-face | 132
- 4.2 Alterität und Differenz: Nähe und Weltkonstruktion:
Ich-bei-Dir-Relation | 135

5. Synthese: Weltkonstruktion und Mehrweltlichkeit | 146

**6. Propositio II: Totemismus und Exogamie:
Die (Stamm-)Mutter ist peripherisch zur Gesellschaft oder
der gebärende Körper als Schnittstelle zwischen
System und Umwelt | 147**

- 6.1 Stammutter: In der Peripherie der Sozialität | 149
- 6.2 Mütterlicher Genos: Uterine Deszendenz
und mütterliche Erbfolge | 157
- 6.3 Stammutter und Matrilinealität | 165

- 7. (Aus-)Differenzierung: Exogamische (Stamm-)Mutter als Außendifferenz der Gesellschaft | 169**
- 7.1 Totemistische Exogamie: Bindungsoperation mit dem Außen | 169
 - 7.2 Exogamie als Organisationsform des Totemismus | 173
 - 7.3 Grenzerhaltung und Bindungsoperation:
zwei Gesichter der Vorschriften | 179
 - 7.4 Wilhelm Reichs Kritik an der exogamischen Logik aus dem Prinzip der natürlichen Zuchtwahl | 183
 - 7.5 Universalität des Inzestverbotes: Abstraktion des Konkreten | 185
- 8. Entdifferenzierung:
Die Totemmutter als surreale Matrix | 188**
- 8.1 Totemistische Verwandtschaft: eine Frage des soziobiologischen Kollektivs: Totem-Mutter und Tier-Pflanzen-Mensch-Phylum | 188
 - 8.2 Problem: Epistemologisches Problem: die Totemmutter – eine widersprüchliche Kategorie zur aristotelischen Logik | 190
 - 8.3 Ökologische Episteme: eins mit der Umwelt sein | 197
- 9. Propositio III: Die Mutter ist das Zeichen des Verlustes der Gebärmutter | 202**
- 10. Kontext Altsteinzeit: Die Zeit der Mutter-Mensch-Armut | 203**
- 10.1 Fortbewegende Genossenschaft und mobile Behausung | 203
 - 10.2 Anatomische Revolution zwischen Homo Neandertaler und Homo Sapiens | 205
- 11. Neotenie als fötale Wende | 209**
- 11.1 Homo Sapiens – Tempo des Fötus:
Entschleunigung der Zeitachse der Weltlosigkeit | 209
 - 11.2 Auswirkungen des neotenischen Prozesses beim Homo Sapiens:
Abhängigkeit von der Umwelt und Öffnung des Lernens | 211
 - 11.3 Technisch bedingte Menschwerdung: Kunstausdruck als Zeichen des Verlustes | 215
- 12. Demonstratio I: Die künstlichen Venusfiguren sind umgekehrt proportional zum Verlust der Totemmutter | 216**
- 12.1 Evolution der Kunst in der Steinzeit im Zusammenhang mit der Gattung Homo | 218

13. Venusfigürchen in Diskussion | 221

- 13.1 Venus-Archäologie: chronologische Folgen und Begriffserklärung | 222
- 13.2 Demarkation der weiblichen Repräsentation: von demarkierten Artefakten zur weiblich-menschlichen Repräsentation | 225

14. Schamlose Kunst: Baubo als Grenzobekt zwischen Weltlosigkeit und Welthaftigkeit | 228

- 14.1 Die schamlose Venus | 228
- 14.2 Kopulieren als regenerativer Akt – Art Parietal | 230
- 14.3 Regenerierungssymbolik vs. Fruchtbarkeitsidol und Tiermutter | 237
- 14.4 Dreieck: Synthetisiertes Zeichen des jungpaläontologischen Matrix-Signifikants: Mutter-Mensch, Mutter-Tier usw. | 240
- 14.5 Vulva demarkiert Weltoffenheit | 242

AXIOM III:

DIE GEBÄRMUTTER IST DER WELT ÄUSSERLICH | 245

1. Die Ungültigkeit der Fundamentalontologie Heideggers bei der Untersuchung der Ontologie der Weltlosigkeit: wenn das Sein dem Nichts übergeordnet ist | 248

2. Demonstratio I: Gebärmutter – weltloser Raum – Ouroboros: in der Nicht-Welt-Sein | 252

- 2.1 Ouroboros: Eins in dem All: eine negative Metaphysik der Weltlosigkeit | 254
- 2.2 Credo der Geschlossenheit:
Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraegnant se ipsum | 255
- 2.3 In der Gebärmutter sein: endokosmisches Ich oder primärer Narzissmus | 260
- 2.4 Widerlegung der weiblichen Interpretation des ourobotischen Archetyps: Ouroboros als Archetyp, der in sich die Entdifferenzierung der Einzelnen birgt | 262

3. Demonstratio II: Gebärmutter als weltlose Gattung: das surreale Behältnis aller Seienden | 265

- 3.1 Spekulative umfassende kosmogonische Gattung: „Alles in Eins“ | 265
- 3.2 Eine Amme für das kosmogonische Werden:
Vom chaos zum ordo | 267

- 4. Problem: Allegorische Liason zwischen geschlossenem Kosmos und Amme/Kosmos-Sorgerin** | 268
- 4.1 Semiotische Funktion der präödpalen Chora | 270
 - 4.2 Diskussion über die subversive Kraft des mütterlichen Körpers und die Poetik der Gebärmutter als Weltlosigkeit | 271
- 5. Triton Genos (48e, 52a): Zwischen Sein und Nicht-Sein** | 273
- 5.1 Die dritte Gattung | 273
 - 5.2 Entitative Doppeldeutigkeit und Bastarddenken | 274
 - 5.3 Behältnis aller Arten | 277
 - 5.4 Topologische Ontologie | 278
- 6. Ontogenetisches Problem: Morphogenese in der Weltlosigkeit. Ausdifferenzierung ohne Alterität** | 280
- 6.1 Über die unangemessene Frage, wie etwas aus dem Nichts entsteht und das Problem des Werdens | 280
- 7. Aristotelische Lösung und Materisierung der Matrix: Substrat in der aristotelischen Metaphysik** | 282
- 7.1 Das Zugrundeliegende: Die aristotelische Lösung für das Problem des Werdens | 282
 - 7.2 Aristotelischer Plan: Hylemorphismus | 284
 - 7.3 Hyle und Morpha: Hylemorphismus aristotelischer Metaphysik und zweiwertige Logik | 289
- 8. Intrauterine Entwicklungsbiologie: Ausdifferenzierung in der Geschlossenheit** | 290
- 8.1 Pränatale Ontogenese | 290
 - 8.2 Selbstgestaltung des Organismus: Ein Prozess der Ausdifferenzierung ohne Alterität | 294
 - 8.3 Mechanischer Bildungstrieb und Organisation der Materie | 298
 - 8.4 Intrauteriner Selbstbildungstrieb und innere Organisation | 299
- SCHLUSS** | 303
- Literatur** | 315
- Abbildungsverzeichnis** | 327

Danksagung

An erster Stelle gilt mein Dank Prof. Dr. Peter Sloterdijk und Prof. Dr. Elisabeth von Samsonow, die über die Jahre die vorliegende Arbeit betreut haben. Diese wäre ohne ihre geduldige und hilfsbereite Unterstützung nicht möglich gewesen, weil beide wie wenige heutzutage um die Bedeutsamkeit einer gynäkologischen Philosophie wissen.

Ihm gilt mein besonderer Dank für seine Anregung, ein freies philosophisches *Tractatus matrixialicus* vorzubringen, was von erleuchtenden Gesprächen, animierenden bibliographischen Empfehlungen und scharfsinnigen Kritiken begleitet war.

Bei ihr bedanke ich mich herzlich, dass sie sich achtsam um die schwierigen Stellen dieser Arbeit gekümmert hat. Für ihre inspirierenden Kommentare und ihre Einladungen zur Teilnahme an aufregenden wissenschaftlichen Tätigkeiten bin ich sehr dankbar.

Beiden gilt mein besonderer Dank dafür, dass sie mir die Verstärkung eines eigenständigen Denkens zugemutet haben. Erst dadurch wurde die Autorinnenstimme dieses Buches hörbar.

Ich danke meinen Freunden für das Wunder, sich an dieser Arbeit beteiligt zu haben: Deniz Yenimazman, Sandra Poceschi, Joana Gomes, Carol El Charouni, Angela Spar, Wolfgang von Rahden. Bei Euch habe ich Weite des Denkens, Aufmerksamkeit, Respekt und Gehör gefunden.

Nichts wäre möglich gewesen ohne Beistand der Meinen von zu Hause: ama, aita, Txomin.

Zuletzt kann ich voller Glück meinen besten Dank all jenen gegenüber zum Ausdruck bringen, denen ich im Dunklen meine Courage anvertraut habe und die ebendiese an meiner Stelle bewiesen haben.

Vorwort

Faust.

Die Mütter! Mütter! –'s klingt so wunderlich!

Mephistopheles.

Das ist es auch. Göttinnen, ungekannt

Euch Sterblichen, von uns nicht gern genannt.

Nach ihrer Wohnung magst ins Tiefste schürfen;

Du selbst bist schuld, daß ihrer wir bedürfen.

Faust.

Wohin der Weg?

Mephistopheles.

Kein Weg! Ins Unbetretene,

Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene,

Nicht zu Erbittende. Bist du bereit? –

Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben,

Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben.

Hast du Begriff von Öd' und Einsamkeit? ¹

Die vorliegende Arbeit ist inspiriert von einer beeindruckenden Passage in Goethes „Faust“, wo der Protagonist auf der Suche nach dem ewigen Urbild der schönen Helena in die Seelentiefe hinuntersteigt. Diese Versenkung führt Faust ins Reich der Mütter –ihre unheimlichen Gestalten sind dort, in der Tiefe eines bodenlosen Reiches. Meine persönliche Hingabe an die philosophische Tätigkeit begann in meiner Masterarbeit mit der Entzifferung des Reichs der Mütter –

1 Goethe, J. W. v.: Faust II, in: „Letzte Jahre 1827-1832“. SW 18-1, hrsg. von Gisela Henckmann und Dorothea Hölscher-Lohmeyer. München: Carl Hanser 1997, S. 155-156, V. 6217-6227.

dort, in einer der Zeit und Raum entzogenen Weltlosigkeit, die das tiefste Mysterium des Werdens birgt.

Die Mütter kommen einem ebenso in den Sinn vor dem Hintergrund der offenkundigen Tatsache, dass jedes Lebewesen geboren wird. Mir erschien das Geborensein immer als eine der wichtigsten Fragestellungen in Bezug auf das menschliche Wesen, und die Tatsache, dass im Laufe der Geistesgeschichte kaum Gedankengänge dazu niedergelegt wurden, wunderte mich. Doch vielleicht ist dies kein Anlass, der Philosophie zu misstrauen, da sie sich, indem sie sich der „Liebe zur Weisheit“ verschreibt, dem Denken sogar noch vor dem generativen Bildungstrieb² ein Vorrecht einräumt.

Man darf die philosophischen Beiträge und Ansätze zu dem Thema, die durchaus existieren, jedoch nicht ignorieren: Sokrates' „Mäeutik“ als Methode der philosophischen „Hebammenkunst“, Hannah Arendts „Natalität“ und nicht zuletzt Peter Sloterdijks „Entbindungspoetik“ (unter anderen) umfassen eine Reihe von Gedankengängen, die das vorgeburtliche Stadium des menschlichen Lebens mutig seinem begleitenden Schatten zu entreißen versuchen. Erinnerung als Wissenstechnik, der Anfang und das Schaffen als ontologische Position des menschlichen Handelns und die Bindung an eine fremde Welt sind unter anderem philosophische Beiträge zur Darstellung und Entschlüsselung des menschlichen Wesens.

Die Geburtlichkeit des Menschen war für mich jedoch ein Schlüsselgedanke zu etwas anderem: zur verlassenen „ökologischen Nische“ des intrauterinen Raums und zur aufnehmenden Hingabe der allomütterlichen Instanzen. Jenseits der soziokulturellen Manifestationen der Figur der Mutter interessierte mich vor allem ihre Stellung in evolutiven Systemen, da es offenkundig viele Arten von Müttern gibt. Gleichfalls fesselte mich die Gebärmutter aufgrund ihrer schwarzen Monochromie des Nichts: kein Subjekt, kein Bewusstsein, kein Licht, kein Mensch ist dort.

Mutter und Gebärmutter umfassen die *Matrix* – ein in dieser Arbeit eingeführter Begriff zur Beschreibung des evolutiven Bildungstriebes, der in verschiedenen Umwelten wirkt und diese zugleich schafft. Das Matrixiale ist danach das Ergebnis einer Spaltung des Identitätsprinzips des inneren Bildungstriebes: Gebärmutter und ihre Externalisierung in der Mutter. Infolgedessen widmet diese Arbeit sich der systematischen Entwicklung und Entfaltung eines Begriffes, des Matrixialen, wozu sie in drei Hauptbegriffe gegliedert ist: Mutter – Welt – Gebärmutter.

2 J.F. Blumenbach: Über den Bildungstrieb. Göttingen: Johann Christian Dieterich 1789.

Zahlreiche Themen und Schlüsselpunkte werden in dieser Arbeit aus der neu entworfenen *matrixialen Perspektive* untersucht, zusammengefasst und synthetisiert. Der neue philosophische Begriff *des Matrixialen* wird dann durch verschiedene Disziplinen systematisch nach einer baumähnlichen Struktur entfaltet und veranschaulicht, wobei Innerlichkeit und Beziehungs- und Bindungsstrukturen eine Sonderstellung einnehmen.

Die in dieser Forschung untersuchten Gedankengänge mit ihren vielen noch nicht beleuchteten Aspekten und Fragen sollen in nachfolgenden Forschungen ausführlicher behandelt werden. Wenn ich mit meinen Gedanken die Erwartungen des Lesers nicht in voller Tiefe erfülle, bitte ich um Entschuldigung.

Arantzazu Saratzaga Arregi, im Juli 2016

Das Matrixiale: ein philosophischer Begriff für die Menge aller Arten von Müttern

1.1 DEFINITION UND BEGRIFFLICHKEIT DES FACHAUSDRUCKS „MATRIX“

Die vorliegende Arbeit stellt sich einer grundlegenden philosophischen Aufgabe, nämlich der Kunst der Erschaffung eines Begriffes: der *Matrixialen*. Ein solches Vorhaben umfasst nicht weniger als den Versuch, das, was Philosophie als Lehre ausmacht und was sie von ihren Abkömmlingen, den Einzelwissenschaften, abgrenzt, zu erschließen.¹

-
- 1 Der Begriff Prima Philosophia oder Erste Philosophie bezeichnet nach Aristoteles die Seinswissenschaft bzw. Metaphysik. In der Philosophie der Neuzeit tritt die an der Naturwissenschaft orientierte Philosophie als Prima Philosophia auf, weshalb sie als „Mutter aller Wissenschaften“ bezeichnet wird, da sie sich mit den fundamentalen philosophischen Prinzipien befasst. Vgl. dazu folgende Aussage von Bacon: „Atque magna ista scientiarum mater [i.e. Naturalis Philosophia] mira indignitate ad officia ancillae detrusa est [...]. Interim nemo expectet magnum progressum in scientiis (praesertim in parte earum operativa), ni si Philosophia Naturalis ad scientias particulares producta fuerit, et scientiae particulares rursus ad Naturalem Philosophiam reductum.“ F. Bacon: *Novum Scientiarium*, 1620. Auf Deutsch erschienen in: Bacon, Francis: *Neues Organ der Wissenschaften*, A.T. Brück (Hg.), Leipzig 1830, Nachdr. Darmstadt 1981, S. 59. Eine allegorische Darstellung in „Der Hortus Deliciarum“ Herrad von Landsbergs zeigt eine weibliche Personifizierung der Philosophie inmitten der Sieben Freien Künste (septem artes liberales). Die „Liebe zur Weisheit“ steht auch im Zentrum von sieben Studienfächern des augusteischen Zeitalters. Die mütterliche Repräsentation der Philosophie liegt der Referenz zur Weisheit (sophia) zugrunde, die aufgrund ihres ganzheitlichen Umfangs als die höchste Lehre betrachtet wurde. Darüber hinaus wird in der alchemistischen Schule die Weisheit als weibliche Emanation

Zur Erreichung dieses Ziels möchte die Arbeit in einem philosophischen Exerzitium Analysen unterschiedlicher Aspekte vornehmen, um aus ihrer Gesamtheit den Erkenntnisgewinn in einem Begriff herauszuschälen. Ausgehend von dieser Zielstellung verfolgt sie das Anliegen, dem Ausdruck Matrix, dessen Bedeutung (Signifikat) eine Vielfalt unterschiedlichster Bereiche erschließt und deren Signifikant zur Bezeichnung und Benennung verschiedener Gegenstände eingesetzt wird, begrifflich eine philosophische Bedeutung abzugewinnen, und zwar derart, dass dem Matrixalen der ihm zustehende Platz im philosophischen Vokabular erschlossen wird.

Dieser Anspruch verlangt eine behutsame und sorgfältige Darlegung von Argumenten, um die hinter dem Begriff „Matrix“ verborgene Komplexität zu beleuchten, was zu der Notwendigkeit führt, einige philosophische Begriffe zu problematisieren und zu erneuern – unter anderem den Weltbegriff.

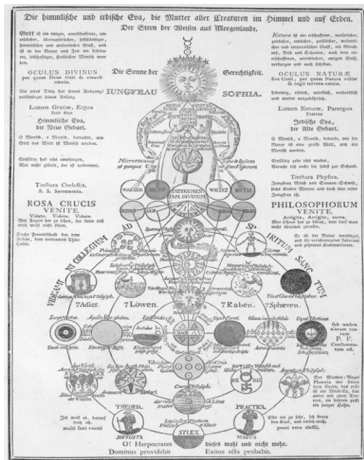
In diesem Sinne wird der Begriff „Matrix“ zunächst einem *analytischen Verfahren* unterworfen. Das heißt, dass er in seine Bestandteile zergliedert wird, also verwandte Begrifflichkeiten, Referenzen, Beschreibungen und Anwendungen, die ihn bilden. Eine analytische Vorgehensweise benötigt die Darlegung einer doppelten Ebene. Die Ebene der *Endokonsistenz* ist begrenzt auf das semantische Feld des Wortes. Auf dieser Ebene wird die innere Relation zwischen den Bestandteilen betrachtet, die das Fachwort „Matrix“ ausmachen. Auf der Ebene der *Exokonsistenz* hingegen wird der Blick gerichtet auf die Begrenzungen der Bedeutung des Wortes sowie auf die Bestandteile, aus denen es besteht. Diese Ebene dient der Beschreibung der Merkmale, die die Bedeutung des Wortes von seinen semantischen Bestandteilen abgrenzen und ausdifferenzieren.

Nach diesem Ansatz folgt dem *analytischen* Verfahren ein *synthetisches*, um Ähnlichkeiten und Analogien zwischen den Elementen und Begriffen, die in den Begriff Matrix eingeflossen sind, herauszuarbeiten. Dabei wird untersucht, woraus der Begriff besteht, um ihn in eine neue Ordnung zu bringen, sodass er eine

Gottes verstanden, „durch die sich sein geistiger Same zuerst im ausgesprochenen Wort der himmlischen Sophia verwirklicht, dann in der Materie durch die Gebärmutter der Natur. Diese ist die gefallene untere Sophia und wird mit Mercurius, der Wurzel aller Metalle, identifiziert“, zit. nach: A. Rob: Das hermetische Museum. Alchemie & Mystik, Köln: Taschen 2011, S. 406. Abb. 1: Geheime Figuren der Rosenkreuzer, Altona, 1785. Alexander Rob merkt dazu an: „Aus ihren beiden Brüsten strömt der rote sulfurische ‚Sonnenschwitz‘ und die weiße merkuriale ‚Jungfrauenmilch‘, die beide zusammen ihre Leibesfrucht, die Tinctur ergeben. Wer sie nackt und bloß schauen will, der soll ‚Freundschaft suchen bei dem Archaeus, dem vertrauen Torhüter‘.“ Ebd.

umfassende philosophische Bedeutung erhält. Der erste Schritt zur Definition des Begriffs besteht also in der Analyse semantischer Inhalte. Dabei wird nachfolgend den Fragen nachgegangen, welche Bedeutungen das Wort „Matrix“ hat, was es bezeichnet und in welchem Feld es angewendet wird.

Abb. 1: Die sinnliche und irdische Eva, die Mutter alle Kreaturen im Himmel und auf Erden.



Quelle: Geheime Figuren der Rosenkreuzer, Altona, 1785.

1.2 SEMANTISCHE UND ETYMOLOGISCHE ANNÄHERUNG ODER EINE ARCHÄOLOGIE DES WORTES MATRIX

Das Wort *Matrix* weist im Deutschen verschiedene Bedeutungen auf, je nachdem, in welchem semantischen Kontext es verwendet wird. In der Biologie wird unter Matrix „eine Hülle der Chromosomen“, eine „amorphe Grundsubstanz“ (z. B. Bindegewebe) sowie die „Keimschicht, aus der etwas entsteht“², verstanden. In der Mathematik hat es die Bedeutung eines Schemas mathematischer Größen, das dazu dient, lineare Abbildungen darzustellen und lineare Gleichungssysteme zu beschreiben. In der Sprachwissenschaft verweist es auf ein Schema „zur Zu-

2 Definition des Wortes „Matrix“ nach: Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache. Siehe <http://www.duden.de/rechtschreibung/Matrix> vom 04.04.2015

ordnung von Merkmalen zu sprachlichen Einheiten, besonders zur Darstellung der Lautstruktur einer Sprache.“³

Sollen die verschiedenen Bereiche und Bedeutungen in Analogie gesetzt und ihre gemeinsamen Eigenschaften hervorgehoben werden, ist auf ihre Anwendung sowohl in der Mathematik, in der Biologie als auch in der Techniksprache hinzuweisen – eine abgegrenzte Umgebung, wo die Herausbildung eines Elementes eingebettet ist. Dies dient dazu, umfeldbezogene Bedingungen wie Alterations- bzw. Veränderungs- und Ausdifferenzierungsprozesse innerhalb peripherischer Rahmen durchzuführen, durch deren Wirkung einen Individuationsprozess erfolgt.

Die (frühneu-)hochdeutsche Anwendung des Wortes „Matrix“ lenkt die Aufmerksamkeit auf eine beschränkte Topologie, in der beliebige Veränderungen stattfinden; der Ausdruck *Matrize* steht hier für folgende Deutung: „Grundform, Schema, Rahmen einschließlich deren Substanz“, womit eine Art von Pressform angedeutet wird, die dazu dient, formlose Materie abzubilden und neue Formen darzustellen.⁴ Darüber hinaus besteht nach dem Frühneuhochdeutschen Wörterbuch ein Bezug zur „Gussform“, was dem Begriff eine eigenartige Bedeutung verleiht und seine *spezifische Differenzierung* kennzeichnet, nämlich als „Gebärmutter.“⁵ In diesem Sinne ist das deutsche Wort *Matrize* dem französischen *matrice* entlehnt, dessen Bedeutung außerdem „Gussform“ lautet, was für „Gebärmutter“ im literarischen und übertragenen Sinne steht: „das, worin etwas erzeugt oder hergestellt wird.“⁶

3 Ebd.

4 Definition „Matrize“ nach Duden: „Matrize, die- n (fr. *matrice*. Eigtl. = Gebärmutter spätlat. *Matrix*: 1) (Druckw.) a) in der Schriftgießerei verwendete) Form aus Metall mit seitenverkehrt eingepprägten Buchstaben, die die Lettern liefern; b) in Papp, Wachs, Blei od. anderem Werkstoff geprägte Abformung eines Schriftsatzes od. Bildes zur Herstellung einer Druckplatte; c) Folie, bes. gewachstes Blatt zur Herstellung von Vervielfältigungen. 2) Technik. A) unterer Teil einer Pressform, in dessen Hohlform ein Werkstoff mit einer Matrize hineingedrückt wird; b) negative Form zum Pressen von Schallplatten.“ Siehe: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Matrize> vom 04.04.2015

5 Beschreibung des lateinischen Wortes *Matrix*: „Die lat. Flexion; aus lat. *Matrix* Grundform, Schema, Rahmen einschließlich deren Substanz; speziell: Gebärmutter; belege kaum interpretierbar“, in: Robert, R. Anderson/ Reichmann, Ulrich G. (Hg.): Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, 9 Bd., Berlin: W. de Gruyter 2013, S. 1996.

6 Definition „Matrize“: „Bei der Setzmaschine die in einem Metallkörper befindliche Hohlform zur Aufnahme des Prägestocks (der sogenannte Matrize); die von einem

Um die Untersuchung im Feld der *Endokonsistenz* abzuschließen, scheint es angebracht, einen Schritt weiterzugehen und sich der Etymologie des Wortes zu nähern.⁷ Ein Blick auf seine Herkunft verdeutlicht, dass es dem Lateinischen entlehnt ist, als Ableitung des Wortes „Mater“⁸: *Matrix* stellt danach eine abweichende Variante der lateinischen *Mater*⁹ dar. Dem Wort *mater-* schließlich wurde das Ableitungsmorphem *-trix* hinzugefügt, das dazu benutzt wird, das Femininum vom *Mater-* umzubilden.¹⁰ Solche Abänderungen sind von zentraler Bedeutung für diese Untersuchung, da sie darauf hindeuten, dass der Begriff *Matrix* eine Derivation des Begriffes *Mutter* darstellt. Unter *Matrix* (als abgeleiteter Terminus des Wortes *-Mater*) fallen verschiedene Arten von Müttern, und infolgedessen nimmt es die Bedeutung von „Mutter-Tier, Zucht-Tier, Mutter-Mensch, Gebärmutter und Stamm-Mutter etc.“ an.¹¹

Druckstock hergestellte [Wachs]form: Das frz. Wort bedeutet eigentlich ‚Gebärmutter‘, dann im übertragenen Sinne allgemein ‚das, worin etwas erzeugt oder hergestellt wird‘, in: Auberle, Annette/Klosa, Annette (Hg.): Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart, 7 Bd., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag 2007, S. 514.

- 7 Die etymologische Beschreibung kann nur deskriptiv, nicht als normative Deutung eines Wortes verstanden werden. Sie blickt rückwärts, dem Zeitverlauf entgegen in die Vergangenheit, und macht eine Art archäologische Funde, die immer umgestaltet sind und nicht mehr als eine Reihe von Ergebnissen verstanden werden sollen. Vgl. Saussure, F: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: W. de Gruyter 1967, S. 107, 225.
- 8 Vgl. dazu die etymologische Beschreibung des Wortes: ‚Matrix (matricis) ‚Muttertier; Gebärmutter; Stammutter‘ zurück, eine Ableitung von lat. Mater ‚Mutter‘ (vgl. den Artikel ‚Matrone‘). Beachte auch die Verkleinerungsbildung lat. Matricula ‚Stammrolle, öffentliches Verzeichnis‘, die unserem Fremdwort Matrikel zugrunde liegt‘, in: Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, S. 514.
- 9 Siehe dazu ‚mater, matris‘, in Vaan Michiel, A. (Hg.): Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Boston: Brill 2008, S. 367.
- 10 <https://en.wiktionary.org/wiki/-trix#Latin> vom 04.04.2015.
- 11 Vgl. die lateinische etymologische Beschreibung des Wortes *Matrix*: ‚Matrixicis. Muttertier, Zuchttier; Stammutter, Gebärmutter; Stammrolle, Matrikel‘. (seit Varro, rom., ebenso *matricalis*, ‚zur Mutter (Gebärmutter) gehörig‘ (seit Zeno) und *matricula* f. ‚Matrikel‘ seit Inschr. 2. Jh. und Veg. (daraus mit gr. Suff. ματρικιον/Lyd. mens. 1, 28; vgl. noch *matricarius* eine Truppengattung seit Inschr. 3. Jh., *matricularius* ‚in das Armenverzeichnis aufgenommen‘ Greg. Tur.) ist zu *mater* nach *nutrix* hinzugebildet. (Leumann-Stolz 244); ähnlich gr. μήτρα ‚Gebärmutter; Mark der Pflanzen‘ (vgl. γὰδ-

1.3 MATRIX: DIE MENGE ALLER ARTEN VON MÜTTERN

Ausgehend von der Etymologie kann ein enger Zusammenhang zwischen dem semantischen Feld der Matrix und dem der Mutter hergestellt werden. Matrix als Ableitung von *Mater*¹²- beinhaltet verschiedene Arten von Müttern wie „Mutter-Mensch, Mutter-Tier, Mutter-Pflanze“ usw.; also kann Matrix als die Menge aller Arten von Müttern angesehen werden. Nach diesem Ansatz umfasst Matrix eine abgeschlossene Menge, die verschiedene Arten in sich trägt. Infolgedessen lässt sich eine taxonomische Einteilung von Mensch-, Tier- oder Pflanzen-Arten in eine übergeordnete Gattung „Mutter“ zusammenfügen.

Die Matrix kann somit in der „Menge aller Arten von Müttern“ wahrgenommen werden. Neu ist, dass nicht alle Arten die Eigenschaft von Müttern teilen. Das heißt, nicht alle Menschen oder Tiere oder Pflanzen weisen die Attribute von Müttern auf. Demzufolge gilt es zu bedenken, dass die Gruppe aller Arten von Müttern eine eigene Gattung bildet, der sich verschiedene Arten (Menschen, Tiere, Pflanzen; Metalle etc.) anschließen.¹³

Neben den vielfältigen Arten von Müttern bedeutet Matrix *Gebär-Mutter*, die bezeichnend für die *spezifische Differenz* aller Mütter ist. Das Kompositum „Gebär-Mutter“ stellt in umgekehrter Anordnung der Worte die Eigenschaft der Mutter dar, nämlich das Gebären. Nach dieser spezifischen Differenz werden alle Arten von Müttern unter demselben Merkmal gruppiert: das Gebären-Können, bzw. die Kunst des Gebärens. Dieses Merkmal unterscheidet die Mutter von anderen Individualitäten und grenzt sie ein unter diejenigen, die die Eigenschaft des Gebärens, Erzeugens und Herstellens haben. In allen Fällen handelt es sich

τρα: γαδτήρ u.fgl) Die Bed. ‚Liste, Stammrolle‘ von Matrix leitet Lamer bei Götze ZdW. 12, 212 aus gr. μητρώο Staatsarchiv her“, in: Walde, Alois: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 2 Bd., Heidelberg: Winter 1954, S. 50.

12 Definition Matrix: late 14c., from O.Fr. matrice, from L. matrix (gen. matricis) „pregnant animal“, in L.L. „womb“, also „source, origin“, from mater (gen. matris) „mother“. Sense of „place or medium where something is developed“ is first recorded 1550s; sense of „embedding or enclosing mass“ first recorded 1640s. Logical sense of „array of possible combinations of truth-values“, is attested from 1914. Siehe <http://www.etymonline.com/index.php?searchmode=none&search=matrix> vom 04.04.2015

13 Es ist erstaunlich, wie im Griechischen Matrix ausschließlich Uterus (μήτρα) bedeutet, aber diese Bedeutung ist nicht dem Wortstamm Mutter untergeordnet. μήτρα. Vgl dazu Liddell, Henry (Hg.): A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press 1996, S. 1129f.

bei der Matrix um eine abgeschlossene Menge, deren *spezifische Differenz* in der Möglichkeit des *Gebärens* besteht.

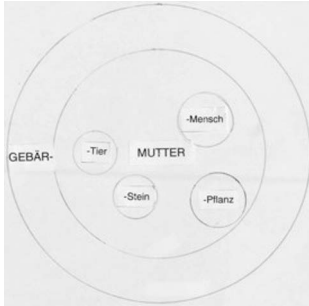


Diagramm 1: Mutter-X bildet eine Menge aller Arten von Müttern. -Stein, -Tier, -Mensch, -Pflanze, etc. entsprechen der spezifischen Differenz der Gattung Mutter, welche wiederum eine Art in sich bilden. Das Gebären kennzeichnet die Gattung Mutter, beschreibt also die Eigenart der Mutter-X.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Fachausdruck „Matrix“ auf einen doppeldeutigen Begriff verweist: Einerseits deutet das Wort auf eine Entfaltungskette des Muttertypus hin, andererseits definiert es eine *spezifische Differenz*, die die Gruppe aller Arten von Müttern auszeichnet, beruhend auf dem Akt des Gebärens. Dabei soll nicht unbeachtet bleiben, dass das lateinische Wort „Matrix“ der griechischen Bedeutung gegenüber eine Wende vornimmt. Unter den lateinischen Begriff fällt die Bedeutung „Uterus“, wofür das Griechische ein anderes Wort verwendet. Insofern bestimmt die lateinische Bedeutung von Uterus die *differentia specifica* der Menge aller Arten von Müttern. Dieser semantische Akt der *Vermütterlichung* der Gebärmutter durch die lateinische Übersetzung findet sich zutreffend in der deutschen Übersetzung wieder.¹⁴ Unter diesem

14 Auf diese Weise lässt sich zeigen, wie die Brüder Grimm die Bedeutung der Matrix mit dem Wort Mutter in Zusammenhang gebracht haben. Vgl. dazu den Lexikoneintrag „Mutter“: „1) bei thieren: mutter, das ist weible darvon man junge zeücht, was geschlecht, es joch; 2) bei pflanzen, der hauptstamm oder hauptstengel wie lat. Matrix; 3) im weiblichen menschlichen und thierischen körper der theil, der ein neues geschöpf empfängt und bis zur geburt ausbildet, matrix μήτρα eine ältere deutung des ausdrucks. s unter gebärmutter; das wörtlin (muster) im latein matrix oder uterus (in ps-109, 3 der vulg.) heiszt hier nicht ein ganz persönliche mutter, als ein weib mutter mutter heiszt, sondern, das, da di frucht in mutter leib empfangen, und bis zu der ge-

Ansatz wird auf der Grundlage einer matrixialen Arten-Einteilung die aristotelische Taxonomie bezüglich der Ordnung von Arten und Gattungen zur Diskussion gestellt. Eine matrixiale Systematik entfernt sich von der sich auf die konventionelle Klassenlogik stützenden Taxonomie der Biologie und verwandter Wissenschaftszweige, die davon ausgehen, dass die Art Mensch ein Bestandteil der höheren Gattung der Lebewesen ist.¹⁵

Die Referenzialität des Matrix veranschaulicht sich durch eine Taxonomie, die den Menschen im Hinblick auf sein Denken nicht als höchste Art aller Seienden begreift, sondern ihn gleichsetzt mit anderen Arten wie Tiere, Steine, Pflanzen usw., aufgrund der spezifischen Differenz des Wortes Matrix, nämlich das Gebären, das auf die Eigenschaft hindeutet, über eine Umgebung zu verfügen, in die ein Individuationsprozess eingebettet ist und die eine ontologische Translokalisierung zu vollziehen vermag. Diese Differenz gruppiert oder sammelt die Lebewesen, die als selbstständige Gattung die Eigenschaft besitzen, Neues durch das Heraustreten nach außen hervorzubringen. Die Gruppe aller Arten von Müttern besteht danach in der Eigenschaft, sich aus einem in sich abgeschlossenen, hermetisch-verborgenen Raum nach außerhalb ins Licht zu bringen.

1.4 PROPÄDEUTIK FÜR EINE VARIANTOLOGIE DES NISUS FORMATIVUS: GEBÄREN ALS SPEZIFISCHE DIFFERENZ DER MENGE ALLER ARTEN VON MÜTTERN

Die semantische Bedeutung des Wortes „Matrix“ beansprucht eine Begriffsentfaltung, die das Wort Matrix in doppelter Hinsicht erklärt: Einerseits steht das Wort „Mutter“ für das Stammwort, das sich von verschiedenen Qualitäten präzisieren lässt (Mutter-Mensch, Mutter-Tier etc.); auf der anderen Seite steht *Gebärmutter* für die spezifische Differenz der Beschaffenheit des Mutterwesens, die sich auf den Akt des Gebärens beruft. Ausgehend vom Feld der Endokonsis-

burt erneert wird“. Siehe <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Ver-netzung&lemid=GM08804#XGM08804> vom 04.04.2015.

15 Vgl. dazu das Problem I. Epistemologisches Problem: die Totemmutter – eine widersprüchliche Kategorie zur aristotelischen Logik, in: Axiom II Propositio II. B. Totemmutter als surreale Matrix.

tenz beinhalten die beiden Elemente die indoeuropäische Wurzel *-ma*, was bilden bzw. erzeugen bedeutet.¹⁶

-ma gilt als ein Trieb, der zu den Lebenskräften zählt, aber im Unterschied zu anderen Lebenskräften organisierter Körper wie Contractibilität, Irritabilität oder Sensibilität die erste wichtige Kraft zur Zeugung, Ernährung und Reproduktion lebender Organismen zu sein scheint und den man, um ihn von anderen Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen *Bildungstrieb* bezeichnen kann.¹⁷

Dieser Bildungstrieb ist nach Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) ein tätiger Trieb, der mit einer bestimmten Gestalt auf einen organisierten Körper einwirkt und diesen lebenslang erhält – ein Trieb, der ein *nisus formativus*¹⁸ ist, woraus wiederum neue Formen gestaltet werden. Deshalb besteht des *nisus formativus* in einer wesentlichen formbildende Kraft des Organismus, der nicht eine teleologische, bewegende Kraft (also die Kategorie der Substanz als Ursache von Veränderung und Bewegung) umfasst, sondern vielmehr eine Lebenskraft innerhalb der lebenden Systeme, die in Wechselwirkung mit ihrer Umwelt auf die Teile des Systems einwirkt.¹⁹ Daher liegt *Die nisus formativus* einem *qualitas occulta* zugrunde, dessen Wirkung aus der Erfahrung entnommen wurde. Blumenbach:

[...] dass, das Wort Bildungstrieb [...] zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren Ursache aber so gut wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns *qualitas occulta* ist [...] Das Verdienst bey dem Studium dieser Kräfte ist nur das, ihre Wirkungen näher zu bestimmen und auf allgemeinere Gesetze zurück zu bringen.²⁰

16 Die indogermanische Wurzel *-ma* verweist auf schaffen, bilden. Vgl. dazu Walde, Alois: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 2. Bd., Berlin: W. de Gruyter 1927, S. 229.

17 J.F. Blumenbach: Über den Bildungstrieb, Göttingen: Johann Christian Dieterich 1789, S. 25.

18 Der Ausdruck „*nisus formativus*“ wurde von Johann Friedrich Blumenbach im Rahmen seiner Theorie der Embryonalentwicklung geprägt. Vgl. ebd., S. 27f.

19 Vgl. „Selbstgestaltung des Organismus: Ein Prozess der Ausdifferenzierung ohne Alterität“, in: in Axiom III Problem: Ontogenetisches Morphogenese in der Weltlosigkeit.

20 Ebd., S. 26.

Der Bildungstrieb wirkt nach Blumenbach aus einer inneren Ursache heraus nach außen. Die Tatsache, dass ein verlorener oder zerstörter Teil des Organismus wiederherstellt oder wiedergebildet wird²¹, liegt einem inneren Trieb des Organismus zugrunde, durch den neue Herausbildungen vorangetrieben werden.

Dass keine präformierten Keime präexistieren: sondern dass in dem vorher rohem ungebildeten Zeugungsstoff der organisierten Körper nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelang ist, ein besonderer, dann lebenslang tätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.²²

Nach Blumenbach sind Zeugung, Ernährung und Reproduktion Modifikationen derselben Kraft²³, sodass die „Ernährung eine kontinuierliche Reproduktion ist, und Reproduktion eine wiederholte partielle Generation.“²⁴ Der Bildungstrieb „organisiert“ die Materie, so die Formulierung Blumenbachs. In dieser Hinsicht beschreibt die *nisus-formativus*-Theorie die Entwicklung der in sich ohne Unterlass werdenden Materie, die auf eine Art von *generatio aequivoca* oder *spontanea* („Zeugung ohne Samen“) zurückgeht.

Der Bildungstrieb umfasst semantisch den inneren Kern *des Matrixialen*. Ich nehme die These Blumenbachs an, nach der der Erzeugung eine Art von Bildungstrieb entspricht. Diese Feststellung beruht auf der Tatsache, dass das Gebären das Resultat der Endphase eines intrauterinen ontomorphogenetischen Prozesses ist. Die Bildung eines Neugeborenen beruht auf den inneren biologischen Konditionen des Organs Gebärmutter, und das Gebären bedeutet einen Akt des Bildungstriebes nach Außen. Gebären impliziert eine Organisation der Materie, sodass eine neue Ordnung geschaffen wird. Es ist danach ein Akt des Bildungs-

21 Blumenbach: „Man sah offenbar, wie die Natur eilte, dem verstümmelten Geschöpfe nur sobald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen: und dass in der Kürze der Zeit, da unmöglich schon durch die Nahrungsmittel [...] fattsamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gesammelt sein konnte, der Rumpf einen Theil seines noch übrigen Stoffes hergeben muss, der sich dann mittelt des ihm beywohnenden Bildungstriebes in die Gestalt der verlorren Glieder formt, und so die zerstörte Bildung wieder ergänzt.“ Ebd., S. 85.

22 Ebd., S. 24.

23 Blumenbach: „Generation und Reproduction – Zeugung und diese Wiedersetzung, sind beides Modificationen ein und eben derselben Kraft: die letzte ist nichts anders, al seine partielle Wiederholung der ersten: und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muss sicher auch die andere zugleich mit aufhellen.“ Ebd., S. 83f.

24 Ebd., S. 85.

triebs, sodass die Bildung eines Einzelwesens stattfindet, ein Individuationsprozess mit der ontologischen Folge lebensräumlicher Translokalisierung. In diesem Sinne bezeichnet das Gebären eine Bildungskraft, deren Funktion jenseits des Bildens zustande kommt und die eine Alteration der Ordnung darstellt, die eine ontologische Translokalisierung festsetzt. In dieser Hinsicht ist die Mutter als abstrakter Begriff diejenige, die das Vermögen hat, durch generative Kraft Materie zu organisieren und ontologische Translokalisierungen zu bewirken.

Im Hinblick auf das Feld der *Exokonsistenz*, das darauf ausgerichtet ist, die internen Unterschiede der Merkmale Matrix zu deuten (angenommen in der Differenz zwischen *Mutter-X* und *Gebärmutter*) wird darauf hingewiesen, in welchem Umfeld die Bildungskraft stattfindet. Während die Mutter ein Mittel der ontologischen Translokalisierung von Weltlosigkeit zu entäußerter Welthaftigkeit darstellt, betreibt die Gebärmutter Bildungs- und Alterationsprozesse, die sich in einer Welt abspielen, die noch nicht entäußert ist.

Es muss beachtet werden, dass jede Art von Mutter verschiedene Arten von Ordnungen erzeugen kann, je nachdem, in welchem Umfeld („Wohnraum“) sie sich niederlässt. So steht der Muttermensch für eine Mensch-Gebälerin im Bezug zu einem Lebensraum, der „Welt“ genannt wird; ebenso ist das Muttertier eine Tier-Gebälerin im Hinblick auf den Lebensraum der Tiere, eine Metall-Mutter eine Organisationsform von Metallstrukturen, was Ausdifferenzierungsprozesse und neue geologische Strukturen beinhaltet usw.²⁵

Ob der Bildungstrieb auch die bildenden Kräfte anorganischer Naturreiche umfasst, war ein wichtiger Diskussionspunkt der Entwicklungstheorie des 18. Jahrhunderts, wobei die epigenistische Entwicklungsmechaniklehre in Anlehnung an den kantianischen Mechanismus die anorganische Natur als trieblos

25 Dazu geologische Forschungen Goethes: „Es wird ausgeführt, daß die Metalle der Gänge in offenen Spalten aus den ‚cortices‘, d.h. Rinden oder Randpartien (bergmännisch: Salbändern) der Gänge erzeugt wurden, die daher ‚Matrices Metallorum‘=Metallmütter genannt werden.“ In (LA II.8A:126), zit. n. d. Artikel v. Barry, David: „Shocks from a Sicilian Underworld: Gangi, ‚Gänge‘, and a New Source for the ‚Mütter‘ in Goethe’s *Faust*“, in: Goethe Yearbook. Publications of the Goethe Society of North America, Simon Richter (Hg.), vol. XIII. NY: Camden House 2005, S. 133. Zum genauen geologischen Begriff „Matricibus Metallorum“. Vgl. Hoffmann, Johannes G./ Bahmer Lignicenfis, J.B.: *Matricibus Metallorum. Amplissimi Philosophorum Ordinis* 1738. Siehe <http://digital.slub-dresden.de/ppn323899536/1> vom 04.04.2016.

betrachtete.²⁶ Nichtsdestotrotz haben neue Forschungen die anorganische Bildungstrieblosigkeit widergelegt.²⁷

Die etymologische Doppeldeutigkeit des Begriffs Matrix, die eine semantische Entfaltung des generativen Bildungstriebes auslöst, wirft eine philosophische Feststellung auf: Jedes Wesen ist in seine eigene Umwelt eingebettet und bekommt so eine Art von „Welt“ beigemessen.

1.4.1 Verwendung und Wirkungsweise des Bildungstriebes

Ein Rundgang durch die semantische Evolutionsgeschichte des Wortes „Matrix“ zeigt uns vielfältige Verwendungen des Bildungstriebes. In dieser Weise wird das Wort „Matrix“ in unterschiedlichen Disziplinen und Metasprachen²⁸ verwendet, um immer dasselbe anzudeuten: eine generative Kraft, die dafür zuständig ist, eine ontologische Translokalisierung zu vollziehen. Unter dieser Annahme reicht das Bedeutungsspektrum des Wortes von einer auf das natürliche Wesen wirkenden Bildungskraft des natürlichen Wesen in der Anthrokosmologie und Alchemie²⁹ und den „Entstehungswillen“ der Theosophie³⁰ über die „Naturkraft“ in der naturalistischen Metaphysik bis hin zur ‚Musterfähigkeit‘ in der Mathema-

26 Für Beispiele von bildenden Kräften im unorganischen Naturreich, sog. metallische „Crystallisationen“, vgl. J. F. Blumenbach: Über den Bildungstrieb, S. 75.

27 Simondon, Gilbert: „L’individuation Physique“, in: L’Individu et sa genèse physico-biologique, Paris: Presses Universitaires de France 1964, S. 27-137.

28 Die Entwicklung des Wissens folgt einem Schema der progressiven Entzauberung. Schließt man sich den evolutionären Schemata des 19. Jahrhunderts an, so liegt es nahe anzunehmen, dass der Fachausdruck Matrix erst von der kosmologischen, dann von der theosophischen und schließlich von der wissenschaftlichen Metasprache progressiv und aufgrund einer diachronischen Evolutionsprägung aufgegriffen worden ist.

29 Paracelsus war der Annahme, dass die Teile der Natur nur vom Großen und Ganzen des Kosmos erfasst werden können, was das Vorstellungsvermögen des Menschen überschreite, da sie sich auf eine totale Unbegrifflichkeit bezögen. Die im Kosmos wirkenden Gesetze spiegeln sich im kleinen Feld der Natur wider nach dem Lehrsatz, dass sich der Makrokosmos im Mikrokosmos widerspiegelt.

30 Der Begriff „Matrix“ wurde von Jakob Böhme (1575-1624) im Rahmen einer mystisch-theosophischen Metasprache eingeführt. Die Erforschung der Bildung einer theosophischen Sprache hat die Erkenntnis des Göttlichen zum Ziel. Sie versucht, anhand der Untersuchung unterschiedlicher Religionen und religiöser Strömungen und Praktiken Gott, Götter oder das Göttliche auf dem Weg eines „geistigen Schauens“ zu erkennen.

tik. Das Wort „Matrix“ tritt in seinen historischen Anfängen im Rahmen der Astrologie und anthropologischer Untersuchungen auf. Der Arzt, Astrologe, Alchemist und Philosoph Paracelsus (vermutl. 1493-1541) verwendet es, um ein Kraftfeld zu bezeichnen, das als Ort für die Entstehung natürlicher Körper verantwortlich ist.

Die Gebärmutter ist etwas ganz besonderes, [...] sie ist die Matrix. Nachdem die Welt nichts gewesen war als in Wasser, über dem der Geist des Herrn schwebt, wurde das Wasser zur Welt; es war die Gebärmutter der Welt, und aus ihm entwickelten sich alle ihre Geschöpfe.³¹

Mit Matrix ist in der Weltanschauung des Paracelsus eine gestaltende und ordnende Kraft³² gemeint, die zur Herstellung und Erzeugung organischer Körper dient und sowohl dem Körper der Menschen als auch dem Kosmos innewohnt. In Anlehnung an seinen anthropokosmischen Ansatz wirken bestimmte Gestaltungskräfte auf der makrokosmischen Skala, die für die Anordnung der Planeten und Gestirne zuständig sind, in geringem Maße aber auch für den Körper des Menschen, der nach Paracelsus als mikrokosmisches Feld zu verstehen ist³³. Dem Menschen ist es eigen, zu bilden und zu gestalten. Sein mikrokosmisches Wirkungsfeld kann mit der makrokosmischen Ebene des Kosmos gleichgesetzt werden in dem Sinne, dass sowohl in der außer-anthropologischen als auch in der anthropologischen Sphäre die Bildungskraft (hier: Matrix) ein Kraftfeld ist, das die Entstehung des natürlichen Körpers ermöglicht. Darüber hinaus ist in der

31 Paracelsus: Über die medizinische Tätigkeit in Sämtliche Werke, Bd. 1, B. Ascher (Hg.), Jena: Gustav Fischer 1926, S. 188.

32 Vgl. Paracelsus: Medizinische Schriften, Bd.1, Peuckert, Will-Erich (Hg.), Basel: Schwabe, 2010, S. 346.

33 Vgl. Paracelsus: „Des Menschen Gebärmutter war also die ganze Welt, sie Same war der Limbus, ein Same, der die ganze Welt im kleine enthielt. Dies ist die Entstehung des ersten Menschen. Hiernach wurde der Mensch von dieser Matrix losgelöst und aus ihm selbst eine eigene Matrix für ihn gemacht, die Frau. Diese hat also die ganze Welt abgelöst. In ihr ist der Geist des Herrn, der die Frucht in ihr zur Entwicklung bringt. Wie dieser Geist von den Wassern getragen wurde, so tragen wir Menschen ihn auf der Erde und auf dem Wasser. Niemals noch hat jemand dieser Geist gesehen, den Geist, der in der Gebärmutter des Menschen, das ist in der Frau, wohnt. Deshalb soll man die Frauen nicht zur Unzucht mißbrauchen, denn in ihnen wohnt der Geist, der von dem Herrn kommt und zu ihm wieder zurückkehrt.“ In Paracelsus: Über die medizinische Tätigkeit, S. 188.

paracelsischen Denkweise die Vorstellung mehrerer Matrizen möglich: Sowohl Pflanzen als auch Metalle besitzen danach eine eigene Gestaltungskraft³⁴, deren Bildung als Kraft und Wirkungsfeld gilt.

Nach den theosophischen Beiträgen Jakob Böhmes (1575-1624) verwandelt sich die von Paracelsus eingeprägte generative Potenz des Bildungstriebes in einen göttlichen Schöpfungswillen, der männlich konnotiert ist, weshalb die Matrix ihren weiblichen Gegenpart bildet.³⁵ Die Frage nach der Bildung des natürlichen Wesens und der inneren Organisation der natürlichen Organismen wandelt sich bei den theosophischen Ansätze Böhmes um in eine Frage nach der Weltentstehung, wozu er sich stark an androgynen Zeugungskosmogonien der Gnosis und an der neuplatonischen (insbesondere plotinischen) Emanationslehre orientiert.³⁶ Mit Böhme erhält der Begriff „Matrix“ gleichsam ein genetisches Merkmal, wobei eine Zeugungskraft angenommen wird, die das sexuelle Modell zur Weltentstehungserklärung ersetzt. Der Renaissance-Platoniker Robert Fludd (1574-1637) allerdings misst dem Begriff Matrix kein Geschlechtsmodell bei, sondern in Anlehnung an Paracelsus' Astrologie einen astronomischen Sinn als Kraftursprungsfeld der Planetenbewegung.³⁷

In der Romantik avanciert der generative Bildungstrieb dann zur Deutung einer dynamisch-flüssigen oder dunstartigen Substanz, die zwar organisch ist, aber noch keine spezifische Biostruktur aufweist³⁸. Besonders in der botanischen Lehre ist eine naturalistische Bedeutung des Bildungstriebes verbreitet³⁹, und auch in biologischen Untersuchungen gilt sie als Inbegriff von Bildungspotenzen, die die Evolution determinieren – und damit sowohl tierische als auch pflanzliche Lebensformen. In der Romantik hat die Idee des Bildungstriebes und der Lebenskraft der Natur bereits ihr Gegenstück in der Mathematik in Form

34 Paracelsus: Medizinische Schriften I, S. 346.

35 Vgl. W. A. Schulze: „Jakob Böhme und die Kabbala“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 9 (1955), S. 447-460. Siehe http://www.jstor.org/stable/20480795?seq=1#page_scan_tab_contents vom 04.04.2015.

36 J. Böhme: De Tribus Principiis oder Beschreibung der Drei Prinzipien Göttliches Wesen, in: Will-Erich-Peukert/August, F. (Hg.): Sämtliche Schriften, Bd. 2, Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommanns, 1960, S. 63.

37 „Matrix“, in J. Ritter/ K. Gründer/ G. Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Stuttgart: Schwabe, 1971, S. 940.

38 Ebd.

39 Der Botaniker Franz Unger arbeitete in der Romantik an der Erklärung der Bildung im Organischen (wie z. B. Krebsgeschwülste) und bildet somit eine Art Gegenstück zum Bildungstrieb. Vgl. Unger, F.: Die Exantheme der Pflanzen, 1833.

oder eines Musters, innerhalb dessen etwas kalkuliert werden kann⁴⁰. In der Wissenschaft gilt Matrix als ein allgemeines Schema, ein allgemeines Modell, als ein leitender Wert und ein Musterbeispiel für Problemlösungen. Dem folgt eine entsprechende Anwendung in der theoretischen Physik der Neuzeit, etwa bei Werner Heisenberg⁴¹.

1.5 PHILOSOPHISCHES PROBLEM UND PERINATALE DIALEKTIK: VON DER ENTBINDUNG DES MUTTERLEIBS ZUR BINDUNG AN DIE ENTÄUSSERTE WELT

Oben wurde die verborgene philosophische Bedeutung der Matrix anhand einer semantisch gemeinten archäologischen Übung von der Etymologie über die Semantik bis hin zur Referentialität⁴² dargestellt. Nach dem Ansatz der hier entworfenen matrixialen Philosophie bezeichnet das Wort Matrix die Menge aller Arten von Müttern, die sich durch die spezifische Differenz (Eigenschaft) des *Gebärens* auszeichnen.

Das Phänomen des Gebärens ist somit ein ontologisches Ereignis, aufgrund dessen es nur in Bezug auf die Weltlichkeit⁴³ *etwas ist*, da es in einer Übertragung von einem Umfeld, dem inneren Körper der Mutter, in die Welthaftigkeit, worin die Mutter schon als Seiendes existiert und infolgedessen *da ist*, in Alterität zu ihrer Welt, übertragen wird, sodass sich das neue Seiende auf die Weltoffenheit beziehen muss. Das Phänomen des Gebärens ist somit ein ontologisches Ereignis. Es besteht in einer Übertragung von einem Umfeld in ein anderes bzw. in der Übertragung aus dem inneren Körper der Mutter hinaus in die Welt. Das

40 Seit der Mitte des 19. Jh. spielte die Idee der Matrix eine Rolle in der mathematischen Theorie. Die Bezeichnung mathematische Matrix wurde 1850 von James Joseph Sylvester eingeführt. Mathematische Theorien der Determinanten. Vgl. G.F. Temple: 100 years of mathematics, S. 93-94.

41 Vgl. W. Heisenberg: „Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinetik und Mechanik“, in: Zeitschrift für Physik. 43 (1927), S. 172-198.

42 Da sie auf vielfältige Bedeutungen Bezug nimmt und deren Verwendungen auf verschiedene Felder verweisen.

43 Unter Weltlichkeit ist die ontologische Dimension der Welt gemeint, die die „Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins“ anspricht. M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 64. Für eine ausführliche Erklärung der Problematik vgl. „Die Weltlichkeit der Welt“ in ebd., S. 3-114.

neue Wesen erlangt einen Grad der Welthaftigkeit, in dem die Mutter schon als Seiendes existiert und infolgedessen *da ist*.

Die ontologische Dimension der Mütterlichkeit liegt begründet in einer transzendentalen Bedingtheit: Nur in Alterität zur Mutter kann sich das Angekommene beziehen auf die Weltoffenheit. Daraus folgt das philosophische Problem, dass Alterität und Variationsprozesse sowohl der innerlichen als auch der äußerlichen Welt thematisiert werden. Danach besitzt die Mutter einen Bildungstrieb, der der Welt innerlich ist, während die Gebärmutter einen Bildungstrieb hat, der der Welt äußerlich ist. Vor dem Hintergrund dieser Synthese zwischen Bildungstrieb und Weltlichkeit kann die Frage gestellt werden, ob Alterationsprozesse in Weltlosigkeit überhaupt wahrzunehmen sind. Auf diese Weise erhält die Matrix eine philosophische Bedeutung, die in dieser Arbeit das *Matrixiale* genannt wird im dem Sinne, dass sie Kondensationspunkt einer begrifflichen Trilogie ist: Die Begriffe *Mutter / Gebärmutter / Welt* kreisen um die Darstellung der Frage, ob Alterität und Variationsprozesse in Weltlosigkeit zu finden sind. Dies bedingt eine weitere Fragestellung, beruhend in der Annahme, dass dieser Form ein ontologischer Status zu geben ist.

1.5.1 Das Matrixiale als philosophischer Begriff zum Problem perinataler Dialektik

Der Begriff Matrix gilt uns also als Kondensationspunkt dreier Elemente: *Mutter / Gebärmutter / Welt*. *Welt*, *Mutter* und *Gebärmutter* beschreiben nicht die Matrix an sich, da sich aus ihrem inneren Zusammenhang ein Problem ergibt, das über das semantische Feld des Wortes Matrix hinausdeutet. Deshalb verlangt es eine philosophische Antwort, für deren Behandlung ein neuer Begriff erforderlich ist: *das Matrixiale*.

Unter diesem Ansatz wird aus einer doppeldeutigen semantischen Bedeutung des Wortes Matrix eine dreifache, ausgelöst durch die Trilogie *Mutter/ Gebärmutter/Welthaftigkeit*. Vor diesem Hintergrund wird mit dieser Arbeit eine Einführung in die matrixiale Philosophie angestrebt, welche die inneren Zusammenhänge zwischen den Korrelationen dieser drei Elemente darzustellen versucht, um die Frage der ontologischen Dimension der generativen Bildungskraft philosophisch zu beleuchten. Unter dieser Perspektive handelt es sich hier nicht um die Klärung des metaphysischen Problems, das nach dem Grund der Entstehung allen Seienden strebt, sondern vielmehr um die Differenzierung jener Bildungsprozesse, durch die eine Form eine Gestalt annimmt, wächst und sich neu organisiert, um zu erläutern, welcher Zusammenhang zwischen dem Grad der Welthaftigkeit und der generativ wirkenden Kraft besteht.

1.5.2 Das Matrixiale als Kondensationspunkt der Dreiwertigkeit Mutter/Gebärmutter/Welt

Wird auf die Grenzen und Beschränkungen der Merkmale geachtet, die den Begriff Matrix definieren, begrenzt der Begriff *Mutter* (als abstraktes Konzept) den der Gebärmutter in dem Sinne, dass die Mutter eine Form-Geberin und Gestalterin der Menschenwelt, Tierwelt, Pflanzenwelt etc. ist, da ihre Bildungskraft außerhalb des uterinen Felds wirkt. Der Begriff *Gebär-Mutter* bezeichnet somit eine Eigenschaft, die ausschließlich das Mutterwerden ausmacht und infolgedessen eine eigene operationelle Funktionalität besitzt: intrauterine Bildungskraft, die, unserem Theorem gemäß, als etwas der Welt Äußerliches vorkommt.

Mit der Einführung dieses dritten Elements, Referenz der Welthaftigkeit, erhält die Matrix eine philosophische Aussage: Neu entstehende Formen und Individuationen sind das Ergebnis eines ontologisch bedingten Überganges, wobei das intrauterine morphogenetische Feld verlassen wird für eine andere Umwelt, in der die Entwicklung geistiger und anatomischer Formen fortgesetzt werden kann. Die *Welt* gilt in dieser Weise als ein dritter Wert, durch den der Verlust der Gebärmutter und die Existenzbedingtheit in einem neuen Milieu möglich werden. In diesem Punkt ist Matrix jenseits seiner etymologischen Bedeutung ein dreifacher Begriff, der einerseits in der Differenz zwischen *Mutter* (Bildungstrieb in der Welt), *Gebärmutter*, (Bildungstrieb in der Nicht-Welt) besteht. Demnach umfasst er eine Referenz der Differenz zwischen dem extrauterinen und intrauterinen Bildungstrieb, unter diesen er operiert, was wir als Grad der Welthaftigkeit bezeichnet haben.

Die Triade *Mutter – Gebärmutter – Welt* steht somit im Angelpunkt einer philosophischen Umfassung des Begriffs Matrix, wobei die semantische Differenzierung von *Mutter / Gebärmutter* auf eine Bezogenheit auf die Welt hindeutet und zugleich auf die Übereinstimmung von *Gebärmutter / Mutter* als Bildungskraft des intra- und extrauterinen Feldes.

Es kann scheinen, dass jenes Merkmal, welches das Fachwort Matrix in der Tiefe seiner Bedeutung definiert – nämlich zwischen dem Wort Matrix auf einem eingegrenzten Raum, einem geschlossenen Feld und einer umzäunten Topologie, die der Herausbildung neuer Formen und der Hervorbringung neuer Ordnungen dient – sich von seiner etymologischen Bedeutung entfernt hat - vorausgesetzt, dass die Matrix stellt eine Menge aller Arten von Müttern dar, die dafür verantwortlich sind, ontologische Translokalisierungen zu ermöglichen. Nichtsdestotrotz stimmt dieses erste Bedeutungsfeld des Wortes Matrix mit der zweiten etymologisch semantischen Analyse bei der Fragestellung der onto-

topologischen Bedingungen überein, die zur Bedingung der Bildung neuer Anordnungen dient.

Die semantische Entfaltung des Wortes Matrix führt uns zu der Fragestellung, ob jeder Art von Müttern Welthaftigkeit zukommt und umgekehrt, ob eine polykontextuale Ontologie, die auf die Verschiedenartigkeit der Welten aufmerksam macht, auch einer mehrwertigen Matrixialität entspricht.

1.5.2.1 Von dreiwertiger Matrixiologie zur mehrwertigen Welthaftigkeit

Die matrixiale Eskalation des Inneren lässt sich vom Außen abgrenzen in dem Sinne, dass sich die Welt von der vorgeburtlichen Umwelt unterscheidet, insofern die Welt einen offenen Horizont bedeutet⁴⁴, in dem Alteritätsprozesse stattfinden, während die Gebärmutter einen geschlossenen Raum umfasst, in dem der Bildungstrieb Ausdifferenzierungen hervorbringt – doch mit dem Unterschied, dass diese in einer nicht ent-äußerten Welt erfolgen. In dieser Weise wird die Gebärmutter zur Umwelt vorgeburtlicher Weltlichkeit, in der der Bildungstrieb ohne Alterität und im geschlossenen Umfeld vorangetrieben wird. Diese wird angesichts ihrer Nicht-Entäußerung der Welt entzogen, sodass ihr *Weltlosigkeit*⁴⁵ zukommt.

Die *Gebärmutter* ist ein Hohlorgan, in dem sich ein Lebewesen heranbilden kann. Sie grenzt sich ab vom Körper der Mutter in dem Sinne, dass sie sich in ihrem Inneren befindet. Infolgedessen ist sie der Welt entzogen. Nur bei der Austreibung des Fötus und dem Ankommen in der entäußerten Welt wird sie als Lebensraum erfahren, der verlassen und verloren wurde. Die Gebärmutter ist die verlassene ökologische Nische, in der das Lebewesen gebildet wird und bei dessen Verlassen das Bewusstsein der allerersten Behausung entsteht.

Infolgedessen ist die Gebärmutter das All für den Embryo und das Nichts für das Neugeborene. Sie ist, logisch gedeutet, einwertig. Ontologisch betrachtet hat sie Seinsqualität, wobei das Sein und das Nichts eins werden.⁴⁶ Sie ist also ontologisch widersprüchlich, wobei das Nichts und das Sein in entdifferenzierten Wertungen dem All entsprechen als absolutes Sein und als metaphysisch widersprüchliche Einheit. Die ontologische Qualität der Gebärmutter lässt sich nicht durch die klassischen Identitätslehren denken, also, indem das ausgeschlossene

44 Vgl. Propositio I „Die Mutter ist Weltbildend“, Axiom II.

45 Vgl. Axiom III: Die Gebärmutter ist der Welt äußerlich.

46 Vgl. Axiom III: „Die Gebärmutter ist der Welt äußerlich“.

Dritte als Regel und Gesetz für die Affirmation des Prädikats vorausgesetzt wird.⁴⁷

Die *Mutter* steht zwischen der Weltlosigkeit (intrauterine Sphäre) und der entäußerten Weltlichkeit. Ihr Körper ist ein Behältnis, in dem ein Embryo gebildet wird. Die Gebärmutter ist ihrem Körper innerlich; insofern kann man davon ausgehen, dass die weltlose Gebärmutter einen Platz im Inneren der Mutter nimmt. Der Körper der Mutter jedoch befindet sich in der Welt, sodass dieser im Inneren der Weltlichkeit steht.

Die Mutter gilt, wie im Laufe der Arbeit gezeigt wird, als allererste Alteritätsinstanz nach dem Ankommen in der Weltlichkeit, wodurch sie für das Neugeborene als Weltbildnerin fungiert, wobei sie erkennen und konstruieren lässt. Sie stellt demnach eine Beobachtung der zweiten Ordnung des generativen Prinzips dar, indem ihr Körper als Übertragungskanal einer ontologischen Translokation dient: von der Außenweltlichkeit zur Weltlichkeit, was danach dem Neugeborenen gegenüber eine Alteritätsstellung bedeutet, durch die sich die Welt bilden lässt. Ihre Stelle ist, logisch gesprochen, zweiwertig, und ontologisch steht sie an der Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein. Die Mutter ist die genetische Reflexion, aus der sich die Welt herausbildet, worin wiederum die Differenz zwischen Sein (These) und Nicht-Sein (Antithese) erscheint, aus deren Wirkung ein drittes Element auftritt: die Welt.

Die Relation zwischen Welt und Mutter ist mehrwertig. Die Mutter ist in der Welt. Daher gibt es so viele Welten wie es Mütter gibt. Die Doppelwortbildung „Mutter-Mensch“, „Mutter-Tier“, „Mutter-Pflanze“ etc. verweist auf drei verschiedene Arten von Müttern: Mutter-Mensch ist die Mutter der Menschenwelt. Das Mutter-Tier bezieht sich auf die Tierwelt bzw. sie ist dem Lebensraum der Tiere inhärent, während der Mutter-Mensch der Menschenwelt zuzurechnen ist etc. Infolgedessen besteht ein Unterschied zwischen Mutter-Tier, Mutter-Pflanze und Mutter-Mensch im Grad der Welthaftigkeit, der durch den Distanzierungs- bzw. Isolationsgrad zwischen dem neugeborenen Ich und der jeweiligen Umwelt bestimmt wird.⁴⁸

Solchermaßen werden den verschiedenen Arten von Müttern verschiedene Grade an „Welten“ zugeschrieben. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten an Müttern liegen begründet in einer nicht nur taxonomischen Differenz, sondern auch in einer *ontologischen*, da *jede Art von Müttern eine Einbeziehung der Welt bedeutet*. Infolgedessen besteht die Prämisse darin, dass die

47 Vgl. Demonstratio II: „Gebärmutter als weltlose Gattung“, in: Axiom III.

48 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, 1985.

Matrix die Menge aller Arten von Müttern ist, denen eine besondere Art von Welt zugeordnet wird.

Ausgehend von der Prämisse, dass die Ausdifferenzierung in der Welt Alteritätsverhältnissen entspricht, tritt die philosophische Frage auf, ob in der Weltlosigkeit (nicht entäußerten Welt) Alterationsprozesse zu finden sind. Diese Frage zielt auf drei philosophische Diskussionen ab: Zuerst auf die Ontologie, nämlich auf die Klärung der Frage, welchen ontologischen Status Weltlosigkeit hat. Zweitens geht es um die genetische Fragestellung, ob die ontologische Translokalisierung eine Möglichkeitsvoraussetzung zur Entstehung einer neuen Ordnung ergibt und ob im Nichts schon Ausdifferenzierungsprozesse vorhanden sind. Drittens ergibt sich die Frage: Wie wird die Alterität als Möglichkeitsvoraussetzung zur Weltkonstruktion und Weltbezüglichkeit dargestellt?

1.6 DAS MATRIXIALE THEOREM: DER GRAD DER MÜTTERLICHKEIT IST UMGEKEHRT PROPORTIONAL ZUM GRAD DES VERLUSTES DER WELTLOSIGKEIT

Die Arbeit widmet sich in diesem Zusammenhang der Darstellung eines *philosophischen* Theorems, einem aus Axiomen gewonnenen Satz, der nicht als in sich abgeschlossene wissenschaftliche Theorie zu betrachten ist. Das hier vorgestellte logische Theorem folgt einem semantischen Aufbau, bedingt durch die drei Hauptbegriffe des Wortes Matrix, nämlich Mutter, Gebärmutter und Welt. Dieser Lehrsatz wird nachfolgend ausführlich in Axiome, Propositionen und Probleme gegliedert, durch welche eine philosophische Dimension des Wortes Matrix erschlossen werden kann, in dieser Arbeit bezeichnet als *das Matrixiale*.

Die bis hier erfolgten Analysen zusammenfassend, haben wir die Einwertigkeit der Gebärmutter bestimmt, die in einem negativen Verhältnis zur Welt steht und infolgedessen ontologische Werte in sich aufnimmt. Diese einwertige Einheit lässt sich nur durch die Figur der Alterität der Mütter entfalten, deren Referenz zur Weltlosigkeit nicht ohne Bezüglichkeit zur Offenheit der Welt vorstellbar ist. In dieser Weise bildet die Mutter als Kanal zur ontologischen Translokalisierung eine dreiwertige Operation, da sie zwischen der Welthaftigkeit und dem generativ geschlossenen Umfeld der Welt steht (hier: Weltlosigkeit genannt), um den Transfer der Nachkommenschaft zur Welthaftigkeit zu ermöglichen.

Dieser ontologische Translokalisierungseffekt gilt, wie schon erwähnt, nicht für alle Arten von Müttern, denn er vollzieht sich so, dass eine wechselseitige Beziehung zwischen Gebärmutter und Welthaftigkeit entsteht, wobei die Mutter

als Anpassungsmittel operiert, um die Behausung der Abkömmlinge im Außen ins Werk zu setzen. Soll ein Einzelnes im intrauterinen Feld so weit entwickelt sein, dass seine Adaptation an das Außen nicht eine aufwändige Stütze benötigt, ist der Grad der Mütterlichkeit geringer als derjenige von Arten, die ein höheres kooperatives Aufzuchtssystem zur Anpassung der Welthaftigkeit besitzen. Infolgedessen könnte das Theorem besagen, dass der Grad der Mütterlichkeit mit dem Grad der Welthaftigkeit korreliert, insofern sie ein negatives Verhältnis zur intrauterinen Nische darstellt, um morphogenetische Reifheit des Geborenwerdendes zu erzeugen.

1.7 DAS MATRIXIALE: EIN SCHWIMMENDER SIGNIFIKANT

Wie schon gezeigt wurde, lässt sich ausgehend von einer etymologischen Untersuchung des Begriffes Matrix schlussfolgern, dass das Wort Matrix von zwei semantischen Gruppen herrührt: der Mutter-X und der Gebärmutter. Nach der „archäologischen“ Untersuchung des Wortes Matrix bezieht sich seine Doppelbedeutung auf einen dritten Wert, die Welt, dank der der Unterschied zwischen dem, was eine Mutter und eine Gebärmutter ist, gedeutet werden kann. Infolgedessen ist das dritte Element, die Welt, so wesentlich für das philosophische Verständnis des Wortes, dass, während der *Mutter* die Bildungskraft der Welt innerlich zugeschrieben wird, der semantische Wert des Wortes *Gebärmutter* der Bildungskraft der Mutter innerlich bzw. der Welt äußerlich ist. Daher sollte auch auf semantischer Ebene eine differenzierte Betrachtung des Terminus 'Matrix' erfolgen, gemäß dem Bildungstrieb in der Welt und dem Bildungstrieb der entäußerten Welt. Nach diesem Ansatz soll Matrix nicht mit der symbolischen Dimension des Archetyps Mutter gleichgesetzt werden, da es auf eine rein semantische Ebene der Bedeutung hinweist und im Hinblick auf die Etymologie von Mutter und Gebärmutter nicht auf die Differenz achtet.

Die symbolische Ebene des Matrixialen wurde von C. G. Jung und seinem Schüler Erich Neumann untersucht. Bei der analytisch geleiteten Psychologie Jungs wird „Matrix“ als Zeichen für im kollektiven Unbewussten angesiedelte Urbilder verwendet. Der matrixiale Archetypus entspricht danach einer psychischen Strukturdominanz, deren Ursprung in Ur-Erfahrungen der Menschheit liegt und die sich in symbolischen Bildern offenbart und ins Bewusstsein tritt.

Ich gehe davon aus, dass die analytische Psychologie Jungs und Neumanns⁴⁹ die symbolisch-matrixiale Ebene zu Unrecht auf das semantische Paradigma der Mutter reduziert. Darüber hinaus wird Jungs analytisch-symbolische Deutung aus der theoretischen Perspektive eines angeborenen Substrats formuliert. Infolgedessen wird die Bedeutung des Matrixialen unter die Bedeutung subsumiert, die schon vor der Entstehung der analytischen Psychologie Jungs existierte. Doch Matrix lässt sich nicht auf den semantischen Wert (Mutter / Gebärmutter) reduzieren. Schließlich sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Referenz des Wortes „Mutter“ auch von der Referenz des Wortes „Gebärmutter“ unterscheidet. Deswegen sollten „Mutter“ und „Gebärmutter“ als Differenz einer semantischen Bildung des Wortes gedeutet werden.

Wir sind hier allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass im Hinblick auf die starke Differenz zwischen der Verwendung (und mithin Bedeutung) des Wortes „Matrix“ in einem umfangreichen Feld von Referenzen unterschiedlicher Historiografie die Frage nach der Kohärenz zwischen dem *Bezeichnenden* und *Bezeichneten*⁵⁰ entsteht. Hier muss gemäß einer *semantisch-diachronischen* Analyse bewiesen werden, dass der Begriff „Matrix“ in drei Metasprachen und Diskursanalysen verwendet worden ist: in Religion, Magie und Wissenschaft. Die *synchronische Analyse* des Begriffes zeigt jedoch auch, dass die Akkumulation verschiedener Bedeutungen und die Anwendung in verschiedenen Diskursformen nicht erforderlich sind, um Sinn zu erfassen.⁵¹ Diese Anmerkung gilt für die Andeutung einer Asymmetrie zwischen dem Signifikat und dem Signifikant des Begriffes. Die Vorstellung und das Lautbild sind somit untrennbar miteinander verbunden und entsprechen einander.⁵²

49 E. Neumann: Die Große Mutter, 1974.

50 Die Sprache setzt sich erst aus dem Bezeichneten (Signifikat, Bedeutung) und dem Bezeichnenden (Signifikant, Lautbild) als ein Bestandteil dessen zusammen, sodass das Zeichen das Verbindungsglied zwischen der Vorstellung (Bezeichnetes) und dem Laut (Bezeichnendes) ist. Dazu Saussure: „Diese Betrachtungsweise kann uns die Wahrheit näher bringen, indem sie uns zeigt, dass die sprachliche Einheit etwas Doppelseitiges ist, das aus der Vereinigung zweier Bestandteile hervorgeht“. F. Saussure. Grunfrage der Allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 77.

51 „Il y a donc une opposition fondamentale, dans l’histoire de l’esprit humain, entre le symbolisme, qui offre un caractère de discontinuité, et la connaissance, marquée de continuité,“ in: Lévi-Strauss, C: „Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss“. Siehe <http://bibliotheque.uqac.ca/>, S. 41. Vom 04.04.201

52 Saussure: „Dieses letztere ist nicht der tatsächliche Laut, der lediglich etwas Physikalisches ist, sondern der psychische Eindruck dieses Lautes, die Vergegenwärtigung

Im Fall des Wortes Matrix jedoch liegt eine Asymmetrie zwischen der diachronischen Ebene des Bezeichneten, das heißt den Bedeutungen, die einen Begriff prägen – also als Ergebnis der kumulativen Erkenntnis in der Evolutionsgeschichte des Wortes – und seinem Lautbild, das einem in den Sinn kommt, ohne etwas zu bedeuten.⁵³ Paradoxerweise wurde der Begriff Matrix mit variabler Bedeutung und Nutzung innerhalb der Zeit verwendet⁵⁴, aber dennoch bleibt die synchrone Einheit. Das Lautbild „Matrix“ ändert sich nicht, sondern bleibt in seinem indogermanischen Ausdruck bestehen unter dem Sinn einer generativen Kraft (–ma).

desselben aufgrund unserer Empfindungswahrnehmungen; es ist sensorisch, und wenn wir es etwa gelegentlich ‚materiell‘ nennen, so ist damit eben das Sensorische gemeint im Gegensatz zu dem anderen Glied der assoziativen Verbindung, der Vorstellung, die im Allgemeinen mehr abstrakt ist“. Saussure, ebd., S. 107.

53 Lévi-Strauss erläutert dieses Problem anhand des Begriffes „Universum“. Bevor das Universum als solches bezeichnet wurde, galt es, es zu verstehen: „Autrement dit, au moment où l’Univers entier, d’un seul coup, est devenu significatif, il n’en a pas été pour autant mieux connu, même s’il est vrai que la pparition du langage devait précipiter le rythme du développement de la connaissance.“ Lévi-Strauss, C. „Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss“, S. 41. Dazu Mehlmann: „That where as the linguistic totality (of meaning) must have come into existence (as structure) all at once, that which we know has been acquired progressively. With the irruption of language, the whole world began to make on meaning all at once, before anyone could know (connaître) what the meaning was. But, from the preceding analysis, it follows that it (the world) meant (a signifié), from the beginning, the totality of what humanity could expect to know of it.“ Mehlman, Jeffrey: „The ‚floating Signifier‘: From Lévi-Strauss to Lacan“, in: Yale French Studies, French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis 48 (1972), S. 10- 37.

54 Der diachronischen Ebene der Bedeutung des Wortes Matrix (das heißt der Evolutionsgeschichte des Wortes oder seinen Bedeutungen im Verlauf der Zeit) entspricht der Fortschritt der akkumulativen Kenntnis und der daraus folgenden Bedeutungen – das, was sich als Wissen progressiv etabliert. Auf der Ebene der Diachronie spiegelt die Veränderung der Bedeutung des Wortes Matrix (seine Evolutionsgeschichte) demnach also die Transformation, die Akkumulation der Erkenntnis und den Fortschritt des Wissens über die Matrix bzw. die Vorstellungen von dem, was Wissen konstituiert, wider.

In Anlehnung an seine eigene Deutung dieses soziolinguistischen⁵⁵ Phänomens (Asymmetrie zwischen Bezeichnendem und Bezeichneten, d. h. Asymmetrie⁵⁶ zwischen kumulativer Kenntnis eines Wortes und dessen eindeutiger Einheit des Bezeichnenden in ungreifbaren Worten, wie etwa bei *mana*⁵⁷), benutzt Lévi-Strauss den Begriff eines „schwimmenden Signifikanten“:

Représentent précisément ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique), bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement.⁵⁸

Ausgehend von der oben vorgenommene historisch-semantischen Analyse könnte „Matrix“ im Sinne von Lévi-Strauss als „schwimmender Signifikant“ bezeichnet werden, weil die Bedeutung des Wortes von seinem Lautbild übertönt wird, das im Laufe einer historisch-diachronischen Entwicklung unterschiedliche

55 Lévi-Strauss eignet sich Saussures linguistisch-strukturalistische Methode an und überträgt sie auf die Anthropologie und die Analyse der Kulturen. Im zuvor angeführten Zitat spricht er von der diachronischen und synchronischen Ebene, aber nicht in Bezug auf eine linguistische Analyse, sondern auf soziologische Aspekte, um die innere Struktur von Gesellschaften zu verstehen. Hierzu verwendet er die linguistische Dichotomie von *signifié/signifiant* und überträgt sie auf Anthropologie und Ethnologie. Aus dieser Übertragung ergibt sich eine Asymmetrie, die im Hinblick auf die soziologische Struktur reflektiert wird.

56 Die Asymmetrie zwischen Zeichengestalt und Bezeichnetem wurde von Lévi-Strauss als Motiv sprachtheoretischer Implikationen im Rahmen der Sozialwissenschaft neu betrachtet – und zwar als eben jenes, was von ihm anhand von Mauss' Begriff des *manas* als Signifikant ohne Bedeutung verstanden oder auch anhand von Althusser's „Termini ohne Begriff“ bezeichnet worden ist. Der Signifikant ist vor dem Signifikat und stellt es fest. Um diese Überbetonung des Signifikanten zu markieren, verwendet Lévi-Strauss die Formulierung eines „schwimmenden Signifikanten“, der die semantische Funktion, seine Rolle auf der Ebene des symbolischen Denkens und seine innere Widersprüchlichkeit, operativ zu machen versucht. Vgl. Lévi-Strauss, C.: „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss“, S. 32.

57 Die Unbegreifbarkeit des Wortes „Mana“ entsteht nicht aus der primitiven Unfähigkeit, es zu deuten, sondern aus dem Reichtum seiner Bedeutungsvielfalt, aus der Permanenz des Bedeutungsträgers, des Lautbildes, in dem sich ohne konkrete Referenz eine „wilde Denke“ abzuzeichnen scheint.

58 Lévi-Strauss, edb., S. 42.

semantische Bedeutungen erhielt. Das Übergewicht des Lautbildes „Matrix“ erfüllt jedoch seine Bedeutungen und gibt der semantischen Funktion Sinn, um diese auf der Ebene des symbolischen Denkens und seiner inneren Widersprüchlichkeit operativ zu machen.⁵⁹ Matrix ist somit „a symbol in the pure state‘ thus apt to be charged with any symbolic content: ‚symbolic value zero.‘⁶⁰

1.8 RESÜMEE EINES PHILOSOPHISCHEN VERSUCHS UND WARUM DIESER IN AXIOMEN, PROPOSITIONEN, PROPOSITIONEN, PROBLEMEN, DEMONSTRATIONEN UND EXKURSEN GESCHILDERT WIRD

Die semantische Analyse des Wortes „Matrix“ antizipierte bereits das philosophische Problem, das dem Wort innewohnt. Sein semantischer Wert entspricht einem extrauterinen (Mutter) und einem intrauterinen Bildungstrieb (Gebärmutter). Für den ersten Fall ist die Mutter eine Figur, die in der Welt und außerhalb der Gebärmutter zur Fortsetzung der ontomorphogenetischen Bildung steht. Die Gebärmutter dagegen lässt sich nicht in der Welt zeigen, sondern nur in negativer Form, nämlich in der Form ihres Verlustes. Sie beruft sich auf einen Bildungstrieb, der der Welt entzogen ist.

Die *Differenz zwischen Mutter und Gebärmutter* ist, wie bereits gesehen, in der Semantik des Wortes „Matrix“ vorgeprägt. Die semiotische Asymmetrie des Wortes Matrix (Asymmetrie Signifikant/Signifikat) bzw. das Übergewicht des Signifikanten gegenüber dem Signifikat hat eine korrelative Ungleichmäßigkeit auf *ontologischer Ebene*. Der schwimmende Signifikant Matrix verweist auf eine Differenz, die einer ontologischen Dimension zugeschrieben werden kann, nämlich Differenz zwischen Mutter und Gebärmutter, Differenz zwischen der Welt und dem, was nicht Welt ist. Diese Differenz lässt sich auf Grundlage der klassischen metaphysischen Logik erklären. Heidegger wies als einer der letzten Dekonstruktivisten des metaphysischen Denkens darauf hin, dass die klassische Logik die Basis für die ontologische Differenz setzt, die einer Vergessenheit zugrunde liegt. Das Seiende ist danach das Zeichen eines irreparablen Verlustes

59 „Semantic function whose role is to allow symbolic thought to operate despite the contradiction inherent in it.“ J. Mehlman: „The ‚floating Signifier‘: From Lévi-Strauss to Lacan“, S. 25.

60 Ebd.

des Seins. Nichtsdestotrotz bleibt Heidegger der zweiwertigen aristotelischen Logik treu.

Die Differenz zwischen Mutter und Gebärmutter wird von mir als Ausgangspunkt genommen, und zwar erstens zur Diagnose der Ungültigkeit der klassischen Metaphysik angesichts des Problems des Matrixialen und zweitens als Nachweis einer existentiellen unmittelbaren Evidenz, die den klassischen Zusammenhang zwischen Denken und Sein kritisch in Frage stellt. Darüber hinaus ist dieser Unterschied systemisch beobachtbar, darauf abzielend, die eidetischen Differenzierungen (eidetische Differenz) der Mutter (bzw. Mutter-Mensch; Mutter-Tier; Mutter-Pflanz, etc) zur Steigerung der Komplexität oder zur Weitergestaltung der Welt in Angriff zu nehmen. Dieser Prozess jedoch kommt einem Entdifferenzierungsvorgang (*genetische Selbstheit*) gleich, der sich nur unter dem Gesichtspunkt einer mehrwertigen Logik und einer selbstreferenziellen Theorie zur Ausführung bringen lässt.

Die nachfolgenden Axiome, Propositionen, Probleme und Demonstrationen sollen systematisch auf den Kerngedanken lenken, die zentralen Begriffe Mutter/Welt/Matrix, um eine ontologische Dimension des Wortes Matrix zu erproben und darüber hinaus die aus der *ontologischen Differenz* von Mutter / Gebärmutter hervorgegangene *ontologische Dreiwertigkeit* (Mutter / Gebärmutter / Welt) in eine mehrwertige polykontextuale Ontologie zu überführen.

Das erste Axiom ist der Mutter gewidmet. In ihm wird der Innenweltlichkeitscharakter der Mutter als Grundsatz der matrixialen Systematik formuliert. Es gibt Mütter, und sie sind in der Welt. Diese Tautologie wird zum Grundsatz einer positiven Darlegung des Bezugs der Mutter zur Welt. Die Innerlichkeitsrelation der Mutter zur Welt ist nicht deduktiv abgeleitet und begründet, sondern axiomatisch. Sie wird durch die Aussage (Propositio) erklärt, und diese wiederum wird in zwei Demonstrationen gezeigt. Die Aussage besagt, dass die Innerlichkeitsrelation der Mutter zur Welt auf einer parasitologischen Ökonomie beruht, aufgrund der Nähe, Innerlichkeit, Intimität und die Beziehung zwischen der Mutter und dem in ihr beherbergten Neugeborenen zu finden sind.

Das zweite Axiom präsentiert den Kondensationspunkt zwischen den drei Elementen oder Werten, die ein matrixiales System ausmachen: Mutter, Gebärmutter und Welt. Die drei Aussagen, woraus sich das Axiom II zusammensetzt, sind: 1. Die Mutter ist weltbildend. 2. Der Körper der Mutter als Schnittstelle zwischen entäußerter Welt und Weltlosigkeit. 3. Die Mutter als Zeichen des Verlustes der Gebärmutter.

Die erste Aussage bezeichnet die Mutter in einer affirmativen Verbindung mit der Welt. Sie stellt den extrauterinen Bildungstrieb der Mutter dar, der sich in Alteritätsrelationen in den Kind-Mutter-Beziehungen zeigt. Die zweite Aussa-

ge sieht die Mutter als Schnittstelle zwischen der Welt, in die das Neugeborene hineinkommen wird, und der Gebärmutter, welche der Welt entzogen ist. Die peripherische Rolle der Figur der Mutter in der Gesellschaft liegt der exogamischen und totemistischen Bindung mit dem Außen zugrunde, im Falle der primitiven sozialen Zellen der Natur. Die Mutter wird dabei als zweite biosoziologische Institution nach ihrer exogamischen und totemistischen Relation mit der Umgebung betrachtet. In diesem Sinn wird die peripherische Sonderstellung der Mutter in der Gesellschaft erklärt.

Die dritte Aussage beschreibt in einer Art negativen Phänomenologie den Bezug Mutter-Gebärmutter in dem Sinne, dass die Gebärmutter nur durch ihren Verlust wahrgenommen werden kann. Die Aussage widmet sich einer relativ negativen Annäherung an die Gebärmutter. Die Gebärmutter, als ergänzende Bedeutung des Begriffes Matrix, lässt sich nur angesichts des Verlustes des ersten ökologischen Lebensraums durch die Geburt in den Blick nehmen. Durch die zentrale anthropologische Erfahrung der Geburt im Sinne eines Übergangs von Geschlossenheit (Gebärmutter) zur Offenheit (Welt) wird dieser Vorgang als technisch bedingter Individuationsprozess verstanden. Die Frühgeburt des Homo Sapiens zeigt, auf welche Weise beim modernen Menschen die „künstlerischen Immunsysteme“, die für das Überleben der Spezies nötig sind, konstitutiv sind.

Das dritte Axiom ist der Gebärmutter gewidmet. Sie steht in einer negativen Relation mit der Welt in dem Sinne, dass sie der Welt entzogen ist. Sie ist der Welt äußerlich. Die Äußerlichkeitsrelation der Gebärmutter zur Welt wird in drei Aussagen bewiesen. Die erste besteht in der Erklärung der Gebärmutter als eines endokosmischen, weltlosen Raumes. Bei der zweiten handelt es sich um die Gebärmutter als eine entdifferenzierte Gattung, eine Menge, in der alle Entdifferenziertheiten enthalten sind. Die dritte Propositio schließlich handelt in Anlehnung an embryogenetische Forschung von der Beschreibung des intrauterinen Bildungstriebes. Damit werden zwei wesentliche Merkmale bzw. Behauptungen zum Beweis dafür, dass in der nicht-entäußerten Welt (hier: weltlos genannt) dennoch Ausdifferenzierungsprozesse stattfinden. Einerseits bedeutet die entdifferenzierte Gattung, bezeichnend für die symbolische Gebärmutter, noch eine Summe aller Arten (aber nicht einer materisch zugrundeliegenden Substanz, wie die aristotelische Logik besagt, sondern als ein geschlossenes Ganze, in dem Ausdifferenzierungen in Wechselwirkung mit der Umwelt stattfinden), andererseits liefert uns die Embryologie Beweise zur Bestätigung der Auswirkung des Bildungstriebes, nämlich Reproduktion lebender Organismen ohne Außen.

Nach diesem Schema ist die Gebärmutter eine künstliche, geschlossene, selbstreferentielle (endogame) und selbstorganisierende generative Gattung. Die

Mutter hingegen ist nur durch die Differenz zur Gebärmutter zu betrachten, da sie das Zeichen eines Verlustes in sich trägt.

Axiom I. Die Mutter ist der Welt innerlich

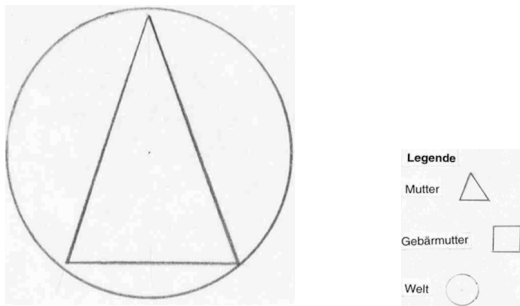


Diagramm 2: Die Mutter ist der Welt innerlich.

1. PROPOSITIO I: DIE MUTTER ALS EXTRAUTERINE NISCHENTECNIK UND SOZIOBIOLOGISCHE INSTITUTION: ES GIBT MÜTTER, SEIT DIE SUCHE NACH BEHAUSUNG BESTEHT

Mütter gibt es, seit eier- und samenproduzierende Organismen in Erscheinung getreten sind.¹ Mit dieser Aussage eröffnet die Primaten-Forscherin, Anthropologin und Evolutionsbiologin Sarah Blaffer-Hrdy eine reichhaltige Untersuchung über die besonderen Merkmale der weiblichen Seite der Evolution und über die geheimnisvolle Funktion des Weiblichen in biologischen Systemen. Sie führt die Forscherin dazu, die Abgrenzung des Menschen von anderen Arten von Lebewesen (Tiere) in Frage zu stellen. Dabei versucht sie, kulturelle und anthropologische Ausprägungen zu überschreiten, um auf funktionelle und durch die Verhältnisse bedingte Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die unter der Gattung „Müt-

1 Vgl. S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 16.

ter“ bei verschiedenen Arten vorzufinden sind. Wird der Blick auf die Evolution der weiblichen Seite der Natur geworfen, ist nach Blaffer-Hrды die Taxonomie im Tierreich beherrschend. Dies ist nach dem Gesetz der darwinistischen natürlichen Selektion, nach dem sich höhere Tiere aus den niederen entwickelt haben, jedoch irrig.

In den Anfängen der Entwicklung der Evolutionstheorie blieb, wie allgemein bekannt, die weibliche Seite der Natur weitgehend unbeachtet; im Vordergrund standen vielmehr die „Überlebenstüchtigsten“. Die revolutionäre Aussage, dass das Überleben einer Art und sogar eines Individuums von seiner Anpassung an seine Umwelt abhängt, die die Organismen mit ihrem Überleben konfrontiert, liefert eine Begründung zur Veränderung der verschiedenen Arten von Generation zu Generation. Dies aber (auch, wenn der Naturwissenschaftler die Entstehung der Lebewesen jenseits göttlichen Schaffens als Ergebnis einer natürlichen Selektion und Anpassung an den Lebensraum durch Variationen betrachtet) lässt die weibliche Seite der Natur unbeachtet.²

Nach diesem Ansatz liegt der Erfolg beim Überleben einer Art im Erwerb der besten genetisch-biologischen Ausstattung, um den Widerstand der äußeren Faktoren zu überstehen und überlebensnotwendige Eigenschaften der biologischen Systeme an künftige Generationen weiterzugeben. Bei dieser herrschenden Ansicht der Naturwissenschaft wiegt der Kampf gegen die Bedrohung durch äußere Faktoren schwerer als Eigenschaften der weiblichen Seite der Natur; für die „Überlebenstüchtigkeit“ erscheint die Seite der individuellen biologischen Eigenschaften und „Ausrüstungen“ bedeutender als ein Aufzuchtssystem, durch

2 Blaffer-Hrды: „Einer Handvoll intellektueller Frauen des 19. Jahrhunderts war die Evolutionstheorie jedoch einfach zu bedeutend, um sie zu ignorieren. Anstatt sich abzuwenden, gingen sie auf Darwin und Spencer zu und klopfen ihnen auf die Schulter, um ihre Unterstützung für diese revolutionäre Sicht der menschlichen Natur auszu-drücken und um die beiden höflich daran zu erinnern, dass sie die halbe Spezies über-gangen haben.“ Ebd., S. 39. Von diesen ist Antoinette Brown Blackwell zu erwähnen: „Wenn also Mr. Spencer argumentiert, dass Frauen den Männern untergeordnet seien, weil ihre Entwicklung auf Grund der Fortpflanzung zu einem früheren Zeitpunkt zum Stillstand kam“ und „wenn Mr. Darwin behauptet, männliche Wesen hätten Muskeln und Gehirne entwickelt, die jene der Weibchen weit übertreffen, und würden ihre her-vorragenden Eigenschaften hauptsächlich ihren männlichen Nachkommen vererben, müssen diese Schlussfolgerung nicht fraglos hingenommen werden, auch nicht von ihrer eigenen Evolutionisten-Schule.“ In: Brown Blackwell, Antoniette: *The Sexes Throughout Nature*, NY: G. P. Putnam, 1875, S. 13 f., zit. n. Blaffer-Hrды, ebd, S. 39. Darüber hinaus ist Clemence Royer als subversive Darwinistin zu erwähnen, ebd.

das der Fortpflanzungserfolg gelingt. Aus Perspektive der klassischen Evolutionslehre erfüllt die Mutter eine weniger bedeutende Aufgabe im Prozess der natürlichen Selektion, da sie „nur“ die Funktion des Gebärens ausübt. Diese im evolutionistischen Paradigma des 19. Jahrhunderts verankerte Aussage wurde von der Verhaltensökologie und der neuen Evolutionsbiologie des 20. Jahrhundert widerlegt.³ Nach Blaffer-Hrdy hängt die natürliche Selektion nicht von der Tüchtigkeit des Individuums ab, sich der Umwelt anzupassen, sondern von einer im Englischen *Fitness* genannten Überlebensfähigkeit, bei der die Fürsorge für und die Sorge um die Aufzucht entscheidend sind, um Fortpflanzungserfolg zu gewährleisten.

Dabei wird eine optimale Überlieferung genetischer und motorischer Information an die künftigen Generationen nicht in erster Linie durch eine hohe Anzahl von Nachwuchs gesichert, sondern vor allem durch dessen ausreichende Versorgung mit Nahrung, Wärme und Schutz. Die Bedeutsamkeit der Mütter besteht darin, für die Erhaltung der Art eine grundlegende Rolle zu spielen, da sie vor der Herausforderung stehen, optimale Grundlagen für die Aufzucht und das Überleben des Nachwuchses zu schaffen. Eine derartige Funktion zur Erhaltung der Art aber ist geknüpft an bestimmte Bedingungen: Die Mütter müssen abwägen, ob und inwieweit ihre Fürsorge zum Erhalt des Nachwuchses Einfluss hat auf ihre künftige Leistungsfähigkeit bei der Erzeugung weiteren Nachwuchses und umgekehrt.

Aus dieser evolutiven Perspektive ist die weibliche Seite der Evolution für den Ablauf evolutiver Prozesse zentral⁴, da sie nach Blaffer-Hrdy wichtiger ist als Merkmale, die einen „mütterlichen Effekt“ hervorzubringen scheinen⁵, weil dieser aus ihrem Reproduktionsinteresse über Leben und Tod der Nachkommenschaft entscheidet.⁶ Für die Anthropologin und Primaten-Forscherin Blaffer-Hrdy ist die Mutter aus methodischen Gründen auf die Tierwelt beschränkt, da innerhalb des tierischen Lebensraumes die feine Differenz zwischen sozioethnologischen und zoologischen Verhältnissen mütterlicher Lebewesen nur unter ökologischen Gesichtspunkten festgelegt wird, das heißt, unter Berücksichtigung

3 David Lack gehört nach Blaffer-Hrdy zu den „ersten Evolutionsbiologen, die das Fortpflanzungsverhalten von Müttern untersuchten.“ Vgl. ebd., S. 50. Seinem Beitrag über das Verhalten der Mütter in biologischen Systemen folgten die amerikanischen Biologen George Williams und Robert Trivers, vgl. ebd., S. 53.

4 Vgl. ebd., S. 105.

5 Vgl. ebd., S. 107.

6 Die Mutter entscheidet über Leben und Tod ihre Nachkommenschaft: weibliches Reproduktionsinteresse. Vgl. ebd., S. 115.

des mütterlichen Verhaltens der Nachkommenschaft und ihrer Umwelt gegenüber.⁷ In diesem Sinne verfolgt Blaffer-Hrdy das Wesen der Mutter bis zurück ins Pleistozän vor dem Hintergrund, dass seit 1,6 Millionen Jahren manche Verhaltensweisen der menschlichen Mütter mit dem weiblichen Australopithecus übereinstimmen.⁸ Es ist unbestritten, dass der Mutter die Funktion der Sammlerin und (Für)sorgerin zugunsten eines guten Gedeihens ihrer Nachkommenschaft zugeschrieben wird, aber es ist ebenso offenkundig, dass sie seit der Jungsteinzeit mit neuen Formen von Selektionsausdrücken konfrontiert⁹ wird, durch die sie neue Formen von Verhalten zu entwickeln beginnt. Vor diesem ökologischen Hintergrund sollte die Forschung über die Figur der Mutter nicht auf das Pleistozän und die Jungsteinzeit beschränkt bleiben, sondern über tierische und menschliche Grenzen hinausreichen, sollte auf die mütterliche Beschaffenheit an sich und deren Variation verweisen, die durch wechselwirkende Beziehungen mit der Umwelt bedingt ist. Beispielhaft ist zu erwähnen, wie bei Säugern die

-
- 7 Die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Arten von Müttern werden aufgrund der Relation der Mutter zu ihrer Nachkommenschaft und Umwelt bestimmt. Aus den Beobachtungen des Verhaltens von Vögelmüttern wie Möwen, Adlern, Reiher, Tölpeln etc. hat der Evolutionsbiologe David Lack manche These abgeleitet, die später zur Erklärung muttermenschlichen Verhaltens angewendet wurde. Vgl. dazu Blaffer-Hrdy: „David Lack hatte das fundamentale Problem im Leben von Müttern erkannt, die die richtige Balance zwischen zwei verschiedenen Optionen finden mussten: entweder möglichst viele Nachkommen zu produzieren, aber wenig in jeden einzelnen zu investieren, oder wenige nachkommen zu produzieren, dafür aber viel in jeden einzelnen zu investieren. Dieser Gedanke ökonomischer ‚Fitness Abwägungen‘ war die Grundlage für die Untersuchung vielfältigen Wege, auf denen die Mütter ihr elterliches Investment an die jeweils herrschenden ökologischen Bedingungen anpassen.“ Ebd., S. 52 -53.
 - 8 Auf der Suche nach mütterlichen Spuren wird die mütterliche Beschaffenheit auf den Ursprung der menschlichen Geschichte zurückverfolgt, vgl. ebd., S. 133-140. Zum Widerruf der methodisch-anthropologisierten Aussage der Mutterforschung vgl. Propositio III. A. „Kontext für Altsteinzeit: Die Zeit der Mutter-Mensch-Armut“ in Axiom II.
 - 9 Im Neolithikum sind die Menschen mit neuen Formen des Selektionsdrucks konfrontiert. Zum Beispiel hatten die Mütter keine Raubfeinde mehr zu fürchten, und das trug dazu bei, größere Kinder in größeren Geburtenabständen zu produzieren. Vgl. ebd., S. 135 ff.

natürliche Selektion einen großen Einfluss in unterschiedlichen Lebensphasen ausübt: im Mutterleib, im Säuglingsalter und direkt nach der Entwöhnung.¹⁰

Worin liegt für Sarah Baffler-Hrdy das gemeinsame Merkmal tierischer und menschlicher Mutterheit? Der Mutter haben wir die evolutive Funktion selbst zu verdanken: sie ist also über die Fortpflanzungsfunktion hinaus innerhalb einer bestimmten Biosphäre mit der Aufrechthaltung und Stabilisierung des Nachwuchses tätig. Hinzu kommt die von der Umwelttheorie abgeleitete Erklärung zur Funktionalität der Mütter, die sie auf die „Umwelt der evolutionären Anpasstheit“¹¹ stützt. Im allgemeinen Sinn ließe sich mit Blaffer-Hrdy behaupten, dass es beim Fortpflanzungserfolg einer bestimmten zoologischen und sozioethnologischen Familie auf die mütterliche Organisationsfähigkeit ankommt, die dafür geeignet ist, die Übereinstimmung des Organismus mit seiner Umgebung zu fördern. Mütterliche Investition besteht in einer sehr genauen Kalkulation, die den inneren Aufwand zur Abschirmung von Störungsfaktoren aus der Außenwelt berechnet. Die mütterliche Herausforderung lässt sich aus evolutionärer Perspektive als eine Kalkulation verstehen, die nicht für die besten Bedingungen zum Wachstum des Neugeborenen sorgt, sondern für die bestmögliche Anpassung ihrer Abkömmlinge an die Umwelt. Die Mütter spielen dabei die Rolle von „Sicherheitsagenten“, die sich um die besten Anpassungskonditionen an die Umwelt für ihre Abkömmlinge sorgen, ohne dass die von den ihnen investierte Arbeit ihren Nachwuchs schädigt.

Damit geht die Deutung und Definition der mütterlichen Beschaffenheit der Frage nach, in welcher Umwelt die Anpassungskonditionen umzusetzen sind. Eine matrixiale Philosophie führt uns dazu, die evolutionären Bildungsprozesse zu betrachten – sowohl *extrauterin* bzw. im Zuge (allo)mütterliche Instanzen als auch *intrauterin* bzw. im Umfeld einer geschlossenen Umwelt, wobei die allo-mütterlichen Instanzen der Alterität entzogen sind.

Der Körper der Mütter beherbergt in sich einen autogenen Hohlkörper, der mit allen erforderlichen Substanzen zur Versorgung optimalen Wachstums und zur Bildung des Geborenwerdens ausgestattet ist. Der Embryo lässt sich im Körper der Mutter bilden und in der Gebärmutter werden alle inneren Triebe zur

10 Vgl. Blaffer-Hrdy: „Bei angenommen 25 Jahren pro Generation haben seit dem Beginn des Neolithikums bis heute etwa 400 Generationen existiert. Das sind 400 Möglichkeiten für die natürliche Selektion, wirksam zu werden. Ein Selektionsvorteil von gerade einmal 2 Prozent kann innerhalb von 10000 oder noch weniger Jahren die Verbreitung eines seltenen Gens so sehr ankurbeln, dass es in der Population praktiziert wird.“ Ebd., S. 137.

11 Ebd., S. 121.

morphogenetischen Entwicklung in Gang gesetzt. Der Embryo ist *in* der Gebärmutter, und sie bedeutet das All, *von dem* aus er versorgt wird.

Ist der Abgang des Fötus, die Geburt, einmal geglückt, spielt die Mutter für die extrauterinen Bildungsprozesse ebenfalls eine zentrale Funktion – aber nur, wenn sie bei der physiologischen Aufzucht des Abkömmlings für eine „Wirtin“ gehalten wird. Der Neugeborene verlässt die intrauterine Behausung des Mutter-schoßes, wo er mit Wärme, Schutz und Geborgenheit bewirtet wurde. Dieser physiologische „Umzug“ birgt radikale ontologische Fragen, deren Erläuterung sich diese Arbeit widmen will. Trotz der ontologischen Differenz zwischen dem Bildungstrieb des intrauterinen und extrauterinen Raumes deuten der gebärmutterliche und der mütterliche Bildungstrieb hin auf eine Innerlichkeit, in der sie entweder als Behälter oder Inhalt eine Rolle spielen. Der Gast wird beherbergt entweder im inneren (also intrauterinen) Raum oder in jenem inneren extrauterinen Raum, der entsteht, indem die Mutter nach Abgang des Fötus für die Aufzucht der Nachkommenschaft, für sein weiteres Wachstum und seine Bildung sorgt.

Infolgedessen stellt die Kategorie des *Matrixialen* eine Innerlichkeitsbeziehung mit jemandem dar, mit dem ein *koevolutives Nahfeld* gebildet wird.¹² Die Mutter_X gilt als Behältnis, das jemanden anderen in sich beinhaltet. Sie ist zugleich jedoch in einem größeren Behältnis beinhaltet. Die Innenbezüglichkeit der mütterlichen Andersheit führt wegen ihrer Selbstreferenzialität zu einem epistemologischen und logischen Paradoxon.¹³ Die epistemologische Fragestellung bezüglich der *matrixialen* Kategorie geht der Frage nach, ob es überhaupt eine Mutter-X geben kann, die alle Arten von Müttern in sich beinhaltet und ob diese sich auch selbst enthält. Die Antwort auf diese Frage besteht darin, die inneren

12 Vgl. dazu Demonstratio II: Für eine Ontologie der Innenweltlichkeit: der Körper der Mutter als Endomilieu in Axiom I.

13 Die selbstreferenziellen Sätze stellen eine Aussage dar, die auf sich selbst Bezug nimmt. Die Stellung der Mutter lässt sich durch Innenrelationen zeigen, in denen die Mutter das Behältnis für den Gast bedeutet und zugleich eine größere Mutter enthält. Die Mutterrelationen verweisen auf eine Eskalation parasitologischer Innenrelationen, die zur Hypothese einer größten Mutter führen, die alle Arten von Müttern in sich und sich selbst enthält. Die Existenz einer selbstreferenziellen großen Mutter bedeutet für die logischen Axiome eine paradoxe Aussage. Als Beispiel selbstreferentieller Aussagen, die zu logischen Paradoxien führen, sind das Barbier-Paradoxon von Bertrand Russell und das Lügner-Paradoxon zu erwähnen.

Relationen der Mütter zur Welthaftigkeit zu betrachten, aus der sich verschiedene Arten von Müttern ergeben.¹⁴

Die Beziehungen der Mutter_X¹⁵ zu ihren Gästen und die sie miteinander umfassenden Innenrelationen sind gekennzeichnet durch eine *parasitologische Ökonomie*. Parasitismus ist, wie Michel Serres in seinem Werk *Parasit* (1980) darstellt, eine Innenrelation zwischen einem, der sich bei jemand anderen einnistet und dem, der ihn in sich empfängt.

Der Parasit ist der „bei jemandem isst“¹⁶, und der Gastgeber ist der Haushälter, in dem der Gast Platz nimmt. An die Gastgeberin wird die hohe Anforderung gestellt, für den Gast so zu sorgen, dass seine Fitness steigt – allerdings auf Kosten der Wirtin. Das Thema Parasitismus ist auf das Überleben, die Anpassung und Unterbringung sowohl des Gastes als auch der Wirtin bezogen. Der Erfolg des Parasitismus besteht insofern in der Anpassung an ein inneres Milieu und im gegenseitigen Überleben von Gast *und* Wirt.

Parasitiert ein Parasit andere Parasiten¹⁷, gibt es einen Parasiten zweiter Ordnung, der eine Innerlichkeit zweiter Ordnung begründet. So ist das, was als Relation zwischen Mutter-Erde und Mutter-Mensch als parasitologische Beziehung bezeichnet werden kann, eine Beziehung, in der der Mutter-Mensch die Mutter-Erde bewohnt.

14 Vgl. ebd., S. 121.

15 Mit Mutter-X ist die mütterliche Gattung als verschiedenen Arten (Tiere, Pflanzen, Menschen, Metalle etc.) innewohnend zu deuten. Mutter-X ist die abstrahierte Subjekt-Mutter, die auf verschiedene gleichwertige Arten verweist.

16 Parasit: „Schmarotzer (1) im eigentl. Sinn der Mittessende, entlehnt aus griech. παράσιτος (παρά ‚neben‘ und σίτος ‚Speise‘ -lat. parasitus ‚Schmarotzer‘, mittellat. parasitus, parasitaster.“ In: O. Basler: *Deutsches Fremdwörterbuch*, Bd. 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co: Berlin 1942, S. 339.

17 Für diesen Fall können Hyperparasiten erwähnt werden – Parasiten, die zugleich einen anderen Organismus parasitieren.

Abb. 2: Mutter Erde: „Seine Säugamme ist die Erde“



Quelle: Michael, Maier: *Atlanta fugiens*, Oppenheim, 1618. In diesem Bild sieht man ein Beispiel für eine rekursive matrixiale Verkettung: Das Kind ist im Körper des Mutter-Menschen untergebracht, und die Mutter bewohnt den Körper der Mutter-Erde. Die Innenrelationen dürften rekursiv ad infinitum eingesetzt werden.

Die erste systematische philosophische Aussage besteht darin, dass die Mutter schon *da* ist, *bei* und *mit* der ein Beziehungsfeld entsteht. Die Mutter behält in sich einen Gast, für den sie seine Umwelt bedeutet, aber der die Umwelt der Mutter nicht ergreifen kann. Aus dieser Beobachtungsevidenz könnte man eine Mutter-Typus-Eskalation herleiten, in der die Innerlichkeit einen wechselwirkenden Bezug zur Umwelt hat, die in sich aber zu keinem Paradoxon führt, da die Umwelt in sich wechselseitig die Innenweltlichkeit des Anderes bedingt.¹⁸

Infolgedessen etablieren parasitologische Relationen phylogenetisch neue Verhältnisse, da die wechselseitige Anpassung zwischen Gast und Wirt evolutionäre Prozesse auslöst, die sich über die Stammesgeschichte beider Arten erstreckt und der sich beide Arten anpassen. Auf diese Weise vertreten wir die These, dass die Mutterheit-Verhältnisse mit ihrer Nachkommenschaft parasitologische Beziehungen sind, aus dem einfachen Grund, weil die Mutter eine Innerlichkeit schafft, die imstande ist, ein Neues in ihr zu beherbergen und darüber hinaus *bei* und *in* ihr symbiotische koevolutive Prozesse zu vollziehen.

18 Vgl. zur Fragestellung über die Wechselwirkung zwischen der Innenweltlichkeit und die Umweltlichkeit der Lebewesen J.v Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909.

Parasitologische Verhältnisse kann es entweder intrauterin oder extrauterin geben. Soll die Mutter einen Embryo in sich beherbergen, ist der Fötus ein Parasit. Der Gast ist in der Wirtin, im Körper der Mutter, eingebettet und bleibt im Innen der Mutter, in dem eine endogamische Beziehung gewahrt bleibt, aber nur zeitbegrenzt. Gast und Wirt koevolutionieren bis zu dem Zeitpunkt, an dem die wechselseitige Mutation dieses parasitären Prozesses zum Abgang des Fötus führt, in einem Akt endogamischen embryonalen „Selbstmords.“¹⁹ Aufgrund der Vertreibung nach außen verwandelt sich der Fötus in eine individualisierte Einzelwesenheit.

Die parasitäre und koevolutive Mutter-Neugeborenen-Beziehung lässt sich nach der Geburt aber nicht einfach unterbrechen, sondern breitet sich zur Fortsetzung der Bildung und Gestaltung menschwerdender Formen aus ins extrauterine Feld.

Der Fötus ist ein Parasit, ein Proteus, er bleibt es noch ein wenig nach der Geburt. Wie lange? Im Grenzfall immer, sagt man wohl am besten. Die Entwöhnung ist nur lokal. Andererseits ernährt sich das Menschlein nicht nur von Brot, Milch, Luft und Wärme, es benötigt auch Sprache, Information, Kultur, die eine Umgebung, eine Umwelt bilden, ohne die es sterben müßte. Diese Umwelt ist menschlich, im eigentlichen Sinne menschlich, geschaffen hat sie die Kleingruppe, das Elternpaar, die Familie, der Stamm, der Clan, was weiß ich. Wenn Parasitentum im allgemeinen voraussetzt, daß der Wirt Umwelt ist oder dass die Hervorbringungen des Wirtes die Umgebung bilden, die Nische, die für das Überleben dessen notwendig ist, der sich darin festsetzt oder fortbewegt, dann sind wir alle Parasiten an unseren Sprachen.²⁰

Die mütterliche Innerlichkeit bedeutet und ist für den fremden Körper seine Umwelt. Im Innen der Mutter findet der Fremde Unterkunft, und diese Operation gelingt nicht nach Störungen, die der Fremde in der Innerlichkeit der Mutter herbeiführt, sondern in seiner Fähigkeit, sich an die neue Innenwelt anzupassen. Das Ergebnis einer gelungenen Anpassung des Gastes im Haus der Wirtin ist die Bildung eines ko-evolutiven Felds, in dem sowohl Gast als auch Wirtin sich bilden und in dem sie sind.

Die Mütter sind nach diesem Schema auf Wesenheiten bezogen, die für die Optimierung der Entwicklungsbedingungen des Abkömmlingens sorgen. Sie müssen das Großziehen der Nachkommenschaft so garantieren, dass ein System aufgebaut wird, das darin besteht, einen Platz zur Verfügung zu stellen, an dem

19 „Der Parasit, der Mörder, begeht Selbstmord“. Vgl. M. Serres: Der Parasit, S. 283.

20 Ebd., S. 335.

die Bedingungen zum Wachstum und zur Fortsetzung des Lebens der Nachkommenschaft gesichert sind.

Diese räumliche Voraussetzung ist ein Transzendental zum Aufziehen der Nachkommenschaft, das die Entstehung, Generation, Formation und Bildung des Neuen ermöglichen soll. Um auf die Terminologie der matrixialen Untersuchung zu achten, soll dieses Transzendente (das als topologische Voraussetzung einer umweltlichen Funktion verstanden werden kann, als Feld, in dem der Bildungstrieb umgesetzt wird) als Matrix beschrieben werden.²¹ Infolgedessen bezeichnet das *Matrixiale* vor allem einen Innerlichkeitsbezug als konstitutives Milieu, in dem ein Wesen beherbergt wird und wo aus dem Bei-Feld zwischen Wirtin und Gast eine neue Ordnung entsteht. Der Prozess der Entfaltung einer Singularität, der eine neue Ordnung des Seins auslöst, besteht aus matrixialer Perspektive in einem Phänomen, das von inneren Relationen hervorgerufen wird, sich jedoch In-einer-Welt entäußert.

In der vorliegenden Arbeit wird, wie in der Einführung erwähnt, die Mutter als Art verstanden, welche die spezifische Eigenschaft besitzt, eine Singularität in sich eingebettet zu haben, diese von Innerlichkeit hervorbringen zu können und diese durch diesen Translokalisierungseffekt einer neuen ontologischen Ordnung zu weihen: dem Sein. Es ist beabsichtigt, mit dieser Bemerkung die Grenze der Typologie Mutter-X über das Tierreich hinaus zu erweitern, um auf alle Arten von Wesenheiten zu verweisen, welche die Besonderheit zeigen, Entäußerungsprozesse zu betreiben.

2. Demonstratio I: Parasitologische Ökonomie und der Wirkungskreis der Sorge

2.1 Die Mütter-X als BehälterInnen

Die Matrix wurde definiert als die Menge aller Arten von Müttern, die sich dafür eignen, einen extrauterinen Bildungstrieb als Nischentechnik in Gang zu setzen. Die Mütter-Gruppe ist biologisch-systemisch so ausgestattet, die Produktion und Reproduktion des Lebens zu betreiben und durch Weitergabe genetischer Information an den Nachwuchs die phylogenetische Kette zu sichern, sodass die Entwicklung der Arten durch Fortpflanzung der Gattung gesichert ist. Die Mütter kümmern sich darum, dass alle damit verbundenen Vorgänge reibungslos ab-

21 Serres: „Alle menschliche Produktion geschieht durch Feuer und Zeichen, durch eine Energie und eine Information. Die Materie ist eine Energie und eine Information. Die Produktion erfordert eine lokale Sonne und ein Gedächtnis, ich meine die Matrix, die Topologie der Form, die Gußform und das Umrißrelief.“ Ebd., S. 258.

laufen: Sie schirmen die ontogenetische Entwicklung der Nachkommenschaft ab: Vom Zeugungsakt bis hin zum Schlüpfen aus der Inkubationsnische des Embryos sorgt der mütterliche Körper dafür, das Wachstum, die Bildung und die morphogenetische Entwicklung des Neugeborenen gelingen zu lassen. Bei der Fortpflanzungsfunktion handelt es sich also um die Versorgung des Nachwuchses mit allen möglichen Mitteln, um die Existenz der Nachkommenschaft in der Welt zu sichern.

Die Erhaltung phylogenetischer Strukturen, das heißt die Aufrechterhaltung der stammesgeschichtlichen Entwicklung bestimmter Verwandtschaftsgruppen, gilt als Resultat eines erfolgreichen ontogenetischen Bildungsprozesses, der mit dem Zeugungsakt in Gang gesetzt wird und mit der Ausrüstung der besten Möglichkeitsbedingungen zum Überleben der Nachkommenschaft endet. Demzufolge vollzieht sich das „evolutive Kalkül“ einer Spezies im Rahmen der Phylogenese, was nicht unmittelbare Vermehrung der Nachkommenschaft meint, sondern Aufrechterhaltung der Familie. Der phylogenetische Prozess jedoch beginnt dort, wo einzelne ontogenetische Entwicklungen stattfinden, indem der Körper der Mutter über einen Raum verfügt, in dem die Nachkommenschaft sich morphogenetischen Veränderungen unterzieht und nach einem organischen Bildungstrieb geformt wird. Der Körper der Mutter tritt dabei als „Nische“ für einen „Gast“ auf, in der dieser gleichsam untergebracht, gebildet und geformt wird.

Nach Erich von Neumann (1974), einem Schüler C. G. Jungs, kann der biologische Körper der Mutter als Imago eines *Behältnisses* verstanden werden. Die Gleichsetzung von weiblichem Körper und Gefäß stützt sich auf eine Analogie zwischen der biologisch-ökonomischen Rolle der weiblichen Seite der Natur und der Repräsentation einer anthropologisierten Frau²², wobei sich das Gefäß als Repräsentation des weiblichen Körpers von der Jungsteinzeit²³ bis in die gegenwärtige Darstellung der Mutter²⁴ zieht.

22 Vgl. Neumanns umfangreiche Untersuchung über den weiblichen Archetypus: „Das Kernsymbol des Weiblichen ist das Gefäß. Von Anbeginn an und bis zu den spätesten Stadien der Entwicklung finden wir dieses archetypische Symbol als Inbegriff des Weiblichen.“ In: E. Neumann: Die Große Mutter, S. 51.

23 Vgl. zu einer Hermeneutik der weiblichen Repräsentation der Jungsteinzeit Demonstration I: „Die künstlichen Venusfiguren sind umgekehrt proportional dem Verlust der Totemmutter“, in: Axiom II Propositio III.

24 Auch wenn man die Bedeutung des Matrixialen auf ein symbolisches Bild reduzieren kann – die Gefäßsymbolik bezeichnet eine Größe der Mütter, die aus biologischer Perspektive wichtig für den Fortpflanzungserfolg ist. Die symbolische Ebene des Matrixialen wurde von C. G. Jung und seinem Schüler Erich von Neumann untersucht. In

Die Gleichung Weib = Körper = Gefäß entspricht dabei bestimmten symbolischen Bedeutungen, unter anderem dem elementaren Charakter des Behaltens. Der Körper der Mutter verfügt danach über eine Größe, die als Raum verstanden wird, der von Fremden besetzt wird sowie als Rahmen und Bereich, in dem auf verschiedene Art und Weise „empfangen“ wird – wie etwa die signifikante Darstellung der Totem-Mutter zeigt, auf die sich die größte Größe der Mutter bezieht.

Gruppen aller Arten von Müttern wie Mutter-Mensch, Mutter-Tier, Mutter-Erde etc. beherbergen „Gäste“ in ihren Körpern. Der Körper ist die Heimstatt, wo die Gäste ankommen, doch ihr Wachstum verdankt sich ihrer Beziehung mit der Mutter, nicht mit dem Haus.²⁵ Die Beziehung zwischen der Mutter und den Gästen ist eine symbiotische, doch ist sie zunächst einseitig: Der Gast kommt bei der Wirtin unter, nimmt von ihr und isst.²⁶ Serres:

Also ist dieses Verhältnis von der allereinfachsten Art, ein einfacheres und leichteres kann es gar nicht geben; es kennt stets nur ein und dieselbe Richtung. Der eine, und stets derselbe, ist der Wirt, der andere nimmt und isst, auch er stets derselbe, und niemals kehrt sich das Verhältnis um.²⁷

Der Gast steigt ins Innere der Wirtin ab und verbucht einen Gewinn: Ein Organismus erhält Obdach in einer großen Wirtin. Er lebt von ihr, durch sie, mit ihr und ihr, „per ipsum et cum ipso et in ipso“²⁸; er hat in ihr seine Wohnung, sein Zelt und sein Tabernakel. In diesem Sinne ist die Wirtin, die Mutter_X, ein Gefäß – ein (oder *der*) Ort, an dem innere und äußere Beziehungen mit ihr definiert werden.

der analytischen Psychologie Jungs wird der Begriff „Matrix“ als Zeichen für im kollektiven Unbewussten angesiedelte Urbilder verwendet. Der matrixiale Archetypus entspricht danach einer psychischen Strukturdominanz, deren Ursprung in Urerfahrungen der Menschheit liegt, die sich in symbolischen Bildern offenbart und so ins Bewusstsein tritt. Die analytische Psychologie Jungs und Neumanns reduziert den Sinn von „Matrix“ allerdings auf eine symbolisch-analytische Bedeutung, bei der historisch bedingte Funde als Beweise für einen bestimmten semantischen Wert herangezogen werden.

25 Vgl. Serres: „Der Parasit hat keine Beziehung zu einer Station, sondern zu einer Beziehung“, in: M. Serres: *Der Parasit*, S. 55.

26 Vgl. ebd., S. 18.

27 Ebd., S. 18.

28 Ebd., S. 256.

Der Wirt ist ein Gefäß. Er ist der Ort, wo Eingeschlossenes und Ausgeschlossenes definiert werden.²⁹ Demzufolge bezeichnet die Metapher „Behälter“ jenseits einer Symbolisierung der Körper der Mütter vor allem eine relationale symbiotische und genetische Innerlichkeit.³⁰ Die archetypische Idee der Mutter = Behälter (entsprechend der archetypischen Vorstellung der elementaren Charakterisierung der Mutter) entspricht einer parasitologischen Sicht; sie definiert eine Ontologie der Innerlichkeit. Sie etabliert eine Beziehung zu einem Fremden (Gast), der sich in den Körper der Mutter_X „einweist“ und macht aus dem mütterlichen Körper ein Heim, in dem ein Gast heranwächst und reproduziert wird.

Die Bedeutung der Mutter wird auch aus verhaltensökologischer Perspektive bestätigt: Die Mutter dient als Raum, bietet in ihr beherbergten „Gästen“ Sicherheit und erhöht ihre Chancen, sich erfolgreich fortzupflanzen, indem sie den Nachwuchs gegenüber der Umwelt schützt oder eine größere Anzahl von Abkömmlingen erreicht.³¹

Als Beispiel für derartige endoparasitäre Beziehungen kann das Mutter-Säugetier dienen³², bei dem ein Tier nur durch ein anderes Tier in seinem Inneren reproduziert werden, wachsen und sich ernähren kann.³³ In diesem Zusammenhang liegt eine Aussage der Zoologin Katherine Ralls nahe, wonach die „größere Mutter“ eine „bessere Mutter“ sein könnte.³⁴ Darüber hinaus bezieht ihre These sich auf den Hintergrund, dass es eine Beziehung zwischen Fruchtbarkeit und Körpergröße gibt, sodass eine große Mutter eine höhere Anzahl an Nachwuchs bekommen kann, da bei ihr aus anatomischen Gründen für den Nachwuchs weniger Risiken zu bestehen scheinen.³⁵ In Bezug auf die Bedeutung der Körpermaße der Mutter für die biologische Entwicklung und die Evolution kann die Behauptung aufgestellt werden, dass dort, wo das Geschlecht unter die

29 Ebd., S. 335.

30 Samsonow: „Die Frau ist also anfänglich gesichtslos (von Innen), ein Container-Du, bevor sie, sich ‚umstülpnd‘, dem geborenen Kind ihre Außenansicht zeigt.“ E.v Samsonow: Anti-Elektra, S. 72.

31 S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 73.

32 Serres: „Jener Pächter aber pflegt den Boden und unterhält das Muttertier. Sollte er ein Parasit sein? Wenn er Steuereinnahmer ist, so zwingt er einen Teil des Stromes, den andere produziert haben, zum eigenen Nutzen ab oder zum Nutzen einer höheren Instanz, deren Namen er nur mit einigem Respekt nennt.“ M. Serres: Der Parasit, S. 13.

33 Vgl. ebd., S. 332.

34 S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 71.

35 Vgl. ebd., S. 72.

evolutionäre Zuchtwahl fällt, die Weibchen größer sind als die Männchen.³⁶ Die Logik ist einfach: Je größer die Mutter, umso besser ist sie dazu in der Lage, für Gäste zu sorgen und sie unterzubringen oder in feindlicher Umgebung die Aufzucht ihrer Nachkommen zu betreiben.

Die (Super-)Mutter stellt für die Evolutionsgeschichte einen zentralen Punkt dar, da es darum geht, andere Einzelne oder sogar Arten zu bewirten, mit dem Zweck der Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Gäste. Infolgedessen besteht die Beschaffenheit des Mutterwerdens in einer Wirtschaftsqualität, sodass die Gäste, die in ihr wachsen und sich formen, nach dem Abgang des Fötus (Geburt) in Wechselwirkung mit den extrauterinen allomütterlichen Instanzen ihre Welt bilden.

2.1.1 Die Mutter als Wirtin der Behausung

Die Mütter tragen in ihrem Inneren ein Feld, einen transzendentalen Raum, der Bedingungen zur Bildung eines Embryos schafft. Ist der Abgang des Embryos geglückt, übernimmt die Mutter die Aufgabe, für die Nachkommenschaft im extrauterinen Feld einen Platz *bei sich* und *mit sich* zu besorgen mit dem Ziel, zur weiteren Entfaltung des Nachwuchses in einer offenen Umgebung beizutragen. Mutterwerden heißt, wie schon in *Propositio I* postuliert, einen Fremden in sich als Gast beherbergen zu können – ein Merkmal, das die Mutter kulturanthropologisch zur *universellen Wirtin*³⁷ macht.

Die Wirtin ist hier eine Frau. Die Frau ist die universelle Wirtin. So ist sie gedacht und so empfängt sie. *Amphitryon* ist weit fort, in *Telebes*, sehr weit. Sie wartet. Sie ist zunächst Wirt des Wirtes. Und wie der Parasit sich in *Amphitryon* verwandelt, ist in ihren Augen selbst der Wirtin Parasit. Die Frau ist der Wirt, in dessen Augen jeder andere Wirt (selbst der, der sich so nennt, und sei er auch der größte aller Götter) als Parasit eingestuft werden kann und muß – Ganz so, als machte die parasitäre Logik vor ihrer Türe Halt und rollte sich zu ihrer Gebärmutter ein.³⁸

36 So etwa bei folgenden Arten: Rattenigel, Moschusspitzmäuse, Chinchillas, Hasen, Kaninchen, Klippspringer, Ducker, Hirschferkel, Dikdiks, Krallenaffen und Fledermäuse, Spinnen und andere. Vgl. ebd., S. 71.

37 Vgl. Serres: „Der Wirt ist eine Frau. Die Frau ist die universelle Wirtin. Die Frau ist der Wirt, in dessen Augen jeder andere Wirt, selbst der, der sich so nennt, und sei er auch der größte aller Götter, als Parasit eingestuft werden kann und muß.“ M. Serres: *Der Parasit*, S. 332.

38 Ebd., S. 332.

Eine universelle Wirtin ist zuerst eine nahrhafte Quelle. Die Tatsache, dass die Mutter schon da ist und man von ihr Nahrung erhalten wird³⁹, etabliert aus der Perspektive der biologischen Funktion ein Versorgungszentrum. In der Kulturgeschichte wurde die Mutter als Hauptherrin des Haushaltes betrachtet. Die „große Wirtin“ des Hauses sollte den Erhalt aller Mitglieder der Hausgemeinschaft gewährleisten, und zwar durch stetigen Schutz und Unterbringung.

Dieses Modell kann nach Aristoteles über die politische Organisation des Hauses zurückverfolgt werden: Das Gesetz des Hauses als erster Bestandteil des Staates⁴⁰ wird von „Hausfrauen“ festgelegt und umgesetzt. Die Regelung der Hausgemeinschaft, des Haushalts und der Verwaltung, liegt in den Händen einer Frau, der Herrin des Oikos. Die Frau ist innerhalb des Hauses⁴¹ und kümmert sich um das edle Leben „in Häusern und Familien um eines vollkommenen und selbständigen Lebens willen.“⁴² Sie ist als Herrin zuständig für die Ordnung im Haus⁴³ und sorgt für ein autarkes, die Bedürfnisse befriedigendes Leben, um alle zufriedenzustellen. Die Wirtin ist auch dafür verantwortlich, das rechte Maß einzuhalten und in dieser Weise das gute Leben in der Gemeinschaft einer stabilen Polis zu sichern. Die Aussage, dass Frauen und Mütter in agrarisch strukturierten Genossenschaften Herrinnen der Hausgemeinschaft sind, führt zu der Vermu-

39 Aristoteles: „Außerdem ist sie auch deshalb naturgemäß, weil von Natur aus Lebewesen ihre Nahrung von der Mutter erhalten, und so ist es folgerichtig, dass sie den Menschen von der Erde zukommt.“ Aristoteles: Oec 1343b, S.16.

40 Aristoteles: „Das Haus ist ein Bestandteil einer Stadt, so wie die Polis selbst aus mehreren Dörfern besteht und das Dorf eine aus Häusern (oikia) bestehende Gemeinschaft darstellt. Die Stadt ist nun eine Ansammlung von Häusern, Grundstücken und Besitztümern, die, unabhängig von anderen (Hilfsmitteln), für ein gutes Leben ausreicht.“ Aristoteles: Oec (1343a 10-22) S. 15.

41 Aristoteles: „Eine gute Hausfrau soll über das gebieten, was sich innerhalb des Hauses befindet, indem sie sich, den geschriebenen Gesetzen entsprechend, um alles kümmert, (und) nicht erlaubt, dass irgend jemand (das Innere des Hauses) betritt, falls der Hausherr es nicht angeordnet hat, und indem sie vor allem das Gerede der Marktfrauen als verderblich für die Seele fürchtet. Und das, wofür sie innerhalb des Hauses zuständig ist, soll sie allein wissen, und wenn von Aussen stehenden Schaden angerichtet wird, soll der Hausherr sich des Falles annehmen.“ Aristoteles: Oec 140, 6, (20-42) S. 39.

42 Aristoteles: Pol. 1280 b 33, S.65

43 Aristoteles: „Über diese Angelegenheiten also soll die Frau aus eigenem Antrieb und Ermessen besonnen herrschen, denn es gehört sich nicht, dass der Mann weiß, was innerhalb des Hauses geschieht.“ Aristoteles: Oec 140, 6 (1-13), S. 39.

tung, dass die Herrschaft der Frauen über das Haus und die Ökonomie der Organisation der Polis vorangeht.⁴⁴ Aristoteles folgt hier der Aussage Hesiodos, bei dem es „ganz als erstes ein Haus und eine Frau“⁴⁵ gibt. Danach sind das Haus und die Frau beide Unterkunftsorte – diese aristotelische Auffassung von der Natur analog organisierten Geschlechts- und Sozialstrukturen antizipiert und prägt nicht zuletzt den familiensoziologischen und sozioökonomischen Diskurs des 19. Jahrhunderts.

Im 19. Jahrhundert genoss – gleichsam dem aristotelisch-politischen Vorbild folgend – genießt die Mutterschaft im Familienverband und im Haushalt ein so hohes Ansehen, dass die Familiensoziologen jener Zeit sich der Figur der Mutter kaum mit kritischem Blick zu nähern wagten. Sie sahen in der mütterlichen Tätigkeit eine natürliche Grundlage des ökonomischen Status des Haushaltes und begriffen ihn als ökonomische und soziale Ur-Institution. Unter den Soziologen und Juristen sind hier etwa Joseph Kohler und Heinrich Cunow zu erwähnen.⁴⁶ Nach ihnen (und ihren ethnologischen und juristischen Kollegen) obliegt dem weiblichen Geschlecht die Geschäftsführung und Verwaltung des Hauses und privaten Eigentums, weil es von Natur aus dafür geeignet ist.

Diese These wurde von Sozialethnologen wie Adam Ferguson⁴⁷ und Julius Lippert⁴⁸ unterstützt, die davon ausgehen, dass das Verfügungsrecht der Mutter über ihr Kind entsteht, „wenn die Arbeitsleistung der Frau die größere Bedeutung für die wirtschaftliche Existenz eines Volkes erlangt, besonders wenn die

44 Aristoteles: „Das ist ganz klar, denn die Gemeinschaft löst sich wieder auf, wenn ihre Mitglieder dieses (Ziel) nicht erreichen können. Gerade deswegen sind sie aber zusammengekommen. [...] Folglich ist es offensichtlich, dass die Ökonomie der Entstehung nach früher ist als die Politik, denn sie ist es auch der Sache nach: Das Haus ist nämlich ein Teil der Stadt. [...] Da aber die Natur eines jeden Dinges zuerst in ihren kleinsten Einheiten betrachtet wird, werde es sich wohl auch bei dem Haus so verhalten. So dass nach Hesiod vorhanden sein müssten, „ganz als erstes ein Haus und eine Frau.“ Aristoteles: Oec (1343a 10 -22), S. 15.

45 „Da aber die Natur eines jeden Dinges zuerst in ihren kleinsten Einheiten betrachtet wird, wird es sich wohl auch bei dem Haus so verhalten. So daß nach Hesiod vorhanden sein müssten, ganz als erstes ein Haus und eine Frau.“ Aristoteles: Oec (1343a 10- 22), S. 15.

46 Vgl. die Zusammenfassung H. J. Heinrichs über die Wirkung Morgans und Bachofens auf die ethnologische und rechtswissenschaftliche Forschung in: H.J. Heinrichs (Hg.): J. J. Bachofen in der Diskussion, S. 19-30.

47 Vgl. A. Ferguson: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, 1986.

48 Vgl. J. Lippert: Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, 1887.

Frau Ackerbauerin wird.“⁴⁹ Die Mütter bleiben Leiterinnen des Hauswesens, während die Männer außerhalb von ihm tätig sind. Daraus ergibt sich nach Cunow (und einigen seiner Kollegen), dass die Mutterfigur mit einer bestimmten Form des Wirtschaftslebens zusammenhängt, genauer: mit einer sesshaften Ökonomie, gekennzeichnet durch eine ortsgebundenen Landwirtschaft und Viehhaltung, also pflanzliche und tierische Domestizierung.⁵⁰

Ähnlich wird die zentrale Rolle der Mütter und Frauen in der Gesellschaft bei linken Hegelianern hervorgehoben. Bei Friedrich Engels gehört die „aus früherer Zeit überlieferte kommunistische Haushaltung“⁵¹ zu durch das Mutterrecht organisierten Gesellschaften, deren wesentliche Merkmale Güterverteilung und eine sozialpolitische Herrschaft der Frauen im Haus ist. Kommunistische Haushaltung und mütterliche Vorherrschaft entsprechen danach sesshaften Gesellschaften, in denen „die Mutter die Leiterin jener Arbeitssphäre wird, welche von einer weiterblickenden Fürsorge getragen war.“⁵² Ähnlich behauptete der Mis-

49 Zur Lesart sozioethnologischen Rezeption über das mütterliche Erbrecht vgl. H. Cunow, H.: „Die matriarchalische Familie“ in: H.-J. Heinrichs (Hg.), Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion, S. 322 -331.

50 Cunow: „Wird die Ackerwirtschaft mehr oder weniger ausschließlich von den Frauen betrieben, so werden sie gewissermaßen zum eigentlichen Grundstock der sich neu bildenden Großfamilien. Sie blieben als Leiterinnen des Hauses im Hause, während der Männer fast stets außerhalb des Hauses tätig sind, auf der Jagd, beim Frischfang, im Kriege. [...] Das Resultat ist, daß die Frauen im Familienhaus immer mehr an Recht und Einfluss gewinnen, und daß sich andererseits durch das stetige Zusammenleben eine gewisse Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern der Hausgemeinschaft, besonderes aber zwischen leiblichen Geschwistern herausbildet.“ Ebd., S. 323f.

51 Vgl. Engels: „Kommunistischer Haushalt bedeutet aber Herrschaft der Weiber im Hause, wie ausschließliche Anerkennung einer leiblichen Mutter bei Unmöglichkeit, einen leiblichen Vater mit Gewißheit zu kennen, hohe Achtung der Weiber, d. h. der Mütter, bedeutet.“ F. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, S. 53.

52 Dazu Lippert: „So musste die Mutter die Leiterin jener Arbeitssphäre werden, welche von einer weiterblickenden Fürsorge getragen war, die Herrscherin im Kreis dieser frühen, für unser Volkstum vorgeschichtlichen Kultur. Sie legte dann naturgemäß nicht nur ihren Kindern und Kindeskindern, sondern auch denen, die um ihrer Töchter willen in ihr Haus eintraten, ihren Arbeitsanteil in diesem Arbeitskreis auf; sie bildete den festen Punkt der ganzen Organisation.“ J. Lippert: Geschichte der Familie, S. 31, in: Das Mutterrecht von J. J. Bachofen, S. 322 f.

sionar Arthur Wright einen Zusammenhang zwischen der kommunistischen Haushaltung und der hervorgehobenen Rolle der Frau in der Punuluafamilie.⁵³

Vor diesem Hintergrund kann man sich fragen, ob die Herrschaft der Mutterfigur in der sesshaften ökonomischen Kultur die Herrschaft des Weiblichen und die Machtstellung der Mütter im Sinne eines bestimmten Zeitgeistes markierte. Ja, mehr noch: In Anlehnung an Feststellungen an Thesen der marxistische Theorie scheint sich die Stellung der Frauen in sesshaften Gesellschaften – insbesondere der neolithischen Zivilisation – stark verschlechtert zu haben.⁵⁴

2.2 Die ökonomische Asymmetrie der selbstlosen Mütter

Es gibt gewiss Gründe, warum die Mutter in der Kulturwissenschaft (etwa im Rahmen der Sozialökonomie, Verhaltensökologie oder Kommunikationstheorie) als große universelle Wirtin auftritt. Wie bereits dargestellt, nimmt sie die Rolle einer universellen Gastgeberin ein, die ihren Gästen einen Raum überlässt, wo ihre Grundversorgung sichergestellt ist. Von dem Augenblick an, wo die Gäste im Körper der Mutter unterkommen, wird ein „ökonomisches Wunder“ in Gang gesetzt, das darin besteht, dass die Wirtin die Aufgabe übernimmt, Güter zur Versorgung des Nachwuchses zu vermehren.⁵⁵ Ihr freigiebiges Verhalten zielt darauf ab, den Abkömmlingen beste Bedingungen zur Anpassung an ihre Umwelt zu verschaffen.

Mutter und Nachwuchs stehen in Wechselbeziehung zueinander; es entsteht eine Wirtin-Gast-Relation, in der sie ein koevolutives Feld schaffen, in dem sich

53 Wright: „Was ihre Familien betrifft, zur Zeit, wo sie noch die alten längen Häuser (kommunistische Haushaltungen mehrerer Familien) „bewohnten, [...] so herrschte dort immer ein Clan“ (eine Gens) „vor, so daß die Weiber ihre Männer aus den andern Clans“ (Gentes) „nahmen [...] Gewöhnlich beherrschte der weibliche Teil das Haus; die Vorräte waren gemeinsam; wehe aber dem unglücklichen Ehemann oder Liebhaber, der zu träge oder zu ungeschickt war, seinen Teil zum gemeinsamen Vorrat beizutragen. [...] „Die Weiber waren die große Macht in den Clans“ (Gentes), und auch sonst überall.“ A. Wright: Punaluafamilie, 1884, zit. n. F. Engels, in: Der Ursprung der Familie, S. 53-54.

54 Wesel behauptet, dass die frühen Gesellschaften sowohl bei Jägern und Sammlern als auch bei Sesshaften die Frauen regelmäßig benachteiligten. Obwohl wir uns nicht mit dem Thema der Frauensoziologie befassen, betone ich die Notwendigkeit der Berücksichtigung ihres Skeptizismus, nämlich, dass die Frauen während matriarchaler Zeiten die Emanzipation der Mütterlichkeit genossen. Vgl. U. Wesel: Der Mythos vom Matriarchat, S. 119.

55 Vgl. M. Serres: Der Parasit, S. 13.

die Evolution der Mutter und ihrer Wirte wechselseitig beeinflussen: Einerseits beherbergt die Gastgeberin jemand in ihrem Inneren und der Gast bereichert sich an den Gaben der Wirtin, andererseits profitiert sie von ihrem Gast in dem Sinne, dass der „Mitesser“, dessen Ernährung sie sicherstellt, von ihr abhängig wird. Darüber hinaus kann sie eine Steigerung der *Fitness* der „Parasiten“ bewirken. Die Mütter können das Maß der Anpassung des Gastes an seine Umwelt steigern, indem sie sich um eine geeignete Ausstattung zur Steigerung ihres Überlebensvermögens kümmern.

Das „edelmütige“ Verhalten der Mutter fördert die Reproduktion und vermehrt die Anzahl der Gäste, sodass daraus eine Verminderung der *Fitness* der Wirtin erfolgen kann. Deshalb muss die Wirtin sich auch an den „Parasitenbefall“ anpassen, da die Gäste einen selektiven Druck auf ihr immunitäres System ausüben. Diesem stehen die immunitären Reaktionen der Wirtin gegenüber, welche die Gäste überstehen müssen. Infolgedessen muss eine gegenseitige Anpassung stattfinden, die schließlich mit einem Gleichgewicht endet und aufgrund der die „Ausnutzung“ des Gastes keine schädliche Auswirkung auf die Wirtin hat.

In diesem Fall sind Mutter und Gast zwar aufeinander angewiesen, doch die primäre ökonomische Relation ist einseitig und asymmetrisch, indem sich der Gast einfach im Inneren der Mutter „niederlässt“ und von ihr profitiert. Aus Perspektive des Gastes besteht die primäre Beziehung darin, dass schon ein Platz da ist, wo er sich niederlassen kann. Diese wirtschaftliche Relation ist asymmetrisch, da ein Kreislauf von Gütern nur dort beginnen kann, wo schon etwas ist. Der Körper der Mutter-X ist bereits vorhanden; er bietet den Gästen Schutz und Wohltat und ist ausgestattet für ihren Nutzen und Vorteil. Aus Sicht des Gastes ist die ökonomische Relation einseitig und unidirektional⁵⁶, was durch die „einzige Richtung“ des Gastes zum Ausdruck kommt, der sich im Haus der Wirtin niederlässt und von ihr versorgt wird. Ein solches „Halbleiterphänomen“, ein solches Ventil, ein solcher „einfacher Pfeil“, der nur „eine Richtung kennt“, soll hier nach Serres als parasitär bezeichnet werden.⁵⁷

2.2.1 Der verheimlichte Nutzen aufopfernder Mütter

Die Geheimnisse der Natur bieten zahlreiche Beispiele für die „weibliche Figur“ der Natur, deren Verhalten sich dadurch charakterisiert, sich zum Wohlstand und Vorteil ihrer Gäste hinzugeben. Das selbstlose Benehmen der Mutter kann sogar

56 Vgl. ebd., S. 255, 285-289.

57 Ebd., S. 14.

auf Kosten ihres eigenen Lebens ihre Nachkommenschaft versorgen – bis zu dem Punkt, dass sie von ihren Kindern „gefressen“ wird.⁵⁸

Man sollte jedoch nicht den Fehler begehen, das Tierreich zu „anthropologisieren“ (zu vermenschlichen), wenn man das altruistische Verhalten des Mutterreichs zu beobachten beginnt, denn die Tatsache, dass sich tierische Mutterwelten evolutionsbiologisch zugunsten ihrer Nachkommenschaft verhalten, kann auch einen positiven Nutzen für die Mütter haben. Insofern muss gefragt werden, ob selbstloses mütterliches Verhalten, das zur Aufopferung bis hin zu kannibalistischen Festmahlen führt⁵⁹, einem Modell entspricht, in dem den Gästen die mütterlichen „Kosten“ zustatten kommen, ohne dass die Mutter einen Nutzen von den Nachkommen erhält. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, ob die asymmetrische Position einer ökonomischen Beziehung zwischen Gast und Wirtin unmittelbar ein *altruistisches* Modell evoziert.

Zur Beantwortung dieser Frage führt Blaffer-Hrdy eine reichhaltig dokumentierte Reihe von Beispielen an, die darauf hindeuten, dass es echt altruistisch mütterliches Verhalten in den evolutiven Prozessen des Tierreichs „nur unter ganz besonderen Umständen“⁶⁰ gibt. Eine „sich aufopfernde“ Mutter findet sich

58 Ebd., S. 17.

59 Vgl. Blaffer-Hrdy über dem Naturreich zugehörige Mutter-fressende Organismen und ihr aufopferndes Verhalten: „Wenn es einen Preis für ‚extreme mütterliche Fürsorge‘ gäbe, ging er sicher an eine der matriphagen (ja, es bedeutet tatsächlich ‚Mutter-fressenden‘) Spinnenarten. Eine solche sozial lebende Spinne namens *Diaea ergandros* kommt in Australien vor. Nachdem sie ihre Eier gelegt hat, versorgt sie noch ein weiteres Eipaket in ihrem Eierstock mit Nahrung. Dabei handelt es sich um ganz sonderbare, überdimensionierte Eier, viel zu groß, als dass sie durch ihr Ovidukt – den Eileiter – passten, und außerdem fehlen ihnen genetische Instruktionen. [...] Die Eier sind nicht dazu bestimmt, gelegt, sondern gefressen zu werden. Doch von wem? Sobald die kleinen Spinnen heranwachsen und anfangen herumzukrabbeln, überfällt die Mutter eine merkwürdige Lähmung. Sie beginnt zu zerschmelzen, aber nicht in einem sentimental, sondern im wörtlichen Sinn: Sie löst sich auf. Während sich ihre Gewebe verflüssigen, wird sie von ihren gierigen Jungen buchstäblich aufgesaugt. Diese beginnen mit den Beinen und verschlingen am Ende auch die allmählich in ihr zerfließenden proteinreichen Eier.“ S. Blaffer-Hrdy: *Die Mutter Natur*, S. 66.

60 Blaffer-Hrdy: „Um eine arttypische Universalie des weiblichen Geschlechts handelt es sich gewiss nicht. In der Regel findet man Mütter, die sich selbst aufopfern, in Gruppen mit einem hohen Maß an Inzucht oder in Gestalt von Müttern, die sich dem Ende ihrer reproduktiven Karriere nähern. Die besten Beispiele liefert die ‚Pflanze-dich-

danach nur unter dem Aspekt, dass diese sich dem Ende ihrer reproduktiven Karriere nähert⁶¹ oder in Gruppen mit einem hohen Maß an Inzucht.⁶²

In der Tat erfüllt mütterliche Selbstlosigkeit die ökoevolutive Funktion, langfristig positiv auf den Fortpflanzungserfolg hinzuwirken. Die Mutter-Gast-Ökonomie entspricht keineswegs einem mutterseits aufopfernden Modell⁶³; vielmehr liegt ihrer „Investition“ und ihrem Engagement ein Risikomanagement zugrunde, das zum Ziel hat, der Nachkommenschaft bessere Anpassungskonditionen zu verschaffen. In diesem Sinne wird deutlich, dass die Beschaffenheit der Mutter (in ihrer Innerlichkeit einem Fremden Unterkunft zu schaffen) nicht unbedingt bedeutet, dass sie keinen Nutzen oder Gewinn aus dem wechselwirkenden Akt des „Mitessers“ zieht. Bringt die symbiotische Wechselbeziehung Gast / Wirtin das Leben der Mutter in Gefahr, wird diese Situation schnell von einem Kalkül dominiert, das darauf zielt, den adaptiven Wert der Nachkommenschaft zugunsten des weiterhin möglichen Fortpflanzungserfolgs und der Aufrechthaltung der Verwandtschaftsgruppe zu verbessern.⁶⁴ Die natürliche Selektion besagt: Je höher die Zahl der fortpflanzungsfähigen Nachkommen, desto besser die Bedingungen zur Anpassung und zum Überleben der Spezies. Insofern muss die asymmetrische mütterliche Ökonomie immer so positiv auf den Fortpflanzungserfolg wirken, dass die Mutter von ihr profitiert.

In diesem Zusammenhang wollen wir einen vertiefenden Blick auf jenes Sorgesystem werfen, das in Relation zur parasitären Endoversorgung und zur mütterlich-altruistischen Gabe steht. Es stellt sich die Frage, in welchen Grenzen eine parasitäre Endoversorgung vorliegt, ob sie bestimmte Grenzen hat, ob der Wirt oder die Wirtin einen Gewinn oder Nutzen aus einer parasitären Struktur zieht und wie die „Gabe des Körpers“ der Mutter stabilisiert werden kann. Die

fort-und-sterbe-Strategie‘, wie sie für semelpare Organismen (die sich nur ein einziges Mal im Leben fortpflanzen) typisch ist.“ Ebd., S. 65f.

61 Vgl. ebd., S. 66.

62 Vgl. ebd.

63 Bei der Betrachtung von Säugetieren hat es sich eingebürgert, als Kommensalen solche Arten zu bezeichnen, die für ihre Ernährung direkt auf den Menschen und seine Vorräte angewiesen sind, vgl. Gauthier, Jean-Pierre/Biquand, Sylvain: Primate Commensalism. *Revue d'Ecologie-la Terre Et La Vie* 49 (1994), S. 210ff.

64 In dieser Weise stellt die Analystin der weiblichen Seite der Evolution, Sarah Blaffer-Hrdy, das Beispiel dar, Mutter-fressende Spinnenarten namens *Diaea ergandros*: Sie fressen ihre Mutter, um zu vermeiden, sich gegenseitig aufzufressen. Vgl. S. Blaffer-Hrdy: *Mutter Natur*, S. 66.

Frage nach dem selbstlosen Verhalten der Mütter und mütterzentrierter Welten soll dabei die ungewöhnliche Relation Wirt – Gast berücksichtigen.

In Anlehnung an verhaltensbiologische Bemerkungen des Reproduktionsökologen David Lacks argumentiert Blaffer-Hrdy, dass der Fortpflanzungserfolg von Müttern *nicht* der Art diene und auch nicht dem Wohl der Gruppe⁶⁵, sondern dass die Mutter bedingungsvoll die Kosten und Nutzen zur Produktion und Fürsorge des Nachwuchses abwägen müsse. Mütter befinden sich nach Lacks in der Zwangslage, entweder eine hohe Zahl von Nachkommen zu produzieren (auch, wenn sie ihre Versorgung zwischen vielen aufteilen müssen) oder in wenige, dafür aber viel in jeden Einzelnen zu investieren.⁶⁶

Jeder Nachkomme verlangt von der Wirtin ein bestimmtes Maß an Achtsamkeit, Pflege und Sorge. Um ihre Fitness zu steigern oder zu stabilisieren, muss die Mutter die Bedürfnisse des Gastes erwidern. Die mütterliche Sorge muss hier, worauf Lacks hinweist, eine Entscheidung im Sinne einer Aufwand-Nutzen-Rechnung treffen, wobei sie abwägen muss zwischen einer hohen Zahl an Nachkommen oder Qualität ihres Aufwachsens.⁶⁷ Der Anpassungs- oder Überlebenswert (Fitness) einer Gruppe hängt danach von einer „Berechnung“ ab, in der die Anzahl der Nachkommenschaft in Beziehung zu den herrschenden ökologischen Bedingungen steht.⁶⁸ Die elterliche Instanz stellt der erforderlichen

65 Blaffer-Hrdy über mütterliches Fruchtbarkeitskalkül: „Lack sah keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass Mütter ihre Fruchtbarkeit so steuerten, dass es dem Wohl der Gruppe oder der Art diene. Vielmehr richteten die Mütter den Aufwand, den sie in ihre Fortpflanzung steckten, so ein, dass sie das Beste aus den jeweils gegebenen Umständen machten.“ Ebd., S. 51.

66 Blaffer-Hrdy weist auf Lacks Erfindung mütterlichen Fortpflanzungskalküls hin: „David Lack hatte das fundamentale Problem im Leben von Müttern erkannt, die die richtige Balance zwischen zwei verschiedenen Optionen finden mussten: entweder möglichst viele Nachkommen zu produzieren, aber wenig in jeden einzelnen zu investieren, oder wenige Nachkommen zu produzieren, dafür aber viel in jeden einzelnen zu investieren.“ Ebd., S. 53.

67 Blaffer-Hrdy: „Wir müssen nur erst einmal erkennen, dass Mütter, evolutionär betrachtet, die Anzahl der Nachkommen und deren Qualität gegeneinander abwägen, um so die Chancen zu erhöhen, dass zumindest einige Nachkommen überleben und gedeihen.“ Ebd., S. 29.

68 Blaffer-Hrdy: „Dieser Gedanke ökonomischer ‚Fitness-Abwägungen‘ war die Grundlage für die Untersuchung der vielfältigen Wege, auf denen Mütter ihr elterliches Investment an die jeweils herrschenden ökologischen Bedingungen anpassen.“ Ebd., S. 53.

Investition den erhaltenen Nutzen gegenüber, um sich schließlich für die optimale Wahl im Sinne einer Anpassung an die Umwelt zu entschließen.

Der von Lacks eingeführte ökonomische Gedanke in Bezug auf das mütterliche Verhalten und ihre Rolle innerhalb evolutiver Prozesse wird von den Evolutionsbiologen William D. Hamilton und Robert Trivers verfeinert und weiterentwickelt. Ihre vor allem auf die weibliche Seite der Evolution gerichtete Aufmerksamkeit hat das darwinistische Denken deutlich verändert, ja, revolutioniert.⁶⁹ Die einschlägige Theorie von Verhaltensökologen, Verhaltensbiologen und Zoologen an dieser Stelle ist, dass der mütterliche Effekt darin besteht, den „Aufwand, den sie in ihre eigene Fortpflanzung stecken, in möglichst viele überlebende und sich ihrerseits fortplanzende Nachkommen zu übersetzen.“⁷⁰ Aus biologischer Sicht besteht der mütterliche Effekt in einem Faktor zum Fortpflanzungserfolg, und die Selektion fördert die Verhaltensweise, den Individuen dazu zu verhelfen.⁷¹

Mit Blick auf das geheimnisvolle Verhalten der mütterlichen Selbstlosigkeit nähern sich George Williams und Robert Trivers der Frage, ob und in welchem Maß die elterliche Investition auf den Fortpflanzungserfolg nachwirkt. Lacks Ansatz folgend, umfasst nach Trivers die elterliche Investition alles, was ein Vater oder eine Mutter tun, um die Überlebenschancen eines Kindes zu erhöhen, was aber gleichzeitig auf Kosten der Fähigkeit geht, in weitere Kinder zu investieren.⁷² Der Nachkomme jedoch reagiert gleichfalls bedürftig auf den Elternaufwand, wenn der Nutzen für ihn geringer ist als die Kosten für den anderen

69 Blaffer-Hrdy über William Hamilton: „Dieser ruhige und zurückhaltende junge Wissenschaftler kam auf die kühne Idee einer Selektion auf die kühne Idee einer Selektion auf die Verwandtschaftsebene, die seine Ansicht nach den Altruismus der sterilen Helferinnen der Königin erklärte.“ Ebd., S. 85.

70 Ebd.

71 Sarah Blaffer-Hrdy bezeichnet David Lack als „Reproduktionsökologen“: „David Lack, wohl der erste ‚Reproduktionsökologe‘, gehörte zu den ersten Evolutionsbiologen, die das Fortpflanzungsverhalten von Müttern untersuchten und dabei berücksichtigen, dass es sich um Individuen handelte.“ Vgl. ebd., S. 50.

72 Vgl. Trivers: „Im Allgemeinen geht man davon aus, dass Eltern ihr Investment in die Nachkommen so verteilen, dass die Anzahl der Überlebenden maximiert wird, während man die Nachkommen wie selbstverständlich für passive Gefäße hält, in die Eltern die angemessene Fürsorge fließen lassen.“ Zit. n. S. Blaffer-Hrdy., ebd., S. 485. Dazu Trivers: „Parent –Offspring Conflict“ in: *American Zoologist* 14 (1974), S. 249-264.

Nachwuchs. Das hohe Maß der mütterlichen Investition hat langfristig positive Rückwirkungen auf die Population.

William D. Hamilton hat diese Fitness-Rechnung auf den Fortpflanzungserfolg nahe verwandter Individuen erweitert und damit auf die positive Rückwirkung altruistischen Verhaltens hingedeutet. Das Verhalten der Wirtin und die Auswirkung auf den Gast sind nur beobachtbar, wenn man den die „gesamte Lebenszeit gemessenen Reproduktionserfolg“ berücksichtigt; dazu führt Hamilton den Begriff „Gesamtfitness des Individuums“ ein.⁷³ Die *Gesamtfitness* als Investitionsidee bedeutet, dass das kollektive Interesse der Kolonie über dem individuellen steht⁷⁴, doch dieses altruistische Verhalten wird im besonderen Fall von Unterstützerinnen und Helferinnen zur Aufzucht der Nachkommenschaft unter der Voraussetzung einer rentablen Rechnung der Nutzen und Kosten angepasst. Die Gleichung, die der Evolution altruistischen Verhaltens bei allen sozialen Geschöpfen zugrunde liegt⁷⁵, sagt Folgendes:

Danach sollte man erwarten, dass Altruismus immer dann auftritt, wenn die Kosten (K) für den Helfer geringer sind als die Fitnessgewinne oder der Nutzen (N), die sich aus der Hilfe für ein anderes Individuum ergeben, das mit dem Helfer zu einem bestimmten Grad (r) verwandt ist.⁷⁶

Diesen Zusammenhang stellt Hamilton mit folgender Formel dar:

$$K < N \times r$$

Die *Gesamtfitness* setzt sich danach zusammen aus der Anzahl der Gene, die über eigene Nachkommen und über Verwandte weitergegeben wird. Die Fitnessgewinne, die sich aus der Hilfe eines Verwandten ergeben, sollen höher sein

73 Ebd., S. 88. Darunter verstand Hamilton die genetischen Konsequenzen, die sich aus ihrem Verhalten für die Fitness ergeben, plus die Konsequenzen, die aus ihrem Verhalten für die Fitness naher Verwandter entstehen, mit denen sie aufgrund der gemeinsamen Abstammung Gene teilt.

74 Vgl. dazu Blaffer-Hrdy: „nach seiner Theorie stellen die sozialen Hautflügler die Interessen ihrer Kolonie deshalb so oft über die eigenen, weil der Grad der genetischen Verwandtschaft zwischen den Arbeiterinnen und der Königin besonders eng ist.“ Ebd., S. 87.

75 Vgl. ebd., S. 88.

76 Dabei bezeichnet der Buchstabe r den Anteil der Gene, den die beiden Individuen aufgrund gemeinsamer Abstammung teilen, vgl. ebd.

als die Kosten für den Helfer.⁷⁷ Wenn ein Individuum seine Hilfe für eine Verwandte bereithält, bewirkt eine Steigerung des Gewinns sowohl für das Individuum als auch für die Helferin eine Erhöhung im Fitness-Kalkül.⁷⁸

2.3 Das Übermaß mütterlichen Körpers oder die Gabe, in ihr beherbergt zu werden

Wie schon erwähnt, kommen Wirtin und Gast in eine Beziehung miteinander, in der wechselwirkend die Wirtin den Gast unterbringt und ihm Nahrung, Schutz und Wärme bietet. Die Wirtin beherbergt den Gast in ihrem Inneren. Der Gast passt sich an die Behausung der Mutter an und lässt sich von ihr versorgen. Die Gabe der Wirtin ist „endlos“ in dem Sinne, dass der Körper der Mutter schon da ist, in dem Gäste beherbergt, ernährt, geschützt und versorgt werden.

Die Gabe der Mütter_X setzt eine ökonomische Asymmetrie oder Ungleichmäßigkeit fest. Die im Mutterschoß bzw. in der Gebärmutter beherbergten Gäste genießen das Vorrecht, an einem Ort untergebracht zu werden, wo man sich um die Befriedigung ihrer Bedürfnisse bemüht. Dieses Übermaß an mütterlicher Gabe, kennzeichnend für den mütterlichen Reichtum und Zeichen eines asymmetrischen ökonomischen Verhältnisses, erweist den numinosen Charakter des mütterlichen Körpers⁷⁹, sodass im Falle sozialer Gruppen diese in der Schuld

77 Vgl. Hamilton: „(Theoretisch) wird ein Gen, das altruistisches Verhalten gegenüber Brüdern und Schwestern verursacht, nur dann von der Selektion begünstigt werden, wenn die Umstände im Regelfall so sind, dass der Nutzen mehr als doppelt so hoch ist wie die Kosten [...] Um die Geschichte etwas farbiger zu machen: Ein Tier, das nach diesem Prinzip handelt, sollte sein Leben opfern, wenn es auf diese Weise mehr als zwei Brüder retten könnte, für weniger als zwei dagegen nicht“. Danach sollte man erwarten, dass Altruismus immer dann auftritt, wenn die Kosten (sie werden mit dem Buchstaben K bezeichnet) für den Helfer geringer sind als die Fitnessgewinne oder der Nutzen (N), die sich aus der Hilfe für ein anderes Individuum ergeben, das mit dem Helfer zu einem bestimmten Grad (r) verwandt ist. dabei bezeichnet der Buchstabe r den Anteil der Gene, den die beiden Individuen auf Grund gemeinsamer Abstammung teilen.“ W.D. Hamilton: „The evolution of altruistic behavior“, in: *The American Naturalist* 97 (1963) S. 354ff., in: ebd., S. 89.

78 Blaffer-Hrdy: „Hamiltons trügerisch einfacher Gleichung $K - N \cdot r$ liegt die Evolution altruistischen Verhaltens bei allen sozialen Geschöpfen zu Grunde.“ In: ebd., S. 88.

79 Der heilige Wert der Mutter Signifikant, nämlich Mutter-Erde, Mutter-Tier etc., geht auf die Merkmale gebender Körper zurück.

stehen, die Gabe zu erwidern.⁸⁰ Das Neugeborene steht in der Schuld des Mutterleibs, die geschenkte Gabe zur bestmöglichen Aufzucht in Anspruch genommen zu haben. Die Asymmetrie des Übermaßes der Gabe des Körpers der Mutter wird den Gast lebenslang in die Schuld versetzen, seinen Wohlstand durch die menschliche Grundtätigkeit des Handels zu erwidern.⁸¹

Die asymmetrische Relation als primärer Gestus der Ökonomie, also die Disposition, dass der Körper einer Mutter zunächst jeden lebenden Menschen in sich beherbergt, prägt und legt eine Bindung mit dem Anderen fest, als Möglichkeitsvoraussetzung. Martin Heidegger hat in diesem Zusammenhang eine existenziale Dimension des Schuldigseins angedeutet. Zunächst wird auf die vorontologische Ebene des Besorgens hingedeutet, in dem Sinne, dass der Gast des Daseins sich in einer besorgten Umwelt befindet, was eine Bindung mit dem Anderen bildet.

Dieses ‚Schuldigsein‘ als ‚Schulden haben‘ ist eine Weise des Mitseins mit Anderen im Felde des Besorgens als Beschaffen, Beibringen.⁸²

2.3.1 Dem mütterlichen Missbrauch folgt Erwidern und Austauschökonomie

Wie schon angedeutet, entspricht die Relation Kind – Mutter einem Modell parasitärer Ökonomie, bei dem die Wirtin (Mutter) einen Gast (Kind) in ihrem Körper beherbergt. Die Relation zwischen Wirtin und Gast ist schon am Anfang insofern ungleichmäßig und einseitig, als der primäre Akt in der Gabe des mütterlichen Körpers besteht, den sich die Gäste „skrupellos zunutze machen.“ Nach Serres parasitologischem Modell etabliert das Übermaß der ersten Gabe (unserer Ansicht nach mütterlich definiert) eine asymmetrische Beziehung, wobei die ökonomische Beziehung eine des Missbrauches ist:

Alles beginnt mit dem, was ich Mißbrauchswert nenne. Die primäre ökonomische Beziehung ist eine des Mißbrauchs. Aber wenn der Pfeil nicht tötet, wenn der Mißbrauch die Schwelle nicht überschreitet, dann kann es geschehen, dass die Beziehung sich hin zu einem neuen Gleichgewicht entwickelt.⁸³

80 Vgl. M. Mauss, Marcel: Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, 1968.

81 Vgl. H. Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben, 2002.

82 M. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 281.

83 M. Serres: Der Parasit, S. 256.

Die Ausnutzung des mütterlichen Leibs fordert eine erwidrende Investition der Gäste. Ihre geschuldete Erwidrung wird als Ausgleich für das Übermaß der mütterlichen Gabe in Form des Gebrauchs und Tauschs eingesetzt. Dazu Michel Serres:

Geburt eines Tausches. Der Parasit übernimmt eine funktionelle Rolle, der Wirt überlebt dessen Missbrauch, ja, er überlebt im Sinne des Wortes, sein Leben entdeckt ein verstärktes Gleichgewicht, so etwas wie ein Hyper-Gleichgewicht. Vor dem Hintergrund des Nicht-Umkehrbaren zweigt sich eine Umkehrbarkeit. Dem Mißbrauch folgt den Gebrauch, dem Gebrauch der Tausch. Ein Vertrag ist vorstellbar.⁸⁴

Deshalb wird die Gabe ritualisiert, sodass die von ihr auslösende Asymmetrie die Struktur der Gesellschaft im Modus der Erwidrung aufschreibt und kodiert.⁸⁵ Ethnologische und religionswissenschaftliche Forschungen über die Verehrung von Müttern-Göttinnen (vor allem im Neolithikum) erstatten Bereich darüber, wie die mütterliche Gabe, insbesondere in Modi ihrer Signifikant Mutter-Erde, das *socius* innerhalb der sozialen Systeme mit Riten und symbolischer Semantik bildete.⁸⁶

Man kann in diesem Zusammenhang das sogenannte Kula-Ring-Ritual in anführen, das von den Bewohnern der Trobriand-Inseln praktiziert wird, ein rituelles Gabentausch-System. Diese Rituale sind vom Prinzip der Gegenseitigkeit bestimmt, das nach Malinowski aus drei Handlungen besteht: Geben, Nehmen und Erwidern, um das erste ursprüngliche Übermaß der Gabe auszugleichen und ein ökonomisches Gleichgewicht zwischen Mutter-Erde und Mutter-Gesellschaft zu etablieren.

Das Gabentausch-System regiert die sozial-anthropologische Morphologie der auf Mütter gerichteten frühen Gesellschaften, aus deren Strafgesetzen später die rechtliche Vernunft geboren wurde.⁸⁷ Damit wurde festgehalten, dass es sich

84 Ebd., S. 256.

85 Vgl. Deleuze: „Der Mehrwert an Code bildet die primitive Form des Mehrwerts, er gibt Antwort auf Mauss’ berühmte Formulierung: er ist der Geist des gegebenen Dings, die Kraft der Dinge, die bewirkt, daß die Gaben reicher zurückfließen müssen, territoriales Zeichen des Wunsches und der Macht, die Prinzipien des Überflusses und des Früchtetragens der Güter.“ G. Deleuze/F. Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, 1974, S.191.

86 M. Ehmer: *Göttin Erde: Kult und Mythos der Mutter Erde*, Berlin: Zerling 1994.

87 Malinowski: „Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften zwangsläufig erwidert wird? Das

bei Geschenken und Gaben um keine willkürliche Gebärde handelt, sondern um eine bestimmte (beschriebene) Form der Genos-Codierung, welche die Aufgabe hat, jene Ökonomie zu regulieren, die auf Erwidern empfangener Geschenke beruht. Die Gabe, Geschenke anzunehmen und sie zu erwidern⁸⁸ ist ein verpflichtendes Gesetz einer Leistung, die man Potlatch nennt.⁸⁹

2.4 Wechselwirkung zwischen Für-Sorge und Sorge als Stabilisator asymmetrischer parasitologischer Ökonomie

2.4.1 Evolutivem Fortpflanzungserfolg liegt (allo)mütterliche Fürsorge zugrunde

Inwiefern stabilisiert die Erwidern der mütterlichen Gabe die asymmetrische parasitologische Beziehung? Zieht die Mutter überhaupt Nutzen aus ihrer Gabe? In welcher Form? Aus evolutionsbiologischer Perspektive besteht die Anforderung an die Mütter nicht nur darin, schlicht Leben hervorzubringen und die Art zu vermehren; vielmehr gelingt Fortpflanzung nur dann, wenn die Mutter es schafft, ihre Nachkommenschaft mit Schutz, Sicherheit und optimalen Voraussetzungen zu versorgen, um sie bestmöglich an die Bedingungen ihrer Umwelt anzupassen. In der Garantie bester Gegebenheiten, die zur Anpassung an das Milieu bestimmend sind, besteht die Gabe der Mütter, die wiederum eine Investition zur Maximierung des Fortpflanzungserfolgs fordert. In diesem Sinn teilen alle Arten tierischer Mütter eine aus Sorge um und für die Nachkommen erwachsende Bindungsstärke. Was sie voneinander unterscheidet, ist nach Blaffer-Hrdy nur „... die Kosten, die mit der Fürsorge für jedes einzelne Kind verbunden sind, und der potenzielle Gewinn, der sich aus der Umsetzung ihrer Investitionen in den zukünftigen Fortpflanzungserfolg ihres Kindes ergibt.“⁹⁰

ist das Problem, das uns in erster Linie interessiert.“ B. Malinowski: Geschlechtstrieb und Verdrängung bei den Primitiven, S. 18.

88 Vgl. Mauss: „Um die Institution der totalen Leistung und Potlatch ganz zu verstehen, müssen wir nun noch die Erklärung für zwei weitere Momente suchen, die sie ergänzen; denn die totale Leistung bringt nicht nur die Verpflichtung mit sich, die empfangenen Geschenke zu erwidern; sie setzt zwei weitere, ebenso wichtige voraus: einerseits die Verpflichtung, Geschenke zu machen, und andererseits die, Geschenke anzunehmen.“ M. Mauss: Die Gabe, S. 100.

89 Ebd.

90 S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S.106.

2.4.1.1 Die Sicherstellung der Nachkommenschaft durch das kooperative Aufzuchtssystem erhöht den Fortpflanzungserfolg

Wie bereits angeführt, richtet der britische Genetiker William Hamilton seine Aufmerksamkeit auf das selbstlose Verhalten der weiblichen Spezies, die mutterzentrierten Welten⁹¹, beispielhaft dargestellt am genetischen System der Honigbienen: Im Bienenreich erfüllen die Arbeiterinnen von Geburt an die Aufgabe, der Königin bei der Aufzucht des Nachwuchses zu helfen. Die Arbeiterinnen selbst jedoch sind unfruchtbar; sie erfüllen helfende Aufgaben. Dieses altruistische Verhalten widerlegt das darwinistische Evolutionsschema Dieses altruistische insofern, als sie offenbar nicht danach streben, sich fortzupflanzen und ihre Gene an folgende Generationen weiterzugeben.⁹² Durch diesen Ansatz zeigt Hamilton, dass dank des „ausgeprägten Systems kooperativer Aufzucht“⁹³ der Fortpflanzungserfolg bei mutterzentrierten Welten hoch ist, da eine Gruppe von Arbeiterinnen oder Fürsorgerinnen für ihre Nachkommen sorgt, solange die Kolonie existiert – selbst, wenn die Mutter stirbt.⁹⁴ Eine mutterzentrierte Welt, die durch einen hohen Fortpflanzungserfolg gekennzeichnet ist, ist dafür ausgestattet, das Überleben der Nachkommen zu sichern.⁹⁵

91 Unter „mutterzentrierten Welten“ nennt Blaffer-Hrdy lebewesende Organisationen, in denen das mütterliche Verhalten zum Funktionieren der Organisation zentral ist. Die meisten von ihnen sind gekennzeichnet durch ein kooperatives Aufzuchtssystem.

92 Blaffer-Hrdy: „Trotz aller Einschränkungen spielen Gene sehr wohl eine ganz besondere Rolle in dem Rätsel, das die Kolonien der sozialen Insekten mit ihrem ausgeprägten System kooperativer Aufzucht darstellen. Wenn, wie Darwin vermutete, alle Lebewesen danach streben, sich fortzupflanzen, wie lässt sich dann das aufopfernde Verhalten der altruistischen Arbeiterinnen erklären, die sich niemals reproduzieren und ihre Gene nicht an folgende Generationen weitergeben? Für diesen Widerspruch zur Darwinische Theorieschlug 1964 der britische Genetiker William Hamilton eine geniale Lösung vor.“ Ebd., S. 85.

93 Blaffer-Hrdy: „[...] ist die kooperative Aufzucht bei Insekten wie etwa Honigbienen und Wespen hervorragend entwickelt. Geteilte Sorge um den Nachwuchs findet man auch bei Vögeln wie den Eichelspechten, Bienenfressern, Heckenbraunellen und Buschhähern. Unter Säugetieren ist sie zwar im Allgemeinen unüblich, gleichwohl aber stark ausgeprägt bei Wölfen, Wildhunden, Zwergmungos, Elefanten, Tamarinen, Marmosetten.“ Ebd., S. 153.

94 Vgl. ebd., S. 90.

95 Vgl. ebd.

Diese komplexe Gesellschaftsstruktur ist nach Blaffer-Hrdy ein „kooperatives Aufzuchtssystem“, in dem eine Gruppe allomütterlicher Instanzen⁹⁶ die Aufgabe hat, den Nachwuchs zu betreuen und dafür zu sorgen, dass er mit sicheren Konditionen für Wachstum und Anpassung an die Umwelt ausgestattet wird.⁹⁷ Mit dieser Verwandtschaftsselektion wird das „kooperative Aufzuchtssystem“ etabliert.⁹⁸ Nach Blaffer-Hrdy ist darunter eine „perfekte Gruppe“ oder *eusoziale Gruppe*⁹⁹ zu verstehen, die sich dazu eignet, in Gemeinschaft für die extrauterinen Bildungsvorgänge und die Aufzucht der Nachkommenschaft zu sorgen.¹⁰⁰ Alle Mitglieder sind für die optimale Angepasstheit der Einzelnen in der Umwelt verantwortlich.

In diesem System, in dem die Fürsorge unter den Mitgliedern oder Verwandten einer Gruppe geteilt werden, tragen große Verantwortung für ein optimales Wachstum der Abkömmlinge. Daher steigt die Kapazität für einen höheren Parasitismus, nämlich für eine höhere Zahl an Gästen, das heißt Nachkommen. So erklärt sich die von dem Sozialbiologen Robert Trivers vorgebrachte Argumentation in Widerlegung des aufopfernden Verhältnisses der Mutter. Nach der Aussage, die das altruistische Verhältnis auf Basis einer Kosten-Nutzen-Rechnung klärt, sollen die Kosten für die Wirtin unter dem Nutzen für den Gast bleiben. Wenn die dem Abkömmling gewidmete Investition mehr Kosten als Nutzen bewirkt, steigt das Überlebensrisiko der Nachkommenschaft. Aufgrund der von Trivers und Hamilton dargestellten Erklärung über die sich auf das altruistische Verhältnis stützende evolutive natürliche Selektion ist davon auszugehen, dass ein *geteiltes mütterliches Fürsorgesystem* mehr Kapazitäten für eine gelungene Fortpflanzung bereitstellt. Je höher die Zahl an Nachwuchsbetreuern, desto grö-

96 Blaffer-Hrdy übernimmt den Begriff „Alloeltern“ von Edward O. Wilson, um mit ihm auf die Mütter zu verweisen. Mit diesem Ausdruck ist aber eben nur gemeint, dass sich ein anderes Individuum als die Mutter an der Aufzucht ihrer Kinder beteiligt. „Zu denen, die der Mutter bei der Aufzucht helfen – sie werden, unabhängig von ihrem Geschlecht, ‚Allomutter‘ genannt –, zählt in der Regel auch der Partner (häufig, aber nicht notwendigerweise der tatsächliche Vater des Nachwuchses).“ Ebd., S. 119 ff., 153.

97 Vgl. ebd., S. 83-89.

98 Vgl. ebd., S. 89.

99 Eusoziale Gesellschaften sind gekennzeichnet durch einander überlappende Generationen, und ihre Mitglieder kümmern sich gemeinschaftlich um die Aufzucht der Nachkommenschaft. Vgl. ebd., S. 87.

100 Vgl. ebd., S. 87.

ßer die Garantien zum sicheren Überleben und Gedeihen der Nachkommenschaft und zur Anpassung an ihre Umwelt. Hierzu Blaffer-Hrды:

An den Besonderheiten haplodiploider genetischer Systeme allein kann es nicht liegen, dass Ameisen, Bienen, Wespen und andere eusoziale Insekten wie Termiten zu den ältesten und fruchtbarsten Erfolgsstorys der Natur gehören. Etwas anderes ist vonnöten, um 140 Millionen Jahre eusozialer Blütezeit zu erklären. Halten wir uns Mutter Naturs Kardinalregel für Mütter vor Augen: Es genügt nicht, lediglich Kinder in die Welt zu setzen. Um in der Evolution auf lange Sicht erfolgreich zu sein, müssen Mütter Nachkommen produzieren, die überleben und gedeihen. Kurzum: Wir müssen die Bedeutung dessen berücksichtigen, was ich gerne den ‚Betreuungsfaktor‘ nenne.“¹⁰¹

Nachwuchsbetreuungssysteme, von der Nest-Brutsicherung¹⁰² bis hin zu den großen künstlichen Immunsystemen der mütterlichen Gesellschaften, regeln asymmetrische parasitäre Ökonomie in dem Sinne, dass die Fürsorgesysteme auf einer Kalkulation (Kosten-Nutzen-Gleichung) beruhen, die die mütterliche Gabe gemäß dem Nutzen der Nachkommenschaft berechnet, bezogen auf den Nutzen der ganzen Gruppe.

2.4.2 Wechselseitige Bedingtheit zwischen Sorge und (Für-)Sorge: Stabilisator asymmetrischer parasitologischer Ökonomie

Es wurde darauf hingewiesen, wie die weibliche Seite der Evolution eine zentrale Rolle jenseits der Fortpflanzung spielt, indem sie für eine Behausung sorgt, durch die das Überleben des Nachwuchses gesichert ist. In diesem Sinn stellt die Gast-Wirt-Beziehung eine erste asymmetrische ökonomische Relation in dem Sinne dar, dass die Wirtin die Sicherheitsbedingungen zur Aufzucht des Nachwuchses schaffen muss. Es darf aber nicht unbeachtet bleiben, dass das selbstlose Verhalten der Mutter einer Kosten-Nutzen-Kalkulation entspricht, worauf die evolutiven Entwicklungen beruhen. Je höher die Anzahl der Nachwuchsbetreuer, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Abkömmlinge vermehren.¹⁰³ Im Endeffekt strebt das kooperative Aufzuchtssystem¹⁰⁴ danach, das Risiko hinsichtlich des Gewinns der Familie zu verringern.

101 Ebd., S. 90.

102 Vgl. Blaffer-Hrды: „Obwohl Nachkommen in großer Zahl produziert werden, ist es die Qualität der Brutfürsorge, die so viele von ihnen überleben lässt.“ Ebd., S. 87.

103 Vgl. ebd., S. 90.

104 Vgl. ebd., S. 153.

Die Betreuungsagenten sind dafür zuständig, einen gelungenen Sicherheitstransfer von inneren gebär-mütterlichen Sicherheitsbedingungen zu einem äußeren Milieu sicherzustellen.¹⁰⁵ Insofern ist die mütterliche Fürsorge dafür verantwortlich, das Neugeborene gegen äußerliche Umstände, die sein Überleben gefährden, abzuschirmen. Die (allo)mütterliche Instanz tritt gleichsam als ein Relais auf, das das Rauschen von außen entfernt, um beim Nachwuchs für bessere Bedingungen für sein Wachstum zu sorgen. Zu diesem Zweck betreibt das Aufzuchtssystem ein Risikomanagement in Form mütterlicher oder kooperativer Organisationen¹⁰⁶, womit die Gefahr erfolgreichen Wachstums zugunsten eines gedeihlichen Wachstums und einer besseren Anpassung an das Milieu gesenkt werden. Diese Kalkulation aber wird immer unter Berücksichtigung der Anzahl der Fürsorgeagenten vollzogen: Je höher ihre Zahl, desto niedriger die Kosten für jeden Aufzuchtfaktor. Infolgedessen liegen die Investitionskapazitäten der (allo)mütterlichen Instanzen höher, den Nachwuchs mit Sicherheitstechniken nach außen zu versorgen. Ergo folgt die Risikoregelung einem Sorgenmanagement, das darauf abzielt, die Wohlstandsbedingungen des intrauterinen Wachstumsprozesses im Außen zu garantieren, indem dieser vor äußerer Gefahr abzuschirmen ist.

Sobald der Abgang des Fötus erfolgt, müssen die Betreuungsagenten für die Schaffung bester Konditionen zur Fortsetzung des morphologischen Wachstums und zur Entwicklung des Neugeborenen sorgen, in der Art, wie das intrauterine Immunsystem gesorgt hat. In dieser Hinsicht bereitet die Ankunft im Haus des Mutterschoßes dem Gast eine „besorgte Welt“¹⁰⁷ (Heidegger), die aber auch die Sorge des Gastes weckt, weil die Wirtin nicht mit der Gewissheit rechnen kann, dass sein Bedarf erfüllt wird.

Die asymmetrische ökonomische Beziehung Wirtin/Gast liegt dann in einem Übermaß von Fürsorge vonseiten der Wirtin begründet, und die Sorge des Gastes wird zur Grundbestimmung aller Ankommenden in einer besorgten Welt mit der mütterlichen Fürsorge stabilisiert, sodass die Überlebenserwartungen gesichert werden.

105 Vgl. Sloterdijk: „Im allgemeinen ist zu konstatieren, dass die Evolution sich überall dort, wo starke Sicherheitstransfers von den Elterngeneration auf die Jungengeneration stattfinden, den Luxus der Frühgeburtlichkeit leisten kann.“ Sloterdijk, Peter: „Negative Gynäkologie und transindividuelle Immunität“ in: J. Janus (Hg.): Kunst als kulturelles Bewusstsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen, S. 39.

106 „Die Art und Weise des Geborenwerdens weist von Anfang an einen Bezug zum Risikomanagement einer Spezies auf.“ Ebd.

107 Ausdruck übernommen von Heidegger in Sein und Zeit, S. 199.

2.4.2.1 Steigernder Verwöhnungskomplex: (allo)mütterliche Fürsorgeinvestition und die unwägbare Sorge des Nachkommens

Mit kooperativen Aufzuchtssystemen über Betreuungsagenten, (allo)mütterliche Instanzen und Fürsorge-Techniken hinaus¹⁰⁸ befindet sich der Gast in einem privilegierten, besorgten Umfeld, durch das seine Entwicklung im extrauterinen Milieu fortgesetzt werden kann.¹⁰⁹ Im günstigsten Fall bietet der Körper der Mutter ein Übermaß an Nahrung und Schutz für das Neugeborene.

Der Körper der Mutter steht in dieser Weise in einem asymmetrischen Verhältnis zu dem im Mutterleib Untergebrachten. Von Anfang an bekommt er alle Fürsorge und Pflege, um sein Wachstum sicherzustellen. Damit der Abkömmling sich wohlfühlt, wird durch besondere Aufmerksamkeit und Zuwendung dafür gesorgt, dass jedes seiner Bedürfnisse befriedigt wird und alle seine Wünsche erfüllt werden, woran er sich schließlich gewöhnt und um immer größere Fürsorge bittet. Wann stößt die mütterliche Fürsorge überhaupt an ihre Grenzen?

Der Evolutionsbiologe Hamilton hat, wie oben dargestellt, auf die ökologische Bedingtheit des mütterlichen Fortpflanzungserfolgs hingewiesen: Ein gelungenes Fortpflanzungssystem besteht darin, dass die Mutter gemäß einer Kosten-Nutzen-Kalkulation ihre „Kosten“ für weitere Abkömmlinge einsetzen kann, wenn die Sicherstellung der Nachkommenschaft garantiert ist. Das Problematische der mütterlichen Investition besteht darin, dass der Nutzen der Nachkommenschaft aber keine fixe Variable ist, da sie immer in Wechselwirkung mit der Umwelt steht.

Diese umweltlabile Kalkulation zwischen *mütterliche Fürsorge* und der *Sorge der Nachkommenschaft* wurde ausführlich von Robert Trivers behandelt. Eine immer bedürftigere Bitte um mütterliche Aufmerksamkeit lässt die Wirtin danach in einen Bedarfskonflikt geraten¹¹⁰, den sie lebenslang bewältigen muss.

108 Vgl. zur Begründung der Insulationstechniken als biosoziologische Institutionen D. Claessens: *Das Konkrete und das Abstrakte*, 1993.

109 Blaffer-Hrdy: „Obwohl Nachkommen in großer Zahl produziert werden, ist es die Qualität der Brutfürsorge, die so viele von ihnen überleben lässt.“ S. Blaffer-Hrdy: *Mutter Natur*, S. 87.

110 Blaffer-Hrdy zur Bedürftigkeit der Kinder in Bezug auf die Aufmerksamkeit der Mutter: „Das zur Aufgabe eines Vorteils gezwungene Kind wird dem allerdings nur dann ohne Schmollen oder Verzögerungstaktiken zustimmen, wenn der Nutzen doppelt (oder gar vierfach) so hoch wie seine eigene Kosten ist. Erst wenn die Kosten für die Mutter (hinsichtlich ihrer Fähigkeit zu überleben und in andere Kinder zu investieren) mehr als doppelt so hoch sind wie der Nutzen für ein Kind, geht man da-

Trivers überträgt Hamiltons Theorie über die Gesamtfitness auf zwischen Eltern und Kindern entstehende Konflikte. Er untersucht die Umstände, bei denen Neugeborene sich mangels Aufmerksamkeit und Versorgung der Mütter beschweren. Diesem Mangel liegt nach Trivers nicht die Abwesenheit der Mutter zugrunde, sondern dass der Nutzen des Kindes niedriger ist als die Kosten für die Mutter. In dem Maße, wie das mütterliche Investment in ein Kind das Investment in bereits vorhandenen oder künftigen Nachwuchs schmälert, werden sich Mutter und Kind in der Frage der Zuteilung uneinig sein.

Werden die Verwöhnungsbegierden des Kindes nicht erfüllt, verhält es sich gierig. Menschenkinder sind nach der hier genannten Regel „sozialisationsbedürftig.“¹¹¹ Daher könnte man in Anlehnung an Trivers Studie sagen, dass die Vorsorge der Wirtin um das Kind den Verwöhnungsnutzen des Kindes stabilisiert.

Misslingt die Vorsorge der Mutter, wird das Kind nicht aufhören zu betteln. Soll die Vorsorge der Mutter aber die Sorge des Kindes vorausberechnen, wird der Nutzen des Kindes wachsen. Der einzige Weg, den Bedarf zu decken, besteht in einer Verwöhnungsinvestition, wobei die allmütterlichen Instanzen das Doppelte der Kosten am Kind investieren müssen. Die altruistische parasitologische Beziehung ist so, dass die Kosten um die Investition in die Nachkommenschaft mindestens doppelt so hoch sind wie deren Nutzen.¹¹² Das heißt, dass die Wirtin (in diesem Fall die Mutter) das Doppelte von deren Nutzen als Reserven besorgen muss, damit der Gast befriedigt ist und um den Konflikt Kind-Eltern zu bewältigen. Sloterdijk fasst diese luxurierende Stellung der Nachkommenschaft in folgende Formel: „Die Verwöhnung erzwingt die Vorsorge und die Vorsorge stabilisiert die Verwöhnung.“¹¹³

Der elterliche Fürsorge-Investitions-Konflikt ist bedingt durch die bereits erwähnte Gesamtfitness, wobei Betreuung und Sorge für den Nachkommen in den Händen eines kooperativen Aufzuchtensystems liegen. Auf diese Weise werden die hohen Kosten unter Verwandten geteilt, und dafür wird die Wahrschein-

von aus, dass ein Kind aufhört zu betteln oder zu versuchen, mehr aus der Mutter herauszuholen.“ Ebd., S. 488.

111 Trivers: „geht man davon aus, dass Eltern und Kinder sich über Dauer und Umfang des elterlichen Investments ‚streiten‘, ebenso wie über die altruistischen und egoistischen Bestrebungen des Nachwuchses, soweit diese andere Verwandte betreffen“, zit. n. S. Blaffer-Hrdy in ebd., S. 487f.

112 Vgl. ebd.

113 P. Sloterdijk: Nicht gerettet. Versuch nach Heidegger, S. 192.

lichkeit, eigene Gene in nachfolgenden Generationen weiterzugeben, größer.¹¹⁴ Dieses Theorem legt fest, dass der Fortpflanzungserfolg zum größten Teil auf einem Sorgesystem beruht, das durch eine Kalkulation determiniert ist, wobei der Nutzen der Genweitergabe größer ist als die Kosten, die dafür aufgebracht werden. Trivers konstatiert, dass die Sorge des Kindes durch die Fürsorge der Mutter beruhigt wird. Nichtsdestotrotz stoßen wir mit der Problematik einer jenseits der soziobiologischen Ebene organisierten Hilfstätigkeit zur Unterstützung des Wachstums der Nachkommen auf eine ontologische Bedeutung des Terminus Sorge. Die Bedürftigkeit des Kindes beruht danach auf einer existenzialen apriorischen Dimension, wobei „In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist.“¹¹⁵ In diesem Sinne beruhigt die besorgte Welt die Bedürftigkeit des Kindes bzw. weckt die Fürsorge, jenes „Wollen und ... Wünschen“, die nach Heidegger „ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt sind.“¹¹⁶

Mütterliche Fürsorge und Sorge des Gastes stehen zueinander in Wechselwirkung. Der Gast steht lebenslang in der (allo)mütterlichen Schuld, die Fürsorge und Achtsamkeit der Wirtin bekommen zu haben, und die (allo)mütterlichen Instanzen müssen für ein optimales Wachstum und die Heranbildung des Gastes sorgen. Die im kooperativen Aufzuchtssystem geübte Fürsorge reguliert und stabilisiert diese Asymmetrie, wie die Nutzen-Kosten-Rechnung bestätigt. Die Fürsorge allmütterlicher Instanzen, die für die Bedingungen einer Vertrautheit in der Welt sorgen, weckt jedoch das Besorgen des Kindes. Der Gast genießt unmittelbar das Vorrecht, in der besorgten Welt untergebracht zu werden. Diese besorgte Welt ist eine Welt, in der die (allo)mütterlichen Instanzen dafür sorgen, alle Bedürfnisse der Neugeborenen zu decken angesichts dessen, dass er zu Hause ist. Der asymmetrische Kommunikationspfeil der parasitären Ökonomie wird von der mütterlichen Sorge reguliert durch die im Gast geweckte Sorge, aufgrund der er sein mit Privilegien ausgestattetes Nest abgibt an die lebenslange Schaffung extrauteriner Immunitätsysteme.¹¹⁷ Infolgedessen kann man dem Ar-

114 Vgl. zur ausführlichen Erklärung des Gesamtfitness-Begriffs Hamilton, W. D.: „The evolution of altruistic behavior“, in: *The American Naturalist* 97, S. 354-356, zit. n. S. Blaffer-Hrdy: *Mutter Natur*, S. 88.

115 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 193.

116 Ebd., S. 194.

117 Vgl. Sloterdijk: „Diese Sonderentwicklung ist ganz offensichtlich deswegen möglich und erfolgreich, weil sich die Menschen vom ersten Moment ihrer Existenz an einem exouterinen Immunitätszusammenhang schaffen, der ihr Überleben garantiert.“ P. Sloterdijk: *Negative Gynäkologie und transindividuelle Immunität*, S. 39.

gument Peter Sloterdijks folgen, dass die Innenweltlichkeitsposition ontologisch eine luxurierte Stellung sei.¹¹⁸

Was Heidegger die Sorge nennt, ist die Selbstabsicherung des Verwöhnungszusammenhangs. Diese Rückkopplung wird nötig, weil die Unwahrscheinlichkeit des luxurierenden Zustandes einen Gefährdungssinn freisetzt; sie wird möglich, weil dem verwöhnten Tier ‚werdende Mensch‘ mit seinem Hochleistungsgehirn, seinen angeborenen Werfequalitäten und seiner Versöhnung mitgegeben sind. Aus dem Verwöhnungsprozess entspringen, müssen diese evolutionär erworbenen Begabungen der weiteren Verwöhnung dienen.¹¹⁹

Dieses Theorem trifft auf das zu, was Heidegger in seiner Analytik des Daseins „das Sein des Daseins als Sorge“¹²⁰ nennt – die Tatsache, dass „die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens [...] sich bei dem nur ‚Wirklichen‘ beruhigt. Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie.“¹²¹ Die Kehrseite der Sorge als Grundbestimmung des Daseins entspricht einer besorgten Welt, in der das Dasein ausgeliefert ist und wo die Wirtin für die Anforderungen des Gastes steht. Sie stellt eine innere Stellung der Welt dar, ist Inbegriff der Innenweltlichkeit, in der sie den Gast unterbringt und aufgrund der er überhaupt in der Welt ist und zu ihrer Öffnung steht. Heidegger hat den Zusammenhang zwischen Sorge und Weltlichkeit explizit festgelegt: „Zu ihm gehört nicht nur In-der-Welt sein, sondern Sein bei innerweltlichen Seienden.“¹²² Und an anderer Stelle heißt es:

Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen.¹²³

Gleichursprünglich bestimmt diese Konstellation jedoch die Grundart dieses Seienden, nach der es an die *besorgte Welt* ausgeliefert ist (Geworfenheit).¹²⁴ Die Asymmetrie ergibt sich, wenn der Nachwuchs in der besorgten Welt ankommt. Eine besorgte Welt weckt in ihm die Aufforderung, seine Bedürfnisse zu erfül-

118 Vgl. dazu Sloterdijk: „Der Mensch luxuriert ontologisch, weil er luxuriert physiologisch, weil er in einem Treibhaus lebt, das offensiv stabilisiert werden muss.“ P. Sloterdijk: Nicht gerettet, S. 192.

119 Ebd., S. 192.

120 M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 191-196.

121 Ebd., S. 195.

122 Ebd., S. 212.

123 Ebd., S. 252.

124 Ebd., S. 199.

len, und nach der von Trivers dargelegten Regel weckt die versorgende Wirtin sogar die Anforderungen des Nachwuchses, so wie Heideggers ontologische Beschreibung des Daseins es beschreibt: Die „besorgte Welt offenbart so etwas, wie eine Flucht des Daseins von ihm selbst als Selbst sein können.“¹²⁵

Das Ankommen in der besorgten Welt weckt die Sorge als Grundbestimmung der Innenweltlichkeit. Sie wird durch die allomütterliche Fürsorge stabilisiert, die wiederum Erschlossenheit und Weltlichkeit bedingt und Sorge bereitet, die vom *Mit-sein* der Anderen beruhigt wird. Das in der Angst enthüllte Unheimliche, „nicht zu Hause sein“ und die Flucht davor ist nach Heidegger eine Grundbestimmung, die angesichts des Ankommens in der Welt geweckt wird.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der ‚Welt‘ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.¹²⁶

Nach diesem Ansatz bedeutet das *Mit-sein* der Mutter, das als Innerlichkeit zur Besetzung zur Verfügung steht, einen fürsorgenden Agenten, der im Besorgenden die Sorge weckt. Insofern ist die Fürsorge der Regulator der Nutzen-Kosten-Rechnung, aufgrund der die luxurierende Position des Nachwuchses die beunruhigende Sorge des Kindes weckt und einen weiteren Umzug vorbereitet. Die besorgende Fürsorge weckt die Sorge des Besorgens, und die Sorge reguliert die Fürsorge.

Das altruistische Verhalten der mutterzentrierten Welten lässt sich durch den Wirkungskreis zwischen der Fürsorge und Sorge des Besorgtes erklären, was durch die Sorge des Gastes um beste Anpassungskonditionen und darum, diese dem Außen gegenüber zu konservieren und zu stabilisieren, reguliert wird: Die Mütter sind Konserviererinnen der Luxusbedingungen zur Stabilisierung der Umwelt ihrer Gäste.

125 Ebd., S. 184.

126 Ebd., S. 181.

2.5 Welt-innerliche Dimension des Besorgens

Das Neugeborene erhält die Fürsorge und Achtsamkeit (allo-)mütterlicher Instanzen, was schon nach dem Argument der asymmetrischen parasitologischen Ökonomie die Anfangsposition des Gastes bezeichnet – eine Position des luxurierenden Vorrechts, altruistisch besorgt zu werden. Der Neugeborene kommt in eine Welt, die ihn empfängt und die er als Gast behaust. Seine Behausung in einer besorgten Welt umfasst die Grundbestimmung zur Innerweltlichkeit im Haus der Wirtin. Aus dieser (Für)Sorge-Wechselwirkung folgt der Umstand, dass der Gast dazu neigt, seine Luxusstelle zu konservieren und sich an die besten Bedingungen anzupassen. Danach könnte man die ontologischen Konsequenzen einer parasitären Ökonomie ziehen in dem Sinne, dass es durch eine Grundbestimmung des Daseins stabilisiert und reguliert wird, nämlich durch die Sorge¹²⁷, und daher auch des Besorgens, insofern sich das Dasein in einer Relation der Innerlichkeit mit der Welt befindet. Heidegger fragt:

Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d. h. Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt?¹²⁸

Die Innerlichkeitsrelation bedeutet danach eine Beziehung von Wirtin und Gast, aufgrund der der Gast von jemand anderem beherbergt wird und bei der er in dessen Innerem Platz nimmt. Was nun die innere Stellung des Gastes betrifft, so besteht diese weniger in einem versorgend schützenden Ort als in einer Relation, einer Beziehung, einer Verbindung, durch die sowohl er als auch die Wirtin koevolutiv *mit(einander)* wachsen und miteinander sind. Aus diesem Innerlichkeitsbezug heraus kann dem Ausdruck „Besorgen“ und Fürsorge eine existenzielle Dimension beigemessen werden. In Anlehnung an Heideggers Fundamentall-ontologie bezeichnet das „Besorgen“ einen Innerlichkeitsbezug zur Welthaftigkeit,¹²⁹ und die Fürsorge ist „ein Mitdasein, das für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt.“¹³⁰ Sowohl die Fürsorge als das Besorgen lassen sich auf

127 Vgl. Heidegger: „Das Selbst ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbst-einkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge“. Ebd., S. 322.

128 Ebd., S. 72.

129 Vgl. Heidegger: „Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck ‚Besorgen‘ in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenziell) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins.“ Ebd., S. 57.

130 Ebd., S. 121.

die existenziale Dimension der Sorge zurückführen, durch die Innenweltlichkeitsbezüge dargestellt werden.

Sich auf den Umstand stützend, dass der Körper der Mütter für den Gast ein schon Mitdasein ist, hat die parasitäre Asymmetrie ihre Kehrseite in dem Umstand, dass der Gast sich in ihrem Inneren befindet. In dieser Weise evolviert die Mutter koevolutiv mit dem Gast, da sie seine Umwelt umfasst, während er nur Teil der mütterlichen Umwelt ist. Der Wirtin/Gast- bzw. Mutter/Kind-Charakter und seine Bedeutung kann nur relational verstanden werden. Die Innerweltlichkeit des Gastes bezeichnet ein Besorgen¹³¹ und die Mutter ein Mitdasein, da sie für ihn sorgt. Das Endomilieu des Gastes, das Besorgen, trifft zusammen mit der Fürsorge der Mutter, die durch die Sorge des Gastes reguliert wird.

Heideggers wohl wichtigster Beitrag zur Analytik der Sorge als existenzialem Begriff besteht darin, dass das Besorgen eine Grundbestimmung der Innenweltlichkeit bedeutet; ja, mehr noch: Das Besorgen ist ein Zeichen des In-Seins, dessen Grundstruktur durch die Sorge bestimmt wird.¹³² So ist die von Heidegger angedeutete Doppelstruktur des Terminus Sorge einerseits ein „schon-sein“ als eine vorontologische Selbstausslegung des Daseins (oder „im sich-vorweg-sein als sein“¹³³ als das Seinkönnens, das durch die Freiheit bestimmt wird), andererseits deutet die Sorge ein „Sein-bei“ an¹³⁴, eine deutliche, relationale und nähere Seinsart, die in einem Innerweltlichkeitsbezug steht. Infolgedessen ist das innerweltlich Seiende auch gekennzeichnet durch ein Bei-Sein, dessen Fürsorge auf die Gäste gerichtet ist.

Heideggers Innenseinanalytik folgend, könnte festgestellt werden, dass Mutter ein Mitdasein bleibt, für das das In-der-Welt-Sein existentiell konstitutiv ist.¹³⁵ Das *Mitdasein* des Körpers der Mutter bezeichnet eine innerweltliche Beziehung mit den Anderen.¹³⁶ Die gekoppelte und geteilte Mitwelt zwischen Gast und Wirtin bestimmt die Innerweltlichkeit des Körpers der Mutter zum Gast. Die

131 Vgl. Heidegger: „Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begehenden Seienden, d.h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt?“ Ebd., S.72.

132 Heidegger: „Das Sein-bei ... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird.“ Ebd., S. 193.

133 Ebd.

134 Ebd, S. 192.

135 Vgl. ebd., S. 121.

136 Heidegger: „Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.“ Ebd., S. 118.

Mutter wird ein innenweltlicher Raum für den Gast, da das Besorgen wesenhaft den Innencharakter der Welt in sich birgt.

Die parasitäre Beziehung zwischen Wirtin und Gast etabliert auf der existenzial-ontologischen Ebene eine innerweltliche Ontologie: Das Mitdasein sowohl des Körpers der Mutter als auch das Bei-sein des Besorgens (Gast) bilden ein existenzielles In-der-Welt-Sein, denn nur, wenn der Gast im Körper der Mutter unterkommt, bildet ihr Körper die umweltlich besorgte Mitwelt¹³⁷, da die Mutter nur in der Welt schon mit ist und bei Anderen.¹³⁸

Die Mutter verweist auf ein *Endomilieu*, auf ein In-Sein, eine Innerlichkeit, deren korrelativer existenziell-ontologischer Ausdruck ein Dort ist, in dem die Ankommenden empfangen werden, da die Mutter ein In-Sein und eine Mitwelt mit den Gästen zusammenfasst: Das Besorgen bezeichnet das innenweltliche Da-Sein der Mutter.

3. Demonstratio II: Für eine Ontologie der Innenweltlichkeit: Der Körper der Mutter als Endomilieu

3.1 Der Körper der Mutter als Milieu für den Gast

Der Gast findet Unterkunft im Körper der Mutter. Ihr Körper hat die Kompetenz, einen Raum für den Fremden zu schaffen, in dem sie denjenigen, die bei ihr unterkommen, als Umgebung für ontogenetische Entwicklungen dient. Bei ihr sind die Umweltbedingung zur Entwicklung des Organismus gegeben, zum Beispiel, bei den Säugetieren, das innerkörperliche Milieu der Mutter und die Nährstoffe im Protoplasma, mit denen sie ihre Eizelle versorgt, oder, bei den Honigbienen, das Futter, das von anderen Mitgliedern des Volkes bereitgestellt wird.¹³⁹ Der Körper der Mutter vermag in sich die Entwicklung der Nachkommenschaft zu fördern, wobei er die Umwelt der in ihm behausten Gäste darstellt. Diese anatomische Tatsache löst die Frage der ontologischen Bedingungen der Innenrelation zwischen Gast und Wirtin, wie Sloterdijk feststellt:

Es geht dabei um nicht weniger als die Frage, ob der Körper des Weibchens selber das Endomilieu für die eigene Brut bilden kann [...] Es entsteht hier das integrale Mutterge-

137 Heidegger: „Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich begegnendem Seiendem. Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins.“ Ebd., S. 125.

138 Vgl. ebd., S. 125.

139 Vgl. S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 80.

schöpf, die Säugertiermutter, die mit ihrem Körper zum einschließenden Milieu ihrer Nachkommen wird.¹⁴⁰

Doch nicht alle mütterlichen Körper verfügen über denselben *Unterkunftsgrad*. So beherbergt bei den Säugetieren im Gegensatz zu anderen Lebewesen (deren Entwicklung als Einzelwesen in mütterlichen Körper nur partiell gbetrieben wird) der mütterliche Körper den Embryo für eine bestimmte Zeit, und nach dem Abgang des Fötus sorgt die Mutter für die Erweiterung des Bildungstriebes der Gebärmutter äußerlich und in der Welt innerlich. In dem Moment, in dem der Gast das intrauterine Nestprivileg verlässt und eintritt in die Welt, setzt das Neugeborene einen „In-Umwelt-Treibhaus-zu-Sein“¹⁴¹-Trieb in Gang, durch den es im (symbolischen) mütterlichen „Schoß“ beherbergt wird und eine dyadische Umwelt bildet, in der das Einzelwesen auf sein Ganzwerden und seine Selbstverwirklichung zielt.¹⁴² Für solche Lebewesen bedeutet die Mutter ihre Umwelt¹⁴³, das heißt nach Blaffers-Hrdys Studie über embryologische Entwicklungsprozesse, dass die Anpassung der Gäste an neue Bedingungen die Unterkunft im mütterlichen Körper voraussetzt¹⁴⁴, da die mütterliche Behausung alle ersten Anpassungsbedingungen beinhaltet.

140 P. Sloterdijk: Negative Gynäkologie, S. 40.

141 Vgl. dazu ausführlich: Die Lichtung denken oder: Die Welterzeugung ist die Botschaft in: P. Sloterdijk: Das Menschentreibhaus, S. 25-57.

142 „Das traditionelle soziale Feld baut sich konzentrisch um den primären Inkubator, die naturwüchsige Mutter-Kind-Zone, herum auf [...] Sprechende Gemeinschaften sind jedenfalls dazu verurteilt, ein kollektives exouterines Immunkonstrukt hervorzubringen.“ P. Sloterdijk: Negative Gynäkologie, S. 43.

143 Vgl. Blaffer-Hrdy: „Für die Lebewesen wie Primaten ist die Mutter die Umwelt – zumindest ist sie während der am meisten gefährdeten Phase im Leben eines jeden Individuums der wichtigste Bezugspunkt.“ S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 95.

144 Vgl. zur mütterlichen Einwirkung auf die Umwelt des Neugeborenen Blaffer-Hrdy: „Was Mütter sind und was sie tun, kann Anpassungen an neue Bedingungen erleichtern oder erschweren, es kann ihre Jungen (über die Laktation) mit den eigenen Immunabwehrkräften ausstatten oder ihnen auf andere Weise Wettbewerbsvorteile mit auf den Weg geben. Derartige ‚Förderprogramme‘ können sogar schon vor der Befruchtung einsetzen.“ Ebd.

3.1.1 Zusammenwirken parasitologischer Beziehungen: Anpassungsrelation zwischen Wirtin und Gast

Die Anpassung der Wirtin an das Umfeld des Gastes und die Anpassung des Gastes an die Umwelt der Mutter erfolgt in der Erschaffung einer *Mit-Welt*, hervorgebracht in einem koevolutiven Anpassungsprozess des Gastes an die Wirtin und der Wirtin an den Gast.

Zwischen Gast und Wirtin vollzieht sich eine wechselseitige Bedingtheit, denn „so ist nicht bloß der Parasit auf den Wirt, sondern auch der Wirt auf den Parasiten angepasst.“¹⁴⁵ Gast und Körper der Mutter verschränken ihre Systeme untereinander und errichten eine Ko-Immunitätsstruktur unter der Bedingung, „für das Seinkönnen des Anderen“ zu werden.¹⁴⁶ Diese weist auf eine Beziehungsstruktur zwischen Wirtin und Gast hin, in welcher „der Parasit ein Relationselement ist.“¹⁴⁷ Er lebt geschützt im Körper seines Wirtes, und der Körper der Wirtin gibt ihm Unterkunft. Parasit und Wirtin, Untergebrachter und Unterbringende, wachsen und bilden sich gemäß einer Anpassungsrelation, woraus sich eine Umwelt ergibt, in der Wirtin und Gast zusammenwohnen. Die Außenwelt der Wirtin verwandelt sich durch die parasitäre Beziehungsstruktur in die Innenwelt des Gastes.¹⁴⁸ Das Außen des Körpers der Mutter ist das Innen des Gastes. Infolgedessen sollte es die relative Qualität des Außens ausdrücken, das sich in unmittelbarem Bezug mit einer Innerlichkeit des Anderen in der symbio-

145 Vgl. zum Umweltbegriff des Tierreichs Jakob von Uexküll: „Es kann nicht wundernehmen, daß die Umwelt eines Tieres auch andere Lebewesen mit umschließt. Dann findet diese wechselseitige Bedingtheit auch zwischen den Tieren selbst statt und zeigt das merkwürdige Phänomen, daß der Verfolger ebenso gut zum Verfolgten paßt, wie der Verfolgte zum Verfolger. So ist nicht bloß der Parasit auf den Wirt, sondern auch der Wirt auf den Parasiten angepasst.“ Uexküll, Jakob von: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 6.

146 Vgl. Sloterdijk: „Damit ist gesagt, dass zwei oder mehr Organismen ihre physischen und psychologischen Immunsysteme ineinander verschränken und hierdurch gegenseitig zur Bedingung für das Seinkönnen des Anderen werden.“ P. Sloterdijk: *Negative Gynäkologie*, S. 41.

147 M. Serres: *Der Parasit*, S. 283. Vgl. weiterhin: „Wir bleiben für den Augenblick bei den Elementen der Relation. Denn das Parasitentum ist eine elementare Beziehung, ja das Beziehungselement.“ Ebd., S. 279.

148 „Er lebt geschützt im Körper seines Wirtes (in ihm oder auf ihm), der ihm als Umwelt dient. Die Außenwelt für ihn ist die Innenwelt eines anderen. Sein Außen ist ein Innen. Und damit zählt der Parasit nur wenige Feinde, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er selten welche trifft.“ Ebd., S. 300.

tischen Anpassungsrelation des Mit-Seins darstellen lässt, was beinhaltet, dass sich das Außen des Einen gegen das Innen des Anderen tauschen lässt.

Er verwandelt das Äußere in Inneres. Das ist das Netz des minimalen Diskurses. Es ist stabil genug. Sklerotisch [...] Er minimiert also sein Risiko, indem er diese Feindseligkeit in Gastfreiheit verwandelt, den eigenen Körper leicht verändert und Außen gegen Innen täuscht.¹⁴⁹

In der Abhandlung des Bindungsforschers John Bowlbys über die enge Mutter-Kind-Beziehung wird der relative Wert des Außens und der absolute Wert des Innens, das für die Anpassungsbedingungen des Neugeborenen entscheidend ist, deutlich. Bowlby bezeichnet den gegenseitig bedingten Zusammenhang zwischen Gast und Wirtin als „Umwelt der evolutionären Angepasstheit“¹⁵⁰, um die evolutionäre Relevanz der unmittelbaren Umwelt der Mutter für das Kind darzustellen. Nach dieser These stellt die Mutter die ökologische Nische des Kindes dar. Auch wenn Bowlbys Idee, dass die Bindung des menschlichen Kindes an die Mutter eine Umwelt bildet, die sich seit dem Pleistozän kaum gewandelt hat, eher skeptisch betrachtet werden kann,¹⁵¹ soll hier doch seine These übernommen werden, dass die Bindung Mutter/Kind eine gegenseitige Bedingtheit darstellt, aus der sich eine Umwelt bilden *lässt*.

149 Ebd., S. 300f.

150 Vgl. Blaffer-Hrdy über den Begriff „Umwelt der evolutionären Angepasstheit“ von John Bowlby: „Bowlby bediente sich eines Konzeptes, das in den späten dreißiger Jahren von einem deutschen Psychologen entwickelt worden war: der ‚normalerweise zu erwartenden Umwelt des Menschen‘. Er veränderte dieses Konzept jedoch so, dass er es ‚strikt im Sinne der Evolutionslehre‘ definieren konnte, wobei der neue Begriff [...] noch ausdrücklicher (fest)stellt, daß Organismen spezifischen Umweltformen angepasst sind‘. Bowlbys neuer Begriff hieß ‚die Umwelt der evolutionären Angepasstheit‘ und meinte jene Jahrillionen, in denen ‚unser existierender Verhaltensapparat sich wahrscheinlich entwickelte.“ S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 127.

151 Im Laufe der Entwicklung der evolutionären Psychologie und der Fortsetzung von Bowlbys EEA-These wurde ernsthaft um die Periodizität solcher Angepasstheit gestritten. Vgl. ebd., S. 129-131.

3.2 Wechselseitige Bedingtheit zwischen Um- und Innen-Welt

3.2.1 Innenrelationen und Bedeutung der Größe: Parasitologische Relationen setzen eine Mutter erster Ordnung voraus, die sich in sich beinhaltet

Die Mutter stellt eine Relation der Innerlichkeit mit dem in ihr beherbergten Gast dar. Sobald sie das Kind in ihrem Schoß unterbringt, entsteht ein Relationsfeld Gast/Wirtin, durch das ein intersubjektiver Raum gebildet wird, entsprechend der gegenseitigen Anpassungseignung.

In dieser Weise bedeutet die Mutter eine Behausung für das Kind, und das Kind befindet sich im Inneren des mütterlichen Körpers. Mutter und Kind fügen sich zusammen zu einer Umwelt, in der beide nicht nur dieselbe Lebenssphäre teilen, sondern miteinander als Einheit ihre Entwicklung vorantreiben. Die Anpassung im Körper des „großen Behältnisses“ ist eine ontologische Relation des inneren Raums, in dem Wirt und Gast zusammenfallen, und der Körper der Mutter etabliert eine Innerlichkeitsrelation mit dem Gast. An dieser Stelle muss das evolutionsbiologische Theorem Hugh Millers „Insulation gegen selektive Presion“¹⁵² erwähnt werden, wonach der extrauterine Bildungstrieb von einer Bildung der zu behausenden parasitären Feldrelationen handelt, dessen Ziel es ist, bessere Sicherungsbedingungen zur Aufzucht des Nachwuchses zu schaffen. Die Gast-Wirtin-Beziehung bildet eine ökologische Nische, durch die der Bezug der Welt zum Gast garantiert wird – aber nur unter der Voraussetzung, dass die Mutter als zweite biosoziologische Institution mit der Distanzierung zur alten Natur „mit der stabilen Entwicklung eines Sicherheitsgefühls im Vertrauen auf den anderen wirkt.“¹⁵³

Der Gast beherbergt sich in der von der Wirtin besorgten Stabilisierung, und die Wirtin bildet einen Insulationsmechanismus zum Gast, der wiederum im Körper einer Mutter höherer Ordnung unterbracht ist: Mutter-Erde, Mutter-Natur etc. In dieser Weise ist der Gast ein Haustreiber in der Wirtin, und die Wirtin gilt als Treibhaus des Gastes und ist zugleich ein Haustreiber der Welt.¹⁵⁴

152 Vgl. Miller, Hugh: *Progress and Decline. The Group in Evolution*, Oxford: Pergamon Press 1964.

153 Blaffer-Hrды: *Mutter Natur*, S. 67.

154 Vgl. Sloterdijk: „Was Heidegger als das ‚Ge-stell‘ benennen und als fatales Seinsgeschick verstehen wird, ist zunächst nichts anderes als das Gehäuse, das Menschen, die Lebe-Wesen sind, die nicht zur Welt, sondern ins Treibhaus kommen –freilich ein Treibhaus, das die Welt bedeutet.“ Sloterdijk, P.: *Nicht gerettet*, S. 189.

Bei der Bildung der Innenrelationen spielt die Ordnung der Größe eine zentrale Rolle vor dem morphologischen Hintergrund, dass der Gast sich in einem größeren Körper beherbergt. Die Sonderstellung des Gastes besteht in einer Innerlichkeitsstellung, woraus folgt, dass er von einem Größeren umfasst werden soll. Die Wirtin ihrerseits kann aufgrund ihrer größeren Größe nicht vom Gast beinhaltet werden.

Während sich der Gast im Innen der Wirtin niederlässt und die Mutter die Behausung des Kindes darstellt, kann die Umwelt der Mutter nicht vom Gast umfasst werden. Der Unterschied zwischen der Innerlichkeit der Mutter dem Nachwuchs gegenüber besteht darin, dass die große Wirtin sich dem niederen Gast zusammen mit ihrer Umwelt als geschlossene Einheit darstellt, während ihre Totalität mit ihrer Umwelt vom Gast nie erfasst werden kann – es sei denn, das größte Behältnis würde sich dafür eignen, sich selbst zu beobachten, was jedoch nur bei einer metaphysischen Bedeutung („Große Mutter“) der Fall wäre. Die Umwelt der Mutter umfasst die Umgebung des Gastes, sein in sich Seiendes, das von der Behälterin, nämlich die Mutter, beobachtet wird.¹⁵⁵

So wächst jede höhere Umwelt mit der steigenden Zahl von Wirkungen, die sie enthält und nähert sich immer mehr der Umgebung an, die sie umschließt. Dabei ist gleichgültig, ob wir uns diese Umgebung wiederum als Umwelt eines höheren Wesens denken wollen oder nicht.¹⁵⁶ Entsprechend ist die Beobachtung zweiter Ordnung der Anfangspunkt symbiotischer Mit-Relationen entsprechend der Innerlichkeit Mutter-Mensch, Mutter-Tier, Mutter-Pflanze etc. Das Innen der Mutter ist die Umwelt des Gastes, während die Umwelt der Mutter nicht vom Gast erfassbar ist, jedoch von einer größeren Mutter, und so ad infinitum, es sei denn, man setzte eine Mutter erster Ordnung voraus, die allen anderen Mütter und auch sich selbst in sich beinhaltet. Diese Mutter erster Ordnung wird hier definiert (bzw. postuliert) als eine Mutter, die alle Mütter in sich beinhaltet, beherbergt und beheimatet. Sie ist die Mutter-Matrix, die sich durch autooperative Techniken selbst beherbergt. Sie ist die absolute Innerlichkeit oder das Endomilieu, das nicht im Außen widerspiegelbar ist, da es sich selbst beobachtet.

155 Dazu von Uexküll, J: „Je mehr sich die Innenwelt durch den Ausbau solcher Strukturen bereichert, umso größer und reicher wird auch die Umwelt der Tiere. Daher umfasst die Umwelt des nächst höheren immer wieder die Umwelt des nächst niederen. Und wenn man sich die Tiere als Beobachter denkt, so wird jedes Mal die Umwelt des höheren Tieres als die Umgebung des niederen Tieres gelten können, in der es von diesem beobachtet wird.“ J.Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 252.

156 Vgl. ebd., S. 252.

3.2.2 Innenweltlichkeit in Rückkopplung mit Umweltlichkeit

Wie jedes Element ist jedes Lebewesen von allen Seiten von Faktoren umgeben, die auf es einwirken. Das Tier etwa umgibt eine Gesamtheit von Elementen, die seine Umgebung bilden. Ein Tier, eine Pflanze oder ein Stein können von denselben Faktoren und Elementen umgeben sein, haben jedoch nicht dieselbe Umwelt.

Die Umgebung stellt die Basis dar für die allgemeinen Bedingungen zur Betrachtung der Umwelt eines Organismus.¹⁵⁷ In einem Akt eidetischer Abstraktion könnte man sich ein Element ohne Umgebung denken¹⁵⁸ – nicht jedoch die Umwelt. Sie kann keineswegs als nicht Vorhandenes vorgestellt werden, weil sie Teil der inneren Organisation des Tieres ist¹⁵⁹, Projektion seiner Gegenwelt.¹⁶⁰

In diesem Sinne grenzt der Ökologe und Biologe Jakob von Uexküll die aus objektiven physischen Elementen (Qualitäten) bestehenden äußeren Faktoren der *Umgebung* ab von der Gesamtheit der Aspekte in der unmittelbar erfahrenen Umgebung, mit der ein Element in wechselwirkendem Verhältnis steht: die *Umwelt*. Die Umgebung ist immer da und gleich. Sie hängt aber davon ab, was von der Gesamtheit, die einen Körper umgibt, auf ihn wirkt und wie es sich in seinem Innen widerspiegelt.¹⁶¹ Die Umwelt steht in engerer Wechselwirkung mit der inneren Organisation des Organismus, etwa durch Rezeptoren (beim Tier: Nerven), die die Aufgabe haben, äußere Impulse und Reize aufzunehmen und zu erfassen. Im Gegensatz zur Umgebung, die für zwei verschiedene Lebewesen gleich sein kann, bilden Organismus und Umwelt immer eine zusammenhängende, in sich geschlossene Einheit. Die Umwelt umfasst demnach die vom Tier aufgebaute und verarbeitete Gesamtheit oder Totalität des Feldes, das mit dem

157 Vgl. Uexküll: „Werfen wir erst einen Blick zurück auf die Umwelten der verschiedenen Tiere, die wir betrachtet haben so erkennen wir, daß überall unsere eigene Umgebung die gemeinsame Basis für alle Betrachtungen abgegeben hat.“ Ebd., S. 248.

158 Vgl. Uexküll: „Man kann sich wohl die von uns gesehene Umgebung des Tieres wegdenken und sich ein Tier isoliert vorstellen.“ Ebd., S. 196.

159 Vgl. Uexküll: „Man kann sich aber nicht ein Tier isoliert von seiner Umwelt denken, denn diese ist nur als eine Projektion seiner Gegenwelt richtig zu verstehen. Und die Gegenwelt ist ein Teil seiner eigensten Organisation.“ Ebd.

160 Ebd.

161 Uexküll: „Während die Umwelt sich ändert, bleibt die Umgebung im wesentlichen unverändert, weil sie eben die Umwelt des Beobachters und des Tieres darstellt.“ Ebd., S. 249.

Tier ein unauflösliches Ganzes bildet.¹⁶² Das, was auf das Tier einwirkt, wird bestimmt durch eine selektive Programmierung und den Aufbau der Rezeptoren, sodass seine Umwelt nur einen Teil der Umgebung umfasst – nämlich nur das, was auf die erregbare Substanz des Tierkörpers zu wirken scheint.¹⁶³ Umwelt und Umgebung aber nähern sich an in dem Maße, in dem sich die Umwelt (im Gegensatz zur Umgebung) verändert, und zwar infolge einer Vergrößerung des Umweltraumes.¹⁶⁴

Jeder Organismus setzt sich aus physiologischen Elementen zusammen und ist gekennzeichnet durch einen Bauplan, durch den von außen aufgenommene Reize in Erregungen verwandelt werden¹⁶⁵, sodass er in eine individuell-spezifische Relation mit dem Außen tritt und „in einer fremden Welt“ gleichsam als „eigene Welt geschaffen“ wird. Jedes Tier trägt seine Umwelt wie ein undurchdringliches Gehäuse seinen Lebtage mit sich herum.¹⁶⁶ Das Innere des Organismus steht aufgrund der hervorgerufenen Anpassungsfelder zwischen der Innenwelt des Tieres und der Außenwelt in einem unmittelbaren Wechselwirkungsbezug mit ihr,¹⁶⁷ das heißt, seine Umwelt wächst, wird immer größer.

3.2.3 Innenwelt-Umwelt-Korrelation:

eine geschlossene wechselwirkende Einheit

Alle lebenden Organismen gleichen sich darin, dass sie sich an ihre Umgebung anpassen. Jedes von ihnen aber besitzt seine eigene Umwelt, die in Übereinstimmung mit der inneren Organisation aufgebaut ist.¹⁶⁸ Der feine Körper einer

162 „Die Umwelt, wie sie sich in der Gegenwelt des Tieres spiegelt, ist immer ein Teil des Tieres selbst, durch seine Organisation aufgebaut und verarbeitet zu einem unauflöslichen Ganzen mit dem Tier selbst.“ Ebd., S. 196.

163 Uexküll: „Die Umwelt ist immer nur ein Teil der Umgebung, der auf die erregbare Substanz des Tierkörpers wirkt, und mit der Vereinfachung der ganzen Bauart vereinfacht sich auch die Bauart der erregbaren Substanz.“ Ebd., S. 249.

164 Uexküll: „So wächst jede höhere Umwelt mit der steigenden Zahl von Wirkungen, die sie enthält, und nähert sich immer mehr der Umgebung, die sie umschließt.“ Ebd., S. 252.

165 Vgl. ebd., S. 13f.

166 J.v Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere, S. 219.

167 Uexkülls „Umweltlehre“ befasst sich mit den physiologischen Wechselwirkungen von Organismen mit bestimmten Bereichen der Umgebung.

168 Arnold Gehlens Kommentar zu Uexkülls Umwelttheorie: „er achtete dabei besonders auf die Frage, welche Sinnesreize einem Tiere kraft seiner besonderen Ausstattung mit Sinnesorganen allein gegeben sein können, und kam zu der Ablehnung der

Quelle etwa besteht fast nur aus Rezeptionsnerven und kommt mit seiner Umgebung offenbar anders in Berührung als der Körper des Menschen. So kann behauptet werden, dass die Ganzheit der Gegenstände, mit welcher der Körper eines Tiers in Berührung kommt, seine Umwelt darstellt. Sein Körper soll ausgestattet sein zum Empfang von Erregungen der Außenwelt, und seine innere Organisation bestimmt die Wirkung der Umgebung auf sich, was wiederum die Umwelt bildet.

Jakob Johann von Uexkülls wesentlicher Punkt besteht in der Wechselbeziehung zwischen der Umwelt und der inneren Organisation lebendiger Individuen. Zunächst hebt er hervor, dass jedes Individuum aufgrund seiner inneren Organisation zwar anders ist, aber dennoch dieselbe Umgebung anderer Individuum teilt.¹⁶⁹ Dies entspricht jeweils einer eigenen Umwelt, ergo hat jede Art ihre eigene, artspezifische Umwelt. Dieser Unterscheidung zwischen Umwelt und Umgebung folgt jedoch die Aussage, dass der Bauplan jeder Individuation die Grenze der Umwelt des Tieres bestimmt.¹⁷⁰ Der „Bauplan“ oder die innere Struktur eines Tieres und seine Umwelt bilden unmittelbar eine Einheit.¹⁷¹ Das heißt, der Grad der Komplexität der Umwelt einer Individuation hängt unmittelbar ab von ihrer Bauart.¹⁷² Die Umwelt ist bedingt durch den Bauplan des Organismus, das heißt durch seinen Aufbau und seine Struktur, welche die Reize der Umgebung auswählt. Diese wiederum werden von der inneren Organisation des Organismus bearbeitet, sodass sie die Grenze der Umwelt bestimmen. In dieser Hinsicht bedeutet „Umwelt“ nichts anderes als die Funktionsweise der inneren Organisation eines Lebewesens im Zusammenhang mit seinem Außen.

naiven Vorstellung, die den Tieren unsere Welt als ihre eigene zuschreibt, während in Wirklichkeit jede Art ihre eigene artspezifische Umwelt hat, zu deren Bewältigung und Erfahrung sie ein System spezialisierter Organe besitzt. Kennen wir die Sinnesorgane und Leistungsorgane eines Tieres, so können wir seine ‚Umwelt‘ rekonstruieren.“ In Gehlen, Arnold: *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, T.1, Frankfurt a.M.: Klostermann 1993, S. 80.

169 Vgl. J. Uexküll: „Jedes variierende Individuum ist entsprechend seinem veränderten Bauplan anders, aber gleich vollkommen seiner Umgebung angepasst.“ Uexküll, ebd., S. 5.

170 Vgl. J. Uexküll: „Denn der Bauplan schafft in weiten Grenzen selbsttätig die Umwelt des Tieres.“ Ebd.

171 Vgl. A. Gehlen: *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 84.

172 Die Umwelt ist immer nur jener Teil der Umgebung, der auf die erregbare Substanz des Tierkörpers wirkt, und mit der Vereinfachung der ganzen Bauart vereinfacht sich auch die Bauart der erregbaren Substanz. Vgl. J. Uexküll: ebd., S. 248-253.

Nach Uexküll ist der Bauplan eines Individuums definiert durch das Zusammenwirken jener Teile, aus denen es sich zusammensetzt. Ihre Interaktion bestimmt sein Verhalten, setzt die Art und Weise fest, wie Prozesse ablaufen und kennzeichnet seine Ganzheit als ein Plan oder eine Form.¹⁷³ Dieser Bauplan bildet die innere Weltlichkeit des Organismus und ist bedingt von seiner Umweltlichkeit¹⁷⁴, da er außerhalb seiner selbst unbekannt ist. Jede Lebensform, jede innere Lebensstruktur, ist wechselseitig von ihrer Umwelt bedingt, indem ihre Innenwelt in Wechselwirkung mit der Umwelt steht.¹⁷⁵ Rezeptoren betreiben eine Auswahl der Reize der Umgebung, die auf das Nervensystem wirken und deren Verhältnis untereinander anzeigt, wie „Innenwelt und Umwelt miteinander zusammenhängen.“¹⁷⁶

Die Umwelt also steht in unmittelbarer Rückkopplung mit der Innerweltlichkeit des Organismus. Sie ist bedingt durch den Bauplan, das heißt seinen Plan und seine Struktur, die die Reize der Umgebung auswählen, und diese wiederum werden bearbeitet von der inneren Organisation des Organismus, sodass sie die Grenze der Umwelt bestimmen. Ein Lebewesen wird nach Uexküll nicht als ein Individuum oder eine Art untersucht, sondern als ein Gefüge aus Art und Umwelt.¹⁷⁷

In diesem Sinne ist die Umwelt für ein Tier ein Terrain, das nach seiner inneren spezialisierten Ausstattung (sensorisches und motorisches Nervensystem) in Wechselwirkung mit dem Außen steht. Seine Umwelt ist sein Heim.¹⁷⁸

In der biologischen Theorie des 20. Jh. bezeichnet „Umwelt“ weniger einen Aspekt der Offenheit lebender Systeme; der Begriff beschreibt vielmehr den geschlossenen Charakter einer Individuation, dessen (unbekannter) innerer Bauplan zentral für die Erregbarkeit der Umgebung in Bezug auf die Konstruktion der Umwelt ist. Die offene Naturkraft wirkt innerhalb und außerhalb des Tierrei-

173 Der Bauplan definiert, in welcher Form der Prozess abläuft, was der Zusammenwirkung der Teile zugrunde liegt. Vgl. ebd., S. 13f.

174 Vgl. ebd., S. 5.

175 Vgl. J. Uexküll: „Ebenso objektiv wie die Faktoren der Umwelt sind, müssen die von ihnen hervorgerufenen Wirkungen im Nervensystem aufgefasst werden. Diese Wirkungen sind ebenfalls durch den Bauplan gesichtet und geregelt. Sie bilden zusammen die Innenwelt der Tiere.“ Ebd., S. 6.

176 Ebd.

177 Vgl. Gehlen: *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 85.

178 Dazu Gehlen: „Uexküll vergleicht die Sicherheit, mit der ein Tier sich in seiner Umwelt bewegt, mit der entsprechenden eines Menschen in seiner Wohnung.“ Ebd., S. 83.

ches unterschiedlich, was dazu führt, dass verschiedene Umwelten in unmittelbarer Bedingtheit mit äußerer Kraft vollendet werden. Die Relation Innenwelt-Umwelt bestimmt die umgebenden Grenzen, woran sich die Rückkopplungsstruktur anschließt.

Die Mutterbeziehung wurde oben als eine parasitologische Beziehung bezeichnet, die darin besteht, dass ein Gast sich im Körper der Mutter niederlässt, sich an sie anpasst und sie sein Endo-Milieu darstellt. Körper der Mutter und Gast werden eine geschlossene, wechselwirkende Einheit. Der Körper der Mutter umfasst die Umwelt für den Gast, doch er ist Teil der Umgebung der Mutter. Die große Mutter beachtet die Umgebung dessen, der bei ihr ist und der mit ihr in Wechselwirkung steht. Umgekehrt ist für den Parasiten der Körper der Mutter alles, was in seine Beobachtungsordnung fällt. Infolgedessen stellt die Beobachtungsordnung eine Eskalationskette dar, wobei „die Einheit des höheren Tieres mit seiner Umwelt niemals vom niederen Tiere erfaßt werden kann“ (Uexküll).¹⁷⁹ Wir stoßen hier auf das epistemologische Problem, dass die Innenweltlichkeit einen blinden Fleck der Beobachtungsordnung bildet, da sie sich nicht selbst beobachten kann, sondern nur in der Differenz mit der Umwelt. Mit Blick auf die Eskalation der Innen-Relationen rücken an dieser Stelle die Fragen der Umweltoffenheitstheorie der anthropologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts in den Blick.¹⁸⁰

3.3 Die Mutter ist in der Welt: (Innen-)Weltlichkeit der Mutter

Es ist der biologischen Theorie und der anthropologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu verdanken, das Feld der Innerlichkeit in Abgrenzung zu subjektivistischen transzendentalen Traditionen formuliert zu haben. Die Innerlichkeit wurde in der frühen Umwelttheorie des 20. Jh. mit Uexküll an der Spitze dabei nicht im Gegensatz zum Außen konzipiert, sondern als eine zum Organismus

179 Uexküll: „Dem Beobachter stellt sich das niedere Tier zusammen mit seiner Umwelt als eine geschlossene Einheit dar, während die Einheit des höheren Tieres mit seiner Umwelt niemals vom niederen Tiere erfaßt werden kann.“ Ebd., S. 252.

180 Da die philosophische Anthropologie die Sonderstellung der Menschen anderer Tierarten gegenüber bekundet, steht die „Weltoffenheit“ des Menschen der Umweltlichkeit aller Tierarten gegenüber. Der Mensch rechnet aufgrund seiner Sonderstellung im Kosmos damit, dass er sich von der Einpassung in spezifische Umwelten entheben kann. Vgl. M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München: Nymphenburger 1947; A. Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Zur Erweiterung dieser These siehe Problem I. Welthaftigkeit als Ontologisches Problem in Proposition I. Axiom II.

gehörige Sphäre, die durch Rezeptoren (Reizrezeptoren bzw. Nervenkanäle) ans Außen gekoppelt ist und die aufgrund der inneren Organisation des Organismus eine bestimmte Umwelt bildet.

Mit dieser Aussage lässt sich die dualistisch-subjektivistische, auf das Axiom *cogito ergo sum* zurückgehende Dichotomie zwischen Innen(welt) und Außen(welt) widerlegen und die irreparable Zäsur zwischen Innen und Außen wechselwirkend betrachten. Seit der cartesianischen Abspaltung zwischen *res cogitans* und *res extensa* übernimmt die Innerlichkeit die Bedeutung und Wesenheiten des Psychischen, des Bewusstseins, des Subjekts, des Ichs, des Denkens. Mit Innerlichkeit wurde in der Tradition des transzendentalen Subjektivismus die Selbststellung des Ichs gemeint, da es vor allem als Grund zur Subjektivierung „der nichtausdehnungshaften Bestandteile in der Natur“¹⁸¹ galt. Sie ist die Konträre der extensiven äußeren Realität. Die Umwelttheorie, insbesondere von Uexküll, öffnet einen neuen Blick auf das Innen des Organismus, was einen wichtigen Kernpunkt für moderne Denkansätze über die Sonderstellung des Menschen bedeutete. So stellt etwa Max Scheler fest, dass...

[...] Lebewesen nicht nur Gegenstände für äußere Beobachter sind, sondern auch ein Für-sich- und Innesein besitzen, in dem sie sich selber inne werden, ein für sie wesentliches Merkmal –ein Merkmal, von dem man zeigen kann, daß es mit den objektiven Phänomenen des Lebens an Struktur und Ablaufsform die innigste Seinsgemeinschaft besitzt.¹⁸²

Darüber hinaus ist Martin Heideggers Fundamentalontologie die Wiedergewinnung des Sinns der Innerlichkeit zu verdanken. Das Innen ist eine Weltlichkeit¹⁸³

181 Vgl. Plessner: „Daß ich als Ich in der ihm eigentümlichen Selbststellung zu dieser merkwürdigen Innerlichkeit gehöre, für welche als spezificum der Ausdruck *cogitans* von Descartes gewählt wurde, legt (noch ontologisch) den Grund für die Subjektivierung der nichtausdehnungshaften Bestandteile in der Natur. Es steht eben neben der Ausdehnung nicht die Intensität, sondern die Innerlichkeit, das ‚Denken‘ oder das Bewusstsein. Für das Nichtausgedehnte ist kein anderer Platz als die Sphäre der *res cogitans* gelassen.“ H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 80.

182 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 11.

183 „Das In-Sein als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.) [...] Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins.“ M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 53. Weiter hinaus „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat“. Ebd., S. 54.

a priori; daher bekommt bei Heidegger die Frage der Innerlichkeit eine ontologisch-existenziale Dimension, da sie sich auf die Welt bezieht: „Weltlichkeit ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins.“¹⁸⁴

Die oben dargestellte asymmetrische Ökonomie zwischen Mutter und Neugeborenem ergab die Designation einer Feldrelation, welche die Innenweltlichkeit der Mutter bestimmt. Der Gast ist in der Wirtin, sie umfasst seine Umwelt, und die Wirtin hat ihn zum Inhalt. Wirtin und Gast, Gast und Wirtin bilden eine Lebenssphäre. Das Hauptmerkmal dieser Beziehung besteht in der Position der Wirtin, genauer gesagt, darin, dass die Mutter_X dem Gast gegenüber eine innenweltliche Stellung einnimmt. Nach einer parasitären und relationalen Beziehung zwischen Wirtin und Gast steht die Innenweltlichkeit des Gastes in Wechselwirkung mit seiner Umwelt – ebenso, wie die Innenweltlichkeit der Wirtin an ihre Umwelt gekoppelt ist. *Innen-* bedeutet hier nicht mehr, sich im Sinne der subjektivistisch post-kopernikanischen Tradition einem Außen gegenüberzustellen, sondern bezeichnet Korrelation, Kopplung und Wechselwirkung mit der *Um-(Welt)*.

3.3.1 Das koevolutive Gast-Wirtin-bei-Sein als innenweltlich Seiendes

Die Bedeutsamkeit der Mutter_X liegt in der Tatsache, dass sie, die Innenkörperlichkeit der Mutter, die Umwelt der Ungeborenen umfasst. Der Embryo wird in der Gebärmutter beherbergt, und die Gebärmutter umschließt ihn. Nach dem Abgang des Fötus ist das Neugeborene umgeben von den für sein Überleben sorgenden (allo)mütterlichen Instanzen. Sie beherbergen das Kind in ihrem (Aufzucht-)Schoß und setzen zugunsten seines Heranwachsens ein Bildungsprogramm in Gang. Die Mutter ist hier eine Wirtin, in der Gäste untergebracht sind. Die Relation des Gastes zur Wirtin ist eine Innenrelation, in der der Gast klar *in einem anderen*¹⁸⁵, im Haus der Wirtin (in der Gebärmutter oder der Mut-

184 Ebd., S. 64.

185 Vgl. Plessner: „Wie wird aus der Innerlichkeit eine Innenwelt? Man sollte doch glauben, daß der einfache Hinweis auf den Unterschied zwischen dem Ineinander der Mannigfaltigkeit, die als ichzugehörige Seins- und Aktfülle in der Selbststellung faßbar wird und sich auslebt, und dem In-einem-anderen-sein eben dieser Mannigfaltigkeit genügte, um jeder Verwechslung vorzubeugen und eine Verraumlichung des per definitionem Umräumlichen zu verhindern. Trotzdem besteht hier ein eigen-tümlicher Anschauungszwang, auf welchem die Unterscheidung von Innenwelt und

ter) ist. Die Mutter ist für den Gast das In-Sein; dessen Kennzeichen nicht nur eine Räumlichkeit, sondern ein relationales Feld: Einerseits ist die Mutter ein In-Sein, hat den Charakter von etwas, das innen ist; sie setzt sich aber auch in ein räumliches (Seins-)Verhältnis, wobei sie in einem Raum ausgedehnter Seiender enthalten ist.¹⁸⁶

Die Relation der Wirtin zum Gast besteht darin, dass die Mutter dank ihrer Platzierung etwas in Relation bringt. Sie macht und gibt *jemandem anderen* Platz, dem folgend, dass sie ein schon vorhandenes Wesen ist, das es zu behausen gilt. Sie ist *da* in dem Sinne, dass sie ein *Mit* für einen *anderen bedeutet* (Fürsorge), sie ist ein *Bei* in dem Sinn, dass bei ihr eine Feldrelation entsteht und sie selbst ist *in* einem anderen. Sobald sich der Gast in der Mutter befindet, ist sie schon da. Das mütterliche Umfeld umfasst die Umwelt des Gastes, und er ist ihr *Innen*. Somit ist sie schon da in dem Sinne, dass sie *jemand anderem* das Innen ist und sich zugleich in einem umfangreichen *Innen* befindet.

Der Innerlichkeitsbezug auf diesen anderen, den Gast, stellt jedoch keine Raumrelation dar, nach der etwas in einem Körper enthalten ist. Sie besteht vielmehr in einer Rückkopplungsrelation, durch welche die Wirtin *bei*-dem Gast ist und der Gast *bei*- der Wirtin wohnt. Die Mutter_X ist ein innenweltliches Wesen, dessen Körper als Tempel und Aufenthalt für den Gast bestimmt wird und durch das sich die einseitige ökonomische Asymmetrie auf Basis eines wechselwirkenden *Bei-Seins* im ontologischen Raum ausgleichen lässt.

Das *Da*- und das *Bei*-Sein weist hin auf ein *Innen-Sein*, das die Grundbestimmung der Mutter kennzeichnet. Die Mutter ist innenweltlich für den Gast (das Kind) zuständig, indem sie seine Umweltlichkeit umfasst, und zugleich umgibt sie eine Welt, die ungreifbar für den Gast bleibt. Infolgedessen werden die Umweltlichkeiten von Gast und Wirtin bestimmt, und die Umgebung der Wirtin und des Gastes bleibt ausdifferenziert.

3.3.1.1 Mütterliches In-Sein

Die Stellung der Mutter in der Welt ist charakterisiert durch eine Innen-Position. Sie ist in der Welt, und diese weltinnerliche Beschaffenheit steht in bedingter Wechselwirkung mit ihrer Umweltlichkeit. *Innen* und *Um*-Welten stehen in wechselseitiger Beziehung zueinander. Die Mutter ist nach der schon erwähnten

Außenwelt zurückgeht.“ H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 94.

186 Dazu Heidegger: „Wir meinten mit dem ‚in‘ das Seinsverhältnis zweier ‚im‘ Raum ausgedehnter Seienden zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum.“ Heidegger: Sein und Zeit, S. 54.

Eskalation im Innen eines noch umfangreicheren Feldes, so wie sie in der Welt ist. Sie ist in der Welt, und ihre Umweltlichkeit steht in einer engeren Verbindung mit dem in ihr beherbergenden Seienden, da sie in ihrem Körper neue Gäste empfängt, mit denen sie ein *Bei- und Mit-Sein* bildet.

Das In-Sein aber erfolgt nicht als eine absolute und einwertige Raumbeziehung, wobei sich etwas innerhalb einer anderen Fläche befindet; es deutet vielmehr, wie schon erwähnt, auf ein Seinsverhältnis des mütterlichen In-Seins, auf *bei-Sein*-Beziehungen, in denen etwas immer wieder von einem größeren In-Sein beinhaltet wird. Phänomenologisch beschreibt das In-Sein die Beziehung zwischen der Mutter und der Anderen, und infolgedessen achtet es auf die Tatsache, dass alles Vorhandensein einen In-Bezug mit etwas anderem hat, das in unterschiedlichen Eskalationsgrößen gegeben ist.

Andererseits ist die Mutter ein *In-Sein*, insofern die Möglichkeit besteht, in ihr beherbergt zu werden. Dazu ist sie das Besorgende, das für das Sein der Gäste sorgt. Das Sein dieses *In-Seins* aber wird gegeben durch eine ökonomische Grundbestimmung, die in der Unterbringung in einem anderen Körper und seiner Versorgung besteht, was sie als Besorgende kennzeichnet und im Gast die Sorge als Grundbestimmung seines Daseins weckt. Die Mutter ist ein In-Sein in dem Sinne, dass sie auch ein In-Sein für jemand anderen ist. Die Innerlichkeit als solche bestimmt eine Seinsart, ein Seiendes, das „in“ einem anderem ist.¹⁸⁷

An dieser Stelle kann man an die existenzielle Analytik Heideggers herantreten, um die ontologische Dimension des In-Seins zu untersuchen. Mit ihm könnte man sagen, dass auch, wenn das Innen-Sein nicht eine nur räumliche Beziehung bedeutet, ein Unterschied „zwischen dem In-Sein als existenzial und der ‚Inwendigkeit‘ von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen“¹⁸⁸ bestehen sollte. Die ontologische Dimension des Innen besteht danach nicht in der Tatsache, dass etwas „innerhalb“ der Welt ist, also in der rein lokalen Angabe eines Seienden, sondern im Ortsverhältnis des Seienden, was das „Vorhandensein „in“ einem Vorhandenen“ als ein Mitvorhandensein mit etwas beinhaltet.¹⁸⁹

187 Vgl. Heidegger: „Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist.“ Ebd., S. 53.

188 Ebd., S. 56.

189 Heidegger: „Dieses Seiende, dessen ‚In‘-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als ‚innerhalb‘ der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein ‚in‘ einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologisch Charaktere, die wir Kategoriale nennen.“ Ebd., S. 54.

Das In-Sein nimmt einen existenziellen Ausdruck an unter der Bedingung, dass In-Sein in der Weltlichkeit und dank ihr eine existenzielle Beziehung des Daseins bedeutet. Ontologie heißt dann ein existenzieller Begriff der Weltlichkeit. In-der-Welt-Sein wird faktisch in weitem Ausmaß von Seiendem als Innerweltliches entdeckt.¹⁹⁰ Das Bedeutsame an Heideggers Innerlichkeitsontologie ist, dass das „In-sein“ nur aufgrund des In-der-Welt-Seins möglich ist.¹⁹¹

Fordert man eine Ontologie der Weltinnerlichkeit der Mutter, stellt sich die ontologische Frage nach dem existenzialen Ausdruck des Daseins, das sich auf die Weltlichkeit bezieht.¹⁹² Der Angelpunkt aus einer matrixialen Perspektive besteht darin, dass die Mutter sowohl in der Welt ist als auch in ihrer Innenweltlichkeit Gäste beherbergt.

Die Mutter ist durch ein Innen gekennzeichnet, und dies in doppeltem Sinne: Einerseits verweist dies auf ihr weltinnerliches Dasein in dem Sinne, dass sie in der Welt ist, und andererseits bezieht es sich auf ihre innenweltliche Dimension mit der ontologischen Bedeutung, dass dieses Innen einen Raum zum existenzialen In-sein eines Anderen zur Verfügung stellt. Aus matrixialer Perspektive kann der Innenwelt der Mütter eine ontologische Dimension beigemessen werden, da sie aufgrund einer Bei- und Mit-Relation mit einem Anderen Sinn bekommt. Es bleibt jedoch noch zu untersuchen, ob alle Arten von Müttern Innenweltlichkeit umfassen und wenn ja, in welcher Weise. In dieser Hinsicht ist es Ziel der vorliegenden Forschung, die Sonderstellung der Mutter in Erweiterung der von Heidegger eingeführten existenziellen Dimension des Innenseins zu beleuchten. Die verschiedenen Arten von Müttern (Tier-, Pflanz-, Metall-Mütter etc.)¹⁹³, die

190 Zum Sein des Daseins gehört nach Heidegger nicht die Innerweltlichkeit, sondern das In-der-Welt-sein.

191 Heidegger: „Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der „Inwendigkeit“ von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. [...] Das Dasein hat selbst ein eigenes „Im-Raum-sein“, das aber seinerseits nur möglich ist auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt“ Ebd., S. 56.

192 Heidegger: „Bei dem In-Sein geht es nicht nur um eine innenweltliche Struktur, die mit der Umwelt zusammenhängt, sondern „In-Sein“ ist demnach der formale existenzielle Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-sein hat.“ Ebd., S. 54.

193 Die Arten werden nach der Fundamentalontologie Heideggers nicht nach ihrer biologischen Beschaffenheit differenziert, sondern nach ihrer Offenbarkeit zur Welt. In dieser Weise ist das Sein des Menschen ein Dasein, da es zur Weltlichkeit offen und weltbildend ist. Andere Arten wie das Tier oder ein Stein sind verschlossen der Welt

unter die Kategorie Matrix fallen, sind dadurch ausgezeichnet, dass sie weltin-nerlich sind und das ihr Innen die Umwelt eines Organismus bildet, mit dem eine Relation, eine Beziehung zustandekommt.

Die Tatsache, dass verschiedene Arten von Sein (Seiende) überhaupt als solche offenbar werden können, hat nach Heidegger den Hintergrund, dass sie eine Innenweltlichkeitsgrundbestimmung kennzeichnet. Die Seinsarten gliedern sich danach nach ihrer Offenbarkeit und deshalb Zugehörigkeit zur Welt nach einem existenziellen System. Ein Stein zum Beispiel gehört einer Seinsart an, das die Offenbarkeit der Seienden entbehrt. Sein Seiendes ist verschlossen. Das Tier dagegen steht in Relation zu seiner Umgebung. Es bezeichnet die Zugänglichkeit von Seiendem (Grundcharakter des Weltbegriffes), aber auch das Entbehren der Welt, insofern es in gewisser Weise offen ist, doch das heißt keineswegs, dass es in einer Offenheit von Seiendem steht. Es ist in Beziehung auf andere zwar offen, aber es ist nur mit seiner Umgebung verbunden. Das Tier bringt eine Umgebung mit, hat seine Umwelt. Und das Dasein bezeichnet die Offenbarkeit des Seienden.

Infolgedessen ist der Stein weltlos, da er durch seinen Mangel an Bezogenheit zum Seienden keine Welt hat; auch Tiere sind weltarm, da ihre Art zugangslos ist zu dem, was auch noch neben ihnen ist, worunter sie als seiende Lebewesen vorkommen. Das Dasein aber ist weltbildend, denn wegen des Gegensatzes seiner Verschlossenheit und Genommenheit gegenüber anderen Seinsarten (Tiere, Werkzeuge und Steine) ist es der Welt zugehörig. Zur Existenz des Daseins und seiner Bestimmung gehört das In-der-Welt-Sein.

Das Dasein ist die einzige Seinsart, die in der Art von In-der-Welt-Sein ist. Die Offenheit seines Seienden und seine Zugehörigkeit in der Welt stellen die Grundbestimmung seiner Existenz dar, deren Voraussetzung darin besteht, etwas erfassen zu können. Nach Heidegger gibt es grundverschiedene Arten des Seins und demnach Seiender, und diesen liegt die *ontologische Differenz* zugrunde: das Problem der Offenbarkeit des Seienden und die Art ihrer Innerweltlichkeit. Die von der Fundamentalontologie thematisierte *ontologische Differenz* geht der Frage nach, wovon der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden handelt.¹⁹⁴

gegenüber. Infolgedessen bergen sie nach Heidegger weniger Welt in sich als der Mensch.

194 Heidegger: „Was Differenz hier besagt, ist zunächst klar: eben dieser Unterschied von Sein und Seiendem. Die ontologische Differenz ist derjenige Unterschied, der das Sein des Seienden angeht, genauer der Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt, den es gleichsam zu seiner eigenen Möglichkeit voraussetzt, der Unter-

Diese Frage aber richtet das Augenmerk auf das „grundsätzliche Problem der Mannigfaltigkeit der Weisen des Seiens und der Einheit des Seinsbegriffs überhaupt.“¹⁹⁵ Heidegger erhebt Kritik gegenüber der traditionellen Seinslehre und korrigiert sie mittels einer fundamentalontologischen Untersuchung. Die Frage nach dem Sinn von Sein¹⁹⁶ war zum damaligen Zeitpunkt nach Heidegger nur ungenügend untersucht: Die abendländische Philosophie hatte sich mit dem Sein primär als etwas Vorhandenem befasst und daraus die Frage abgeleitet, welche Arten von Seienden unter dem Begriff „Sein“ gemeint sind. Die Korrektur dieser ontologischen Reduktion der abendländischen Seinslehre hat den Ausgangspunkt bei dem, was Heidegger die ontologische Differenz nennt. Das „Sein“ unterscheidet sich danach vom Gegenstand der *Philosophie Prima*, dem „Seienden.“ Das gegebene Seiende, die Feststellung, *dass* etwas ist, darf nicht mit dem verborgenen Sein, mit dem, *was* etwas ist, verwechselt werden.

Wie bereits gesehen, lässt sich das Seiende nach vielfältigen Seinsarten klassifizieren: Das Tier, der Stein und der Mensch sind verschiedene Arten von Seienden mit je eigener ontologischer Qualität. Die Frage, die Heidegger stellt, berührt den Punkt, wie viel Sein dem Stein, dem Tier oder dem Menschen innerlich ist. Die Weltoffenheit des Seienden (in diesem Fall nur dem Dasein zugeschrieben) setzt Weltinnerlichkeit voraus. Das Dasein wird wegen seines Gegensatzes der Verslossenheit und Genommenheit anderen Seinsarten gegenüber (Tiere, Werkzeuge und Steine) zu einer neuen Gattung erhoben, sodass die Frage nach dem Menschen die Frage nach seinem Dasein ist. Diese Überantwortung an das Dasein ist das Zeichen seiner absoluten Offenbarkeit, seiner Bezogenheit. Da das Sein der Menschen weltbildend ist, gehört das Dasein dem Menschen.

Die Mutter bezeichnet gleichfalls eine Weltinnerlichkeit. Die verschiedenen Arten von Müttern setzen ihren generativen Bildungstrieb in verschiedenen Welten um. Die Frage einer Ontologie der matrixialen Weltinnerlichkeit besteht darin, ob die ontologische Eskalation von Heideggers Fundamentalontologie auch

schied, in dem sich das Sein von Seienden unterscheidet, das es zugleich in seiner Seinsverfassung bestimmt. Die ontologische Differenz ist die dergleichen wie Ontologisches überhaupt tragende und leitende Differenz, also nicht ein bestimmter Unterschied, der innerhalb des Ontologischen vollzogen werden kann und muss“. M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 521.

195 M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie, 1975.

196 Heidegger: „Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‚seiend‘ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.“ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 1.

für eine Beschreibung ontologischen Dimension mütterlichen Innenweltlichkeit geeignet ist.

3.4 Problem: Eine Ontik oder eine Ontologie der Mütter?

Während manche Mutter-Spezies sich dadurch kennzeichnet, aufopfernd sofort von ihrem Nachwuchs gefressen zu werden, bilden andere Mütter eine *eusoziale* Kolonie, gestützt auf eine hohe Zahl an Aufzuarbeiterinnen. Die Mutter-Pflanze definiert sich jedoch nicht durch einen Tierreich-Nachwuchs, und die Besonderheit der Mutter-Mensch besteht darin, dass der extrauterine Bildungstrieb eine für immer bleibende Institution ist, aufgrund einer evolutionsbiologisch determinierten Eigenschaft, der *Neotenie*.¹⁹⁷

Alle Arten von Müttern lassen sich von einer Position aus definieren, die mit dem Außen und ihrer Innerlichkeit in Beziehung steht. In diesem Sinne wurde die Begrifflichkeit „Mutter“ in Bezug auf ihre spezifische Differenz – das Vermögen des Gebärens – oben so definiert, dass „Mutter“ einen Bildungstrieb bedeutet, der sich äußerlich in der Gebärmutter manifestiert. Das Gebären ist ein Akt, etwas nach außen, aus einem Körper herauszubringen, hervorzubringen. Insofern ist „Mutter“ das Charakteristikum einer positionalen Translokalisierung nach außen. Als Folge dieser Translokalisierung setzt sich der Bildungstrieb außerhalb des Uterus fort. Die Mutter ist die allererste Instanz, durch die Interaktion mit der Welt möglich ist. Sie ist die Behausung, in welcher der Gast sich niederlässt und durch deren Rückkopplung sich eine Umwelt bilden lässt. Das Innen, gekennzeichnet als Grundbestimmung der Mutter, ist eine ko-evolutive (Form)Bildungs-Sphäre angesichts eines In-jemand-anderem-sein, was ein *Bei-* und *Mit-*Sein¹⁹⁸ voraussetzt. Wenn die Wirklichkeit des In-Seins das Sein der Mutter bestimmt, was wiederum in unmittelbarer Innigkeit mit jemand anderem steht, wie lässt sie sich dann ontologisch zeigen? Wie ließe sich die Ontologie der Mutter erklären?

Die matrixiale Philosophie führt an dieser Stelle zu einer Widerlegung der heideggerianischen Ontologie in dem Punkt, dass die Mutter-Gattung (sowohl für Tiere, Menschen, Pflanzen als auch Steine etc.) auf einem Bei-Sein beruht, bei dem die Möglichkeitsvoraussetzung zu einer exo-uterinen ontomorphologischen Entwicklung besteht. Die Fortsetzung der Entwicklung und Bildung der extrauterinen Embryos zählt mit zu der Differenz, die beinhaltet, dass dieser

197 Vgl. Neotenie als Evolutive Veränderung des Uterus oder Fötale Wende, in: Proposition III. Axiom II.

198 Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, § 26 – das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein, S. 114-117.

Prozess in einer entäußerten Welt stattfindet, die nur in Korrelation mit dem verlorenen endouterinen Dasein zu verstehen ist.

3.4.1 Die Mutter ist ontisch das Nächste und ontologisch das Fernste¹⁹⁹

Die Mutter-X ist ein Seiende, die da ist, in der Welt ist. Dank ihres Bildungstriebes geht von ihr in Umtausch- und Feldrelation mit dem Kind und Neugeborenen eine extrauterine Bildungskraft aus, die die „Welt“ konstruiert und bildet. Deshalb steht sie zwischen dem weltlosen Raum, aus dem das Neugeborene hervorbracht wird, und der Welthaftigkeit, die sich in Relation mit der Mutter bildet. Die Mutter ist eine Seiende, insofern ist sie nah, *bei- und mit-* dem anderem. Sie ist insofern die *Nächste*, als sie der allererste Reflexions- und Alteritätspunkt zur Differenzierung der Welt von dem darstellt, was nicht Welt ist. Ihre Position besteht in einer innenweltlichen Alterität, durch deren Relation sich die (Um-)Welt bilden lässt. Sie ist das Nächste, insofern sie eine innenweltlich Begegnende und in ihrer Existenz bestimmt ist bzw. jemand anderen in sich beinhaltet und *bei-in* einen Innenweltlichkeitsraum schafft, dessen Gegenspiel stark die Konstruktion der (Um)welthaftigkeit bedingt. Nach Heidegger, nach seiner fundamentalen Ontologie, gehört sie der Sphäre des Ontischen an, da die Ontik die Bestimmtheit des Seienden darstellt. Die Ontologie widmet sich nach Heidegger der Untersuchung des Seins. Das Sein bietet die Ganzheit als Voraussetzung, als Horizont des Sinnes, dank dessen die Welt sich verstehen und interpretieren lässt. „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“²⁰⁰, aber nicht „selbst ein Seiendes.“²⁰¹ In der Ontologie geht es um die Untersuchung des Seins, die Untersuchung dessen, was das Seiende zu Seiendem macht.²⁰² Die Seienden sind nah²⁰³, das Ontologische aber, das, was das Sein betrifft, ist das Fernste.

199 Vgl. Heidegger: „Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.“ Ebd., § 63, S. 311.

200 Ebd., S. 9.

201 Ebd., S. 7.

202 „Was Differenz hier besagt, ist zunächst klar: eben dieser Unterschied von Sein und Seiendem. Die ontologische Differenz ist derjenige Unterschied, der das Sein des Seienden angeht, genauer der Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt, den es gleichsam zu seiner eigenen Möglichkeit voraussetzt, der Unterschied, in dem sich das Sein von Seienden unterscheidet, das es zugleich in seiner Seinsverfassung bestimmt. Die ontologische Differenz ist die dergleichen wie Ontologisches überhaupt tragende und leitende Differenz, also nicht ein bestimmter Unterschied, der

Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste. Der Grund dazu liegt in der Sorge selbst. Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der ‚Welt‘ führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des Daseins, um damit der auf dieses Seiende gerichteten Ontologie die angemessene Basis zu versagen.²⁰⁴

Das, was die Mutter als Mutter bestimmt, ihre spezifische Differenz, das Gebären, gehört zur ontologischen Dimension der Mütterlichkeit. Doch das Sein der Mutter (Matrix) ist das Fernste. Der Horizont des Gebärens der Mütterlichkeit ist ontologisch das Fernste, weil das Gebären einen Umzug von einem weltlosen Raum zur Weltlichkeit bedeutet, wovon keine Erinnerung zu bewahren ist, doch aber Eindrücke, Gefühle, etc., die lebenslang geweckt werden können.²⁰⁵

Es muß wohl nicht eigens erwähnt werden, daß die Gebärmutter unsichtbar ist, daß niemand ihre Grundsubstanz (Prima Materia) sieht, denn wer könnte sehen, was vor ihm gewesen ist? Wir alle kommen aus der Matrix, keiner aber hat sie je gesehen, denn sie war vor dem Menschen.²⁰⁶

innerhalb des Ontologischen vollzogen werden kann und muss“. M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 521 ff.

203 Aus Heideggers Sicht ergibt sich, dass das Seiende, das eidos, das innerweltlich Begegnende, immer schon verstanden ist, immer nah ist, angewendet auf das Selbstverständnis der Menschen, während das Seiende, ontisch, bezüglich der Ebene des eidos, zwar das nächste aber ontologisch das Fernste ist. Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 311.

204 Ebd., S. 311.

205 Vgl. Ludwig Janus Beitrag zur pränatalen Forschung: „Zudem gibt es heute eine rasch wachsende Zahl von Menschen, die durch verschiedene Selbsterfahrungs-methoden [...] Zugang zu Erlebnisdimensionen der eigenen Säuglingszeit und der Perinatalzeit gefunden haben. So beginnen in jüngster Zeit viele auch den Säugling und den Fötus und Neugeborenen in sich zu entdecken, vergleichbar denen, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts das Kind in sich wiederfanden.“ Janus, Ludwig: Wie die Seele entsteht, S. 40. Janus untersucht u.a. folgende Aspekte: „Vorgeburtliche und Geburtserfahrung in der psychoanalytischen Therapie“ (S. 72-80), „Erfahrungen von vorgeburtlichen und geburtlichen Erlebnisvorgängen in der Hypnose“ (S. 81-86), „Wiederleben eines perinatalen Traumas in der psychoanalytischen Regressionstherapie“ (S. 89-91), „Bildhaftes erleben prä- und perinataler Zustände in der LSD-Erfahrung“ (S. 91-99) und „Geburtserleben in Rebirthing“ (S. 99-102) in Janus, ebd.

206 Paracelsus: Über die medizinische Tätigkeit, S. 177.

Die Mutter ist eine Seiende, und sie kennzeichnet die ontische Dimension als innenweltliches Da-Sein. Ihre ontologische Dimension aber steht als Zeichen eines Entfaltungsprozesses zur Welt, da sie aus phänomenologischer Sicht zwischen entäußerter Welt und Weltlosigkeit steht.

Ihre Nähe ist also auch ein Zeichen des Fernsten, ist Zeichen eines Umzugs und einer Translokalisierung von einer hermetisch geschlossenen, weltlosen Region zu einem Außen. Die Mutter ist ontisch das Nächste, aber ontologisch das Fernste, da sie ein Zeichen für einen Verlust ist, einen Umzug.

Die Sonderstellung der Mutter besteht nun darin, dass sie die Schnittstelle zwischen der entäußerten Weltlichkeit und dem Lebensraum in der Gebärmutter darstellt. Einerseits ist sie das Nächste, da sie den allerersten Alteritätsagenten bedeutet, durch dessen Anwesenheit das Neugeborene damit beginnt, die Welt von dem, was nicht Welt ist, zu differenzieren; andererseits ist sie ontologisch das Fernste, da sie für den Verlust und das Verlassen eines der Welt vorweggenommenen Lebensraums steht. Die Mutter also steht inmitten der ontologischen Differenz zwischen Nächstem und Fernstem, zwischen Vorweltlichkeit und Weltlichkeit. Sie ist phänomenologisch das Zeichen einer verlorenen Lebenssphäre (der Gebärmutter) und ontologisch deren Neubildung in der offenen, entäußerten Welthaftigkeit.

Die Frage nach der Innerweltlichkeit der Mutter ist insofern eine Fragestellung, die *negativ phänomenologisch* gestellt werden kann in dem Sinne, dass bei der Mutter eine Innerlichkeit besteht, die nur durch ihre Entäußerung in der Welthaftigkeit zu finden ist.²⁰⁷

207 Vgl. Propositio III. Die Mutter ist das Zeichen des Verlustes der Gebärmutter in Axiom II.

Axiom II. Das Matrixiale entfaltet eine ontologische Dreiwertigkeit: Mutter – Gebärmutter – Welt

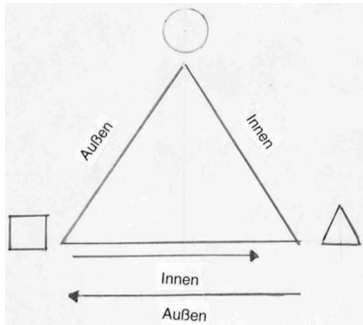


Diagramm 3: Das Matrixiale entfaltet eine ontologische Dreiwertigkeit: Mutter-Gebärmutter-Welt. Dieses Diagramm veranschaulicht die Innen- und Außenbeziehungen zwischen Mutter, Gebärmutter und Welt.

Axiom I (vgl. oben) handelte vom Zusammenhang zwischen der Figur der Mutter und der Welt. Dies wurde positiv ausgedrückt durch die Aussage *Die Mutter ist der Welt innerlich*, die unter Bezugnahme auf die parasitologische Ökonomie Michels Serres und den biologischen Ansatz der Evolutionsforscherin Blaffer Hrdy bewiesen wurde. Darüber hinaus wurde auf die ontologische Ebene der Weltinnerlichkeit aufmerksam gemacht und, sich stützend auf Heideggers Existenzialanalytik, festgestellt, dass die Weltinnerlichkeit entsprechend der Stellung der Mutter – in der Welt – bestimmend für das Empfangen von Gästen in sich ist, sodass eine existenziale koevolutive Mit-Welt gebildet wird, die aus matrixialer Sicht einen besonderen ontologischen Status hat. Sich anschließend an die Konklusion von Axiom I widmet sich Axiom II der Frage des Zusammenhangs

zwischen Weltinnerlichkeit und Weltoffenheit; daher berührt es die philosophische Kernproblematik einer matrixialen Philosophie.

Axiom II handelt insbesondere von der Behandlung der Kategorie *Welt* als dritter Wert, mittels dessen der Zusammenhang zwischen Mutter (Weltinnerlichkeit) und Gebärmutter (Weltäußerlichkeit) greifbar wird. „Welt“ wird in dieser Arbeit mit dem Begriff „Weltlichkeit“¹ umschrieben, um den ontologische Charakter der Welt auszudrücken, da es um den Übergang zwischen dem Innen und Außen der *Welt* geht und damit um die Kontinuität und Diskontinuität in der Ordnung des Seins.

Die Propositio I des zweiten Axioms setzt die weltinnerliche Deutung der Mutterfigur mit der Umweltlichkeit des Neugeborenen in Beziehung. Im Folgenden wird erklärt, wie die Figur der Mutter ein Alteritätsagens (das *Du*) für den Neugeborene bedeutet, durch das die Weltlichkeit in Differenz zur vorgeburtlichen Welt erst Sinn bekommt. Durch die und in Relation zur Alterität der Mutter, Auslöserin der ontologischen Differenz zwischen Weltäußerlichkeit (Gebärmutter) und Weltinnerlichkeit, lässt die Welt des Neugeborenen sich bilden. Infolgedessen lässt sich die erste Propositio, die den Zusammenhang zwischen Welt und Weltinnerlichkeit bildet, so fassen: *Die Mutter ist weltbildend*.

Dieser Propositio folgt eine zweite, wobei die Figur der Mutter als Weltbildnerin weder die Innerlichkeitsstelle noch die Äußerlichkeitsstelle einnimmt, sondern das Peripherische. Zu diesem Zweck befasst Propositio II sich mit der Stellung der Mutter bezüglich der Formen des menschlichen Zusammenlebens, nämlich des sozialen Systems oder der Gesellschaft.

Die dritte Propositio betrifft die phänomenologisch negative Stellung der Mutter bezüglich der Gebärmutter, nämlich die Weltinnerlichkeit im Verhältnis mit dem vorgeburtlichen Umfeld. Ausgehend von der Tatsache, dass den Innenweltlichkeitscharakter vorwiegend der Muttermensch kennzeichnet, richtet Propositio III sich auf den Grad der Weltlichkeit, wobei die Mutterfigur als Zeichen eines Verlustes der vorgeburtlichen Welt, der Gebärmutter, steht.

1 Vgl. Heidegger: „Weltlichkeit“ ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Moments des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenzielle Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenziell“. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 64.

1. PROPOSITIO I: DIE MUTTER IST WELTBILDEND

2. Problem I: Welthaftigkeit als ontologisches Problem

2.1 Weltlichkeit als dritter Wert zwischen Innenweltlichkeit und Umweltlichkeit

Beim ersten Axiom wurde das Grundmerkmal der Mutter festgestellt, nämlich die Tatsache, dass sie In-der-Welt-ist. Ihre Weltinnerlichkeit bedeutet eine Grundstellung, die nicht zu widerlegen ist, da sie schon als erstes da ist. Infolgedessen entfaltet sich diese in zwei Beobachtungsordnungen. Die erste besagt, dass sie schon in der Welt ist. Sie umfasst die tautologische Aussage, dass es in der Welt Mütter gibt. Die zweite besagt, dass, so wie die Mütter in einem umfangreichen Körper beheimatet sind, sie in der Lage sind, in sich noch jemanden unterzubringen. Die Mutter ist so in der Welt, da sie über einen Körper verfügt, in dem Gäste „beherbergt“ werden können.

Darüber hinaus wurde dargelegt, wie sich die Innerlichkeitsstellung bildet, die auf die wechselwirkende Nutzen-Bedarfs-Rechnung zwischen dem in der Welt seienden Wesen (der Wirtin) und dem in ihrem Körper beherbergten Seienden (dem Gast) zurückgeht. Wirtin und Gast stehen miteinander in einem Verhältnis, so wie innenweltliche und umweltliche Sphäre eines Lebewesens in einem Verhältnis stehen. Im ökonomischen Austausch, sich stützend auf die von den Müttern durchgeführte „Investitionsrechnung“, bilden Gast und Wirtin eine geschlossene wechselwirkende Einheit.

In Anlehnung an die umweltbezogene biologische Theorie des 20. Jahrhunderts wird die Mutter in diesem Axiom als ein *Bei-Sein* bezeichnet, dessen Innenweltlichkeit (Endomilieu) die Umwelt des Gastes bildet, aber nicht vollständig umfasst. Ihre Innenwelt kann jedoch von vielen Gästen besetzt werden, die nicht die Umwelt der Mutter beobachten können. Die Mutter *bedeutet* die Umwelt des Gastes, aber nur unter der Voraussetzung, dass sie auf seine Innenweltlichkeit² so einwirkt, dass es wechselwirkend auch auf ihre innere Weltlichkeit einwirkt. Auch, wenn ihre Stelle als Umwelt des Gastes bezeichnet wird, ist diese Umwelt aufgrund des parasitologischen ökonomischen Verhältnisses auf die

2 Hierbei führt die innenweltliche Stellung zu dem epistemologischen Paradoxon, dass die innerlichen Beziehungen nur ad infinitum postuliert werden können, da eine Menge sich selbst nicht enthalten kann, es sei denn, es wird die Hypothese einer großen Mutter aufgestellt, die sich selbst beinhaltet. Infolgedessen bildet die Mutter die Umwelt des Gastes, der Gast aber kann die Umwelt der Wirtin nicht beobachten.

innere Organisation sowohl des Gastes als auch der Wirtin bezogen. Nicht alle Arten von Müttern sind gleich, da sie nicht einen gleichwertigen Bezug zu ihrer Umwelt haben.³ Der Unterschied zwischen verschiedenen Arten von ihnen besteht, wie schon in Axiom I festgestellt, in der Stellungnahme, die sie zur Aufzucht ihres Nachwuchses beziehen, die abhängig von den Kosten, die mit der Fürsorge für jedes einzelne Kind verbunden sind, stehen. Sollen die Mütter eine ökobiologisch bedingte zentrale Rolle für das Überleben und die Fortsetzung der extrauterinen morphogenetischen Entwicklung der Nachkommenschaft spielen, sind sie unmittelbarer Teil ihrer Umwelt. Sollten sie aber nicht dauerhaft eine Rolle bei der Anpassung des Organismus an die Umwelt einnehmen, sind sie ein mittelbarer Teil ihrer Umwelt. Die Beschaffenheit einzelner Mütter wird durch den Grad der Unmittelbarkeit bestimmt, d. h. danach, wie ihre Innerweltlichkeit die Umweltwirkung bestimmt und wie unmittelbar die Umwelt auf die Innerweltlichkeit des Lebewesens wirkt.

Die ontologische Erklärung zur Begründung der Verschiedenheit von Mütterarten liegt in dem *Innen-Sein*-Modus eines Seienden. Das In-Sein ist ein Merkmal für jedes Seiende, das nicht in demselben Grad gegeben ist. Der Grad des In-der-Welt-Seins eines Organismus hängt davon ab, in welchem Maß sein Bauplan eine Kopplung zwischen Innerweltlichkeit und Umwelt vorsieht. Angenommen, sein Bauplan ist durch eine hohe Determiniertheit gekennzeichnet, dann bestimmt vor allem die Innerweltlichkeit die Form und den Umfang der auf ihn wirkenden umweltlichen Einflüsse und umgekehrt.

Welt ist einer der größten philosophischen Signifikanten bei der Betrachtung der menschlichen Sinnenwelt. Mit dem Ziel, die Besonderheit des Menschen anderen Arten gegenüber (Tiere oder Pflanzen) festzustellen, hat sich die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Max Schelers Gedanken über die Stellung des Menschen im Kosmos, Helmut Plessners These über die exzentrische Stellung des Menschen in der Welt und Arnold Gehlens Bezeichnung des Menschen als „Mängelwesen“⁴, intensiv dem Begriff *Welt* gewidmet, um die besondere Stellung des Menschen gegenüber anderen Arten abzugrenzen. Tiere sind danach so ausgestattet, dass ihre Innerlichkeit unmittelbar

3 Die umfangreiche Forschung Blaffer-Hrdys über die weibliche Seite der Evolution handelt von einer Darlegung der vielfältigen Arten von Müttern innerhalb des Tierreichs. Die Diversität des mütterlichen Verhaltens, je nach Tierart, zu der sie gehört, liegt nach Blaffer-Hrdys in der ökologischen Bedingtheit, in der sie sich befindet.

4 A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 90.

mit der Umwelt gebunden ist⁵, während die innere Organisation des Menschen so ausgestattet ist, dass ihre Wirkung auf die Umwelt und umgekehrt nicht unmittelbar „automatisch“ erfolgt. Nach diesem Kriterium und diesem Ansatz sind die Menschen „weltoffen“⁶ und die Tiere umweltabhängig oder umweltgeschlossen definiert.

Beim Tiere geht jede Handlung, jede Reaktion, die es vollzieht, auch die ‚intelligente‘, von einer physiologischen Zuständigkeit seines Nervensystems aus, der auf der psychischen Seite Instinkte, Triebimpulse und sinnliche Wahrnehmungen zugeordnet sind. [...] Der Ausgang von der physiologisch-psychologischen Zuständigkeit ist also immer der erste Akt des Dramas eins tierischen Verhaltens zu seiner Umwelt. Die Umweltstruktur ist dabei der physiologisch und indirekt der morphologischen Eigenart des Tieres, seiner Trieb- und Sinnesstruktur, die eine strenge funktionelle Einheit bilden, genau und vollständig ‚geschlossen‘ [...] Ein ‚geistiges Wesen ist also nicht mehr trieb- und weltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen.‘⁷

In ähnlicher Weise ließe sich sagen, dass der Unterschied zwischen Welt und Umwelt zunächst die unmittelbare oder mittelbare Gebundenheit aufgrund der einzelnen biologischen Ausstattung an das Milieu betrifft. Nach Scheler verleiht der Geistbegriff eine „Entbundenheit vom Organischen“, ergo ist das geistige Wesen „umweltfrei.“⁸

Sollen Innen- und Um-Welt unmittelbar die Organisation des Lebewesens steuern, wären sie „für die Welt verschlossen.“ Aus dieser Aussage ergibt sich das Theorem: Je stärker ein Individuum organisch an seine Umwelt gebunden

5 M. Scheler: „Was ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist durch den Bezug seiner angeborenen Instinkte zur Umweltstruktur apriori beherrscht“. M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 20.

6 Die Neuzeit bricht mit der metaphysischen Vorstellung der Antike, die Gesamtheit aller Dinge als Kosmos im Sinne einer geschlossenen und metaphysischen Totalität zu denken. Der Unterschied zwischen Weltäußerlichkeit und Weltinnerlichkeit lässt sich auf die cartesianische Metaphysik zurückverfolgen. Diese setzte der Welt die dualistisch-entitative Differenzierung (res), nämlich res extensa vs. das cogito, entgegen. Infolgedessen entsprechen sich das Innen der epistemologischen Anschauung und das Außen der Ausdehnung der Natur. Die Deutung der Innenweltlichkeit als Subjektivismus, –wonach es sich beim Außen um eine geistige Bildung des Innen handelt, blieb dem deutschen Idealismus immanent.

7 M. Scheller: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 34-36ff.

8 Ebd., S. 36.

ist, desto weniger Welt hat es, das bedeutet: Seine „Welt“ steht umgekehrt proportional zum Grad der Bindung an seine Umwelt. Im diesem Zusammenhang besteht die Sonderstellung des Menschen in seinem unfertigen Wesen⁹ im Kosmos, was einen besonderen Bezug zu seiner Umwelt schafft.¹⁰

Dieses Theorem bestimmt auch die Stellung der Mutter, ihre Bedeutung und Relation mit dem Neugeborenen. Wie schon ausgeführt, schließen sich in der Menge einer Matrix verschiedene Arten von Müttern zusammen, deren Unterschied vom Grad der Unmittelbarkeit der inneren Organisation des Neugeborenen und dessen Umwelt bestimmt wird. Die Mutter ist Teil der Umwelt des Neugeborenen, sodass sie die Fortsetzung seiner ontogenetischen Entwicklung im extrauterinen Milieu vorantreibt. Dabei ist es ontologisch bestimmend, einen Innerlichkeitsbezug mit dem Gast zu haben, was eine unmittelbare Verbindung mit dem Grad der Welthaftigkeit¹¹ bedeutet. In diesem Sinne besitzen nicht alle Arten von Müttern denselben Entäußerungsgrad¹², ergo sind auch nicht alle von ihnen gleichwertig an extrauterinen Prozessen beteiligt.

9 Vgl. Gehlen: „der Mensch wäre nicht nur ein notwendig, aus irgendwelchen, aber sehr besonderen menschlichen Gründen stellungsnehmendes Wesen, sondern auch ein in gewisser Weise ‚unfertiges‘“. A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 4.

10 Die Sonderstellung des Menschen in ihrer Umwelt entspricht einer anthropologischen Aussage, welche die Bestimmlosigkeit eines festen Ortes für den Menschen im Universum im Vergleich zu anderen Arten feststellt. Diese These wurde sowohl im theologischen als auch im philosophischen Feld angeführt. Die theologische Deutung des Menschen erfolgt aufgrund der durch den Sündenfall entstandenen Erbsünde. Die philosophische Tradition bezieht sich auf die Undeterminiertheit, Unfertigkeit, Unentschlossenheit menschlicher Existenz in der Welt. Diese Idee wird in der Renaissance geprägt, wo das humanistische Denken entsteht, dass davon ausgeht, dass der Mensch dazu geschickt wurde, seine eigene Stellung in der Welt zu schaffen. Die Entstehung humanistischen Denkens ist an den Verfall des kosmologischen Ideals angeschlossen, dass damit zusammenhing, dass die Wissenschaft verkündete, dass der Mensch nicht der Mittelpunkt des Universums sei. Das moderne Denken setzt die Idee der existenziellen Fremdheit des Menschen in die Welt.

11 Unter Welthaftigkeit ist die Qualität von Welt zu verstehen, ohne dass ihr eine ontologische Dimension beigemessen wird. Welthaftigkeit verweist auf die äußere Welt. Vgl. ebd., S. 406.

12 Zur technisch bedingten Menschwerdung vgl. A. Leroi-Gourhan: *Hand und Wort*, 1980.

Die Frage nach der Eigenschaft der Welt oder Welthaftigkeit hängt infolgedessen direkt ab vom mütterlichen Verhalten bei der Anpassung des individualisierten Lebewesens an seine Umwelt. Die Frage der Welthaftigkeit wiederum ist ontologisch eine Frage, die auf phänomenologischer Ebene formuliert ist: Die (phänomenologische) Weise, auf die man sich der Welt nähert, bleibt nicht „verdächtigungsfrei“ (nicht ohne Einfluß), da sich das, worauf sich das Bewusstsein richtet, nur so zeigen lässt, wie es wahrgenommen wird. In dieser Weise stellt die Frage der Welthaftigkeit die ontologische Frage der *Weltlichkeit*. Aus ontologischer Perspektive wurde angedeutet, dass sich die ontische Ebene, das heißt die Ebene, welche durch die Existenz bestimmt ist, phänomenologisch zeigen lässt – nicht aber als solches, sondern als das, was in ihr verborgen bleibt: das Sein.

In Bezug auf diesen Punkt hat man auf Heideggers Existenzialphilosophie warten müssen, um eine Erklärung der Welt als Gesamtheit aller Dinge ohne metaphysische Bedeutung zu gewinnen. „Welt“ wird durch Heidegger eine existenzielle und ontologische Bedeutung zugeschrieben, deren ontologisch-existenzielles Merkmal das In-Sein ist. Der Totalität und Gesamtheit alles Seienden liegt dabei keine geschlossene metaphysische Vorstellung zugrunde; vielmehr wird den Seienden eine existenziale Dimension zugeschrieben: die Tatsache, dass sie In-der-Welt-sind. Diese innenweltliche Dimension wiederum hat bei Heidegger eine ontologische Dimension – die gleichsam solipsistisch-subjektivistische Tradition widerrufend, nach der Innerlichkeit immer schon dem Feld des Bewusstseins, des Ich-Denkens und des Denkenden, zugeschrieben wurde.

Nach Heideggers Daseinsanalytik bedeutet Innerweltlichkeit eine Bedingung existenzieller Verfassung des Daseins. Sein ontologisch-existenziales Modell der Weltlichkeit bezieht sich vor allem auf das philosophische Problem, dass die in-der-Welt vorhandenen Seienden nicht denselben Grad an Welthaftigkeit aufweisen. Heideggers Daseinsanalytik umfasst eine in Stufen gegliederte Taxonomie des wahren Wertes des Seins als Seiendes. Diejenigen Seienden, die mehr Sein besitzen als andere, stehen danach ontologisch vor den Seienden, die weniger Sein in sich haben.

Diese Taxonomie verweist auf die Tatsache, dass es verschiedene Arten von Sein gibt, nämlich Seiende. Man sollte der Frage nachgehen, welches Attribut dem Seienden das Sein verleiht oder aus welchem Grund manche Seiende einen ontologischen Wert haben. Daraus folgt, Gründe zu benennen, warum der ontologische Wert einer Hierarchisierung unterzogen wird. Wie bereits in Axiom I gesehen, liegt nach Heidegger die Verschiedenheit der Seinsarten ihrem Grad der Weltinnerlichkeit zugrunde, was bedeutet, dass die Welt als solche dem Stein

und dem Tier mehr oder weniger entzogen ist.¹³ Infolgedessen lassen sich nach Heidegger die Seinsarten nach ihrer Weltinnerlichkeit klassifizieren, was durch ihre Offenbarkeit und Bezüglichkeit bestimmt wird.¹⁴ Die „Offenbarkeit“ der Seienden bestimmt ihre „Innigkeit zur Welt“ und die Innigkeit zur Welt wiederum geht zurück auf die „Abgrenzung der Umweltgeschlossenheit.“¹⁵

2.1.1 Weltoffenheit als Abgrenzung der Umweltgeschlossenheit

Anhand von Uexküll wurde oben der Bezug bzw. die wechselseitige Bedingtheit zwischen der Innenorganisation eines Lebewesens und seinem Lebensraum dargestellt. *Innen-* und *Um(Welt)* stehen danach miteinander in Rückkopplung, und dieses Merkmal ist sowohl auf Pflanzen als auch auf Tier und Mensch übertragbar. Infolgedessen kann behauptet werden, dass der Innen- und Um-Weltlichkeitsbezug allen Arten beigemessen wird, doch in verschiedenen Graden. Im Tierreich tritt er keineswegs gleichmäßig auf, und nach dem umwelt-theoretischen Theorem ist die Stellung des Menschen gegenüber Tier und Pflanze dadurch gekennzeichnet, dass seine Innenweltlichkeit sich nicht ausschließlich durch seine Umweltlichkeit bestimmen lässt.¹⁶

In diesem Sinne wird dem Menschen anderen Arten gegenüber eine Sondstellung zugeschrieben, und zwar aufgrund der Tatsache, dass seine innere Organisation aus evolutiv-biogenetischen Gründen keinen unmittelbaren Bezug zur Umwelt hat. Während sich andere Lebewesen unmittelbar an ihre Umgebung

13 Siehe „Mütterliches Insein“ in Demonstratio II, Axiom I.

14 Zur Welt gehören Offenbarkeit von Seiendem als solchem und von Seiendem als Seiendem, sodass die Frage nach der Offenbarkeit und Zugänglichkeit der Seienden der Frage nach dem wesentlichen Charakter der Welt entspricht. Vgl. Heidegger: „Wenn wir sagen: Welt ist unter anderem die Zugänglichkeit von Seiendem, dann sprechen wir damit schon gegen den sogenannten natürlichen Weltbegriff.“ Vgl. M. Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S. 405

15 Heidegger: „Welt ist nicht das All des Seienden, ist nicht die Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, nit die der Zugänglichkeit zugrundliegende Offenbarkeit des Seienden als solchen – sondern Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen.“ Ebd., S. 412

16 Heidegger entwirft gleichfalls eine ontische Klassifikation (Zugänglichkeit zum Seienden) auf Grundlage einer ontologischen Frage, nämlich der Bestimmtheit der Weltlichkeit der Welt, bezogen auf das Sein des Menschen, des Tieres und des Steins. Vgl. dazu „Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres, auf dem Wege der Frage nach dem Wesen der Tierheit, des Lebens überhaupt, des Organismus.“ M. Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S. 295-389.

anpassen, ist die Anpassung beim Menschen nur durch einen „mittelbaren Zeugen“ möglich, das heißt, die Menschen sind mit der Umwelt nicht unmittelbar so verbunden, dass sie nur auf äußere Reize reagieren und sich an ihnen „bilden“. Für diese Besonderheit des menschlichen Daseins wird der Begriff „Welt“ angewendet, um die mittelbare Bedingtheit zwischen seiner inneren Organisation und seiner Umwelt zu betonen.

Damit stellt sich die Anthropologie der Herausforderung, der Frage nach der Wesenheit der Menschen nachzugehen und eine Erklärung seiner Wesensmerkmale zu liefern. Seine Wesenheit lässt sich jedoch erst mit der Emanzipation der neuzeitlichen Wissenschaft von der metaphysischen Gotteslehre näher bestimmen, da nach Kant, dem „Vater der modernen Anthropologie“, sowohl die Frage der Grenzen des Erkenntnis der Vernunft als auch die nach dem Umfang ihres möglichen Gebrauchs und schließlich danach, was der Mensch (noch) hoffen darf, Fragestellungen sind, die dem Menschen zugeschrieben sind.¹⁷

Ein anthropologischer Gedanke zielt darauf, die Wesenheit des Menschlichen in Abgrenzung gegenüber anderen Arten zu definieren. In dieser Weise lenkt die Anthropologie ihre Aufmerksamkeit auf die Sonderstellung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen. So wird etwa von Arnold Gehlen die innen- und umweltliche Kopplung bei Tieren als „geschlossen“ bezeichnet, da die tierische innere Organisation mit der Umwelt unmittelbar gekoppelt sei.¹⁸ Die

17 Vgl. Kant: „Das Feld der Philosophie ... lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ Kant, I.: Logik in AA IX: Logik, Physische, Geographie, Pädagogik, Bd.9, S. 25. Siehe <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/025.html> vom 05-07-2015.

18 Vgl. Gehlen: „In der oben erwähnten Abhandlung, ‚Die Resultate Schopenhauers‘, habe ich gesagt, dass Schopenhauer das allgemeine Schema der modernen Harmoniebetrachtung von tierischer Organisation und Umwelt zuerst entworfen hat. Dies geschieht in dem Kapitel ‚Vergleichende Anatomie‘ der Schrift ‚Über den Willen in der Natur‘. Darin zeigt er die vollkommene Harmonie des Willens, des Charakters -also des Triebs- und Instinktsystems einer jeden Tierart, seiner organischen Spezialisierung und seiner Lebensumstände, indem er von der ‚augenfälligen bis ins Einzelne herab sich erstreckenden Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußeren Mitteln seiner Erhaltung‘ spricht, wie jeder Teil des Tieres sowohl jedem anderen

Tiere sind, wie bereits in Max Schelers Ansicht zur Sonderstellung des Menschen im Kosmos erwähnt, gekennzeichnet durch Umweltgeschlossenheit.¹⁹

Auch der Lebensraum der Tiere wird (und wurde bereits oben) als „geschlossen“ bezeichnet, da die Anpassung an ihre Umgebung bei ihnen unmittelbar ist. Wie bereits dargelegt, besitzt nach Uexküll jedes Tier eine spezifische Organisationsstruktur oder einen Bauplan, die in Wechselwirkungsrelation mit der Umwelt stehen. Aus verschiedenen Graden der Interaktion dieses Bauplans mit der Umwelt ergibt sich nun die entsprechende Umwelt, was nicht zuletzt ihre Beeinflussbarkeit beinhaltet. Infolge dieser Aussage liegt die Sonderstellung des Menschen darin begründet, dass dieser sich aus evolutiv-biologischen Gründen nicht so in der Umwelt *befindet (ist)* wie andere Arten.²⁰

Menschen haben nach der anthropologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts keine Umwelt, sondern Welt.²¹ „Als biologische Erscheinung ist der Mensch ein ‚erblich krankes Tier‘“, schreibt Max Scheler. Warum eigentlich? Was fehlt dem Menschen? Arnold Gehlen führt Schelers Ansatz fort, dass die Sonderstellung des Menschen dadurch gekennzeichnet ist, dass er nicht unmittelbar an die Umwelt gebunden ist. Der Mensch ist von der organischen Ausstattung entbunden, von seiner unmittelbaren Umwelt entbunden.

Stellen wir hier an die Spitze des Geistesbegriffes seine besondere Wissensfunktion, eine Art Wissen, die nur er geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines geistigen Wesens, wie immer es psychologisch beschaffen sei, seine *existentielle Entbundenheit vom Organischen*, seine Freiheit, Ablösbarkeit – oder doch die seines Daseinszentrums also auch von der eigenen triebhaften ‚Intelligenz.‘²²

als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht.“ A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 79.

19 Siehe FN 268.

20 Vgl. dazu Gehlen: „Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle wo beim Tiere die ‚Umwelt‘ steht, steht beim Menschen die ‚zweite Natur‘ oder die Kultursphäre mit ihren eigenen, sehr besonderen Problemen und Begriffsbildungen, die von dem Umweltbegriff nicht erfaßt, sondern im Gegenteil nur verdeckt werden.“ Ebd., S. 87.

21 Arnold Gehlen postulierte Weltoffenheit unter Bezugnahme auf Plessners Theorie über der exzentrischen Stellung des Menschen, und Gehlens „Mängelwesen“ bündelte Ansichten der modernen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, die insgesamt die These entwickelte, dass der Mensch nicht umweltgebunden sei.

22 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 36.

Dass dies eine Besonderheit der menschlichen Gattung bezeichnet, ist zugleich ein Zeichen ihrer biologischen Unvollkommenheit. Dem Menschen fehlt eine spezifische Umwelt, meint Gehlen, und aufgrund dieser biologischen Unangepasstheit ist der Mensch ein „Mängelwesen.“²³

Für den Menschen gilt daher, nach Herder, wenn man vom Tier her sieht, nur eine negative Bezeichnung: ‚Der Charakter seiner Gattung‘ besteht zunächst aus ‚Lücken und Mängeln‘. ‚Seine Sinne und Organisation sind nicht auf Eins geschaff: er hat Sinne für Alles und natürlich also für jedes Einzelne schwächere und stumpfere Sinne. Seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet; keine Richtung seiner Vorstellung auf ein Eins. Mithin kein Kunsttrieb, keine Kunstfertigkeit‘ (keine Instinkte). Der Mensch hat als auch keine ‚Umwelt‘: ‚Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und von Bestimmungen liegt um ihn‘. Er hat ‚zerstreute Begierden, geteilte Aufmerksamkeit, stumpfwitternde Sinne.“²⁴

Diese biologische Hilflosigkeit, ausgewiesen bereits von der deutschen Aufklärer Herder²⁵, führt Gehlen dazu, den Weltbegriff im Verhältnis mit dem menschlichen biologischen Mangel zu definieren, wonach der Mensch *umweltfrei*, aber *weltvoll* ist. Die Welt ist danach nur auf den Menschen bezogen, da Gehlens pessimistische Idee des „Mängelwesens“ an keinen konkreten Umweltausschnitt in Bezug auf seine Organbeschaffenheit angepasst wird. Was die Protagonisten der philosophischen Anthropologie unter diesem Weltbegriff verstehen, beruht stets darauf, auf die exzentrische Stellung des Menschen in der Welt zu verweisen, verursacht durch seine biologische Unangepasstheit an die Umwelt. Dadurch jedoch wird dem Menschen auch eine ontologische Offenheit zugeschrieben, eine Geistfreiheit, die unter dem Zwang des Handelns steht.

Aus diesem den Menschen auszeichnenden Merkmal, seinen Mangel an Anpassung an die Umwelt, erfolgt die Welt als solches. Weltlichkeit ist für Scheler in diesem Zusammenhang eine positive Aussage, da sie bedeutet, dass der Mensch seinen Mangel durch sein Denkvermögen kompensiert, durch das er in der Lage ist, „die ursprünglich ihm gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszen-

23 Vgl. A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 79-93.

24 Ebd., S. 92.

25 Gehlen: „Es ist bewundernswert, wie Herder hier die biologische Hilflosigkeit des Menschen, seine Weltoffenheit und die ‚Zerstreuung seiner Begierden‘ in ihren inneren Zusammenhang sieht, wie er dann auf die Frage der ‚Schadloshaltung‘ kommt und an dieser Stelle dann die Sprache aus diesem neugefundenen ‚Charakter der Menschheit‘ ableitet, als einen ‚aus der Mitte dieser Mängel entstehenden Ersatz.“ Ebd., S. 92.

tren seiner Umwelt, die das Tier ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben, und das Sosein in dieser Gegenstände so zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihr Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.²⁶ Scheler wörtlich:

Ein ‚geistiges‘ Wesen ist also nicht mehr trieb- und welt-gebunden, sondern ‚*umweltfrei*‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚*weltoffen*‘. Ein solches Wesen hat ‚Welt‘. Ein solches Wesen vermag ferner die auch im ursprünglich gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben, und das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell selbst zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.²⁷

Diesen Zusammenhang beschreibt der Begriff „Welt“, der für Gehlen Welttoffenheit und Welthaftigkeit²⁸ zur Beschreibung einer „zweiten Welt“ meint oder die Kultursphäre.

Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle, wo beim Tiere die ‚Umwelt‘ steht, steht beim Menschen die ‚zweite Natur‘ oder die Kultursphäre mit ihren eigenen, sehr besonderen Problem und Begriffsbildungen, die von dem Umweltbegriff nicht erfaßt, sondern im Gegenteil nur verdeckt werden.²⁹

Der Mensch ist welthaft³⁰, da die Welt eine typisch menschliche Erscheinung ist. Die Welthaftigkeit gehört nur den Menschen, da sie sich auf die kulturelle Welt bezieht, die durch eine den Menschen kennzeichnende Antriebslage gegründet ist: die Welttoffenheit, die als besondere biologische Ausstattung zur höheren

26 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 37.

27 Ebd., S. 35-36.

28 Vgl. Gehlen: „Diese hier angedeuteten Merkmale der ‚Welthaftigkeit‘, Welttoffenheit und Bewusstheit des menschlichen Antriebslebens werden also dann verstehbar, wenn man sie unter unseren anthropologischen Grundanschungen ansieht und nicht auf anderem Wege. A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 401.

29 Ebd., S. 87.

30 Vgl. A. Gehlen: „Das menschliche Innenleben sei ‚welthaft.‘“ Ebd, S. 406.

Rezeptionsfähigkeit bestimmt ist und aus der ein Streben erwachsen kann.³¹ Weltoffenheit ist für Gehlen, was Welthaftigkeit ausmacht.³²

2.1.2 Matrixiale Ontologie stellt die Weltlichkeit als ontologische Frage

Eine ontologische Betrachtung des Begriffes Matrix beinhaltet sowohl die Ebene der Weltinnerlichkeit (Mutter) als auch der Weltäußerlichkeit (Gebärmutter). Die Innenweltlichkeit der Mutter ist eine doppelte: Sie ist *in der Welt* und zugleich ist sie eine *Innerlichkeit* zum Empfangen eines Gastes, sodass sie seine Umweltlichkeit umfasst. In diesem Sinne wurde ihre Weltinnerlichkeit in Anlehnung an die parasitologische Ökonomie herausgearbeitet und dargestellt – mit dem Schluss, dass sie eine In-Sein-Bedeutung erhält, die sich in Rückkopplung mit der Umwelt befindet: Die Mutter ist in der Welt, so wie der Embryo im Körper der Mutter ist. Sie zeigt eine Innerweltlichkeit, ist aber auch eine In-Sein.

Darüber hinaus liegt der ontologische Unterschied zwischen Mutter und Gebärmutter im Unterschied zwischen dem, was die Welt ist, und dem, was sie nicht ist. Die Mutter ist der Welt innerlich³³, die Gebärmutter ist der Welt äußerlich, so das matrixiale Theorem. In diesem Sinn kann man der Frage nachgehen, ob Weltäußerlichkeit und Weltinnerlichkeit zueinander in Bezug stehen und wie.

31 Vgl. A. Gehlen: „Das menschliche Innere ist weltoffen; das heißt einmal: beeindruckt durch unbestimmt mannigfaltige Erfahrungen, Eindrücke, Anschauungen, an deren jede ein Streben anwachsen kann“. Ebd., S. 403.

32 Vgl. A. Gehlen: „Aber gerade um sie herbeizuführen, bedarf es einer grundsätzlich anderen Antriebslage, als sie ein Instinktwesen haben kann, nämlich, um es mit einem Worte anzudeuten, einen weltoffenen. Diese hier angedeuteten Merkmale der ‚Welthaftigkeit‘, Weltoffenheit und Bewusstheit der menschlichen Anthropologischen Grundanschauung ansieht und nicht auf anderem Wege.“ Ebd., S. 401.

33 Das Axiom I bestand nur in der Aussage, dass die Mutter in der Welt schon vorhanden sei; außerdem wurde die Innerlichkeit mit dem Außen, als Umwelt, als Effekt geschlossener Rückkopplung, definiert. Nichtsdestotrotz wurde nichts über die Mutter in der Welt gesagt oder ihre Welthaftigkeit in Frage gestellt. Die Mutter ist in der Welt, und diese Relation ist asymmetrisch und einseitig, zeigt eine Relation der Innerlichkeit. Der Mutter ist die Welt innerlich. Die Mutter ist in der Welt, für sich selbst, als Eingeborene. Deshalb umfasst sie eine Ontologie der Innerlichkeit, indem sie zugleich die Innenweltlichkeit jemandes anderen bedeutet und damit eine Beziehung bildet, die in dieser Arbeit als „parasitologische Beziehung“ bezeichnet wird. Darüber hinaus wurde auf Basis von Uexkülls Umwelttheorie behauptet, dass Innenweltlichkeit in engerem Zusammenhang mit der Umweltlichkeit steht.

Die Einführung eines dritten Wahrheitswerts, nämlich der Welt, markiert eine ontologische Translokation von der intrauterinen zur extrauterinen Umwelt. Sie ist eine Voraussetzung zur Erfassung des Zusammenhangs zwischen dem Wert Mutter und dem Wert Gebärmutter, da Weltlichkeit die Voraussetzung zur ontologischen Translokation ist, was der Begriff „Entäußerung“³⁴ meint. Während für Heidegger die Weltlichkeit die Synthese einer Differenz im Absoluten ist (im Sein), scheint für die Ontologie bezüglich des Problems der Matrix die Identitätslehre der klassischen Ontologie nicht gültig zu sein, da die zweiwertige Bedeutung des Begriffes „Matrix“ nicht auf deren Zusammenhang zielt, sondern auf die Ungültigkeit eines Absoluten von Weltlichkeit. Ihr Lehrsatz lautet: Die *Welt* verweist auf einen Übergang von einem Inneren zu einem Äußeren. In dieser Hinsicht könnte gesagt werden, dass eine Ontologie, welche die Sonderstellung der Mutter berücksichtigt, auch eine *mehrwertige Weltlichkeit* zugezogen sollte. Das Mutter-Tier entspricht dabei der Welt der Tiere, der Mutter-Mensch der Welt der Menschen, die Mutter-Metalle der Welt der Metalle, die Mutter-Pflanze der Welt der Pflanzen usw. Diese verschiedenen Arten markieren verschiedene Grade an Welthaftigkeit. Die verschiedenen Arten von Müttern entsprechen verschiedenen Arten von Welten. Sie unterscheiden sich in der Hinsicht, dass der Grad der Entäußerung des Einzelwesens (Tier, Pflanze, Mensch etc.) das Verhältnis zwischen Welthaftigkeit und Mutter determiniert. Der Grad der Entäußerung entspricht der Art der allmütterlichen Instanz, die sich zur Fortsetzung der morphogenetischen Entwicklung im extrauterinen Feld um den Einzelnen sorgt.

34 In dieser Arbeit wird nicht der in der römischen Rechtssprache enthaltene Sinn „Übertragung von Eigentum“, die rechtliche und ökonomische Bedeutung des Begriffes Entäußerung, auf Lateinisch, „alienation“ wahrgenommen, sondern vielmehr wird der Begriff auf den von Hegel geprägten philosophischen Sinn verwiesen, der eine Äußerung des Inneren ausdrückt, „worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern dass Innere ganz außer sich kommen lässt, und dasselbe Anderen preisgibt.“ Für die Definition Entäußerung: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, 1971, S. 506. Zur hegelianischen Begriff Entäußerung siehe Hegel, G. W: Phänomenologie des Geistes in GW Bd.3, S. 235.

3. Demonstratio I: perinatalische Dialektik: geboren werden heißt, sich zu entbinden und an eine entfremdete Welt zu binden

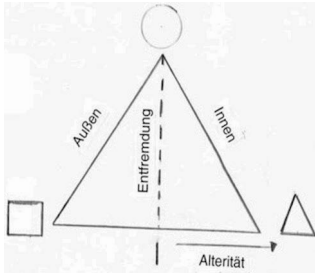


Diagramm 4. Von der matrixialen Dreiwertigkeit zur Vierwertigkeit. Infolge der perinatalischen Dialektik tritt ein doppelter Bezug auf: erstens die Alteritätsrelation zwischen dem Ich (I) und der Mutter und zweitens die Entfremdungsrelation zwischen dem Ich (I) und der Welt.

3.1 Geburt als ontologischer Umzug: Dem Abgang des Fötus folgt der Eingang des Neugeborenen in die Welt

Es gibt eine funktionelle Eigenschaft, die den mütterlichen Körper auszeichnet: dass ein Lebewesen aus ihrem Körper hervorgeht. Aus morphogenetischer und biologischer Perspektive ist die Geburt das Endergebnis einer „Gestaltungszeit“ (eines Wachstums) im Körper der Mutter, und die Reifung des Embryos setzt sich danach fort in einem anderen Milieu, wo es dann kein Embryo mehr ist, sondern ein Neugeborenes. Der Grund, warum sich der abschließende Schritt der Schwangerschaft³⁵ im Abgang des Fötus vollzieht, besteht darin, dass in der Gebärmutter ein unumkehrbarer Bildungsvorgang in Gang gesetzt wurde, dessen

35 In Anlehnung an die revolutionäre Aussage David Haigs über das Verhalten der Gene. Er widerlegt die These des egoistischen Gens von Dawkins und vertritt die Ansicht, dass sich die Gene „nicht mehr nur als rein egoistisch, sondern vielmehr als ‚sozial‘, - als Teammitglieder und Teilnehmer am ‚Parlament der Gene‘“, beschreiben lassen. Vgl. dazu Blaffer-Hrды, S. 491. Anhand seiner Forschungsthese, dass sich der Eltern-Kind-Konflikt im Verlauf der Ontogenese zurückverfolgen lässt, stellt Blaffer-Hrды die Schwangerschaft als eine Zeit dar, in der sowohl das Interesse des Fötus als auch der Mutter gefährdet sind. David Haig spricht sogar wörtlich über einen „Krieg im Mutterleib“, vgl. S. Blaffer-Hrды: Mutter Natur, S. 494ff., dazu weiterhin D. Haig: „What’s Bein Odd Idea of War in the Wob?“, in: New York Times, 07.08.1993.

Fortsetzung nach einer bestimmten Zeit nur noch in einem größeren Milieu möglich ist.³⁶ Die Veränderungen und Mutationen embryonaler Morphologie gelingen mit seinem Abgang nach außen. Demnach kann man die Geburt als gelungenes Ereignis eines Wachstumsprozesses *ad intra* verstehen.³⁷

Der Abgang des Fötus gewinnt in diesem Sinne doppelte Bedeutung: Er ist eine Entbindung *vom* mütterlichen Körper und eine irreversibel-somatische Trennung in zwei Individuationen: Mutter und Kind. Diese aber geschieht in einem räumlichen und zeitlichen Übergangsvorgang, in dem der neugeborene Körper sich an eine neue Umwelt gewöhnen muss. Die topologische Fortbewegung nimmt aufgrund eines Umzuges des Typus der Weltlichkeit ontologische Bedeutung an.

Die Tatsache der Geburt wurde von der existenziellen Philosophie Heideggers daseinsanalytisch untersucht. Seine Ontologie schenkt der an Tod und Endlichkeit orientierten Existenzialontologie Anerkennung hinsichtlich der Geburtlichkeit. Das faktische Dasein existiert nur, weil es in die Welt gekommen ist.³⁸ Die Geburt ist für Heidegger der Anfang, und der Tod das Ende. Zwischen Geburt und Tod ist „das gesuchte Ganze“:

Allein der Tod ist doch nur das „Ende“ des Daseins, formal genommen nur das *eine* Ende [...]. Das andere „Ende“ aber ist der „Anfang“, die „Geburt“. Erst das Seiende „zwischen“ Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar. Sonach bliebe die bisherige Orientierung der Analytik bei aller Tendenz auf das existierende Ganzsein.³⁹

Im Vordergrund von Heideggers Existenzialphilosophie steht jedoch die Todesanalytik, und deshalb bleibt das Thema Geburtlichkeit weitgehend verborgen.⁴⁰

36 Sloterdijk: „Im physischen Raum ist es ausgeschlossen, daß ein Ding, das in einem Behälter liegt, zugleich seiner Behälter enthielte. Ebenso ist es undenkbar, daß ein Körper in einem Behälter zugleich als etwas vorgestellt werden könnte, was aus eben diesem Behälter ausgeschlossen wäre. Aber ganue mit Verhältnissen dieses Typs hat es die Lehre vom psychologischen Raum von Beginn an zu tun.“ Vgl. P. Sloterdijk: Sphären I. Blasen, S. 85

37 Ebd.

38 Vgl. Heidegger: „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode.“ M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 374.

39 Ebd. S., 373.

40 Trotzdem hat Thomas Macho die vorhandene, aber nicht unmittelbar erfassbare Idee von Heideggers Geburtlichkeit aufgedeckt. Vgl. dazu T. Macho: „Heideggers Todesbegriff“, in: Manuskripte 104 (1989), S. 37-47.

Die „Ankunft in der Welt“, welche die Geburt bezeichnet, könnte nach seiner existenziellen Ontologie als anthropologierte Deutung eines Gefallenen interpretiert werden, denn Heidegger leitet seine analytische Ontologie daraus ab, dass ein Dasein, das in-die-Welt kommt, „geworfen“ ist;⁴¹ seine Faktizität besteht in seiner „Verfallenheit“ und „Geworfenheit“. Aus dieser Stimmung des Daseins („Geworfenheit“) setzt sich seine Relation zur Welt in Gang. „Geworfen“ zu werden hat in Heideggers Ontologie einen Horizont zur Endlichkeit, die durch den Tod bestimmt ist. Sie setzt die Grenzen der Angst, was auch das alltägliche Dasein einschließt.

Dieser an Tod und metaphysischer Endlichkeit orientierten Ontologie stellt Hannah Arendt die Ankunft in der Welt gegenüber, macht auf den Anfang aufmerksam. Sie gesteht Heidegger zu, die Existenz des Daseins zwischen zwei Enden zu erkennen; weitaus wichtiger als die Endlichkeit des Todes jedoch sei der Anfang der Geburtlichkeit.⁴² Es musste auf Hannah Arendts Einwand gegen die Vernachlässigung der Geburt durch die Philosophie⁴³ gewartet werden, bis Nata-

41 Vgl. Heidegger: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ‚Daß es ist‘ nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so war, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. [...] Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet.“ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 135.

42 „Doch diese beiden ‚Nichte‘ sind trotz ihrer ‚scheinbar selbigen Negativität keineswegs identisch‘, vielmehr ‚qualitativ verschiedene‘: Zwischen dem ‚Nicht der Vergangenheit‘ und dem ‚Nicht der Zukunft‘ bewegt sich das fragile Sein in der Zeit. ‚Jedes Kreatürliche kommt aus dem Noch-nicht und eilt zu dem Nicht-mehr‘, ‚Das Nicht des Noch-nicht bezeichnet den Ursprung, das Nicht des Nicht-mehr den Tod.‘ Hineingeboren ist das Leben in die Welt, ‚die es mit dem Tod wieder verlässt‘.“ H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 64, 74-55ff, zit. n. L. Lütkehaus: *Natalität: Philosophie der Geburt*, S. 30.

43 Arendt deutet auf die Unachtsamkeit der Natalität in der Philosophie. Diese Achtlosigkeit, die sich auf Platon zurückverfolgen lässt, besteht vor allem darin, dass sich die Philosophen mehr mit dem Sterben als mit der Geburt befasst haben. „Seit ihm ist es, ‚als haben die Menschen [...] das Faktum des Geborens nicht ernst nehmen können [...] nur das des Sterbens.““ Vgl. dazu H. Arendt: *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, S. 463, zit. n. Lütkehaus, ebd., S. 28. Vgl. dazu weiterhin: „Plato ist sozusagen der Vater der Geburtsvergessenheit. Das Defizit gilt indes generell: ‚Merkwürdigerweise hat [...] noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Geburtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, dass mit

lität als philosophisches Thema wahrgenommen wurde. Die Natalitätsphilosophie bildet bei Arendt vor allem eine ontologische und existenzialphilosophische Grundlegung ihrer politischen Philosophie.⁴⁴ Die Tatsache des Geborensens bedeutet vor allem den phänomenologischen Beweis der absoluten Anfänglichkeit des Neugeborenen in der Welt. Das Ankommen in der Welt steht nicht der „Endlichkeit der Faktizität des Daseins“ entgegen (Heidegger), sondern das Wunder, „dass man in der Welt Vertrauen haben, und dass man für die Welt hoffen darf“⁴⁵ ist Teil und Ergebnis des Geborensens. Geborensen bedeutet einen Anfang im extraterinen Milieu, Ausführung eines Neuanfangs, der immer wieder gesetzt wird, und zwar ausschließlich durch das menschliche Handeln.

Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, [...] ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensens [...] Das „Wunder“, wenn auch jetzt nur noch in Anführungszeichen geschrieben, „besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklicht können kraft ihres Geborensens [...]“⁴⁶

In diesem Sinne ist das Ankommen in der Welt gerade nicht eine „Geworfenheit“ (Heidegger), die als Sein zum Tod bestimmt – die „Fakzität des Daseins“ besteht vielmehr in dem menschlichen Vermögen und der Aufgabe, stets einen neuen Anfang machen zu können, da der Mensch dazu geschaffen ist, immer wieder ein neues Machen und Starten in Gang zu setzen.⁴⁷

Doch auch in der Geburtsphilosophie Hannah Arendts scheint die Beobachtungsordnung der Mutter zu fehlen, während für den Entwurf einer matrixialen Philosophie, wie sie in dieser Arbeit versucht wird, Geburtlichkeit in Gestalt der

jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und dass Handeln im Sinne des Einzelst ein Anfang ist.“ H. Arendt: *Über die Revolution*. München: Piper 1994, S. 276. zit. nach Lütkehaus, ebd., S. 28.

44 Die Natalitätsphilosophie Hannah Arendts geht über eine kritische Ansicht an der Tradition westlicher Philosophie hinaus und umfasst eine ontologische Grundlage in ihrer Philosophie. Vgl. dazu Lütkehaus ebd., S. 26.

45 H. Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 316.

46 Ebd., S. 316. zit. n. Lütkehaus, ebd., S. 42.

47 Natalität setzt voraus, dass der Mensch selbst ein Anfangender ist, mit dem Vermögen, selbst einen neuen Anfang zu setzen. Für den Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Natalität und dem Neuanfangen bezieht sich Hannah Arendt auf Augustinus: „Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.“ H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 442f.

Mutter und des uterinen Bildungsraums (Gebärmutter) zentral ist. Aus ihrer Perspektive lässt sich die Geburt als Übergangsvorgang von einem Innen (einem Milieu im Körper der Mutter) zu einem Außen (Welt) darstellen, eine *Entbindung* vom Körper der Mutter und eine *Bindung* mit dem Außen.

Aus matrixialer Hinsicht kennt Geburtlichkeit weder Anfang noch Ende, sondern nur einen Übergang zwischen zwei Welten. Die Geburt ist ein zentrales Faktum zur Gestaltung des Daseins; man sollte sie jedoch nicht als Anfang und Beginn einer Entwicklung oder als Wiederkehrpunkt eines Wegs (Heidegger) begreifen, sondern als Übergang. Sie ist eine Tatsache, der *Übergang* in die Welt: Der Fötus zieht in eine Äußerlichkeit, die gegenüber dem intrauterin geschlossenen Raum offene Welt ist. Der Übergang ins Äußere ist notwendiges Faktum einer Entwicklung.

3.1.1 Entäußerte Individuation und offene Welt

Wie bereits beschrieben, bezeichnet die Geburt ein Ereignis, das die anthropologische Bedingtheit ontologisch fundamental bestimmt. Ihre ontologische Dimension besteht darin, dass der Eintritt in die Welt einen Entäußerungs- und Individuationsprozess⁴⁸ darstellt, in dem der Fötus externalisiert wird – mit der unumkehrbaren Konsequenz einer somatischen Verzweigung vom mütterlichen Körper und einer Veränderung des Lebensraums.

Das Losbinden von der Nabelschnur bezeichnet eine Entbindung, einerseits die Entbindung vom Körper der Mutter, andererseits die Abspaltung eines Teils vom mütterlichen Körper, sodass sich aus der monadisch-fötalen Einheit zwei Individuationen abspalten. Der Embryo geht vom Innen des mütterlichen Körpers aus, um in einem neuen Milieu die Fortsetzung ontomorphogenetischer Entwicklung zu betreiben. Daher besteht die Geburt nicht nur in einer Externalisierung des Fötus, sondern ihr folgt auch eine Umweltveränderung, das heißt, eine Veränderung der Möglichkeitsvoraussetzung zur Fortsetzung des Lebens. Diese Milieuveränderung hat ontologische Folgen. Der Übergang vom intrauterinen zum extrauterinen Lebensraum determiniert das Sein, sodass das Resultat der Externalisierung des Fötus darin besteht, dass dieser eine neue Entität (Wesenheit) bekommt: Er ist ein Individuum. Mithin ist seine Externalisierung eine Folge der symbiotischen Abspaltung vom mütterlichen Körper und damit das Verlassen der außerweltlichen Umwelt.

Die philosophische Bedeutung des Begriffs „Entäußerung“ bedeutet im Sinne der ökonomischen Dialektik vor allem Identitätsabspaltung: In einem Prozess

48 Der Terminus Individuation bezieht sich auf Gilbert Simondons Prinzip der Individuationstheorie. Vgl. G. Simondon: *L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique*, 1964.

wird etwas geschaffen und hervorgebracht, das sich nun jedoch „fremd macht“, abspaltet. Dieser Prozess wird begleitet von einer bestimmten Modifikation des Inneren, bei der, so führt Hegel aus, „das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgibt.“⁴⁹

Aus matrixialer Sicht verweist die Entäußerung einerseits auf den Akt der Externalisierung des Fötus und andererseits auf eine Öffnung von Innen nach Außen mit der unvermeidlichen Konsequenz, dass das Angekommene seine Umwelt (Gebärmutter) abgelegt hat. Die Äußerung des Innen⁵⁰ entspricht einem Entäußerungsprozess, wobei der Körper der Mutter sich entzweigt, aus seinem Inneren eine Singularität entäußert und das neue Lebewesen in eine neue Umwelt eingebettet wird. Die „Entleerung des Innens“⁵¹ bringt eine Entäußerung nach außen. Das, was entäußert wird, besteht im Sich-Losmachen von der Weltlosigkeit.

Das Wort „Entäußerung“ handelt hier von der Deutung der Geburt als einer Äußerung des Inneren mit phänomenologischen und ontologischen Implikationen. Diese rechnen unter anderem damit, dass das individuierte Ich das Ergebnis einer somatischen Abspaltung ist und einen Lebensraum verlassen muss, in dem ideale Umweltbedingungen gesichert waren. Nach der Öffnung von innen nach

49 G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 235.

50 Hegel: „Man kann darum ebensowohl sagen, daß diese Äußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken; zu sehr, – weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar; zu wenig, – weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so gibt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte Tat verkehrt und etwas anders daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten Individuums sind.“ Ebd.

51 Hegel: „Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens, des Fürsichseins, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseins oder Sichselbstwissens im Anderen. Das Wesen schaut nur sich selbst in seine Fürsichsein an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichsein, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seinen selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.“ Ebd., S. 559.

außen aber ist nicht mehr vom Fötus die Rede, sondern vom Menschen. Diese Initiation des Menschwerdens entspricht einem Entäußerungsprozess, bei dem die „ökologische Nische“ verlassen wird. Die ontologische Konsequenz des Geborenwerdens ist Verlust des außerweltlichen Wohnraums.

3.1.2 Weltoffenheit und Weltfremdheit

Das Außen also ist die Konsequenz eines Entäußerungsprozesses, bei dem der Entbindung von der Mutter eine Bindung mit der fremden Weltlichkeit folgt. Daher lässt sich der Vorgang der Geburtlichkeit in eine doppelte Dialektik setzen: Die Entbindung ruft eine Bindung mit der fremden Weltlichkeit hervor, und der Entäußerte setzt neue Bindungen und Beziehungen, um der Fremdheit zu begegnen.

In die Welt kommen bedeutet, in ein fremdes Umfeld einzutreten. Der Neugeborene kommt in ein Umfeld weltlich entfremdet⁵², was als Trennung, Entfernung und phänomenologischer Gegensatz zur verlorenen heimischen Umwelt angesehen werden kann. Dieser Entbindungsprozess setzt eine somatische Trennung voraus, was einer Bindung in der Fremdheit entspricht und wo das Neugeborene gezwungen ist, sich selbst in einer fremden Umwelt zu beherbergen, um seine morphologische und ontologische Genese fortzusetzen.

Das Wort „Entfremdung“ bezeichnet über ökonomische, philosophische und juristische Bedeutungen hinaus⁵³ eine „Tätigkeit des Fremdmachens, oder den Vorgang des Fremdwerdens, durch den eine Person bzw. eine Sache aus dem Kontext der Nähe, des Eigenen, Heimischen, Gemeinschaftlichen, Vertrauten oder Gewohnten, herausgenommen und einem anderwärtigen und anders ausgerichteten Zusammenhang zugeordnet wird.“⁵⁴ Die Entfernung von der Nähe und der heimischen Umwelt beinhaltet einen Prozess, in dem Trennung und Verzweigung eine Rolle spielen. In diesem Sinn, also aus der Perspektive der Anth-

52 In Analogie zu Blaise Pascals kosmischer Entfremdung, der die Stellung des Menschen inmitten des Weltalls beschreibt, benutze ich den Ausdruck weltliche Entfremdung, um die Trennung mit der heimisch-intrauterinen Welt zur Bindung fremder Weltlichkeit zu deuten.

53 Die ökonomische und juristische Deutung des Wortes lässt sich auf seine semantische Vorgeschichte zurückverfolgen, die eine semantische Gleichheit mit dem Wort Entäußerung zeigt. In diesem Sinn lässt sich mit lateinisch, „alienare“ übersetzen. Außer der rechtökonomischen Bedeutung des Wortes hat es eine wichtige Prägung in der Romantik und im Deutschen Idealismus, besonders bei Hegel.

54 Vgl. zur Definition „Entfremdung“ in Ritter, J., Gründer, K., Gabriel G., (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 509-525.

ropologie, ist die Äußerung des Fötus, der sich in der Gebärmutter beherbergt hat, also der Prozess der Geburt, eine existenzielle Entfremdung.

Wie schon oben ausgeführt, löst sich das Neugeborene bei der Geburt von seiner ersten Nische und landet in einem für den Menschen „nicht festgestellten“ Milieu. Der Übergang zur Welt als Ergebnis dieser Entäußerung hat die „Landung“ an einem fremden Ort zur Folge. Sie führt dazu, das Neugeborene in ein fremdes Milieu zu führen, das nicht sein Zuhause ist. Durch die Geburt hat das Individuum sich selbst fremd gemacht: Es kennt sich nicht (mehr oder noch nicht). Die Vorgeburtlichkeit im anderen Milieu, die hinter ihm liegt, ist *schon* fremd, und die neue Individualität ist ihm *noch* fremd. Das heißt, dem Geborenwerden geht eine Gestaltungs-, Bildungs- und Lebenszeit in einem der Welt äußerlich fremd stehenden Milieu voran. Das Geborene wird jedoch keine Erinnerung an jenen außerweltlichen Lebensraum bewahren, dessen Bestehen an die Grenzen unserer gnoseologischen Erinnerungsfähigkeit stößt.

Die besondere Stellung des Menschen im Universum berührt ein hauptanthropologisches und existenzielles Thema der Moderne – nämlich, dass die Welt für den Menschen zu einem fremden, jedoch einzigen Aufenthaltsort geworden ist. Die Unbestimmtheit der menschlichen Position in der Totalität alles Seienden geht nicht zuletzt auf den Versuch zurück, metaphysische Anschauungen des Universums zu widerlegen. Die astronomischen Erkenntnisse der Neuzeit brachen mit der Vorstellung eines endlich abgegrenzten Universums. Dass die Erde keineswegs das Zentrum des Universums ist, sondern ein Stern (Planet) unter anderen, der sich inmitten eines unendlichen, unbegrenzten, stets in Ausdehnung befindlichen Universums befindet, führte zu einer Weltanschauung, nach der die Unendlichkeit des Weltalls der neue existenzielle Ort des Menschen ist. Sie bedeutet nicht zuletzt, dass seine Position nicht (mehr) fest ist, da es kein Zentrum mehr gibt. Dieses existenzielle Argument zieht sich durch die Tradition der Moderne und ist ein Bild für die radikale Entzauberung aller metaphysischen Spekulationen. Wenn das Universum unendlich ist, ist der Mensch im unendlichen Weltall entfremdet.

Auch die existenziale Entfremdung Heideggers lässt sich mit der kosmologisch-existenziellen Kälte der Neuzeit in Beziehung setzen, nach der der Kosmos uns nicht mehr „geheim“ ist. Das Dasein in der Welt ist ein In-Sein als verfallene Seinsart⁵⁵, was seinen existenziellen Modus als in-der-Welt-Sein definiert – als

55 Vgl. Heidegger: „Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung des In-der-Welt-seins festhalten, dann wird offenbar, daß das Verfallen als Seinsart dieses In-Seins vielmehr den elementarsten Beweis für die Existenzialität des Daseins darstellt.“ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 179.

„Geworfenes“, das einen Modus des Verfallenen bestimmt. Das Dasein verfällt in eine entfremdete Welt: „Das verfallende In-der-Welt-Sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend.“⁵⁶ Nicht ohne Grund bedeutet der Eintritt in die Welt nach Heidegger ein Verfallen – ein Verfallen im ungewissen und fremden Umfeld. Die Entfremdung von der Weltinnerlichkeit, ontologische Bestimmung jedes Angekommenen, trägt den Charakter des Verfallenen.⁵⁷ In diesem Sinne ist Weltlichkeit nach Heidegger nicht nur Räumlichkeit, sondern ein ontologischer Begriff, der den Charakter des Daseins bestimmt. Er bzw. die Grundbestimmung der Weltlichkeit liegt in der Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins. Die Erschlossenheit des Man⁵⁸ ist die Offenbarkeit des Daseins, in dem die Weltlichkeit sich erfährt, und zwar als sein In-Sein, dessen Offenheit, dessen Geworfenheit man bedenken sollte.⁵⁹

Abschließend lässt sich aus matrixialer Perspektive sagen, dass hinter der Weltlichkeit der Offenheit und geistigen Freiheit ein Entfremdungserlebnis steht: Der offenen Welt liegt eine ontologische Entäußerung zugrunde, aus der die Konsequenz folgt, dass das Dasein in ein Umfeld gelangt, das weltlich entfremdet ist, aber ökologisch heimisch, da es von den (allo)mütterlichen Instanzen empfangen wird. Die matrixiale Perspektive teilt mit der Entfremdung der Moderne die Anschauung, dass die Individuation durch die Erfahrung der Geburt einen ontologischen Entäußerungseffekt erlebt. Sie grenzt sich von ihr ab in der Anschauung, dass das Ankommen in der Welt durch den selbstlosen Empfang (allo)mütterlichen Instanzen gelingt. Die matrixiale Sicht berücksichtigt den ontologischen Umzug zur Weltlichkeit aber auch über die Entfremdungslehre hinaus, indem sie berücksichtigt, dass der Weltlichkeit die Gabe des Lebens zu geben ist.

3.1.3 Unheimliche Weltlichkeit oder heimische Umweltlichkeit

Wie schon ausgeführt, folgt dem Abgang des Fötus aus dem Körper der Mutter der Eintritt in eine entäußerte Welt, die ihm fremd gegenübertritt. Die Geburt setzt einen Entfremdungsmechanismus in Gang, durch den das Neugeborene

56 Ebd., S. 178. Die Grundstimmung der analytischen Existenzialphilosophie besteht, wie schon erklärt, im Insein der Welt, die das Verfallen des Daseins voraussetzt. Der existenzielle Modus des In-der-Welt-sein bestätigt sich Heidegger zufolge im Phänomen des Verfallens.

57 Ebd., S. 384.

58 Ebd., S. 167.

59 Vgl. Heidegger: „Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen?“ Ebd., S. 167.

mittels Insulationstechniken von der Wirklichkeit Distanz nimmt.⁶⁰ Die philosophische Anthropologie und die existenzielle Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts messen dem Vorgang des Menschwerdens ontologische Bedeutung bei in dem Sinn, dass der Mensch eintritt in eine *offene Welt*. Vor dem Hintergrund der Erosion metaphysischer Weltbilder hängt der ontologische Wert der Weltlichkeit nun davon ab, wie offen oder geschlossen der Lebensraum des Einzelnen sich darstellt. Das menschliche Milieu wurde als offene Welt beschrieben im Gegensatz zum tierischen, pflanzlichen oder animalischen Milieu, dessen Organisation in engerer Wechselwirkung zwischen dem Innen des Lebewesens (Uexküll: Bauplan) und seiner Umwelt steht. Nichtsdestotrotz geht dem Antritt in der Welt eine Entbindung und Spaltung vom mütterlichen Körper voran. Dem Abbruch der symbiotischen Mutter-Embryo-Einheit folgt der Übergang in ein fremdes, unheimliches Milieu, das grundiert ist von Angst, wie Heidegger ausführt:

In der Angst ist einem ‚*unheimlich*‘. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenziellen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der ‚Inwendigkeit‘ wurde das Inseln bestimmt als Wohnen bei [...], Vertrautsein [...] mit. Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhige Selbstsicherheit, das selbstverständliche ‚Zuhause-sein‘ in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt. [...]⁶¹

Unheimlichkeit bestimmt das vereinzelte Dasein, und Heidegger erkennt im Unheimlichkeitsgefühl eine alltägliche Grundbefindlichkeit des In-der-Welt-Seins. Das ursprüngliche Phänomen aus existenzial-ontologischer Sicht ist das Unzuhause oder die Unheimlichkeit⁶², da seine Grundart das In-der-Welt-sein ist.

60 Vgl. Claessens: „Derart ergab sich ein Bündel von Aussagen über ein Wesen, das sich durch Distanzierungstechniken, zu denen die Insulation als Fundament gehörte, von der ‚alten Natur‘ entfernte, sich als auch anatomisch reflexives Wesen innerhalb der von ihm selbst geschaffenen künstlichen Innenklimata stabilisieren konnte, wozu ihm mehr an evolutionären Invarianten half und hilft.“ D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 15.

61 M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 188.

62 Ebd., S. 189.

Im Gegensatz zur existenziellen Philosophie Heideggers (auch, wenn die Geburtlichkeit der Faktizität des Daseins zuzuschreiben ist) vertritt eine matriale Philosophie die Auffassung, dass Weltfremdheit (allo)mütterlichen Sorgeinstanzen voraussetzt, aufgrund derer Bezüglichkeit zur Innenweltlichkeit sich die Welt von der Grundstimmung der Unheimlichkeit ablöst. In dieser Hinsicht entspricht die existenzielle Entfremdung einer somatischen Entfaltung und Entleerung des Körpers der Mutter, was die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt bzw. von Ich und Du in der Welt zum Ergebnis hat. Diese dyadisch-wechselwirkende Relation zwischen Mutter und Kind ist bereits vor der Verzweigung des mütterlichen Körpers möglich. In dieser Weise könnte man sagen, dass die Erfahrung der Weltentfremdung durch die allererste Differenz geschieht, aufgrund der die Welt in Erscheinung tritt. Alterität ist in dieser Weise kein Gegenbegriff zu Identität (so wie im deutschen Idealismus meist verwendet), sondern eine transzendente Voraussetzung zur Selbstanerkennung und zum Standort des Ichs. Das Neugeborene wird ein Einzelwesen, ein eigenes Ganzes, wobei die Mutter das gegenüberstehende *Du* ist.

4. Demonstratio II: Mutter-Kind face-à-face: entzücktes gegenseitiges ins-Auge-fassen und das Übermaß der ontologischen Differenz

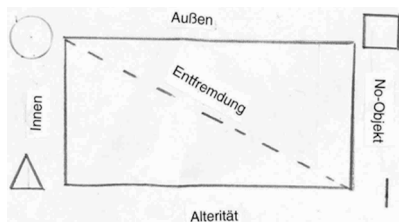


Diagramm 5: Veranschaulichung der Relation zwischen der Welt, Mutter, Gebärmutter und Ich (I).

4.1 Mutter-Kind face-à-face

Auch die Tiefen- und Entwicklungspsychologie hat sich mit dem Phänomen der Trennung von der Mutter und der Abspaltung befasst und hat darauf hingewiesen, dass das Wiedertreffen von Mutter und Kind eine Beziehung feststellt, die konstitutiv für die Weltbildung ist. Die Mutter gilt als Beziehungsperson (Bezugsperson) nicht nur für die Persönlichkeitsentwicklung, sondern auch für die Weltbindung des Menschen. Infolgedessen findet das traumatische Ereignis der Muttertrennung eine Kompensation in der Weltbindung, in der sich die Mutter wiederfindet.⁶³ Nach der Tiefen- und Entwicklungspsychologie lässt sich die persönliche Entwicklung des Menschen durch einen durch Loslösung und Individuation geprägten Prozess beschreiben.⁶⁴ Es muss jedoch der Frage nachgegangen werden, welche Rolle die Figur der Mutter für die Anpassung an die symbolische Umwelt des Neugeborenen spielt.

4.1.2 Ontologische Differenz – topologische Differenz

Während der Schwangerschaft ist das Ungeborene im Körper der Mutter beherbergt und lässt sich vom Protoplasma des mütterlichen Körpers nähren, wärmen und schützen. Mutter und Embryo bilden eine *monadische Einheit*. Übersteht es die Entbindung, spalten sich aus dem mütterlichen endosymbiotischen Körper das Neugeborene und die Mutter in zwei Gesichter, zwei Stimmen, zwei Körper, zwei Individuen. Das Neugeborene ist zunächst nicht in der Lage, die extrauterine Welt vom intrauterinen Milieu zu unterscheiden. Das Außen und das Innen bleiben undifferenziert. Während der ersten Frühphase bringt der Mutterschoß

63 John Bowlby, James Robertson und Mary Ainsworth zählen zu den wichtigsten Vertretern des psychologischen Zweigs der Bindungstheorie, die sich vor allem auf das menschlich-emotionale Bedürfnis des Aufbaus menschlicher Beziehungen konzentriert. Die Bindungstheorie schenkt der psychologischen Ebene des Mit-seins Aufmerksamkeit sowie seiner Bedeutsamkeit für die menschliche Personalentwicklung. Mit der Objektbeziehungstheorie, deren Hauptvertreterin Melanie Klein ist, teilt sie die zentrale Bedeutung der frühen Mutter-Kind-Beziehung, die Vorstellung des Kindes über sich und seine späteren Beziehungsgestaltungen. In Anlehnung an die Anhänger Melanie Kleins, Donald Winnicotts und William E. Fairbairns, gesteht die Bindungstheorie Umwelterfahrungen Relevanz für die Entwicklung des Kindes zu. Eine wichtige Stellung in Winnicotts Theorie handelt beispielsweise von der Entwöhnung von der Mutterbrust und dem sich daraus ergebenden Abbruch der symbiotischen Beziehung der Mutter mit dem Kind.

64 Vgl. M. Mahler/F. Pine/A. Bergman: Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation,, 1978.

das Neugeborene unter; mütterliche Nähe und Unterkunft sorgen für Schutz und Geborgenheit des Ungeborenen, was ihm Innenweltlichkeit ermöglicht.

In der ersten Lebenszeit in der Welt ist die Stimme der Mutter dem Säugling so fremd wie ein Blickkontakt.⁶⁵ Die Erkennung der fremden Stimme und das Erlernen ihm gegenüber tretender Gesichter markieren einen Bruch zwischen dem, was es umgibt und ihm selbst.⁶⁶ Durch den verzögerten Blickkontakt zwischen Kind und Mutter bemerkt das Neugeborene, dass es sich in einer Welt befindet, die nicht die Gebärmutter ist.

Das einzige, was uns in dieser exponierten Lage weiterhilft, ist die Tatsache, dass am Anfang die Welt, zu der wir kommen, bis auf eine Kleinigkeit identisch ist mit der Mutter, aus der wir kommen. Diese Kleinigkeit hat genau das Ausmaß der ontologischen Differenz. Denn sobald wir alt genug sind, unsere Mutter von außen kennenzulernen, fangen wir auch schon an, eine ‚Welt‘ kennenzulernen, die nicht unsere Mutter ist. Man darf behaupten, daß der seltsame Unterschied zwischen Mutter und nicht-Mutter ist die Menschen für den Rest ihres Lebens beschäftigt, weil sie nie ganz werden verstehen können, wie die Welt, die sich zuerst wie die Mutter anfühlte, sich in die Welt verwandeln konnte, die so aussieht, wie wir sie jetzt kennen⁶⁷

Der erkennende, entzückte Blick zwischen Mutter und Kind bringt das Bewusstsein einer *ontologischen Differenz* zwischen dem, was außen und dem, was innen ist. Der Anblick der Mutter gilt als Beweis einer ontologischen Entäußerung,

65 Blaffer-Hrды: „Während des letzten Drittels der Schwangerschaft können Föten tatsächlich durch die Gebärmutter hören; ihre Herzen schlagen bei einer Tonbandabspie- lung mit der Stimme der Mutter schneller als bei einer fremden Stimme. So lässt sich auch experimentell nachweisen, dass das Neugeborene binnen dreier Tage nach der Geburt die Stimme der Mutter einer fremden Stimme vorzieht.“ S. Blaffer-Hrды: Mutter Natur, S. 470. Dagegen ist die Auffassung Ludwig Janus' zu erwähnen, der, sich stützend auf die Perinatal-Psychologen Alfred Tomatis, Peter Orban, Günther Clauser und Johannes Merkel etc. die Ansicht vertritt: „Das Hören ist der Sinn, der neben den Gleichgewichts- und Bewegungsempfindungen ab der Mitte der Schwangerschaft wesentlich den Bezug des Fötus zur Mutter und der Außenwelt herstellt und in unmittelbarer Kontinuität zur nachgeburtlichen Erfahrung hinüberführt. Das vorgeburtlich Gehörte wird nachgeburtlich wiedererkannt und schlägt damit eine Brücke zwischen den Welten.“ L. Janus: Wie die Seele entsteht, S. 209. Vgl. dazu Alfred Tomatis: Der Klang des Lebens, S. 176.

66 Vgl. S. Blaffer-Hrды: Mutter Natur, S. 470.

67 P. Sloterdijk: Eurotaoismus, S.176

der Tatsache, dass das Baby in einer Welt ist, die nicht mehr als Körper der Mutter empfunden werden kann. Die Mutter bedeutet infolge der Erfahrung der Geburt für den Säugling die Grenze zwischen Gebärmutter und offener Welt. Vor dem Hintergrund der Faktizität der Natalität nimmt ihre Figur eine ontologische Sonderstellung ein, da ihr Bild auf die Differenz hindeutet, was die Welt ist und was nicht.⁶⁸

Die Mutter hat die privilegierte Sonderstellung, ein *Du* zu sein, mit dem das Kind eine Bindung realisiert. Durch den Mutter-Kind-Blickkontakt wird für die Umwelt des Kindes klar, dass seine Umwelt ausdifferenziert von der mütterlichen Umwelt steht und infolgedessen, dass sie nicht der Umwelt der Mutter entspricht, sondern es ein Teil von ihr ist, so wie sie einen Teil der Umwelt des Kindes ausmacht.

Der Übergang vom geschlossenen gebärmütterlichen Raum zur offenen Welt erfolgt über die (nicht rückgängig zu machende) Erfahrung, die Mutter als jemand außer sich wahrzunehmen. Der Blickkontakt zwischen Kind und Mutter führt dazu, dass das Kind über den Bruch mit seinem Milieu entsetzt ist, denn er bedeutet das Vermögen, die Grenze der Welt zu erkennen und deren Unbeschränkbarkeit denken zu dürfen. Die Figur der Mutter bedeutet für das menschliche Bewusstsein, dass die Welt als solche keine Grenze mehr hat als diejenige, welche der Mutter in der Ordnung der Repräsentation zukommt.

Das Außen und Innen sind in der Wahrnehmung eines Neugeborenen noch nicht differenziert, und die Mutter ist die Alter-Instanz, dank der das parasitäre intrauterine Leben und das abrupte Ende der Geburt und die Fortsetzung der Morphogenese im extrauterinen Milieu ausgeglichen werden können. Infolgedessen nimmt das Bild der Mutter (in Psychoanalyse und Tiefenpsychologie als *Mutterimago* bezeichnet) eine transzendente Rolle ein, um Außen und Innen ins Gleichgewicht zu bringen. In dieser Weise verursacht der Blickkontakt eine Umweltdifferenzierung zwischen Mutter und Neugeborenem. Das Ankommen in der *offenen Welt* bringt eine Abgrenzung gegenüber dem verlassenen intrauterinen Milieu und die Fortsetzung der ontogenetischen Reifung im extrauterinen Milieu mit sich. Der topologische Bruch zwischen dem Milieu im Körper der Mutter und der extrauterinen Welt wirkt ontologisch, da aus dieser Entäußerung ein neuer Wert kommt: die Welt.

Der Blick der Mutter hat in diesem Sinne weniger die Entfaltung einer dualen Individuation (Ich und Nicht-Ich) zur Folge, sondern vielmehr eine dreifache

68 Zur matrixialen Konsequenz ontologischer Differenz siehe Axiom III: Die Ungültigkeit von Heideggers Fundamentalontologie zur Untersuchung der Ontologie der Weltlosigkeit: Wenn das Sein dem Nichts übergeordnet ist.

Ausdifferenzierung, da die durch den mütterlichen Bezug auslösende Umweltdifferenzierung eine Entfaltung dreiwertiger Weltlichkeiten hervorbringt: die Weltlichkeit des Neugeborenen, die Weltlichkeit der Mutter und die der Alterität entzogene vorgeburtliche Sphäre, hier weltlos genannt.

4.2 Alterität und Differenz: Nähe und Weltkonstruktion: Ich-bei-Dir-Relation

4.2.1 Bindungen stellen Umwelten her: Mutter-Kind – wiederhergestellte Bindung und Umweltbildungen

Die Komplexität der Mutter-Kind-Beziehung besteht darin, dass die Mutter für das Kind eine Alteritätsinstanz bedeutet. Sie ist für das Kind der Umfang zwischen Welthaftigkeit und dem, was keine Welt ist; das Kind dagegen ist nach der Entbindung für die Mutter ein von ihr die Fortsetzung der Entwicklung seines Wesens *forderndes* Lebewesen. Die dyadische Relation Mutter – Kind berührt ein zentrales Thema der Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Objektbeziehungstheorie, da der Subjektwerdungsprozess bzw. die Personalentwicklung des Subjekts durch die mütterliche Alteritätswirkung einen Angelpunkt der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie darstellt.

Von der Tiefenpsychologie über die Objektbeziehungstheorie bis hin zur Bindungstheorie begreift die Psychologie die Mutter-Kind-Bindung als allererste Relation und Beziehung, die in der Welt zustande kommt. Den Grundbegriffen der Bindungstheorie könnte man jedoch auch eine philosophische Lesart verleihen, wobei Trennungspathologien und Bindungstribe eine fundamentale Stimmung der extrauterinen Bildungsprozesse von Relationen und Strukturen bedeuten. Bekanntlich stellt die Bindungstheorie, als deren Pionier John Bowlby zu nennen ist, die These auf, dass ein Neugeborenes die Abwesenheit einer mütterlichen Instanz nicht überleben könnte. Daraus ergibt sich, dass die Folgerscheinungen der Entbindung zum Aufbau von Bindungsrelationen führen, ohne welche die Welt nicht haltbar und bildbar wäre.

Die Bedeutung der Figur der Mutter entfaltet sich in vielfältigen Signifikanten, welche die Bindung an die offene Welt möglich machen: *Mutter-Brust*, *Mutter-Schoß*, *Mutter-Mund* etc. Es sind Bezugsobjekte, deren Funktion darin besteht, die Liaison zwischen der Innenweltlichkeit des mütterlichen Körpers und der Welt zu vollziehen, das Defizit der Gewöhnungsbedingungen vom Außen auszugleichen und die Anpassung an die neue, offene Welt zu verwirklichen. So stellte der Psychoanalytiker und Kinderpsychiater John Bowlby in seinem Buch „Bindung. Eine Analyse Mutter-Kind-Beziehung“ dar, wie eine unmittelbar nach

der Geburt vorfallende Abwesenheit oder der Bindungsmangel Persönlichkeitsstörungen, Traumata usw. verursachen.

Bowlbys Bindungstheorie übernimmt von der Objektbeziehungstheorie⁶⁹ die Annahme, dass durch den Bezug des Kindes auf die *Mutter-Signifikante*⁷⁰ die Beziehungsgestaltung und Persönlichkeitsentwicklung des Kindes und die Konstruktion des Ichs gelingen. Das Ich bildet sich danach durch Bezug auf den mütterlichen Signifikanten. Solche Bindungen beinhalten nach der Objektbeziehungstheorie im Allgemeinen Bezüge zur Anpassung an ein äußeres Milieu und zur Weltkonstruktion.

In diesem Sinn stellt sich durch die Bezüge zu den Muttersignifikanten die parasitologische intrauterine Ökonomie nach der Geburt um in eine extrauterine parasitologische Ontologie, in der die Mutter das *Bei-* und *Mit-*Sein für das Kind bedeutet und durch die das Kind in der Weltlichkeit der Mutter untergebracht ist. Zur Umwelterfahrung des Kindes und zu seiner Entwicklung ist Mutterbindung notwendig.⁷¹ Die neu definierte parasitologische Beziehung Mutter-Kind ermöglicht die Anpassung des Kindes und seine Gewöhnung an die neue, offene Welt. Die frühe symbiotische Beziehung Mutter – Kind stabilisiert paradoxerweise ihre später wieder zu vollziehende Trennung⁷², die durch symbolische und kulturelle Bindungen kompensiert wird, die dazu geeignet sind, den Bildungsvorgang in der Welt fortzuführen. Bowlby distanziert sich jedoch von der Objektsbeziehungstheorie, da sich deren theoretische Ansätze auf Parameter der Psychoana-

69 Die britische Objektbeziehungstheorie, zu der unter anderem Sándor Ferenczi, Michael Balint und William R. D. Fairbairn Beiträge geleistet haben, ist dafür bekannt, eine kopernikanische Wende in der psychoanalytischen Tradition vorangetrieben zu haben. Im Rahmen dieser Theorie wurde die Analyse der Psyche von der Basis der Triebtheorie zur Beobachtung und auf der Grundlage der Umweltbedingungen eines relationalen Mitseinsbedarfs betrieben.

70 Vgl. Bowlby: „Obwohl meine Position inzwischen von der ihren stark abweicht, bleibe ich ihnen doch zutiefst zu Dank verpflichtet dafür, daß sie mich in die Lehre von der Objektbeziehung in der Psychoanalyse eingeführt haben mit ihrer Betonung der frühen Beziehungen und des Pathogen-Potentials der Mutterentbehrung.“ J. Bowlby: *Bildung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung*, S. 14.

71 Die beziehungsorientierte Kinder-Mutter-Analyse, die Bindungstheorie und sogar die Objektbeziehungstheorie gehen davon aus, dass die Umwelterfahrungen des Kindes vom Mutter-Kind-Bindungsvorgang bestimmt werden.

72 Es ist die Theorie Donald Winnicotts über die Entwöhnung von der Mutterbrust und den Ausgang aus der engen symbiotischen Beziehung zur Mutter im Säuglingsalter anzudeuten.

lyse stützen,⁷³ die Bindungstheorie lehnt den freudianischen Standpunkt vor allem ab, weil die psychoanalytische Metapsychologie auf einer Triebtheorie stützt, die die auf dem Modell der psychischen Energie⁷⁴ basiert, und nimmt wenig oder kaum Rücksicht auf die primäre Mutter-Kind-Beziehung.

Im Gegensatz zum psychologischen Modell, das auf der Grundlage einer Instinkttheorie das Verhalten und die Steuerung von Organismen erklärt, schlägt Bowlby ein Modell zur Untersuchung der Bindungsrelationen vor, das die wechselwirkenden Effekte und die bedingte Zirkularität ausgelöster Signale, die von einer Veränderung der Umwelt ausgehen, berücksichtigt. Sein Modell soll ein homöostatisches Modell sein, wobei Interaktion mit der Umwelt wechselwirkende Effekte auf die Umbildung des Systems hervorbringt. Bowlby interessiert sich vor allem für die Analyse des Verhaltens von Lebewesen und seine adaptiven Voraussetzungen, um zielgerichtet Mechanismen zu beobachten und Ähnlichkeiten und Differenzen von Bindungsstrukturen zu finden. Dazu bedient er sich der Verhaltensforschung, der analytischen Biologie und der Neurophysiologie, um die psychologische Theorie mit den Naturwissenschaften zu vereinbaren.

Daher wendet Bowlby zur Untersuchung des Verhaltens ein biologisch-neurologisches System an, ohne zunächst auf Unterschiede der Arten zu achten (Kontrollsystem-Methode) und benutzt ein allgemeines Modell zur Beschreibung des Verhaltens von Systemen: die Kybernetik. Sie dient dazu, um die Beziehungen und Relationen, in denen die Nachkommenschaft zur Umgebung steht, zu untersuchen, und von ihr übernimmt er den Grundsatz, dass Systeme

73 Vgl. dazu Bowlbys Kritik an der Objektbeziehungslehre: „Das Fehlen einer Instinkttheorie als Alternativtheorie der Freuds scheint mir die größte Schwäche dieser verschiedenen Objektbeziehungslehre zu sein.“ Bowlby, J.: ebd., S. 32.

74 Bowlby: „Freuds Instinkttheorie, das Lustprinzip und die traditionelle Abwehrtheorie sind drei Beispiele von vielen Formulierungen, die in ihrer bisherigen Form als unbefriedigend empfunden werden, weil sie auf dem Modell von der psychischen Energie fußen“. Ebd., S. 34. Dazu „Die Hauptmerkmale des Freudschen Modells sind: a) daß an den psychischen Funktionen etwas zu unterscheiden ist (Affektbetrag, Erregungssumme), das alle Eigenschaften einer Quantität hat...etwas, das der Vergrößerung, Verminderung, der Verschiebung und der Abfuhr fähig ist, die in Analogie zu einer elektrischen Entladung dargestellt wird (FREUD, 1894) und b) daß der ganze geistige Apparat von zwei eng verwandten Prinzipien gelenkt wird: dem Prinzip der Trägheit und dem Prinzip der Konstanz, von denen das erstere beinhaltet, daß der geistige Apparat bestrebt ist, die Quantität an bestehender Erregung so niedrig wie möglich zu halten, und das letztere, daß er die Tendenz hat, diese Quantität konstant zu halten.“ Ebd., S. 30.

aufgrund ihrer Differenz zur Umwelt mit selbstregulierenden Mechanismen ausgestattet sind. Die Steuerung und Kontrolle eines Systems beruht danach zentral auf Wechselwirkungen zwischen den am ihm Beteiligten, sodass es sich in seiner Differenz zur Umwelt selbst reguliert und kontrolliert. Vor dem Hintergrund dieses kybernetischen Standpunktes beschäftigt sich die Bindungstheorie mit den Bezügen und Relationen der Nachkommenschaft gegenüber ihrer Umgebung.

In dieser Weise wird der Instinkt nach Bowlby nicht als Reaktion auf einen Reiz verstanden, sondern als Interaktion zwischen genetischer Ausrüstung und Umwelt.⁷⁵ Diese nennt er „Umwelt der evolutionären Angepasstheit“ und meint damit, dass jeder Organismus an eine spezifische Umweltform angepasst ist.⁷⁶ Organismen, die in ihrer Entwicklung wenig Beeinflussung durch Umweltveränderungen erfahren⁷⁷, sind umweltstabil, während solche, die sich „stark durch... Veränderungen beeinflussen lassen“⁷⁸, umweltlabil genannt werden. Sowohl bei umweltstabilen als auch umweltlabilen Organismen ist die Bindungstheorie der Auffassung, dass die Entwicklung des Verhaltens eines Systems unter dem Einfluss der Umwelt steht. Das Verhalten eines Organismus ist, systemisch betrachtet, offen gegenüber der Umwelt, aber geschlossen bezüglich des Systems.

Nach diesem kybernetischen Schema, welches das Instinktverhalten offen für Umweltmodifikationen sieht, aber in Rückkopplung mit dem Grundplan⁷⁹, fragt sich Bowlby, welche Rolle die mütterliche Bindung nach der Entbindung des Kindes für die Weltkonstruktion des Kindes spielt.

Aus evolutionärer Perspektive ist die menschliche Mutter nach Bowlby die unmittelbare Umwelt, an die sich das Neugeborene anpassen muss. Sofort nach der Geburt verkörpert sie eine extrauterine Umwelt, von der das Kind sich nährt

75 Die Beschreibung eines Instinktmodells basiert auf den Umwelt-Regelsystemen, vgl. dazu Bowlby, ebd. S. 49.

76 Vgl. den Hinweis Blaffer-Hrdys auf Bowlbys Rezeption des Begriffes „Umwelt der evolutionären Angepaßtheit“: „Bowlby nahm das Konzept eines deutschen Psychologen der späten dreißiger Jahre, Heinz Hartmann ‚normalerweise zu erwartenden Umwelt des Menschen‘, und veränderte es so, dass ‚er sich strikter im Sinne der Evolutionslehre‘ definieren konnte, wobei ‚der neue Begriff [...] noch ausdrücklicher (fest)stellt, daß Organismen spezifischen Umweltformen angepaßt sind‘.“ Ebd., S. 127.

77 J. Bowlby: Bindung, S. 50.

78 Ebd.

79 Vgl. Bowlby: „Es ist allerdings gut bekannt, daß das Instinktverhalten der Mitglieder einer Art (mit nur geringer Ausnahmen) einem gemeinsamen Grundplan gehorcht, daß aber die spezifische Ausprägung bei einzelnen Individuen oft sehr charakteristisch und sogar ungewöhnlich sein kann.“ Ebd., S. 55

und von der es geschützt und versorgt wird. Für das Kind verkörpert die Mutter die Welt, und die Mutter stellt seine ökologische Nische dar.

Bowlbys Analyse der Mutter-Kind-Beziehungen geht davon aus, dass die diesbezügliche „Haltung“ einer Art (Ausstattung zur Arthaltung und Artfortpflanzung) nur dann zur Entwicklung einer Art beitragen kann, „wenn sie sich entwickelt und in einer Umwelt wirksam ist.“⁸⁰ In dieser Weise spielt die Übertragung genetischer Informationen nach Bowlby eine Rolle zur potentiellen Entwicklung des Individuums. Die Information, die „vererbt wird, ist nur das Potential, bestimmte Arten von Systemen, zu entwickeln.“⁸¹

Die Umwelt spielt nach Bowlby eine zentrale Rolle bei der Entwicklung des Individuums, sodass sie die Entwicklungsmöglichkeiten der Keimzellen bestimmt.⁸² Die Gene sind nicht vom Kontext zu trennen, sondern wirken ein auf eine beeinflussbare Struktur. Die ontogenetische Frage handelt nach Bowlby davon, wie aus einem Genotyp ein Phänotyp entsteht, also, wie die Umwelt die Entwicklungsmöglichkeiten des Individuums beeinflusst und bestimmt. Die Umweltstabilität oder -labilität einer Gruppe hängt danach zum großen Teil ab von der Beziehung der Mutter zu ihren Kindern.⁸³ Alle Primaten sind in einem gewissen Grad von Geburt an auf die emotionale Bindung zur Mutter oder Bezugsperson programmiert.⁸⁴ Vor dem Hintergrund dieser Annahme interessiert sich der Kinderpsychologe vor allem für die „umweltstabilen Komponenten“, die auf das menschliche Verhaltensrepertoire einwirken und für die „unverhältnismäßig stabile Umwelt der Angepasstheit, in der dieselben sich mit aller Wahrscheinlichkeit entwickelten.“⁸⁵

Die allererste wichtige Bindung ist der Mutterbezug. Infolgedessen ist die Anwesenheit der Mutter von zentraler Bedeutung für die Fähigkeit des Kindes,

80 Ebd., S. 56-57.

81 Bowlby: „Instinktverhalten ist nicht vererbt; was vererbt wird, ist das Potential, bestimmte Arten von Systemen, die hier Verhaltenssysteme genannt werden, zu entwickeln, deren Wesen und Ausprägungen sich zu einem gewissen Grade je nach der Umwelt, in der die Entwicklung stattfindet, unterscheiden“ Ebd., S. 56.

82 Die sozialbiologische Forschung von Edward O. Wilson, Mary Jane West-Eberhard, William Hamilton, Richard Alexander etc. befasst sich mit der ontogenetischen Frage, wie und unter welchen Voraussetzungen aus einem Genotyp ein Phänotyp wird.

83 Vgl. Bowlby: „Einerlei, ob die größere Gruppe stabil ist oder nicht, es besteht doch immer und unveränderbar ein Band zwischen der Mutter und ihren Kindern.“ Ebd., S. 69.

84 Vgl. S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 446.

85 J. Bowlby: Bindung, S. 67.

sich an seine Umgebung anzupassen. Schon in den ersten nachgeburtlichen Stunden werden bestimmte Reiztypen durch mütterliche Nähe und Bindung aktiviert und verstärkt. Die Tatsache, dass Säuglinge höchst verletzbare und frühreife soziale Akteure sind, legt die Basis dafür, von Geburt an eine emotionale Bindung zur Mutter anzunehmen. In dieser Weise sind die Objekte, auf die sich das Mutterverhalten richtet, umweltlabil.

4.2.2 Die Mutter als symbolische Matrix: Mutterimago und aporetische Repräsentation

Bei der Annahme, dass in den ersten Jahren des Kindes die Mutter seine Umwelt umfasst, ist der transzendente Charakter des Mutterbildes zur Selbstverwirklichung des Ichs entscheidend. Die Alteritätsposition der Figur der Mutter hat zentrale Bedeutung für die Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, da das Bild der Mutter die Struktur der Psyche des Säuglings fixiert. So bildet das Mutterbild einen Archetyp aus dem kollektiv unbewussten Mutterbild.⁸⁶

Das Mutterimago (Mutterbild), das der Säugling unbewusst entwirft, ist eine Darstellung infolge des doppelt entgegengesetzten psychischen Triebes des Neugeborenen, wenn der sogenannte *schizosomische* Prozess vollgezogen ist: Zum einen zweigt sich das Kind ab vom mütterlichen Körper, und zum anderen steht die Mutter vor ihm und setzt ein Bild-Imago, das die Bildung des Ichs des Säuglings determiniert. Insofern bildet sie für das Neugeborene eine Imago, durch dessen Darstellung zwei entgegengesetzte Triebe in Gang gesetzt werden. Einerseits ist das Mutterimago ein Verweis auf das natale Erlebnis bzw. das Trauma der Entbindung (Geburtsasphyxie, Kälte, Schwindelgefühle etc.), andererseits jedoch stellt die Mutter auch die allererste Figur dar, welche die intrauterine Behausung außen „nachahmt“ und die Sehnsucht nach dem Ganzen implementiert. Die Mutterimago repräsentiert den Verlust von etwas, und infolgedessen ist es der Inbegriff der Sehnsucht nach dem Ganzen. Dazu Jacques Lacan:

Die Sehnsucht nach dem Ganzen. Die Sättigung des Komplexes begründet das Muttergefühl; seine Sublimierung trägt zum Familiengefühl bei; seine Liquidation hinterlässt Spuren, die sie wiederkennen lassen –: diese Struktur der Imago bleibt auf dem Grund der mentalen Fortschritte, die sie umgeformt haben. Müßte die allgemeinste Form definiert werden, in der sie wiederzufinden ist, wir würden sie kennzeichnen als eine vollkommene Assimilation der Totalität an das Sein. In dieser etwas philosophisch klingenden Formel wird man die Sehnsüchte der Menschheit wiedererkennen: metaphysische Fata Morgana der universalen Harmonie, mystischer Abgrund der affektiven Verschmelzung, soziale

86 Ebd.

Utopie einer totalitären Bevormundung, aller Formen des Heimwehs nach einem vor der Geburt verlorenen Paradies und der dunkelsten Strebung zum Tod.⁸⁷

Wie schon beschrieben, ist die Geburt aus evolutionsbiologischen Gründen eine Grenzbelastung mit traumatischen Aspekten.⁸⁸ Als Reflex der Angst vor der Öffnung entsteht die Sehnsucht nach der (Wieder-)Zusammenfügung von mütterlichem Körper und Körpers des Neugeborenen. Die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit ist nach Lacan eine nach der Rückkehr in die intrauterine Behausung.⁸⁹ Das Mutterimago wiederholt sich deshalb immer bei sinnlichen und psychischen Erfahrungen und Erlebnissen, bei denen der Mensch nach dem Tod strebt oder „zum Heim zurückkehrt“.

Die von der Bindungstheorie ausgehende These, dass Bindungen gerade dort beginnen, wo die erste somatische Trennung vollzogen wurde, kann sich daraus ergeben, dass es bei der Bildung des Ichs (bzw. bei den Prozessen, durch deren Einzigartigkeit das Ich zum Selbst wird⁹⁰) um Vorgänge handelt, die durch den Aufbau von Bindungsrelationen mit Anderen realisiert werden. Die Entstehung und Bildung der Persönlichkeit, das, was C. G. Jung die „Individuation“ nennt⁹¹, erfolgt also nicht durch Trennung vom mütterlichen Körper, sondern durch Bindung mit ihr als Primär-Objektbezug, und es setzt darüber hinaus die Bindung mit anderen Elementen, Gegenständen und Objekten in Gang, was dazu beiträgt, die Umwelt des Ichs zu konstruieren. Infolgedessen widerruft die Bindungstheo-

87 J. Lacan: Die Familie, S. 53.

88 Vgl. L. Janus: Wie die Seele entsteht, 2011.

89 Lacan: „Ihre dem Bewußtsein entzogenste Form, die der pränatalen Behausung, findet in der Wohnung und deren Schwelle, zumal in ihren primitiven Formen Hütte und Höhle, ein angemessenes Symbol.“ J. Lacan: Die Familie, S. 53.

90 Vgl. Jung: „Die Eigenartigkeit des Individuums ist nämlich keineswegs als eine Fremdartigkeit seiner Substanz oder seiner Komponenten zu verstehen, sondern viel eher als ein eigenartiges Mischungsverhältnis oder als gradueller Differenzierungsunterschied von Funktionen und Fähigkeiten, die an und für sich universal sind. [...] Individuation kann daher nun einen psychologischen Entwicklungsprozess bedeuten, der die gegebenen individuellen Bestimmungen erfüllt, mit anderen Worten, den Menschen zu dem bestimmten Einzelwesen macht, das er nun einmal ist. C. G. Jung: Die Individuation, S. 92.

91 Vgl. Jung: „Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst werden. Man könnte ‚Individuation‘ darum auch als ‚Verselbstung‘ oder als ‚Selbstverwirklichung‘ übersetzen“. Ebd., S. 91.

rie Lacans These, dass sich die Trennung vom Körper der Mutter, und insbesondere die Entwöhnung von Bindungsbezügen (in diesem Fall das Saugen) – in der Psyche fixiert:

Der Komplex der Entwöhnung fixiert im Psychismus den Säugungsbezug in der parasitären Weise, die die Bedürfnisse des ersten Kindesalters erfordern; er repräsentiert die ursprünglichste Form der mütterlichen Imago [...] So konstituiert, beherrscht die Imago der Mutterbrust das ganze Leben des Menschen.⁹²

Das Bild der Mutter gilt als eine Art Spiegel, in dem das Kind die Umweltdifferenz zuerst bemerkt und sich der Alterität bewusst wird. Dazu Lacan: „Bei der Entwicklung dieses sozialen Ichs fungiert das Spiegelbild als die ‚symbolische Matrix‘ [...], an der das Ich (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt.“⁹³ Symbolisch deshalb, weil sich die Mutter als Figur in einer symbolischen Ordnung befindet, die vielfältige Signifikanten beinhaltet: Mutter-Brust, Mutter-Schoß, Mutter-Sprache etc. Sie alle tragen aufgrund ihres Alteritätspotentials nach Lacan die Botschaft in sich, dass die verlorene Einheit wiederstellbar sei. Das Imago der Mutterbrust und das des Mutterschoßes sind mithin das Imago der Muttersprache – zwei weitere Mutter-Signifikanten der psychoanalytischen Theorien und der Objektsbeziehungstheorien. Die Vorstellung einer bergenden intrauterinen Behausung im Imago des Mutterschoßes und die Vorstellung, in ihm versorgt und geschützt zu werden, sind zwei symbolische Darstellungen der menschlichen Psyche, die erst *nach* der Entwöhnung im Sinne einer dialektischen Bewegung hervorgebracht werden, und zwar gerade durch den Abbruch vitaler Bindung.⁹⁴

Lacan spricht in diesem Zusammenhang vom Spiegelstadium – eine Allegorie, nach der das Kind die Entwicklung eines Bewusstseins seiner selbst durch das Erblicken seines Selbstbildes im Spiegel gelingt. Nach Lacan kann das Kind

92 J. Lacan: Die Familie, S. 47-51ff.

93 J. Lacan: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ in Schriften I, S. 64

94 Lacan: „Die Entwöhnung hinterläßt im menschlichen Psychismus die bleibende Spur des biologischen Bezuges, den sie abbricht. Diese vitale Krise verdoppelt sich tatsächlich in einer psychischen, gewiß der ersten Krise, deren Lösung eine dialektische Struktur hat. Zum erstenmal scheint sich eine vitale Spannung in einer mentalen Intention zu lösen. Durch diese Intention wird die Entwöhnung angenommen oder verweigert; sicher ist die Intention sehr elementar, da sie nicht einmal einem wie auch immer rudimentären Ich zugeschrieben werden kann“ J. Lacan: Die Familie, S. 48

seine mit der Umwelt der Mutter verschmolzene Umwelt⁹⁵ erst durch Identifikation mit seinem Bild im Spiegel trennen. Mit dem ersten Blick auf ein Ich als Ganzes (das Spiegelstadium) konstituiert sich die physische Funktion des Ichs. Auch wenn dieses Spiegelstadium eine Spaltung des Subjekts bewirkt (nach Lacan zwischen dem Ich 1 (je) und dem Ich 2 (moi)), erfasst das Kind ein „großes Selbst“ in Form einer Täuschung.⁹⁶ Der verzückte Blick der Mutter allerdings spielt im lacanschen Spiegelstadiums-Modell die Rolle eines Nicht-Ichs, einer dem Ich entgegengesetzten Funktion – a posteriori eine Selbstidentifikation im Spiegelstadium.

Donald Winnicott dagegen bezeichnet den Blick der Mutter als „Vorläufer des Spiegels“: „Die Mutter schaut das Kind an, und wie sie schaut, hängt davon ab, was sie selbst erblickt.“⁹⁷ Die Figur der Mutter selbst nimmt hier die Rolle eines Spiegels ein, der den „doppelten Bruch“ des Neugeborenen in der Welt umsetzt. Der von dem Neugeborenen erfahrene Doppelbruch lässt es die wesentliche topologische Ausdifferenzierung vollziehen: das Innen vs. das Außen. Die reale Wiederherstellung der verlorenen Einheit findet in den ersten Lebenstagen des Kindes durch wechselwirkenden Mutter-Kind-Blickkontakt statt: Die Augen der Mutter richten sich auf das Kind als Ausdruck von Zuwendung, Akzeptanz, Geborgenheit, Schutz usw.

4.2.2.1 Die Mutter als Reflexionspunkt des Spiegelstadiums:

Die Mutter bist Du – Umtauschrelation Ich/Du

Was uns an dieser Stelle vor allem interessiert, ist der Spiegelungseffekt des mütterlichen Blicks. Die Mutter bringt einen Reflex-Bezug in den Augen des

95 Lacan: „Die Untersuchung des frühkindlichen Verhaltens erlaubt die Behauptung, daß die Außen-, Eigen- und Innenwahrnehmung noch nach dem zwölften Monat nicht hinreichend koordiniert sind, um die Erkennung des eigenen Körpers und, entsprechend, den Begriff des ihm Äußeren ganz zu ermöglichen.“ Ebd., S. 49.

96 Lacan: „Das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzugänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lochenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden. So bringt der Bruch des Kreises von der Innenwelt zur Umwelt die unerschöpfliche Quadratur der Ich-Prüfungen (récolements du moi)“ J. Lacan: Das Spiegelstadium, S. 67

97 D. Winnicott: Vom Spiegel zur Kreativität, S. 129.

Kindes hervor und wirkt für das Neugeborene als Alteritätsinstanz, durch die sich ihm die Welt öffnet. Ihre Augen spiegeln sich in seinen Augen, und die Augen des Kindes öffnen sich voll Vertrauen in die entäußerte Welt.

Wie oben dargestellt, ist die Mutter eine Alteritätsfigur, durch deren Umtauschrelation mit dem Kind sich die Welt konstruieren und bilden lässt. Der entzückende Blickkontakt von Mutter und Kind legt den Grund zur Selbstverwirklichung des Kindes. Dem Ich zugrunde liegt also nicht die Entbindung vom mütterlichen Körper, sondern vielmehr setzt es sich durch Bindungsprozesse mit dem Außen in Gang. Die Mutter markiert eine Alterität, durch deren Wirkung auf das Kind eine gekoppelte Umtauschrelation zwischen entäußerter Welt und nicht entäußerter Welt stattfindet. Darüber hinaus ist sie (bzw. der entfremdete Körper) kein Nicht-Ich mehr, sondern bildet in ihren Bindungen und Umtauschrelationen ein *Du*, das nicht der zweiwertigen Antithese entspricht, nämlich Ich vs. Nicht-Ich. Die Mutter ist „der dritte Wert“⁹⁸, durch den das Kind in einer ontologisch differenzierten Welt ankommt, und das mütterliche *Du* steht dabei zwischen entäußerter Welt und nicht entäußerter Welt, da das Kind *in* ist. Das *Du* bedeutet infolgedessen einen medialen Bezug, durch den sich die Welt bilden lässt.

In Anlehnung an die psychoanalytische Beschreibung des Spiegelstadiums umfasst das *Du* einen *reflexiven* Punkt: Die Figur der Mutter bedeutet eine reflexive Umkehr, durch die sich Ich und *Du* in ständiger Umtauschrelation befinden und durch die sich ein Anschluss an die entäußerte Welt bildet. Sie bestimmt sich gleichfalls nach der Entäußerung eines Differenzpunkts zwischen Innen und Außen. Diese ontologische Umweltdifferenz ist durch die Relation Mutter – Kind zu vollführen.

Die (allo)mütterliche Instanz tritt in die Umwelt des Kindes nicht ein als Negation des Ichs, sondern als ein *Du*, durch das die Welt des Kindes einen doppelten Wert annimmt: die entäußerte Welt und die Welt, die es verlassen hat. Die Mutter stellt dieses *Du* dar, mittels dessen sich das Ich nicht als sein entgegengesetzter Pol darstellt, sondern als Übergangssubjekt zwischen Vorweltlichkeit und entäußerter Welt. Darüber hinaus wirkt das mütterliche *Du*, also die mediale Figur zwischen vorgeburtlicher und entäußerter Welt, so ein, dass es mehrere Relationen auslöst. Das *Du* setzt sich mit dem Ich in Zusammenhang und bewirkt

98 Die klassische aristotelische Logik beruht auf der einfachen zweiwertigen Antithese (Sein vs. Nicht-Sein; Ich vs. Nicht-Ich), da sie sich auf das Gesetz tertium non datur stützt, also auf das logische Grundprinzip, wonach es zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen kein Drittes geben kann. Vgl. dazu Günther, G.: Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik, 1991.

eine dreiwertige Alteritätsrelation: das Ich, das Du und das Ich-Du als reflexive Subjektivität, die als Möglichkeitsvoraussetzung zur Bindung an die entäußerte Welt gilt.

Die Mutter spielt in dieser Entäußerung nun die Rolle einer Reflexion in der ontologischen Differenz, einer Iteration, durch die das Ich eine absolute Identität mit sich selbst bedeutet und das Du der Reflexionspunkt in der Mutter ist. Infolgedessen bringt die reflexive Ebene der Figur der Mutter ein drittes Element hervor: die Welt. Die Mutter als das Du, das Neugeborene als das Ich und die Weltlichkeit als Reflexionsfläche zu (mehrfachen) Entfaltungen umfassen die n-wertigen Systeme des Matrixialen.

4.2.3 Mutter-Kind-Blickkontakt: Ein Blick, der die Welt öffnet

Die extrauterine Bildungskraft soll hier der Mutter zugeschrieben werden, da sie eine Alterationsfunktion, ein Du zur Konstruktion der Feldrelation Mutter-Kind, bedeutet. Diese besteht in einer Bezogenheit zur entäußerten Welt, durch die sich die Welt für das Neugeborene konstruieren und bilden lässt.

Die Bindungstheorie (vgl. oben) hat uns Beweise dafür geliefert, dass die Mutter als allererste Instanz eine onto-topologische Translokalisierung umfasst und als allererste unmittelbare Umgebung des Kindes sein erster „Alteritäts-agent“ ist, durch den es den Unterschied zwischen neuer und verlassener Welt erfährt. Insofern bildet sie eine unmittelbare Alterität in Form eines Reflexionspunktes, weil das Neugeborene über die Offenheit der Welt verfügt. In dieser Weise ist die Mutter eine Alterität, die *da* und *bei* und *für* ist. Im Gegensatz zur anthropologischen Philosophie vom Ende der 19. Jahrhunderts, die Weltoffenheit als Entschädigung für (biologisch begründete) menschliche Unvollkommenheit oder als Gegensatz zu animalischer Umweltgeschlossenheit begriff, richtet der Blick der matrixialen Philosophie sich vor allem auf das In-der-Welt-sein als eines Bezugs zur Weltoffenheit, zur Weltbildung, bedingt und ermöglicht durch die Behausung im Mutterschoß. In diesem Sinn sollte man die von Herder etablierte anthropologische These von der biologischen Minderwertigkeit des Menschen vielleicht vor allem als Voraussetzung zur Behausung (allo)mütterlicher Instanzen begreifen, die zur Offenheit der Welt führen. Offenheit in der Welt aber wird erst durch die Alteritätsverbindung eines Du möglich. Oder anders ausgedrückt: Im Wirkungseffekt und in der Rückkopplung Kind – Mutter wird die Unheimlichkeit der Welt heimlich.

5. Synthese: Weltkonstruktion und Mehrweltlichkeit

Die Mutter ist das Du, durch das sich die Welt erfahren und schaffen lässt. Unter ontologischer Perspektive und mit Blick auf die Alteritätsphilosophie ist sie eine „Weltkonstruktivistin.“⁹⁹ Die Welt lässt sich in Feldrelation zwischen Neugeborenem und (allo)mütterlicher Instanz konstruieren. Sie ist offen in dem Sinne, dass sie sich in Wechselwirkung durch die Alteritätsagenten (die Mutter entspricht der allerersten Alterität und Differenz) bilden lässt. Mit Distanznahme gegenüber einer metaphysischen Vorstellung des Weltbegriffs und unter ontologischer Darstellung der realen Weltlichkeit könnte gesagt werden, dass die „Welt“ immer einer außerweltlichen Beobachtungsordnung bedarf, von der sie ausdifferenziert wird und durch sie sich konstruieren lässt.

Das Faktum der Natalität bedeutet für die Definition der Welt eine Abgrenzung des weltlichen Feldes. In diesem Sinne grenzt ein vorweltliches Feld sich von ihr ab, sodass die Welt von der Umwelt ausdifferenziert wird. Diese Differenz kann nur in Bindungsrelation mit dem allerersten differentialen Agenten, der Mutter, wahrgenommen werden, durch den die Differenz zwischen Welt und Nicht-Welt vollzogen wird. Die Mutter nimmt im Bildungsvorgang der Weltlichkeit eine zentrale Rolle ein. Sie ist die stärkste Bezüglichkeit zur Welt, da sie die nächste Differenzinstanz zur Umwelt des Neugeborenen ist. Sie ist eine ontologische Instanz in dem Sinne, dass sie Bezüglichkeit zur Umwelt bedeutet. An dieser Stelle kann darauf hingewiesen werden, dass Weltlichkeit einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Entäußerung und Entfremdung der Prozesse der Individuation bedeutet, wie die Faktizität der Geburt phänomenologisch beweist.

Jede Spezies verfügt über eine mütterliche Figur, deren Dasein darin besteht, durch Hervorrufung der Differenz mit dem Außen Innenweltlichkeit zu schaffen. Aus den vielfältigen Arten von Müttern (in der Einführung definiert als Matrixgattung) ergeben sich vielfältige Welthaftigkeiten. Wenn wir davon ausgehen, dass verschiedene Arten von Müttern unter die Gattung Matrix fallen, entspricht jede Art von Mutter einer Art von Welthaftigkeit, die sich über ihren

99 Bei der „Weltkonstruktivistin“ ist die Betonung der konstruktivistischen Aussage zu finden, besonders bei dem radikalen Konstruktivismus des 20. Jahrhunderts, vor allem von den Neurobiologen Humberto Maturana, Francisco Varela und dem Biophysiker Heinz von Foerster und dem Systemtheorie-Begründer Niklas Luhmann. Damit wird die mütterliche Weltbildungskraft als eine in der Welt in Wechselwirkung mit Ich und Du stehende angenommen und wird der operierende extraterine Trieb gemeint.

Entäußerungsgrad definiert. Die „Art der Welt“ lässt sich also in direktem Bezug zum evolutionsbiologischen Entäußerungsgrad messen. Die menschliche Geburt bedeutet evolutionsbiologisch das Ankommen in einer fremden Umwelt: Das menschliche Neugeborene benötigt die Sorge (allo)mütterlicher Instanzen zur Entschädigung seines Anpassungsmangels gegenüber der entäußerten Welt und zum Überleben.

Die Frage, warum die Stelle der Mutter so entscheidend für die Entwicklung der Individuen und die ontogenetischen Prozesse ist, kann nun so beantwortet werden, dass die Nähe der Mutter, ihr Bei- und Mit-da-Sein, Zeichen eines Verlustes und zugleich einer Ferne ist. In der Differenz zwischen Welt(losigkeit) und Welt(haftigkeit) ist ihr In-Sein in der Welt eine Alterität für das individualisierte Neu(gekommene/geborene), und es bedeutet Bildbarkeit der Welthaftigkeit, da ihre Alterität das allererste Zeichen eines Verlustes markiert.

6. PROPOSITIO II: TOTEMISMUS UND EXOGAMIE: DIE (STAMM-)MUTTER IST PERIPHERISCH ZUR GESELLSCHAFT ODER DER GEBÄRENDE KÖRPER ALS SCHNITTSTELLE ZWISCHEN GESELLSCHAFT UND UMWELT

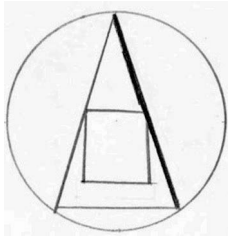


Diagramm 6: Mutter als Schnittstelle zwischen Gebärmutter und Welt

Die Gründung sozialer Einheiten lässt sich aus Bindungsmechanismen herleiten, durch die einzelne Menschen sich versammeln und durch die sie in einem Insulationseffekt eine Identität zweiter Ordnung bilden, wobei sie sich von der „alten Natur“¹⁰⁰, wie Claessens bemerkt, distanzieren. Dieser Abstraktionsprozess der Bildung sozialer Einheiten ist die Basis aller Institutionen und markiert das Thema dieser Propositio.

100 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 17.

Die Herausbildung von Bindungsstrukturen beruht auf einer doppelten Beziehung mit der Außenwelt der Gruppe: Einerseits wird der Bezug zum Außen durch Exogamierregeln gesetzt, durch welche die Gruppe mit anderen Gruppen zusammenhängt. Der Kontakt nach außen komplementiert sich mit der kohäsiven inneren Bindung, die wiederum in einer mimetischen Bindung mit dem Außen ihren Ursprung hat, und dieser Bezug wird von Generation zu Generation unter einem bestimmten Gruppenabzeichen¹⁰¹, das auf eine außerordentliche Gestalt verweist, vererbt und weitergeleitet.

In dieser Proposition wird es die Übereinstimmung zwischen Exogamie und Totemismus darstellen, denn diese liegt darin, dass beide sich mit dem Außen der sozialen Einheit koppeln. Es wird aber auch auf ihren Unterschied hindeuten: Während der Totemismus eine Bindung erster Ordnung mit der Umwelt hervorbringt, besteht die Exogamie in der Integration der äußerlichen Mimese bzw. einer *totemistischen Differenz* in der Gruppe, was dazu führt, die Gruppe neu einzurichten. Bei der Handlung mit dem Außen aber wurde einmal die erste totemistische Differenz in die soziale Einheit integriert. Durch den Re-entry der Außendifferenz in der Gruppe lässt sich diese nun so von der „alten Natur“ distanzieren, dass in ihrem Inneren die Teilnehmer hausen.

Die Mutter spielt in den Institutionalisierungsvorgängen der sozialen Einheiten eine hervorragende Rolle. Dies beruht nicht nur auf dem Insulationseffekt ihrer Anwesenheit, der zur Stabilität der Gruppe führt (sodass sie dem Außen gegenüber die Erschaffung eines Innenklimas vorantreibt), sondern auch darauf, dass sie eine Differenz gegenüber der Außenwelt in die soziale Einheit einführt, eine *eidetische Differenz*, nämlich eine Differenz, welche die Art von Müttern betrifft: tierische Differenz, pflanzliche Differenz etc. Deshalb wird in dieser Arbeit der Mutter den sozialen Einheiten gegenüber eine peripherische Stellung beigemessen, da ihre Weltinnerlichkeit durch einen unmittelbaren Bezug nach außen bedingt ist. Peripherisch wird hier nicht als marginal verstanden, sondern in dem Sinne, dass ihr die Begrenzungslinie und Randzone der sozialen Bildung entspricht, und zwar aufgrund ihres doppelten Gefüges: Einerseits steht sie aufgrund ihrer spezifischen Differenz in unmittelbarer Bindung mit dem Außen (dem Sozialen), andererseits bedeutet diese Bindung aber eine zentrale Motivationsinstanz zur Kohäsion der Gruppe.

101 Die Namensgebung setzt einen Prozess der Abstraktion der Gruppe entgegen der „ersten Natur“ in Gang. Vgl. Claessens, ebd., S. 201ff.

6.1 Stammutter: In der Peripherie der Sozialität

Wie in der Einleitung definiert, bezeichnet das Wort „Matrix“ die Menge aller Arten von Müttern. In diesem Sinne fallen unter den Begriff verschiedene Arten von Müttern wie Mutter-Mensch, Mutter-Tier, Mutter-Metall, Mutter-Pflanze etc., die die spezifische Gemeinsamkeit kennzeichnet, den Übergang von einer geschlossenen Umwelt¹⁰² zur entäußerten Welthaftigkeit zu vollziehen. Der mütterliche Beitrag beschränkt sich dabei nicht auf den biologischen Akt des Gebärens, sondern vielmehr (wie in der ersten Propositio des Axioms I nachgewiesen) nimmt sie die Bedeutung einer schon in der Welt Seienden ein, die durch Mit- und Bei-Sein für die Grundversorgung und existenzielle Sicherheit der Neugeborenen sorgt. Die (allo)mütterliche Fürsorge hat, wie Axiom I ausdrückt, eine doppelte Auswirkung: Einerseits ist sie die allererste fundamentale Grundversorgerin, die Geborgenheit und Sicherheit gibt, um den in der Gebärmutter in Gang gesetzten und wegen seines Austritts durchbrochenen ontomorphologischen Vorgang in einem anderen Milieu fortzusetzen, andererseits wirkt (wie im ersten Propositio Axiom II erläutert) die Mutter als eine *Mit-* und *Bei-*Seiende, durch welche sich die Differenz zwischen intrauterinem und extrauterinem Milieu realisiert.

In diesem Sinne wurde in Axiom I der Tat des Gebärens eine ontologische Dimension zugeschrieben, da es eine Welt-Grenze festsetzt zwischen einem Innen (Körper der Mutter) und einem Außen (entäußerte Welt). Daher stellt der mütterliche Körper eine Begrenzung des Begriffes und der Idee der Welt dar. Er repräsentiert eine Demarkationslinie, welche die Abgrenzung zweier Umwelten bestimmt. Die Frage, wie sich diese zwei Umwelten ausdifferenzieren und zum berührt die Frage des Unterschiedes zwischen verschiedenen Arten von Müttern. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass die Mütter sich nach der Art von Welt, die sie umgeben, in der sie leben oder beherbergt werden, unterscheiden. Der Mutter-Mensch ist eine Mutter, die in der Menschenwelt lebt, das Mutter-Tier ein Tier, das in der Tierwelt lebt usw. Jede Welt steht in einer spezifischen wechselseitigen Beziehung mit der spezifischen Art, und was diese unterscheidet, ist der differentiale Modus, wie die Umwelt auf sie wirkt und wie diese auf die Umwelt reagiert.

102 Vgl. zur Geschlossenheit der intrauterinen Weltlichkeit B. Intrauterine Entwicklungsbiologie. Ausdifferenzierung in der Geschlossenheit in Axiom III.

Die Stellung der Mutter ist infolgedessen *per definitionem* aporetisch, da ihr Status die biologische Taxonomie des Naturreiches widerruft¹⁰³. Ihre ambivalente Stellung, die Tatsache, dass sie die Tierheit als Pflanzlichkeit und Menschlichkeit in sich umschließt, wirft die Frage auf, was der größte gemeinsame Teil ist, ob dieser überhaupt gedacht werden kann und unter welcher Voraussetzung die Gattung „Mutter“ in verschiedene Arten aufgespalten und ausdifferenziert werden kann.

Aus phänomenologischer Perspektive haben alle Arten von Müttern trotz biologischer und morphologischer Unterschiede und genetischer Differenzen eine Gemeinsamkeit, und zwar die Tatsache, dass ihre Körper eine peripherische Position zwischen entäußerter Welt und noch nicht entäußerter Weltlichkeit einnehmen.

Die ethnologische und anthropologische Literatur des späten 19. Jahrhunderts richtete ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Frage, ob es eine Art von Müttern gäbe, welche die Qualität eines Tieres, einer Pflanze oder eines Menschen in sich berge. Im Zusammenhang mit ethnologischen und sozialanthropologischen Forschungen über das Verhalten und die Organisationssysteme von Ureinwohner-Gesellschaften stieß man auf eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen Mensch (Gruppe), Tier oder Pflanze und auf ein symbolisch funktionvolles Zeichen, das alle Arten von Müttern enthält: die Totemmutter. Ebenso fragt sich vor allem die ethnologische und anthropologische Literatur des späten 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts, wie das Totem definiert und klassifiziert werden kann, wenn in ihm mehr Arten als die Menschheit zusammentreffen¹⁰⁴ und, im Fall eines Muttertotems, ob es eine Art von Müttern gibt, welche die Qualität eines Tieres, einer Pflanze oder eines Menschen in sich bergen.¹⁰⁵

Folgerichtig dringen die Forscher damals in die Diskussion über die feinen, willkürlichen Grenzen zwischen Natürlichem und Kultur ein und untersuchen, ob und inwiefern die Stellung der Mutter in der Gesellschaft einem Verhalten entspricht, das auch in zoologischen Gruppen zu finden ist. Darüber hinaus lautet die ethno-anthropologische Frage: Unter welchen Umständen und Faktoren kodiert das spezifische Merkmal, das alle Arten von Müttern teilen, soziale Systeme?

103 Vgl. dazu B. Entdifferenzierung: Die Totemmutter als surreale Matrix in Axiom II Propositio II.

104 C. Lévi-Strauss: *Le totémisme aujourd’hui*, 1962.

105 R. Briffault: *The Mothers*, Vol. 1 – 4, 1927.

Das Genuine einer analytischen Untersuchung über die Gruppe aller Mütter liegt darin, dass sie auf die Beziehungsknoten zwischen von der Wissenschaft abgespaltenen und ausgeschlossenen Forschungsgegenständen bezüglich verschiedener biologischer oder soziologischer Arten aufmerksam macht. Eine Forschung, die sich den Müttern an sich widmet, widersetzt sich der kulturdominanten Zäsur zwischen Kultur und Natur, da sie den Blick auf die spezifische Gemeinsamkeit richtet, die alle Müttertypen einigt: die Tatsache, dass sie für den Vollzug einer ontologischen Translokalisierung geeignet sind, wobei die Grenze zwischen Natürlichem und Künstlichem zusammenbricht. Die *Propositio* wird der Frage der Stammutter gewidmet, und deren Funktion in sozialen Systemen operiert nun als Enklave zum Verständnis der gekreuzten *Liaisons* zwischen menschlichen und tierischen Gruppen, tierischen und pflanzlichen Individuationen und der Rekonstruktion einer phylogenetischen Verbindung auf Basis eines matrixialen Merkmals: die generative Bildungskraft zur Aufrechterhaltung und Stabilisierung der Gesellschaft.

Infolgedessen ist für unsere Forschung nicht die Rede vom Universalismus des Instinktes und des Natürlichem der Menschengattung – auch, wenn es für die Gattung der Mütter ein Merkmal bedeutet, da die animalische Natur des Menschen (worauf die klassische Schule der Anthropologie des 19. Jahrhunderts aufmerksam machte) und dessen Universalismus innerhalb des Rahmens der gesellschaftlichen Beobachtungsordnung festgelegt sind. Durch den universalen Charakter der Kulturisierung sind die Menschen von ihrer animalischen Natur entfernt, weil die Feststellung der Instinkte und Naturtriebe dazu geführt hat, deren Gesetzmäßigkeit und Normativität universal festzusetzen, sodass diese nur im Rahmen kultureller Codes, einer Sammlung von Verboten und Gesetzen, befriedigt werden können. Nach den anthropologischen und psychoanalytischen Studien des 19. und 20. Jahrhunderts ist die *animalische Natur* der Menschen als universaler Wert für die Menschen bestimmten Gesetzen und Normen unterworfen, die zur Kultur gehören.¹⁰⁶ Sich *animalisch* zu verhalten ist durch verschiedene Formen des Verbotes formalisiert und durch die Kultur kodifiziert.

Im Fall des Muttertieres und Muttermenschen sind Zeugungstrieb und Aufrechterhaltung einer Gruppe nicht auf die Menschheit zu universalisieren, sondern nur und ausschließlich auf das *Muttersein*, da es sie spezifisch kennzeichnet. Bei

106 Vgl. Lévi-Strauss: „[...] halten wir also fest, dass alles, was beim Menschen universal ist, zur Ordnung der Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und dass alles, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und des Besonderen aufweist.“ C. Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 52.

der Gruppe Mutter gilt nicht die Anerkennung des abstrakten Universalismus des Naturtriebs (deren Annahme auf den universalen Anspruch des Gesetzes zurückverfolgt wird), sondern sie ist eine operative Funktionalität zur Bildung und Herausbildung sozialer Strukturen, die innerhalb einer Einheit in Rückkopplung mit dem Außen reguliert werden müssen. Nach dieser „Regulierung des Instinktes“ ist die Universalisierung des Instinktes einerseits – im Falle der Matrix als Gattung aller Arten von Müttern – auf die animalische Dimension der Mutter zurückzuverfolgen, indem die Mutter so menschlich ist wie tierisch; andererseits sind die hochkomplexen Formen des Instinktverhaltens der Tier-Mutter im Mutter-Mensch durch kulturelle Normativität im Komplexen aufgehoben.¹⁰⁷

Für die weitere Entwicklung dieser Gedankenlinie im Zentrum der Untersuchung verfolge ich die Absicht, den Universalismus der Instinkte als eine gleich beteiligte Eigenschaft der sozialen Stellung der Mutter der Gruppe gegenüberzustellen, weil die Universalisierung kultureller Codes und Vorschriften zur menschlichen Absonderung des Tierischen erfolgt.

6.1.1 Über die Selbstbildung des „sozialen Uterus“

Die Regulierung und Aufrechterhaltung einer Gruppe erfolgt durch Bindungsstrategien zwischen den Elementen, aus denen sie sich zusammensetzt, und Distanzierungstechniken, von denen sich die Gruppe als Einheit vom Außen und von ihrer Umwelt ausdifferenziert. Der kohäsiven Kraft liegt eine bestimmte Logik auf der Grundlage exklusiver und inklusiver Verhältnisse mit der Umwelt zugrunde, indem Differenzen nur dann in die Gruppe eingeführt werden, wenn das gemeinsame erste Hauptmerkmal nach innen anerkannt wird in der Differenz nach außen. Das Bildungsverfahren der sozialen Einheit erfolgt, wenn sich die Gruppe vom Außen abgrenzt, indem eine Differenz nach außen die Komponente der Gruppe unter den Gleichen hält. Die Differenzierung nach außen fällt mit der Identifizierung aller Mitglieder der Gruppe unter ein bestimmtes Merkmal innerhalb der Grenze, sodass die Grenze dem Außen gegenüber die innere Bestimmung zu jedem Mitglied der Gruppe erlässt.

107 Auf Basis der biologischen Funktion sind der Zeugungstrieb und die Mechanismen zur Aufrechterhaltung der Gruppe bei den Tierarten in den Bindungsprozessen in höheren und komplexeren Instinktverhältnissen gegeben als beim Menschen. Die anthropologisch-strukturalistische Schule, mithin die klassische psychoanalytische, wird über eine Übertragung des menschlichen Instinktverlustes in der Normativierung und Gesetzlichkeit des sozialen Umfelds reden, sodass die Instinkte nur durch eine Referenz auf den Komplex verstanden werden und wiederum die Komplexe nur im Begriff der Instinkte gefunden werden. Vgl. J. Lacan: Die Familie, S. 45ff.

Die Einheit einer Gruppe ist bedingt durch eine etablierte Übereinstimmung der Mitglieder mit dem, was die Gruppe bezeichnet. Diese „Identität mit sich selbst“ beruht auf einem Unterschied gegenüber der Umwelt, von der die Gruppe sich abgrenzt. Der systemische Vorgang, wie die Gruppe sich zusammensetzt, geht der Fragestellung nach der Identität und Differenz einer Menge nach, einer begrenzten Teilnahme, nach der die Identität der Gruppe selbst durch die Anerkennung einer Alterität (Außen) und ihre Verinnerlichung gegeben wird, so dass alle Teilnehmer der Gruppe unter einem *Namen* gleich sind.

Zur Behandlung dieser Problematik ist es erforderlich, von dem Grundsatz auszugehen, dass die Soziabilität (die Tatsache, sich in der Gemeinschaft zusammenzusetzen) in einer Operation besteht, bei der Beziehungen gesetzt und Bindungen vollzogen werden. Die Fragestellung der Begründung einer sozialen Gruppe und ihres Unterschieds gegenüber einer zoologischen Gruppe berührt nicht zuletzt die Techniken, durch die Gruppenzusammenhänge vollzogen werden, mit der Folge, dass der Umfang der Gruppen zugleich ihre Stabilisierung vermehrt.¹⁰⁸ Die Bildung einer Gruppe entspricht dem Vorgang des Gruppenzusammenhangs, durch den sie eine Stabilisierung gegenüber der Umwelt erreicht. Den Vorgängen des Zusammenhangs der Gruppe liegt eine „Gesellschaftstendenz“¹⁰⁹ zugrunde, was dem Menschen zentrale Bedingungen zum Überleben ermöglicht. Daher ist die Gruppierung nach der modernen Sozioanthropologie als eine „sozio-biologische Institution“¹¹⁰ zu betrachten.

Die Frage bleibt: Wie werden Gruppengenossen zu Gruppengenossen gemacht? Oder, nach Claessens, „wie wird der Gruppengenosse des Gruppengenossen Mäzen?“¹¹¹ Die Selbstbildung der Gruppengenossen liegt in der evolutionären Begründung der Frühgeburtlichkeit des Homo Sapiens¹¹² und beruht auf dem Hintergrund, dass die Gruppe sich gegen Druck der Außenwelt mit körperlicher Anpassung schützt.¹¹³ Die gegen die Außenwelt vorangetriebene Schutztechnik wird „Insulationsprinzip“ genannt.

108 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 82.

109 Claessens: „Gruppenzusammenhang und neue Stabilisierungstendenzen müssen zur Erklärung der Entwicklung des Menschen zusammen gesehen werden. Tendenz oder Disposition zu Gruppenzusammenhang sind mit der evolutionären Vorgabe ‚Gesellschaftstendenz‘ wesentlich mit vorgegeben.“ Ebd., S. 63.

110 Vgl. dazu FN 381.

111 Vgl. ebd., S. 61.

112 Vgl. zum Begriff Neotenie: B. Neotenie als Fötale Wende in Axiom II Propositio III.

113 Vgl. ebd., S. 64.

Mit ‚Insulation‘ meint Hugh Miller in der lebenden Welt, die, in anderer Weise als ‚Nischen‘ und doch ähnlich, Abwehrkräfte gegen den allgemeinen Anpassungsdruck entwickeln: naturwüchsig sich bildende ‚Bio-Soziotope‘. Diese Abwehrkräfte in der praktizierten Insulation entstehen genauso ungewollt, wie eine Gruppe von Pflanzen zusammenstehen oder auch einer Gruppierung von unterschiedlichen Tieren, vielleicht wegen genetischer Vorteile, zusammenleben mag. Ungewollt entwickeln solche zusammenstehenden oder lebenden Lebewesen ‚künstliche Innenklimata‘, d. h. Innenklimata, die sich charakteristisch gegen das herrschende Außenklima absetzen.¹¹⁴

In diesem Sinn geht die Verfestigung eines Gruppenschutzes auf das von Hugh Miller angeführte Prinzip „Isolation gegen selektive Pression“¹¹⁵ zurück, nach dem sich Lebewesen *gegen* den allgemeinen Anpassungsdruck entwickeln. Der Insulationsgrundsatz entspricht einem Prinzip der Evolution: Die Funktion will das System gegen äußeren Anpassungsdruck schützen, und infolgedessen wird im System ein Trieb zur Selbstbildung ökologischer Nischen ausgelöst¹¹⁶, was die Stiftung der Genossenschaft einschließt. Die Bildung der Nischentechniken umfasst zusammen mit dem Aufbau der Abwehr-Werkzeuge nach Classen Techniken, durch die das Menschwerden sich in Distanz zur „alten“ Natur setzt; die Herausbildung sozialer Einheit bringt also einen Distanzierungseffekt gegenüber der Natur mit sich.

Die Nischentechniken sind „sozio-biologische Institutionen“¹¹⁷ weil die Gruppenzusammenfassung eine Stabilisierung der Distanzierung statt Flucht vor der Gefährdung ermöglicht. Die Gruppenbildung wie auch die Nischensuche ga-

114 Ebd., S. 60.

115 Claessens: „Mit ‚Insulation‘ meint Hugh Miller Systeme in der lebenden Welt, die, in anderer Weise als ‚Nischen‘ und doch ähnlich, Abwehrkräfte gegen den allgemeinen Anpassungsdruck entwickeln: naturwüchsig sich bildende ‚Bio-Soziotope.““ Ebd., S. 60.

116 Claessens: „[...] denn das Hauptcharakteristikum dieser Insulationsphänomene ist ihr Schutzcharakter; sie stellen selbstgebildete ökologische Nischen dar. Dieses Nischenprinzip, Prinzip ökologischer aber auch differenzierter Formen von Nischen, ist ein Prinzip der Evolution überhaupt.“ Ebd., S. 61.

117 Claessens: „Die bedeutendsten Vorgaben aber, die dem werdenden Menschen gemacht worden sind, waren die Horde oder Gruppe und die ‚Nische‘. Wegen ihrer bedeutenden Stellung innerhalb der Überlebenshilfen in der Evolution und ihrer uralten Herkunft sollen sie ‚sozio-biologische Institutionen‘ genannt werden.“ Ebd., S. 36.

rantieren Offenheit gegenüber der Außenwelt aufgrund der durch die Isolation hervorgerufenen Distanz.

Das Begreifen einer neuen Lebenstechnik, hier der Abwehr von eigentlich zur Flucht nötiger Gefährdung durch Distanzierungsmittel, und dann die ständige Anwendung von Distanzierungsmitteln *statt* Flucht und die Stabilisierung dieser neuen Lebenstechnik in der Gruppe, die sich erst einmal quasi zufällig, dann durch die Aktionen einzelner geschützt sieht, diese Schutztechnik schafft im Tier-Mensch-Übergangsfeld das, was Hugh Miller ‚Isolation gegen selektive Pression‘ genannt hat, Verfestigung eines Gruppenschutzes auf Dauer: Gruppenschutz gegen den von der Außenwelt kommenden Druck auf körperliche Anpassung; der Gruppengenosse wird Mäzen des Gruppengenossen.¹¹⁸

Classens bringt hier zum Ausdruck, dass der soziale Raum, das heißt die Genossenschaft, aufgrund ihres Isolationseffekts die biologische Funktion eines schon verlassenem Bildungsraums ersetzt: des Uterus. Die von Menschen geschaffene Bindungsorganisation erfüllt die Funktion der ersten naturellen ökologischen Nische. Insofern nennt Classens die Genossenschaft einen „sozialen Uterus“, womit ihre Tendenz gemeint ist, extrauterine „Immunsysteme“ zu bilden, die unter dem Erziehungsdruck der Außenwelt Schutz garantieren.¹¹⁹

Während die Evolution den Säugetieren zunächst Nischen in einem überlebensfreundlichen Medium wie dem Wasser, dann den eindeutigeren Schutz des Eis und zuletzt den durch das Mutterlebewesen übertrug (das insofern ‚Mäzen‘ des Nachwuchses wird, als es in sich selbst jenes künstliche Innenklima entwickelt, das Voraussetzung anspruchsvoller Entwicklung ist), kehrt sich diese Entwicklung beim Menschen um: Jetzt wird der Uterus wieder ein sozialer Raum, was nichts anderes bedeutet, als dass ein Teil der Schutzfunktion des mütterlichen Innenraumes nach außen verlagert wird, was nicht möglich wäre, wenn ein solcher Außenraum nicht vorher geschaffen würde: der ‚soziale Uterus.‘¹²⁰

118 Ebd., S. 64.

119 Claessens: „Die allgemeine akzeptierte These der ‚Philosophischen Anthropologie‘ von der Offenheit des Menschen wird seit Portmann/Gehlen damit in Zusammenhang gebracht, daß der Mensch im Zuge einer soziobiologisch nicht näher gekennzeichneten evolutionären Entwicklung eine ‚Frühgeburt‘ sei, die ihre Existenz, d. h. ihre Überlebenschancen nur dem ‚sozialen uterus‘ verdankt, in den sie aus dem Mutterleib heraus hineingeboren wird, innerhalb dessen sein Überleben und sein Aufziehen einerseits nach entwicklungspsychologischen Gesetzmäßigkeiten geschieht, andererseits unter dem Erziehungsdruck der Außenwelt garantiert wird.“ Ebd., S. 50.

120 Ebd., S. 61.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Rolle die Mutter in der Bildung der Gruppen spielt, wenn sie auf eine generative Phylogenese verweist jenseits der aus Menschen zusammengesetzten Gruppen. Daher ist die Mutter nicht nur verantwortlich für die biogenetische Erhaltung und Stabilisierung der Gruppe durch Fortpflanzung, sondern auch bevollmächtigt zu ihrer inneren und äußeren Organisation als soziale Einheit.

Der Mutter-Mensch nimmt in der Bildung und Gestaltung sozialer Systeme eine Sonderstellung ein, durch die er eine bestimmte Eigenschaft mit anderen, nichtmenschlichen Arten teilt: die biologische Funktion der Information. Die Frage nach der Grenze zwischen biologischer und sozialer Bestimmung der Mutter stellt sich innerhalb eines kulturelle Codes. Zum Beispiel fällt die Bedeutung der Mutter unterschiedlich aus, je nachdem, ob die Bindung eines Kindes als Säugling zwei oder drei Jahre dauert (wie in manchen Sippen in Neu-Guinea) oder nur ein Jahr (in der „zivilisierten“ Gesellschaft).¹²¹ In diesem Sinne hat die Mutter eine Sonderstellung in der Gestaltung der Gruppe inne, ausgehend von der Tatsache, dass die mütterliche Bindung eine biologische Eigenschaft ist, die alle Säugertiere für ihr Überleben kennzeichnet. Ihre Figur steht an der Schwelle zwischen animalischem und sozialem, biologischem und materischem Bereich.

Die grenzwertige Stellung der Stamm-Mutter beruht darauf, dass sie nicht a priori in einer bestimmten Art ausdifferenziert ist. Sie ist noch nicht in einem Menschen, einem Tier oder einer Pflanze vergegenständlicht und objektiviert, sondern verweist a priori auf alle Arten, die außerhalb der sozialen Wesen die spezifische Differenz eines Bildungstriebes besitzen. Der entdifferenzierte Artbegriff für die Stamm-Mutter, die innerhalb der Gruppe kohäsive Kraft gibt, soll hier Totem-Mutter¹²² heißen.

121 Malinowski setzt den Schwerpunkt des Familiendramas auf die Entbindung der Kind-Mutter-Beziehung. Bei den Eingeborenen der Trobiand-Inseln von Nordost-Neuguinea dauere das Säuglingsalter, „in dem das Kind für seine Nahrung von der Mutterbrust und für seine Sicherheit von dem Schutz der Eltern abhängig ist, zwei oder drei Jahre. In der zivilisierten Gesellschaft ist es nur ein Jahr lang, sagt Malinowski. Aus Anlass der frühen Entbindung der Mutter in den entwickelten Ländern und deren Ersetzung mit (allo)mütterlichen Instanzen ist die Familie und damit ihr psychologischer Kernkomplex für welche, die „Mutterschaft ein moralisches, religiöses und sogar künstlerisches Ideal der Zivilisation ist.“ B. Malinowski: Geschlechtstrieb und Verdrängung bei den Primitiven, S. 21- 30.

122 Vgl. dazu Totemmutter: Membran der Gesellschaft und B. Totemmutter als Surreale Matrix in Axiom II Propositio II.

Auf Grundlage der exogamischen Vorschriften¹²³ und des totemistischen Abstammungsprinzips wurden die sozialen Gruppen vom Außen ausdifferenziert und nach Innen entdifferenziert. Die Totem-Mutter nimmt infolge der Differenz der Gruppe zur Umwelt einen Namen an, der die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gruppe festlegt. Der Frage jedoch, wie und unter welchen Voraussetzungen diese sozialen *gens* entsteht, entspricht die peripherische Figur der Mutter als Differenz-Enklave, zwischen dem sozialen Umfeld und ihrer Umwelt, nämlich der Natur.

Von diesem Standpunkt aus soll die im 19. Jh. aufgestellte rechtshistorische und ethnologische Hypothese einer allgemeinen vorgeschichtlichen matriarchalen Kulturstufe dargestellt werden, welche die zentrale These vertritt, dass die allererste soziale Institution auf eine Abstammung der mütterlichen Linie zurückgeht. Wenn wir kritisch sind und nicht auf die auf evolutionistischen Ansätzen beruhende Matriarchatstheorien eingehen, bietet diese These die Gelegenheit, die Figur der Mutter bei der Begründung der soziobiologischen Institutionen zu berücksichtigen. Die Matriarchatstheorien besagen, dass die allererste soziale Gruppe auf einer von Müttern organisierten Genossenschaft beruht. Die sozialen Bindungsprozesse stellen den Standpunkt der Mutter-Nachwuchs-Beziehung als Primärsozialisationsinstanz dar, die zur ersten extrauterinen Bildungskraft führt. Dazu haben die rechtshistorischen Forschungen vom Ende des 19. Jh. die These vertreten, dass allererste soziale Bindungen über eine Abstammung der mütterlichen Linie auf eine „Ahnfrau“ zurückverfolgt werden können.

6.2 Mütterlicher Genos: Uterine Deszendenz und mütterliche Erbfolge

Im Rahmen der Forschung über die Bildung sozialer Gruppierungen vertreten rechthistorische und ethnologische Beiträge des 19. Jahrhunderts die Hypothese, dass die ersten sozialen Bindungsstrukturen einem kollektiven Typus entsprechen, in dem „die rechtlichen und sozialen Beziehungen über die Abstammung der mütterlichen Linie organisiert sind.“¹²⁴ Johann Jakob Bachofen in der Rechtsgeschichte und Lewis Henry Morgan in der Ethnologie zählen zu den Pionieren, welche die Existenz von durch Mütter organisierten sozialen Gruppen behauptete-

123 Vgl. dazu Exogamie als Organisationsform des Totemismus und Grenzerhaltung und Bindungsoperation: zwei Geschichte der Vorschriften, in: Axiom II Propositio II.

124 „Mutterrecht“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, S. 261.

ten. Auch wenn es viele Gründe gibt, diese Theorien kritisch zu betrachten¹²⁵ (vor allem, da die These einer hervorragenden Stellung der Frau auf politischem, wirtschaftlichen und religiösen Gebiet letztlich sozialdarwinistischen Gedankengängen folgt) ist es ihr zu verdanken, die Erörterung der gesellschaftlichen Rolle der Mutter in Gang gesetzt zu haben.¹²⁶

Die Existenz eines mütterlichen Gens ist eine Evidenz, die Anerkennung einer allgemeinen vorgeschichtlichen matriarchalen Kulturstufe dagegen ist umstritten.¹²⁷ Der Begriff Matriarchat kennt keine wissenschaftlich allgemein anerkannte Definition¹²⁸ und wird ab Ende des 19. Jahrhunderts zur Bezeichnung mit der hervorragenden Anerkennung der weiblichen Figur organisierten Gesellschaften verbunden, sei es aufgrund des Abstammungsrechts durch die Mutterlinie, aufgrund der Bestimmung des Wohnsitzes der Mutter, um die herum sich die Gens organisieren oder aufgrund der Herrschaft einer Stammutter. Die Rechtsordnung der Gesellschaften, die über mütterliche Abstammung organisiert sind, wirkte sich über die sogenannte Filiationsordnung (Abstammungsregeln

125 Zu Ende des 19. Jh und Anfang des 20. Jh. entstand das Interesse an sozialen Bindungsstrukturen, deren Verwandtschaftsstruktur sich nach der Figur der Mutter regelt. Es gilt als sicher, dass die Deutung derartiger sozialer Formen nach einer evolutionären Sicht so analysiert wurde, dass die menschlichen Formen des Zusammenlebens nicht auf durch Mütter organisierte soziale Zellen zurückgehen.

126 Nachdem der Rechtshistoriker und Altertumsforscher Johann Jakob Bachofen in seinem Werk *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861) die mütterliche Stammesordnung in klassischen Mythen und Symbolen identifizierte, wies 16 Jahre später der Pionier der Ethnologie, Lewis Morgan, eine an den Müttern ausgerichtete Rechtsordnung bei den nordamerikanischen Ureinwohnern, „den Irokesen“, in seinem Werk *Ancient Society* (1877) nach. 1884 gab Friedrich Engels, basierend auf den Thesen von Bachofen und Morgan, „Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staates“ heraus, in dem seine Staatstheorie auf ursprüngliche soziale Bindungsformen (Gentes) zurückgeht, wobei die soziogenetische Erbschaft mütterlicherseits zu finden ist. Die theoretische und spekulative Linie von Bachofen über Morgan und Engels bis hin zu Malinowski (1962) bildet eine argumentative Linie in der Begründung mütterliche Theorien.

127 Vgl. M. Fehlmann: *Die Rede vom Matriarchat. Zur Gebrauchsgeschichte eines Arguments*, Zürich: Chronos Verlag 2011.

128 Vgl. E. Hartmann: *Zur Geschichte der Matriarchatsidee*, Antrittsvorlesung. Heft 133. Universität Berlin: Humboldt Universität, 2004. Siehe <https://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/133/hartmann-elke-3/PDF/hartmann.pdf> vom 10.08.2014.

über die mütterliche Linie¹²⁹) auch auf religiöse Vorstellungen aus:¹³⁰ die Große-Herrin-Mutter als große Gebärfreudige aller geborenen Geschöpfe und als Suprasorgerin, die alle ihrer Geschöpfe nährt.

Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass frühe Sozialstrukturen überwiegend in Stämmen organisiert waren und darauf zielten, den Stamm über die Zeit hinaus aufrechtzuerhalten. Derartige Gesellschaften werden ethnozoologisch segmentäre Gesellschaften genannt. Uns interessiert vor allem, dass die Argumentation, Mütter seien organisierte soziale Einheiten, darin besteht, dass segmentäre Gesellschaften durch innere Differenzierung entstehen, indem das System sich durch innere Teilung reproduziert. Es werden soziale Einheiten gebildet, die natürliche Unterschiede (Alter, Geschlecht etc.) unter einem Familiennamen integrieren und gleichwertig machen. Innere Bindungsformen wie Familie oder Stamm sind gesellschaftliche Differenzierungsformen, sodass sie „in prinzipiell gleiche Teilsysteme gegliedert wird, die wechselseitig füreinander Umwelten bilden.“¹³¹

Die in der Antike, vor allem im frühen Griechenland, im Stamm organisierten Gentilorganisationen sind auf Verwandtschaft zurückgehende Organisationen und werden durch bestimmte Heiratsregeln gebildet. Die soziale und rechtli-

129 Der Sozialanthropologe Malinowski widmet eine Forschung der Organisation der Sexualität des Stammes Trobriander, wo Verwandtschaft durch hervorragende Stellung der Mutter bezeichnet wurde, bei welcher der Onkel mütterlicherseits die väterliche Beziehung zum Kind hat. Vgl. B. Malinowski: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, 1979. Nicht zuletzt stellt der Sozialanthropologe Briffault in einer vier Bände umfassenden Studie über die Rolle der Mütter den Ursprung sozialer Organisation in matrilinealen und matrilokalen Gesellschaftsstrukturen als institutionelle Form organisierter Stämme dar, vgl. Briffault, Robert: The Mothers.

130 Der Mythologe Robert von Ranke-Graves erkennt ein Grundmuster entsprechend der Göttin „ritual mattern“ in Griechenland, aber auch im Mittelmeerraum und Vorderen Orient: „Mein Studium der griechischen Mythologie sollte mit dem Kennlernen des matriarchalen Systems, das in Europa vor dem Erscheinen der patriarchalen Eroberer aus Osten und Norden herrschte, beginnen [...] ich habe die folgende historische These im Einklang mit der modernen archäologischen und anthropologischen Forschung aufgestellt. Das vorgeschichtliche Europa kannte keine männlichen Götter. Die große Göttin allein wurde als unsterblich, unveränderlich und allmächtig betrachtet. Der Begriff Vaterschaft war nicht in die religiöse Gedankenwelt aufgenommen worden.“ R. Ranke-Graves: Die Weiße Göttin, S. 12f.

131 N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 634.

che Strukturierung der Verwandtschaft umfasst bestimmte Mechanismen: Beschränkung nach außen durch Vorschriften (Exogamie) und Identifikation jedes Mitglieds zu einer Gruppe und darüber hinaus Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe und Teilnahme am selben Merkmal.

6.2.1 Von Müttern organisierte Gesellschaften: rechtshistorische und ethnologische Forschung

Geboren werden beinhaltet nach dem Ansatz der Gentilorganisationen, sich an den Stamm zu binden. Auch wenn die aus Gens organisierte Gesellschaft sich blutsverwandtschaftlich strukturiert, sind die einzelne Gens auf gemeinsame Ur-ahnen zurückzuführen, durch deren Namen sich die Gens anderen Gruppen gegenüber identifizieren.

„Gens“, „genos“ und „ganas“ in Latein, Griechisch und Sanskrit haben sämtlich die ursprüngliche Bedeutung von Blutsverwandtschaft. Sie enthalten dasselbe Element wie „gingo“ und „ganamai“ in den nämlichen Sprachen, was „erzeugen“ bedeutet; hierdurch war für jede Gens ein unmittelbare gemeinsame Urstammung der Mitglieder ausgedrückt. Eine Gens ist daher eine Gesamtheit von Blutsverwandten, die alle von einem gemeinsamen Urahn abstammen, durch einen Gentilnamen bezeichnet sind und Bande des Blutes zusammengehalten werden.¹³²

Die neuere Ethnologie geht davon aus, dass stammesorganisierte Gesellschaften einer mütterlichen Linie (Abstammung) folgen, was sie aus der Rechtsordnung des mütterlichen Familienrechtes schließt. Ähnlich konstatiert die Rechtswissenschaft, dass Gens und Gentilorganisation, überwiegend von einem Stammvater organisiert, auf eine mütterliche Gen-Organisation zurückzuführen sind.

6.2.1.1 Recht: Stamm und Recht

Mit dem Rechtshistoriker Bachofen begann ein kulturwissenschaftlicher Zweig damit, Entdeckungen im Bereich der Archäologie auszuwerten, die darauf schließen ließen, dass die soziale Organisation des Altertums auf einer rechtlichen Ordnung beruhte, in der Abstammung und Erbfolge der mütterlichen Linie folgten. Bachofen kam zu dem Schluss, dass in den frühen Gesellschaftsstrukturen des Altertums das Erbsystem auf die Mutterlinie fiel¹³³ und dass der älteste

132 L.H. Morgan: Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völker in: Die Urgesellschaft, S. 53.

133 Vgl. J. Bachofen: Das Mutterrecht und Urreligion, S. 79.

Ausdruck der Rechtsordnung darin bestand, uterine Deszendenz der Verwandtschaftssysteme zu begünstigen.¹³⁴

Für die (hypothetische) Vorrangstellung der Mutter durch matrilineale Erbrechtsvermittlung verwendet Bachofen den Begriff „Mutterrecht“, was mit einer mythisch-religiösen Vorstellung zusammenhängt.¹³⁵ Bestimmte weiblich demarkierte archäologische Funde waren für ihn ein Beweis für der Verehrung der Erde gewidmete symbolische Göttinnen.¹³⁶ In diesen Gesellschaften besaß nach Bachofen die Mutter höchste Autorität in Form einer Ahnfrau, Priesterin, Seherin etc.¹³⁷ und war Stamm-Mutter einer bestimmten Gruppe, worauf die uterine Deszendenz zurückgeht. Es darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, dass Bachofen und seine Kollegen ethnologischen Funden eine historisch-mythische Dimension beimaßen, da sie auf ein Naturrecht zurückgeführt wurden.¹³⁸ Das Mutterrecht

134 Ebd., S. 81.

135 In einem Manuskript Bachofens von 1855, in dem er die These aufstellt, dass die alten altitalienischen Völkern gemeinsame Urreligion von den Ligurern stamme, findet sich der erste Hinweis auf das Mutterrecht: „In den alten Systemen chthonischer Religionsauffassung ist die Mutter das Bestimmende, zumal für den Namen.“ Zit. nach G. Dörr: Muttermythos und Herrschaftsmythos. Zur Dialektik der Aufklärung und die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefen George und in der Frankfurter Schule. S. 53. Vgl. J. J. Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 522. Diese Formulierung kann nach Howald „als erste mutterrechtliche Erkenntnis begrüßt werden ...“ Ebd.

136 Religion und Kulturercheinungen sind ebenso bei Bachofen nach einem evolutionistischen Schema geordnet, wonach die matriarchalen Religionen im Laufe der Geschichte (Aufklärung) zur geistig-patriarchalen „Sonnenreligion“ zugeordnet werden. Vgl. G. Dörr: Muttermythos und Herrschaftsmythos, S. 55.

137 Vgl. Bachofen: Das Mutterrecht und Urreligion, S. 97ff.

138 Vgl. H.-J. Heinrichs Auffassung von der Wirkung Bachofens auf die rechtswissenschaftliche Forschung: „Dies hat Kohler in weiterreichenden Aufsätzen ausgeführt und auch jede Rezension von ihm verbirgt nicht sein Anliegen und seine Perspektive: die soziale und die verwandtschaftsstrukturelle Natur des Rechts, vor allem in anderen Gesellschaften zu erkennen. Er hatte gleichzeitig eine ‚ethnologische Jurisprudenz‘, die so wie die ‚ethnologische Linguistik‘ sein sollte, und eine ‚ethnologische Metaphysik‘ zur Lösung der ‚ersten Probleme‘, der äußersten Fragen unseres Daseins vor Augen.“ H.-J. Heinrichs (Hg.): Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion, S. 22.

besteht nach Bachofen auf einer weltanschaulichen Kulturstufe¹³⁹ in der Entwicklung der Gesellschaften, in der die ungeregelte Heiratsordnung (Hetärismus) der Institutionalisierung der symbolischen Bedeutung der Fruchtbarkeit folgt, „demetrische Stufe“ genannt.

Dieser Stufe des Lebens entspricht ein neues Gesetz. Das aphroditische ius naturale weicht dem cerealischen [...] Demeter wird Thesmophoros, Ceres Legifera (Gesetzgeberin), wie das reine ius naturale sich an Aphroditen anschließt. Ja auch das demetrische Recht ist ein wahres ius naturale, aber ein solches, das auf der durch Ackerbau geregelten, nicht sich selbst überlassenen Erzeugung, auf der laborata Ceres, nicht auf der creatio ultrona (dem Wildwuchs) Aphroditens ruht. Auf dieser Stufe herrscht das eheliche Prinzip der Ausschließlichkeit über das hetärischer Allgemeinheit vor. [...] Dadurch eben wird sie die Trägerin eines höheren Rechts, das sich auf alle Verhältnisse des Lebens erstreckt, und als eheliches Mutterrecht bezeichnet werden kann.¹⁴⁰

6.2.1.2 Ethnologie: Stamm und Ethnos

Etwas zur gleichen Zeit brachte der Mitbegründer der Ethnologie, Lewis Henry Morgan, in *Ancient Society* (1877) vor, dass die älteste Gens nur auf die Ab-

139 Die im Altertum datierten Fundgegenstände sind Hinweise darauf, dass die Bestimmung einer Gesellschaftsform und Kulturstufe von Müttern organisiert war. Matrilinearität, Matrilokalität und Verehrung der weiblichen Herrinnen stellen die Gründe dar, das allererste kulturelle Stadium als Gynaiokratie zu benennen. Vgl. dazu Johann Jakob Bachofen: „Das Mutterrecht gehört einer frühen Kulturperiode als das Paternitätssystem [...] In Übereinstimmung hiermit zeigen sich gynaiokratische Lebensformen vorzüglich bei jenen Stämmen, die den hellenischen Völkern als ältere Geschlechter gegenüberstehen; sie sind ein wesentlicher Bestandteil jener ursprünglichen Kultur, deren eigentümliches Gepräge mit dem Prinzipat des Muttertums ebenso enge zusammenhängt, als das des Hellenismus mit der Herrschaft der Paternität [...] Führen uns die Lokrer zu den Legern, so schließen sich diesen bald die Karer, Aitoler, Pelasger, Kaukoner, Arkader, Epeier, Minyer, Telenoier an, und bei allen tritt das Mutterrecht und die darauf beruhende Gesittung in einer großen Mannigfaltigkeit einzelner Züge hervor. Die Erscheinung weiblicher Macht und Größe, deren Betrachtung schon bei den Alten Staunen erregte, gibt jedem der einzelnen Volksgemälde, so eigentümlich auch im übrigen seine Färbung sein mag, doch durchweg denselben Charakter altertümlicher Erhabenheit und einer von der hellenischen Kultur durchaus verschiedenen Ursprünglichkeit“. J. J. Bachofen, J.J.: Mutterrecht und Urreligion, S. 78.

140 Ebd., S. 231-232.

stammung in der Mutterfolge zurückzuverfolgen seien. Der Pionier der Forschung über fremde Gesellschaften warf einen Blick auf die Frage der Entstehung und Bildung primitiver Sozialstrukturen. Bekannt sind die Ergebnisse seiner Feldforschung bei der Stammgesellschaft in Nordamerika, den Irokesenvölkern. Beispielhaft für Stammgesellschaften stehen die Hirtennomaden der Irokesen, aber auch die Gentilorganisationen, die nach dem Stamm angeordnet sind. Morgan stellt die These auf, dass „Gens, Phratie und Stamm der Griechen, Gens Kurie und Stamm der Römer ihre Analogie in der Gens, der Phratie und dem Stamm der amerikanischen Ureinwohner finden“¹⁴¹, wobei er Sozialorganisationen des alten zivilisatorischen Modells, das in einem Stamm organisiert war, mit im Stamm organisierten eingeborenen Völkern gleichsetzt.¹⁴² Die Stammgesellschaften werden von ihm „Gentil-Gesellschaften“ genannt und teilen eine gemeinsame Abstammung. Alle Mitglieder eines Gens¹⁴³ charakterisieren sich dadurch, dass sie einen Geschlechtsnamen haben, mit dem die Zugehörigkeit zur Gruppe angedeutet wird. In diesem Sinn konstituieren Gens einen festen Kreis von Blutsverwandten, die sich durch gemeinsame gesellschaftliche und religiöse Merkmale von anderen Gentes unterscheiden. Unter dem Name „Gens“ fallen

141 L. H. Morgan: Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völker, S. 13.

142 Engels: „Der Nachweis, daß die durch Tiernamen bezeichneten Geschlechtsverbände innerhalb eines Stammes amerikanischer Indianer wesentlich identisch sind mit den genea der Griechen, den gentes der Römer; daß die amerikanische Form die ursprüngliche, die griechisch-römische die spätere, abgeleitete ist; daß die ganze Gesellschaftsorganisation der Griechen und Römer der Urzeit in Gens, Phratie und Stamm ihre getreue Parallele findet in der amerikanisch-indianischen; daß die Gens eine allen Barbaren bis zu ihrem Eintritt in die Zivilisation, und selbst noch nachher, gemeinsame Einrichtung ist (soweit unsere Quellen bis jetzt reichen) – dieser Nachweis hat mit einem Schlag die schwierigsten Partien der ältesten griechischen und römischen Geschichte aufgeklärt und uns gleichzeitig über die Grundzüge der Gesellschaftsverfassung der Urzeit – vor Einführung des Staats – ungeahnte Aufschlüsse gegeben.“ Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen, Hottingen-Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung 1884, S. 85.

143 Engels: „Das lateinische Wort gens, welches Morgan allgemein für diesen Geschlechtsverband anwendet, kommt wie das griechische gleichbedeutende genos von der allgemein-arischen Wurzel gan [...], welche erzeugen beutetet. Gens, genos, sanskrit dschanas, gotisch kuni, altnordisch und angelsächsisch kyn, englisch kin, mittelhochdeutsch künne bedeuten alle Geschlecht, Abstammung.“ Ebd., S. 85f.

Alle gleicher Abstammung. Dem gemeinschaftlichen Abstammungskriterium der Stammgesellschaften liegt eine segmentäre Struktur zugrunde¹⁴⁴, bei welcher der Stamm kleinere Gruppen (Verwandtschaftsgruppen, Familien etc.) in sich aufnimmt. In diesem Sinn umfasst der Gens eine Einheit, dessen partikulärer Name sowohl Individuen als auch kleinere Gruppen bezeichnet. Der Gens verweist auf die oberste Ordnung der sozialen Bindungsprozesse.

Morgan behauptet, dass eine Erbfolge über die mütterliche Linie ursprüngliche Sozialorganisationen bestimmte und dass den von Müttern organisierten Gesellschaften Stammzugehörigkeit zugrunde lag. Nach Morgan endet die römische Gentilgesellschaft mit der Ausbildung des Staatsapparates, indem die Matrilinealität als eine „primitive“ Vorstufe von Patriarchat und Eigentumsrecht verstanden wird. In der Mittelperiode der „Wildheit“ und der unteren Periode der Barbarei, dort, wo die Tiere gezähmt werden und die Erde ausgebeutet wird, ist die Abstammung in der matrilinealen Gentilgesellschaft zu finden¹⁴⁵, bei der Blutsverwandte mütterlicherseits zusammengehalten werden.¹⁴⁶ Als Beispiel werden Irokesen, amerikanische Indianer und australische Ureinwohner genannt, bei denen die Stämme aus zwei Gentes oder Clans bestehen, die sich durch weibliche Erbfolge auszeichnen. In der empirischen ethnologischen Forschung wurde folgende These aufgestellt: Überall dort, wo Gens gefunden wurden, konnten entweder auch mütterrechtliche Organisationen oder Spuren davon nachgewiesen werden.

Morgan stellt die universale Organisation der Primitiven in Gentes mit ursprünglicher Erbfolge der mütterlichen Linie dar, sodass die allererste soziale Einheit eine mütterliche Gens sei. So soll die ursprüngliche Form der Gentilgesellschaft einer mütterlichen Erblinie folgen, die auf eine Stammutter zurückzufolgen ist, die in den meisten Fällen auf eine Ahnfrau oder große Göttin zurückgeht. In der Ethnologie des 19. Jahrhundert ist es unumstritten, dass sich in den älteren Perioden der Menschheitsgeschichte die Abstammung in der Mutterfolge begründet. Die uterine Deszendenz bedeutet die Zusammensetzung einer Gens aus einer vorausgesetzten Urmutter.¹⁴⁷

144 Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 635.

145 Vgl. L. H. Morgan: Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völker, S. 17.

146 Vgl. ebd.

147 Vgl. ebd., S. 14.

6.3 Stammutter und Matrilinealität

6.3.1 Stammutter: matrilineale Gens – uterine Deszendenz

Die Abfolge der Verwandtschaftslinie von Mutter zur Tochter definiert eine Gesellschaftsform, die nach dem (umstrittenen) evolutionistischen Schema ethnologischer Untersuchungen des 19. Jh. den Stammgesellschaften antiker Ackerbaukulturen entspricht. Die uterine Deszendenz geht, wie schon erwähnt, auf eine Stammutter zurück, mit der die Gesellschaft eine nicht blutsverwandte Bindung, sondern eine auf totemistische Bindung basierende Blutsverwandtschaft aufweist, die darauf beruht, dass sich die Gruppe vom Außen abgrenzt. Den matrilinealen Kulturen wurde eine Gesellschaftsordnung zugeschrieben, wobei totemistische Einteilungen und Strukturen vorhanden waren.¹⁴⁸

Die Nachkommenschaft von Erbensprüchen bestimmt die soziale Gruppenzugehörigkeit und die aus der Definition der Verwandtschaft abgeleiteten Rechte und Pflichten. Die nach der mütterlichen Linie festgesetzte Erbschaft geht immer auf die weibliche Abstammung der Vorfahren eines Menschen zurück. Die Abfolge der Verwandtschaftslinie von Mutter zur Tochter trifft mit der vertikal (nach oben) bestimmten Mutterabfolge zusammen, wobei die Linie über die Mutter, deren Mutter (Großmutter), wiederum deren Mutter (Urgroßmutter) und so weiter bis zu einer Mutter-Ahnenin läuft, die in Folge der Mutterkette auf die Stammutter oder Große Mutter zurückgeht.¹⁴⁹

Als mythisches Endstadium mütterlicher Abfolge fällt die Stammutter zusammen mit dem realen ersten Stadium jeder Abfolge: der Gebärmutter. „Das Nachkommen aus der Gebärmutter“ bzw. uterine Deszendenz beschreibt nicht nur die Abfolge von Verwandtschaftsstrukturen durch die weibliche Linie, sondern darüber hinaus die Sublimierung realer Herkunftsstadien in einem sozialen Mutteragent. Infolgedessen folgt die uterine Deszendenz der Matrilinealität auf eine Nachkommenschaft aus der Gebärmutter, deren Symbolik die Totem-Matrix darstellt.

Ausgehend von einer sozialen Archäologie der mütterlichen Gensorganisation lässt sich an der Figur der Stammutter eine doppelte Funktion feststellen:

148 Malinowski: „Der matrilineare Charakter der Kultur tritt uns bereits in der ersten Kategorie entgegen, das heißt in den Mythen über den Ursprung des Menschen, der Gesellschaftsordnung, insbesondere des Häuptlingtums und das Totemistische Einteilungen, und über die verschiedenen Sippen und Untersippen.“ In: B. Malinowski: *Geschlechtstrieb und Verdrängung bei den Primitiven*, S. 109.

149 Vgl. L. H. Morgan: *Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völker*, S. 17.

Abstammungsfolgerin und *Fremderin*. Die Stammutter erfüllt einerseits die Funktion, die Mitglieder einer Gruppe nach bestimmten Eigenschaften zu binden, um sich jenseits der Gruppe anderen gegenüber unterscheiden zu können. Sie gilt als kohäsive Kraft in der Gruppe und als Alterität jenseits der Grenze der Gruppe. Die Mutter-Mensch trägt die Alterität zur sozialen Gruppe, in dem Sinne, dass sie eine Differenz kennzeichnet, welche sie mit den anderen Arten verbindet: die Tat des Gebärens. Gleichzeitig obliegt ihr die Übermittlung der genetischen Information der sozialen Gruppe. Die mütterlichen Gene werden als Ganzes betrachtet und sind eine in sich geschlossene Gruppe derart, dass sie eine soziale Einheit bilden, die sich von der Umgebung ausdifferenziert, nämlich von anderen Gens-Organisationen.

6.3.2 Stammutter – Totemmutter – Matrilinealität

Das besondere Merkmal der von Müttern organisierten Gesellschaften besteht also in der Abstammung über die mütterliche Linie (von Müttern an Töchter), bezogen auf ethnologische und rechtliche Güter. Dieser Aspekt der Matrilinealität wurde in der Literatur des 19. Jahrhunderts auf Basis eines sozioevolutionistischen Schemas als Begründung des Ursprungs sozialer Einheiten betrachtet, und auf dieser Feststellung beharrt auch der Ethnologe John Ferguson McLennan in „Primitive Marriage“, wenn er betont, dass Matrilinealität die ursprüngliche Verwandtschaftsregel sozialer Gruppen determiniere. Die Abstammungsfolge der mütterlichen Linie geht danach auf die religiös-mythische Vorstellung einer Ahnin aller Mütter zurück: die Totem-Mutter.

Diese These wurde auch von dem Religionssoziologen Émile Durkheim vertreten, der die Ansicht teilte, dass das frühe matrilineale Stammgesetz auf Institutionalisierung der Gruppe durch ein Muttertotem zurückgehe; infolgedessen wurde in den ursprünglichen Gesellschaften das Totem über die Mutterlinie vererbt.¹⁵⁰ Auch Sigmund Freud, der „Erfinder“ des Ödipus-Komplexes, hob den mütterlichen Ursprung des Totemismus hervor.¹⁵¹ Auch wenn die Soziologen

150 Vgl. Durkheim: „Ein weiteres Überbleibsel der gleichen Art betrifft das Muttertotem. Starke Gründe sprechen dafür, dass ursprünglich das Totem auf der Mutterlinie vererbt wurde. Die Vaterlinie kam vermutlich erst nach einer langen Zeit des entgegengesetzten Prinzips in Gebrauch.“ E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 159.

151 Vgl. Freud: „Wenn wir durch all das hindurch, was späterer Fortbildung oder Abschwächung entsprechen mag, zu einer Charakteristik des ursprünglichen Totemismus gelangen wollen, so ergeben sich uns folgende wesentliche Züge: Die Totem waren ursprünglich nur Tiere, sie galten als die Ahnen der einzelnen Stämme. Das

und Ethnologen des 19. Jahrhunderts der Meinung sind, dass sich nicht alle Sippen durch matrilineale Stammesformen beschreiben lassen, sind sie sich doch einig, dass in den frühen Genossenschaften die Übertragung des Totems in der Regel durch mütterliche Vererbung geschah.

Die Totem-Mutter markiert eine Verbindung zu bestimmten äußerlichen Erscheinungen; meist besteht sie in einer natürlichen Erscheinung, mit der die Mutter eine Eigenschaft teilt. In dieser Weise ist sie keine konkrete festgestellte „Art“, kein Mensch, kein Tier, keine Pflanze, sondern repräsentiert eine mimetische Eigenschaft des Außen, die mit der generativen Kraft der Natur verbunden ist, nämlich dem Vermögen, die Information Leben weiterzuleiten. Ihrer hervorragenden Stelle in der Bildung der sozialen Einheiten liegen zwei Faktoren zugrunde: Erstens bringt sie eine Verbindung mit dem hervor, was sich außerhalb der Gruppe befindet und gegen das sich die Gruppe definiert (daher gilt sie als Formgeberin von Selbstdifferenzierung), und zweitens ist sie Inbegriff der Weiterleitung des Lebens: Es liegt in ihrer Verantwortung, Abstammungsinformationen in der Gesellschaft weiterzutragen.

Im ersten Sinn bildet die Totem-Mutter eine *künstliche Einheit*. Ihr Körper ist der Inbegriff jener Bindung an das Außen, durch welche die Systemdifferenzierung beginnt und sich infolgedessen sich segmentare Einheiten bilden. Ihre Stellung ist einerseits universal, da sie in der Beziehung System/Umwelt operiert (ihre Verbindung mit dem Außen ist ein Korrelat zur Selbstreferenzialität der Gruppe), andererseits wirkt sie systemspezifisch, da sie durch ihre Benennung eine Selbstbeschreibung des Systems vollzieht.¹⁵²

Im zweiten Sinn stellt die Mutter-X eine Weiterträgerin der Information des Lebens dar, wie in Axiom I zum Ausdruck kommt, eine biosoziozoologische Motivationsinstanz zur Weiterentwicklung extrateriner Ontogenese. Sie ist ein notwendiger Akteur zur Erhaltung des Lebens, da sie eine primäre Verbindung mit der offenen Welt garantiert, versichert und ermöglicht.¹⁵³ In dieser Weise wird in Anlehnung an Classen die Mutter als zweite biosoziozoologische Institution betrachtet¹⁵⁴, da sie durch primäre Verbindung des Nachwuchses mit der offenen Welt

„Totem vererbte sich nur in weiblicher Linie.“ S. Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 447ff.

152 Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 634-663.

153 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 65.

154 Claessens: „Biosoziozoologisch“ war diese Institution genannt worden, weil die weibliche Identität in der kleinen insulativen Gruppe erst mit der Vorverlagerung der Geburt und dem Anwachsen des Neocortex mitwächst und ihre Ausfaltung erst zu

einen relationalen Insulationsschutz bildet, der die emotionale Stabilisierung des Neugeborenen erreicht. Dazu Dieter Claessens:

Die ‚Einrichtung‘ der im Schutze der insulativen Gruppe ‚zu früh‘ gebärenden Mutter, die die emotionale Stabilisierung des Nachwuchses in Offenheit garantiert, kann daher als – nach dem Prozeß der Insulation selbst –zweite biosoziologische Institution bezeichnet werden.¹⁵⁵

Die Stammutter stellt eine emotionale Identität dar in der sich insulierenden selbst-defensiven Gruppen-Gesellschaft.¹⁵⁶ Sie ist institutionalisiert in der Figur der Totem-Mutter und wird verehrt im Rahmen von Mutterkulten, was die Gesellschaften emotional stabilisiert und Motivation zur Organisation größerer Gesellschaften bildet.

An diesem Punkt lenkt Claessens die Aufmerksamkeit auf die Idee, dass der Erfolg primärer und elementarer Insulationseffekte zu einer Institutionalisierung der Mutter-Kulte¹⁵⁷ führe, wobei der sinnliche und motivationale Aspekt der mütterlichen Beziehung im Abstrakten aufgehoben worden sei.¹⁵⁸ Die Institutionalisierung der weiblichen Fruchtbarkeit führt danach durch die Identität des

denjenigen Zeitpunkt erreicht, wo man das nun entstehende Wesen Mensch nennen kann.“ Ebd., S. 277.

155 Ebd., S. 82.

156 Vgl. Ebd., S. 79.

157 Claessens: „Es scheint nicht sehr neu, zu behaupten, dass das Identitätsgefühl des weiblichen Menschen, hier als der auf Dauer gestellten ‚Mater Certa‘, auch und gerade noch mit dem Nähren des selbstgeborenen Kindes über einen längeren Zeitraum ein dichtes sein muß. Hier ist jene Urphantasie konkret (die ‚idéé directrice‘), die später als ‚Magna Mater‘, Mutter Erde, Fruchtbarkeitsgöttin bis hin zu Mutter Gottes auftreten wird, der Ursprung von Bildern und Eindrücken, die große Mythen und Institutionen stifteten.“ Ebd., S. 79.

158 Claessens: „Die Stärke, die unheimliche, ja wohl gefürchtete Stärke der Frau lag aber so und so in der Fähigkeit zur prokreativen Produktion, die dem männlichen Geschlecht nicht gegeben ist, d. h. sehr konkret: in ihrer ursprünglichen, dem Mann sicher gleichwertigen Kraft der Persönlichkeit und der prokreativen Fähigkeit. Die Ableitung sekundärer Institution, die dann die ‚wirklichen‘ Institutionen wurden, von der weiblichen Fruchtbarkeit lag also sehr nahe, – ohne damit verschleiern zu können, wo die wirkliche institutionelle Grundlage war: bei der Frau. Mutterkulte sind also als primär auszusehen.“ Ebd., S. 277.

weiblichen Geschlechts zur Garantie emotionaler Stabilisierung in den sozialen Zellen.

7. (Aus-)Differenzierung: exogamische (Stamm-)Mutter als Außendifferenz der Gesellschaft

7.1 Totemistische Exogamie: Bindungsoperation mit dem Außen

7.1.1 Weibliche Exogamie als Ausdifferenzierungsform segmentarer Gesellschaft

Die Absicherung des Menschen- und Gruppenzusammenhanges umfasst ein zentrales Kriterium segmentärer Gesellschaften: Die Gruppe muss durch soziale Techniken der Bindung die Mitglieder der Sippe vor den unvorhersehbaren Gefährdungen der Umwelt in Sicherheit bringen. Zur Absicherung des Gruppenzusammenhanges ist die Absicherung des Produktionszusammenhanges und der Produktion innerhalb der Grenze der Gruppe vorrangig.¹⁵⁹

Die Herausbildung einer segmentären Gesellschaft vollzieht sich durch innere Teilung.¹⁶⁰ Die segmentäre Differenzierung befördert einerseits eine Vermehrung sozialer Einheiten¹⁶¹ in gleichen Teilsystemen, und diese werden andererseits mittels eines Benennungssystems einem Differenzierungsprozess unterworfen. Die Vermehrung der Gruppe ist eine inhärente Folge des Strebens nach Absicherung des Gruppenzusammenhanges und infolgedessen das dritte Ergebnis der sich selbst „stabilisierenden Insulationstechnik.“¹⁶²

In diesem Sinn zielen Teilung und Differenzierung der Gruppe auf „Notwendigkeit der Erhaltung der Nische“ hin.¹⁶³ Zu diesem Zweck, ist, wie in

159 Vgl. ebd., S. 144.

160 Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 634.

161 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 194.

162 Claessens: „Das erste unerwartete Ergebnis der defensiven, sich selbst stabilisierenden Insulation war die Entstehung des Menschen, das zweite waren jene Veränderungen, die mit Frühgeburt und Anwachsen des Neocortex besonders auffällig sind und sich mit dem ersten Ergebnis selbstverständlich verbinden und die Stellung der Frau stärken, das dritte unerwartete Ergebnis war die irgendwann unvermeidliche Konsequenz der sich durchsetzenden Überlegenheit des Menschen gegenüber seiner Umwelt: seine sich ebenso durchsetzende Vermehrung.“ Ebd., S. 210.

163 Ebd., S. 122.

Axiom I bewiesen, die Figur der Mutter zentral und eine Voraussetzung, da den Frauen eine doppelte Aufgabe zugewiesen wird: Erstens kommt ihnen die Bedeutung von „Weiterträgerinnen des Lebens“¹⁶⁴ zu und damit die Grundmotivation zum Leben, und zweitens umfasst ihre Aufgabe die Motivation zu biosozio- logischer Immunität oder zum Insulationsprinzip. Frauen sind biosozio- logisch motiviert zu Nachwuchs und dessen Hege und Pflege. Damit sind sie direkt interessiert am (und d. h. auch motiviert für den) Insulationsschutz. Sobald dieser Schutzmechanismus größer und unübersichtlicher wird, muss das weibliche Interesse indirekter werden, was die „Ringe“ betrifft, die um den innersten „Insula- tionskern“ (aus Sicht der einzelnen Mutter) gelegt werden.¹⁶⁵

In diesem Sinn liegen die segmentären Differenzierungstechniken in den Frauen als potenzielle Erhälterinnen und Absicherinnen des Gruppenzusammen- hangs. *Exogamie* und *Totem* und damit Inzestverbot und Tabu gehören zu Teil- strategien, durch welche die Gruppe in ein neues Verhältnis mit der Umwelt tritt.

Die Gens ist exogam, sagt Morgan,¹⁶⁶ mit anderen Worten: Verwandte durf- ten einander nicht heiraten. Sie mussten Partner in den anderen Gentes des Stammes suchen, denn der Stamm ist endogam. Die ursprüngliche Gens sei müt- terlich und exogam, *exogam* in der Sippe und *endogam* im Stamm.¹⁶⁷ In diesen mütterrechtlich organisierten Gentes, in denen Paarungen ausgeschlossen waren, sah Morgan die Urform, aus der sich später dann vaterrechtlich organisierte ent- wickelten. Diese Kombination von Exogamie der *Sippe* und Endogamie des *Stammes* bewirkt die Einheit und Stabilität segmentärer Gesellschaften zu ihrer Vermehrung.¹⁶⁸ Auch sind nach einer These von Claude Lévi-Strauss die aus- schließenden Imperative nicht von der endogamischen Ordnung befreit¹⁶⁹, indem

164 Claessens: „Der Primärstatus Mutter ist überlegen: dazu sind genug Ausführungen gemacht worden: Die Frauen sind die konkrete sinnlichen Weiterträgerinnen der ‚Information Leben.‘“ Ebd., S. 197.

165 Ebd., S. 196.

166 L. H. Morgan: Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völ- ker, S.58

167 Ebd.

168 Ebd.

169 Die wahre Endogamie besteht bei Lévi-Strauss einfach in dem „Ausschluss der Hei- rat außerhalb der Grenzen der Kultur, deren Begriff allen möglichen Schrumpfung- en und Dehnungen unterliegt.“ Lévi-Strauß, Claude: Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S.101. Dazu: „Der Unterschied zwischen den beiden Formen der Endogamie ist besonders leicht zu erkennen, wenn man die Heiratsregeln stark hier- archisierter Gesellschaften untersucht. Die ‚wahre‘ Endogamie ist umso ausgepräg-

differenzierte Gruppen (Sippen) aus einer größeren Gemeinschaft (Stamm) bestehen. Das Bedeutsame dieser Aussage liegt darin, die andere Seite der Exogamie als Teilungsstrategie einer segmentären Gesellschaft zu beachten. Das bedeutet, dass die Differenzierungsform, die Teilungsstrategie (hier: die Exogamie) zur Vermehrung der Gesellschaft beiträgt, was uns zu dem Gedanke führt, dass es die mütterliche Differenzierung gab, bevor es mütterliche Gens gab.¹⁷⁰

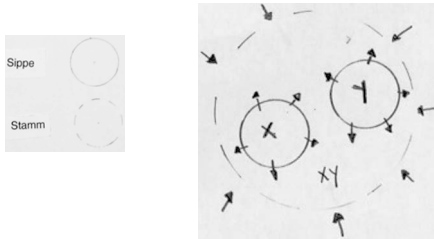


Diagramm 7: Mutter(gens): exogam in der Sippe und endogam im Stamm

Der „Kopernikaner der Exogamie“, Robert Briffault, zeigt ebenfalls, wie das Exogamiegebot die Grundlage der matrilinealen Ordnung darstellt.¹⁷¹ Die Abstammung ist nur von mütterlicher Seite nachweisbar, wird nur von der weiblichen Linie her anerkannt. Aus der mütterlichen Gens wurden nach den Regeln der Exogamie Sippen entfaltet, und infolgedessen haben sich die sozialen Strukturen diversifiziert, ausdifferenziert und sind komplexer geworden.¹⁷² Beim ersten Beobachtungspunkt steht die Exogamie als Möglichkeitsvoraussetzung zur extensiven Ausdehnung der Gruppe. Ebenfalls entspricht die Vermehrung der sozialen Einheiten diesem Prozess, bei dem sich verwandtschaftliche Beziehungen innerhalb des Stamms durch Aufnahme der Fremden ausbreiten, ohne ihre Stammeszugehörigkeit zu verlieren.

ter, einen je höheren Rang die gesellschaftliche Klasse einnimmt [...] Dagegen weiß man, dass es sich um ‚funktionale Endogamie‘ handelt, wenn das umgekehrte Verhältnis herrscht, d.h. wenn die offenkundige Endogamie abnimmt, je höher man in der Hierarchie aufsteigt“ ebd., S. 102

170 Ich erlaube mir hier das Zitat einer Aussage von Niklas Luhmann zur Erläuterung der Familienstellung in segmentären Gesellschaften: „Es gibt immer Gesellschaft, bevor es Familien gibt.“ N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 634.

171 Bertha Eckstein-Diener nennt Briffault den „Kopernikus der Exogamie, indem er den Schwerpunkt des Geschehens prinzipiell verlagert hat.“ Vgl. dazu Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 284 -288.

172 Vgl. W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S.135ff

7.1.2 Totemmutter: Membran der Gesellschaft

Für die vorliegende Untersuchung ist vor allem von Bedeutung, dass der Totemismus durch einen mimetischen Bezug mit dem Außen eine Differenz in der sozialen Gruppe hervorbringt. Es handelt sich um eine Gewinnung von Kollektivbewusstsein in der Außenwelt durch Identität zwischen etwas Äußerem und etwas Innerem – das Totem.¹⁷³ In diesem Sinn werden die individuellen Unterschiede in der kollektiven Anerkennung des Totems abstrahiert durch eine Nomenklatur, die durch einen identitären Bezug mit einem Wesen außerhalb der Grenzen der Gruppe Beschaffenheit beimisst.

Das Totem kann als Institution bezeichnet werden, die eine Differenzierung mit der ersten Natur mittels Schaffung zweiter soziobiologischer Welten durchführt. Diese Institution ist das Resultat einer Differenzierung der „alten Natur“ durch Bildung einer „Welt“ innerhalb der ersten. Die Stifterinnen dieser Institution stehen in der Peripherie der Gesellschaft im Außen (durch das Kollektivbewusstsein des Außens) und im Innen (durch Abstraktionsprozesse wie Namensgebung, Durchsetzung von Gesetzen und Gebräuchen). Infolgedessen ist die Stammutter ein Motivationselement zum Bindungsvorgang. Sie stellt die Bindungsverhältnisse der Gruppe anderen Gruppen gegenüber und setzt den Einzelnen innerlich fest nach einer Logik der *Differenz der ersten Ordnung und Identität zweiter Ordnung* – Differenz in dem Sinne, dass das Muttertotem einen Differenzierungsknoten zur Bildung künstlicher Identität des Menschenzusammenhangs markiert.

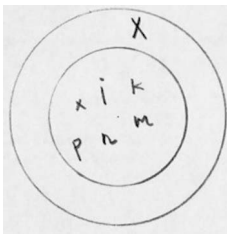


Diagramm 8 : *Differenz der ersten Ordnung und Identität der zweiten Ordnung.*

Die Totem-Mutter markiert und stellt die Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen der *peripherischen Grenze* der Gruppe nach außen oder innen fest. In der Gruppe, nach innen, sind alle Mitglieder gleich. Diese Gleichheit wird aber nur,

173 So stammt das Wort „Totem“ aus Chippewa-Algonkin, ‚o-t-ote-ma-an‘. Es wurde zur Deutung der Zugehörigkeit zu den jeweiligen Sippen eines bestimmten Stamms, des Algokinstamms, herangezogen, damit seine Mitglieder einander erkennen und sich von Angehörigen anderer Totems unterscheiden.

Partikularität und Singularität jedes Mitglieds vorausgesetzt, wahrgenommen, das heißt, jeder Einzelne teilt die Zugehörigkeit oder Verwandtschaft mit der Stammutter. Zusammenfassend: Hat die Stammutter die peripherischen Grenzen festgesetzt (also die Relation der Gleichheit und Differenz der Gruppe nach außen und innen), werden die Bindungsgesetze bestimmt von exogamischen und endogamischen Regeln. Die exogamischen Regeln ziehen also die Grenzen der Gruppe nach außen und die endogamischen die nach innen.

Auf dieser Ebene hat die Totem-Mutter als soziobiologische Institution Nische und Gruppenzusammenhang mit eingebracht; in ihr wirkt sie nachhaltig mit an den biosozialen Institutionen der Isolation, an der sich verfestigenden weiblichen Identität und nicht zuletzt an der emotionalen Stabilisierung des Nachwuchses in Offenheit.¹⁷⁴

Infolgedessen liegt dem kohäsiven Zusammenhang der Gruppe die Identität mit dem Totem zugrunde, durch das erst Handeln mit der Außenwelt möglich ist: Die Teilnehmer der Gruppen identifizieren sich mit dem Totem in dem Sinne, dass die spezifische Identität der Gruppe eine Differenz gegenüber anderen Systemen bedingt, mit denen ein Austausch (zunächst ökonomisch) zu vollbringen ist.

7.2 Exogamie als Organisationsform des Totemismus

Um 1910 gab der Ethnologe und Religionsforscher James Frazer „Totemism and Exogamy“ heraus. Darin sammelte er umfangreiche Daten zum Thema Totemismus und setzte sie in Zusammenhang mit exogamischen Begattungsvorschriften. In seiner Untersuchung exogamischer Regeln und der Klassifikation von Begattungsbeziehungen kommt Frazer zu dem Ergebnis, dass der Totemismus eine verwandtschaftliche Verbindung zum Phänomen der Außenwelt als kohäsive Bindungskraft primitiver Gesellschaften bedeutet. Totemismus besteht nach Frazer in einer Glaubensvorstellung, durch die sich eine bestimmte Gruppe jenseits ihrer Grenze als Einheit identifiziert und außerhalb ihrer Grenze anderen gegenüber ausdifferenziert. Frazers Analyse richtet ihre Aufmerksamkeit darauf, dass der Totemismus als sozial orientierte Glaubensvorstellung eine Bildung von Bindungsstrukturen anstrebt, bei denen die Mitglieder eines Totems von anderem Gruppen ausgeschlossen sind und umgekehrt. Totemismus setzt daher Vorschriften und Regeln voraus, nach denen ein Individuum Mitglied einer Gruppe wird.

174 D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 125.

Beispielhaft kann hier die Arunta-Sippe genannt werden.¹⁷⁵ Frazers Untersuchung über diese australische Sippe kommt zu dem Schluss, dass der *Arunta*-Stamm die exogamischen Heiratsregeln so anwendet, dass Mitglieder desselben Totems nicht heiraten dürfen.¹⁷⁶ Findet doch eine Heirat zwischen zwei Menschen des gleichen Totems statt, wird die Tat bestraft; also wurden Exogamieregeln in totemistischen Clans als Begattungsvorschrift verstanden.¹⁷⁷ Frazer könnte im Arunta-Stamm die älteste Form des Totemismus gefunden haben.¹⁷⁸

Frazer gibt dem Ethnologen John Ferguson McLennan Recht, dass die Institutionen Exogamie und Totemismus zusammenhängen.¹⁷⁹ Andere Anthropologen und Ethnologen wie Spencer sind der Meinung, dass die exogamische Klasse ganz unterschiedlich von der totemistischen Sippe war,¹⁸⁰ jedoch birgt dieser Gedanke nach Frazer die Gefahr, beide Institutionen so zu betrachten, als bestünde zwischen ihnen keine Verbindung. Auch wenn sich eine totemistische Sippe nicht unbedingt mit einem exogamischen Clan zusammenschließt¹⁸¹, schenkt Frazer dem Zusammenhang zwischen beiden Institutionen Aufmerksamkeit. Darüber hinaus vergleicht er die uralten und ursprünglichen Eigenschaften des Totemismus mit dem exogamischen Prinzip und spielt auf deren Ähnlichkeiten an. Bei der Untersuchung des Phänomens des Totemismus, der exogamischen Institution und der klassifikatorischen Begattungsbeziehung kommt er zu folgendem Ergebnis: Einerseits ist der Totemismus ein „Produkt

175 Vgl. Freud: „... scheinen die Arunta vielmehr die entwickeltesten der australischen Stämme zu sein, eher im Auflösungsstadium befindlich, um den Beginn des Totemismus repräsentieren zu können.“ Freud: Totem und Tabu, S. 461.

176 Vgl. dazu Frazer: „Persons of the same totem may not marry or have sexual intercourse with each other.“ J. Frazer, S. 54.

177 Frazer: „The Navajos believe that if they married within the clan their bodies would dry up and they would die.“ „But the penalty for infringing this fundamental law is not merely natural; the clan steps in and punishes the offenders. In Australia the regular penalty for sexual intercourse with a person of a forbidden clan is death.“ Ebd.

178 Vgl. Freud: Totem und Tabu, S. 460.

179 Frazer: „Its aim is to provide students with what may be called a digest or corpus of totemism and exogamy, so far as the two institutions are found in conjunction“ Frazer: S. x

180 Vgl. ebd., S. xii.

181 Der Unterschied zwischen Totemismus und Exogamie wurde von Spencer und Gillen eingeführt, als sie in Australien eine Sippe untersuchten, wobei sie nachweisen konnten, dass die exogamische Klasse sich von der totemistischen Sippe unterschied. Vgl. ebd.

der Wildheit“, andererseits wurden, während der Totemismus komplett aus den Sozialregelungen und der Sozialnormativität verschwand, die exogamischen Regeln über die transzendentalen Gesetze der zivilisatorischen Eheschließung erhoben. Das heißt, der Totemismus geht nach Frazer den exogamischen Regeln voran.¹⁸²

Zusammenfassend teilen Exogamie und Totemismus das Merkmal, sich mit der Außenwelt zu koppeln. Das totemistische soziale System ist dafür bekannt, eine Bindung außerhalb der Gruppe zu stellen und eine Differenz anderen Gruppen gegenüber festzustellen, um durch künstliche Gleichheit natürliche Ungleichheiten zu neutralisieren.¹⁸³ Unter „Neutralisierung der Ungleichheiten“ wird hier ein Prozess der Abstraktion konkreter Bindungen verstanden, der mit verschiedenen Techniken ausgeführt wird, unter anderem das Benennungssystem der Gruppe. Die Benennung einer Sippe bedeutet, eine Abstraktionsstufe insulativer Innenklimata zu schaffen. So stammt das Wort Totem aus Chippewa-Algonkin, „o-t-ote-ma-an“. Es wurde zur Deutung der Zugehörigkeit zu den Sippen eines bestimmten Stamms, der Algokinstamm¹⁸⁴, verwendet mit dem

182 Der Ansatz, dass dem Totemismus Exogamieregeln vorausgehen, liegt der Beibehaltung der exogamischen Regeln nach dem Verfall des Totemismus zugrunde. Frazer beobachtet, dass bei den Gesellschaften, in denen Exogamie und Totemismus zusammenfielen und der Totemismus komplett von den Sozialregelungen und der Sozialnormativität entfernt wurde, die exogamischen Regeln beibehalten werden. Die exogamischen Regeln steuern das System, da der Glaube an die Verwandtschaftsbeziehung zwischen der soziologischen Gruppe und ihrem Außen immer auf die dem Menschen eigene psychologische Neigung zum Fremden hindeutet. Diese Verbindung verwandelt sich in den modernen Gesellschaften zur Vorschrift zum Kontakt mit dem Fremd, was ein Angebot bedeutet.

183 Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 634.

184 Durkheim: „Obwohl der Ausdruck nicht australisch und obwohl er nur bei einer einzigen amerikanischen Gesellschaft zu finden ist, haben ihn die Ethnologen endgültig angenommen und bedienen sich seiner, um im Allgemeinen die Institution zu bezeichnen, die wir im Begriff sind zu beschreiben. Schoocraft war der erste, der den Sinn dieses Wortes derart erweitert hat und von einem ‚Totemsystem‘ gesprochen hat. Eine solche Ausweitung, die es in der Ethnographie ziemlich häufig gibt, ist nicht ohne Nachteile. Es ist nicht normal, dass eine Einrichtung dieser Bedeutung einen Zufallsnamen trägt, der einer engen Lokaldialektik entnommen ist und der keineswegs die Charaktermerkmale der Sache bezeichnet, die er ausdrückt. Aber heute ist der Gebrauch dieses Wortes so allgemein, dass es ungebührlich wäre, sich

Zweck, seine Mitglieder einander erkennen zu lassen und sich von den Angehörigen anderer Totems unterscheiden zu können.

Der Anthropologe Lang weist in „Social Origins“ (1903) darauf hin, dass die Institutionalisierung der Gruppe durch das Totem erst mittels Namensgebung der Gruppe stattfindet. Ebenfalls folgt Alfred Cort Haddon diesem nominalistischen Prinzip, wonach die Gruppe einen bestimmten Namen eines Tiers oder einer Pflanze annimmt, um die Bindung zwischen den Mitgliedern herzustellen und damit identitäre Grenzen gegenüber anderen Gruppen zu setzen. Der nominalen Theorie zufolge wurde auf die Frage der Gleichnamigkeit die Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch¹⁸⁵ als Antwort gefunden, woraus sich die Exogamie als das Ordnungsprinzip des totemistischen Systems etabliert.¹⁸⁶ Nach Lang¹⁸⁷ ist

dagegen aufzulehnen.“ E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 154.

- 185 Vgl. Durkheim über die nominalistische Theorie Andrew Langs: „Er bindet seine Theorie an die Tatsache, daß das Totem ein Name ist. Sobald es konstituierte menschliche Gruppen gab, hätte jede das Bedürfnis gehabt, sich von der Nachbargruppe zu unterscheiden und ihr deshalb einen anderen Namen gegeben. Diesen Namen hätte man vorzugsweise aus der umgebende Tier- und Pflanzenwelt genommen [...] Nun ist es eine bekannte Tatsache, „dass für primitive Geister die Namen und die mit diesen Namen bezeichneten Dinge durch eine mystische und transzendente Beziehung verbunden sind“ zit. *The Secret of the Totem*, S. 121. Der Name, den ein Individuum trägt, wird z.B. nicht als ein einfaches Wort angesehen, nicht als ein konventionelles Zeichen, sondern als ein wesentlicher Teil des Individuums selbst. War es also ein Tiername, so mußte der Mensch, der diesen Namen trug, notwendigerweise glauben, daß er die am meisten charakteristischen Züge dieses Tieres selber hatte“. Ebd., S. 255-256.
- 186 Vgl. Lang: „No more than these three things -a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions -was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy.“ Lang, Andrew: *The secret of the totem*, Harlow: Longmans, Green 1905, S. 125.
- 187 Vgl. Freuds Interpretation Totemistischer Theorien: „Lang meint, es sei zunächst gleichgültig, auf welche Weise die Clans zu ihren Tiernamen gekommen seien. Man wollte nur annehmen, sie erwachten eines Tages zum Bewusstsein, dass sie solche tragen, und wussten sich keine Rechenschaft zu geben, woher. Der Ursprung dieser Namen sei vergessen. Dann würden sie versuchen, sich durch Spekulation Auskunft darüber zu schaffen, und bei ihren Überzeugungen von der Bedeutung der Namen müssten sie notwendigerweise zu all den Ideen kommen, die im totemistischen Sys-

das Totem das, was die Gruppe zusammenhält, weil die Gruppe vom Namen des Totems geprägt ist. Jede Sippe unterscheidet sich von der anderen, weil sie einen Namen trägt, den Namen einer bestimmten äußeren Gattung feststellt, der in der Regel der Name eines Ahnen sein soll, der von Generation zu Generation weitergegeben wird. Der Sippenname rührt nach Lang gleichfalls von der Aneignung eines Tiernamens aus funktionellen Gründen her.

Haddon stellt fest, dass jeder primitive Stamm ursprünglich von einer Tier- oder Pflanzenart lebte, vielleicht auch mit diesem Nahrungsmittel Handel trieb und es anderen Stämmen im Austausch anbot; dies führte dazu, dass der Stamm bei anderen Stämmen unter dem Namen des Tieres bekannt wurde. Die Verbindung mit nicht-menschlichen Spezies (Tier / Pflanze) ist nach A. C. Haddon das Leitmotiv exogamischer Regeln:

Gleichzeitig musste sich bei diesem Stamm eine besondere Vertrautheit mit dem betreffenden Tier und eine Art von Interesse für dasselbe entwickeln, welches aber auf kein anderes psychisches Motiv als auf das elementarste und dringendste der menschlichen Bedürfnisse, den Hunger, gegründet war.¹⁸⁸

Totemismus und Exogamie sind zwei Seiten einer Medaille, denn die Bindung und Kohäsion segmentarer Gruppen muss doppelseitig erfolgen: Einerseits ist die Grenze der Gruppe ihren Angehörigen innerlich (sodass sich alle Individuen unter dem Totem-Namen gleichen), andererseits ist die Gruppe unter dem Namen des Totems der Grenze äußerlich und unterscheidet sich anderen Gruppen gegenüber.

tem enthalten sind. Namen sind für die Primitiven – wie für die heutigen Wilden und selbst für unsere Kinder – nicht etwa etwas Gleichgültiges und Konventionelles, wie sie uns erscheinen, sondern etwas Bedeutungsvolles und Wesentliches. Der Name eines Menschen ist ein Hauptbestandteil seiner Person, vielleicht ein Stück seiner Seele. Die Gleichnamigkeit mit dem Tiere musste die Primitiven dazu führen, ein geheimnisvolles und bedeutsames Band zwischen ihren Personen und dieser Tiergattung anzunehmen. Welches Band konnte anders in Betracht kommen als das der Blutsverwandtschaft? War dies aber infolge der Namensgleichheit einmal angenommen, so ergaben sich aus ihr als direkte Folgen des Blutbanns alle Totemvorschriften mit Einschluss der Exogamie.“ Freud: Totem und Tabu, S. 454.

188 Ebd., S. 455.

7.2.1 Totemmutter und Differenz

Das Totem wurde als peripherische Membran bezeichnet, durch die es sich äußerlich von anderen Totems differenziert – das heißt, die *spezifische Differenz* der Individuen wird in der *genetischen Selbstheit* des Totems ausgelöst. In den inneren Grenzen behalten die Individuen ihre Singularität und werden nur relativ auf das Totem verweisen, da das absolute Sein, die absolute Begattung, mit dem Ähnlichen bzw. Gleichen die Grenzen innerhalb der Selbststörung bezeichnet.

Totemzugehörigkeit bedeutet, sich mit den Mitgliedern desselben Totems zu identifizieren und sich von den Sippen anderer Totems zu unterscheiden; nichtsdestotrotz verpflichtet die Stammespflege zu Handel mit Fremden.¹⁸⁹ Unter dem Imperativ der Exogamie müssen die Bedingungen von der Zugehörigkeit des Totems so erfüllt werden, dass nur unter der Voraussetzung des ausdifferenzierten Bündnisses die Aufhebung dieser Seinsart in einem neuen Oberbegriff zu gründen ist. Das Totem gilt also als Differenzierungsnotation gegenüber den anderen. Dies aber gilt nur für die innere Identifizierung der Gruppe, das heißt für den Zusammenhang der verschiedenen Mitglieder, wo die *spezifischen Unterschiede* innerhalb der Gens *relativ* werden und die *genetische Selbstheit absolut* ist.

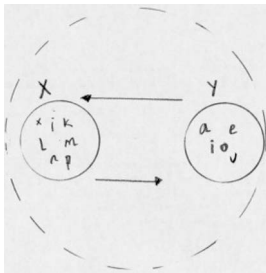


Diagramm 9: Spezifische Unterschiede innerhalb der Gens und genetische Selbstheit.

Die Gens thematisiert den Unterschied innerhalb derselben Sippe, sodass die *Differenz* außerhalb der Sippe *absolut* wird, zwischen den Sippen aber *relativ* zum Stamm. Das Totemtier dient infolgedessen als Anordnung und Taxonomierung der spezifischen und absoluten Unterscheidung zwischen Tier – Mensch – Pflanze. Das Mitglied einer Totemmutter X behält innerhalb der Gruppe des Totemmutters X eine *relative Differenz*, sofern es zum Gruppe X gehört, eine *absolut*

189 Zum Heiratsgut als Vorstufe der Ware vgl. W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S. 98-100.

lute Differenz zur Gruppe der Totemmutter Y, aber eine relative zum Tauschverkehr Totemmutter X / Totemmutter Y.

In diesem Sinne setzt der Totemismus bestimmte Formen von Exogamie voraus, das heißt, er ist ein ursprünglicher Claneinteilungsmechanismus, in dem das Differenzfaktum aus der Information des Totems abgeleitet wird. Zugleich jedoch gilt diese Differenzfunktion für die Aufrechterhaltung der inneren kohäsiven Kräfte der Gruppe.

7.3 Grenzerhaltung und Bindungsoperation: zwei Gesichter der Vorschriften

Der Religionssoziologe und Ethnologe Émilie Durkheim stellte die Hypothese auf, dass die Außenheirat vor allem auf der Vorschrift beruht, innerhalb der Gruppe niemand heiraten zu dürfen. Die Forderung nach einer Außenheirat beruht seiner Ansicht nach auf dem Ziel, das Wachstum der Gruppe dem Verbot der endogamischen Heirat vorzusetzen.¹⁹⁰ Er folgte damit einer von dem Psychologen Wilhelm Wundt aufgestellten These, dass in der totemistischen Stammesgliederung bestimmte Eheverkehrsnormen keine andere Aufgabe haben als die Verbreitung der Exogamie innerhalb des Stammes durch untereinander verbundene Sippen.¹⁹¹

Es wird deutlich, dass die Exogamie eine der wichtigsten Allianzstrategien war, wobei die Reproduktion der Gesellschaft durch segmentäre Differenzmechanismen erfolgte. Die Außenheirat bedeutete deshalb ein Gebot nach außen, eine Gelegenheit nach außen; die Grenze der Zugehörigkeit zu ziehen brachte zugleich die Vorschrift hinsichtlich des Inzests mit sich. Demzufolge ist darauf hinzuweisen, „dass die Exogamie nicht durch den Abscheu vor dem Inzest bewirkt wurde; man hat vielmehr allen Grund anzunehmen, dass im Laufe der Zeiten zum Moralgesez gemacht wurde, was ursprünglich nur eine Notwendigkeit gewesen war.“¹⁹² Daher stimmen die tiefpsychologischen Untersuchungen des

190 Durkheim, Émilie: „La prohibition de l’inceste et ses origines“, in: *Année sociologique*, Vol. I (1896 -1897), S. 1-70.

191 Dazu Freud: „Die wichtigste soziale Seite dieser totemistischen Stammesgliederung besteht aber darin, dass mit ihr bestimmte Normen der Sitte für den Verkehr der Gruppen untereinander verbunden sind. Unter diesen Normen stehen in erster Linie die für den Eheverkehr. So hängt diese Stammesgliederung mit einer wichtigen Erscheinung zusammen, die zum ersten Mal im totemistischen Zeitalter auftritt: mit der Exogamie.“ S. Freud: *Totem und Tabu*, S. 393.

192 Alex-Giraud-Teulon: „Die Ursprünge der Familie“, in: H.-J.Heinrichs (Hg.): *Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion*, S. 378.

19. Jh. darin überein, dass die Verknüpfung zwischen Totemismus und Exogamie an der negativen Seite der Vorschriften liegt: dem Inzest.¹⁹³ Ähnlich sieht Durkheim in den exogamischen Regeln eine Vorform des Inzestverbotes, oder, anders ausgedrückt, eine späte Folge der Exogamieregeln.¹⁹⁴

Der Vorschriftencharakter des Begattungsverbotes innerhalb der Gruppe zeigt ein Doppelgesicht: das Verbot, jemanden derselben Sippe zu heiraten und das Gebot, außerhalb der Gruppe mit Fremden zu verhandeln. Diese Regel stützt sich auf das Prinzip, dass Zugehörigkeit zu einer Gruppe und Selbstanerkennung in der Gruppe die Fremdheit erster Ordnung voraussetzt. Anders gesagt: Die Tatsache, dass die Exogamie (und das Tabu) sich in der negativen Vorschrift des Totemismus treffen, also in der strengen Regel, die die unmittelbare *Communitas* zwischen *Totem* und einer aus der *Tier/Pflanze/Herde/Umwelt differenzierten Totemgenossenschaft* verbietet, beweist, dass (in Anlehnung an Lévi-Strauss' These) eine Kommunikation ohne Differenz nicht möglich ist, dass also Vermittlung ohne Medialität zu einem Paradoxon führt. Auf diese Weise hat Lévi-Strauss den negativen Verknüpfungsknoten zwischen Exogamie und Tabu in die Positivität des Gebots umgewandelt, als Bedingung der Möglichkeiten der Erwachsenen des Stammes.

In dieser Weise lassen sich die Systeme, die alle Mitglieder innerhalb der Gruppe als Verwandte bezeichnen, in zwei Kategorien unterteilen:¹⁹⁵ Einerseits versteht man unter der elementaren Struktur der Verwandtschaft eine Verwandtschaft, aus der sich *möglichen Gatten* ergeben, andererseits die, aus der *verbotene Gatten* hervorgegangen sind.¹⁹⁶ Doch schon an diesem Punkt erzeugt die scheinbar negative Regel auch ihre Umkehrung: „Denn jedes Verbot ist zugleich und in anderer Beziehung eine Vorschrift.“¹⁹⁷ Die Analyse des Begriffs Exogamie reicht aus, ihre Fruchtbarkeit zu zeigen. Das Inzestverbot ist nicht nur ein

193 Die Psychologen Westermarck, Wundt, Ellis Havelock und Freud gehören zu den wichtigen Theoretikern, die das Phänomen des Totemismus anschließend an die Institution Exogamie setzen.

194 Vgl. E. Durkheim: *La prohibition de l'inceste et ses origines*, S. 37-101.

195 Die Heiratsregeln wurden von Lévi-Strauss nach präferenzzieller und präskriptiver Modalität unterschieden. Unter der präskriptiven Heiratsregel versteht er die Endogamie, „die Verpflichtung, innerhalb einer objektiv definierten Gruppe zu heiraten.“ C. Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 16/25 – 26/98.

196 Ebd., S. 15.

197 Ebd., S. 98.

Verbot, sondern eine Regel, die es möglich macht, mit anderen zusammenzukommen. Das Verbot ist eine Gebotsregel.¹⁹⁸

7.3.1 Exogamie: Re-entry der Andersheit im Inneren der Sippe oder Endogamie zweiter Ordnung

Die horizontale Ausdehnung und Ausbreitung der sozialen Einheiten durch Allianzstrategien setzt den exogamischen Imperativ des Austauschs voraus. Die Exogamie bestimmt nicht nur einen Mechanismus zur Wiederholung segmentärer Ausdifferenzierung in der Gesellschaft und ihre Verbreitung, sondern auch die Verhältnismäßigkeit der Sippen miteinander. Die Außenheirat erweitert die Beziehungen der Sippe und fördert die Vermehrung der Verhältnisse zwischen den geteilten Sippen. Die Externalisierung eines Teilnehmers oder einer Teilnehmerin wird durch Eintritt eines neuen Teilnehmers ausgeglichen. Die Exogamie öffnet die Sippe zum Handeln auf den Zusammenstoß zweier oder mehr Sippen.¹⁹⁹ Deshalb prägt das exogamische Objekt ein Differenzabzeichen zwischen den Sippen, das wiederum in die Gruppe integriert wird.

Die Mutter birgt die Markierung der Andersheit, und infolgedessen fällt die Exogamie vor allem und ursprünglich auf die Frauen. Die Frage, warum die Frauen das Heiratsgut beim Handel zwischen verschiedenen Sippen sind, wird unterschiedlich beantwortet. Der Ethnologe John Ferguson McLennan stellt die These auf, dass bei matrilinealen Völkern wie den Kalmücken, Tscherkessen und Samojeden (in Indien bei den Warelis, Magals und Munnipuris) die Außenheirat auf einen Überschuss an Männern zurückging.²⁰⁰ Eine andere, von der Anthropologie unterstützte These besagt, dass der Austausch des Heiratsguts dem kriegerischen Frauenraub vorausging.²⁰¹ Die Vertreter dieser These sehen in den

198 Ebd., S. 106.

199 Vgl. W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S. 436.

200 Mc Lennan: „Da Exogamie und Vielmännerei aus einer derselben Ursache entspringen – dem Mangel der Gleichzahl zwischen beiden Geschlechtern –, müssen wir alle exogamen Racen als ursprünglich der Vielmännerei ergeben ansehen [...] Und deshalb müssen wir es für unbestreitbar ansehen [sic!], daß unter exogamen Racen das erste Verwandtschaftssystem dasjenige war, welches Blutbande nur auf der Mutterseite kennt.“ Mc Lennan: *Studies in Ancient History*, 1889. *Primitive Marriage*, S. 124. zit. n. Friedrich Engels: „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ in H.-J. Heinrichs (Hg.), *Das Mutterrecht*, S. 335.

201 Die Sozialethnologie unterstützte die These, dass „die Männer eines Stammes sich ihre Frauen auswärtig, von anderen Stämmen, wirklich mit Gewalt raubten.“ Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion, S. 334. Dagegen behauptet Wil-

exogamischen Praktiken eine Fixierung von Kriegerstämmen, bei denen der Raub das normale Mittel war, Gattinnen zu gewinnen.²⁰²

Es ist ein allgemein anerkanntes Faktum, dass die Frauen in den frühen Gesellschaften eine hervorragende Stellung innehatten, da sie, wie bereits beschreiben, die Weiterträgerinnen der Information Leben waren und sie darüber hinaus den Kern der emotionalen Identität der in sich geschlossenen Gesellschaften bildeten und so die Gruppe stabilisierten.²⁰³ In diesem Sinn führen sie eine Exteriorität in die Sippe ein, die die Gruppe verinnerlicht, erhält und weitergibt von Generation zu Generation. Die Andersheit-Stellung der Frauen prägt die innere Organisation der Sippe und wird immer erhalten.

Die weibliche Identität, die sich in Bezug auf die Schlange herstellt, wird also in einem proto-hegelianischen Sinn im Durchgang durch eine archaische Andersheit in der Gestaltung der sozialen Bindekräfte expliziert. Zunächst wird die in der Form eines verehrungswürdigen Tieres symbolisierte „Mutter“ zur Konstruktion stimmiger Aszendenz herangezogen und dann in einer Verallgemeinerung der ursprünglichen „Heimlichkeit im Fremdartigen“ das Exogamiegebot formuliert. Die Exogamie bestätigt, dass die Erscheinungsweise des Intimen das Fremde ist. Wenn es das Experiment der matrilinealen Gesellschaft war, das Präödipale auf Dauer zu stellen, dann wird die Logik der Beziehungen gerade nicht in einem Bruch mit der ursprünglichen Bindung an die Mutter ihr Prinzip haben, der für den Elektra-Komplex als verbindlich angenommen wird²⁰⁴.

Außenheirat bedeutet infolgedessen nicht nur Exogamie, sondern durch Verinnerlichung der Differenzmerkmale auch ein insulatives und emotionales Prinzip, die Begründung einer künstlichen Einheit, in der die Frau nicht mehr das Außen, sondern das Innen bedeutet. Daher bedeutet Exogamie auch Neuordnung der so-

helm Reich: „Der Frauenraub der Urzeit ist nicht die unmittelbare Vorstufe des Frauenkaufs, sondern gehört einer viel früheren Periode der Entwicklung an, die durch das Aufeinandertreffen fremder, noch endogamer Urhorden charakterisiert ist.“ W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S. 441.

202 Lévi-Strauss: „Lubbok zeichnet das Schema einer Entwicklung, während derer sich der Übergang von der Gruppenheirat endogamer Art zur exogamen Heirat mit Hilfe des Raubs durchgesetzt haben soll. Einzig die durch letzteres Verfahren gewonnen Gattinnen hätten im Gegensatz zu den anderen den Status der modernen individualistischen Ehe geliefert.“ C. Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 67.

203 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte, S. 227.

204 E. v. Samsonow: Anti-Elektra, S. 64.

zialen Einheit, einerseits durch innere Abspaltung, andererseits durch äußeres Ankommen eines neuen Mitgliedes.

7.4 Wilhelm Reichs Kritik an der exogamischen Logik aus dem Prinzip der natürlichen Zuchtwahl

Die Phantasie von der Vernichtung der Sippe in Form ihres Rückfalls in den Naturzustand aufgrund der endogamischen Praxis setzt die Prämisse exogamischer Regeln voraus, was nach der Kulturanthropologie des 19. Jh. zur Erweiterung der Gruppenzusammenhänge führt. Die Aussagen der Ethnosoziologie des 19. und 20. Jahrhunderts, insbesondere Bachofens, gehen von einem sozial-evolutionistischen Schema aus, wonach die Gesellschaft aus einer Summe von Teilen besteht, bei der die Zusammenfassung einfacher zweiwertiger Geschlechtspaare die erste soziale Zelle bildet. Infolgedessen stellt sie fest, dass die Bildung der Gesellschaft auf die Gruppenzusammenfassung der Familien zurückgeht, ähnlich wie die Einteilung des Stammes in Gentes aus der Spaltung eines ursprünglich blutsverwandten Stammes durch exogamische Heiratsregeln.²⁰⁵

Ebenso folgt das Schema Bachofens zur Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung einer evolutionistischen Abspaltung der Gesellschaft durch exogamische Regeln und Vorschriften. In diesem Sinne setzt die von Bachofen postulierte stufenweise Entwicklung der modernen Gesellschaft (Hetäirismus – Mutterrecht – Patriarchat) die Vorschrift endogamer Beziehungen voraus.

Die sozialevolutionistischen Schemata der Pioniere und Unterstützer der Patriarchatstheorien setzten infolgedessen die These voraus, dass die ursozialen endogamen Gesellschaftsformen ausgestorben seien, da in ihnen kein ökonomischer Austausch möglich sei und da eine Gruppe, die sich nicht von ihrer Umwelt ausdifferenzierte, dem Tode geweiht sei.²⁰⁶

Der Psychoanalytiker Wilhelm Reich widerruft die von Morgan, Engels und Bachofen vertretene These der Herkunft der Exogamie nach dem Prinzip der na-

205 Vgl. Reich: „Sowohl Morgan wie auch Engels erklären also die Einteilung des Stammes in Gentes aus der Spaltung eines ursprünglichen blutsverwandten Stammes. Beide Autoren standen damals unter dem Einfluß der jungen Darwinischen Theorie der natürlichen Auslese, in die sie die Ausschaltung des Inzests einbezogen.“ W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S. 136.

206 Edvard Alexander Westermarck meinte: „Völker mit Inzest seien eben an dessen Folgen ausgestorben, übriggeblieben sind nur die mit Exogamie“, vgl. Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 278.

türlichen Zuchtwahl²⁰⁷ (das heißt, die Sippen sind aus einer Teilung der Urgesellschaft durch Exogamie hervorgegangen).²⁰⁸ Ebenso kritisiert er die exogamische These vom vorangehenden Prozess der Claneinteilung, da sie die Bedingung voraussetzt, dass die Gesellschaft aus einem einzelnen blutsverwandten Band entstanden ist. Insgesamt ist für uns vor allem Reichs Kritik an Morgan und Engels relevant, da er nicht auf eine Herausbildung der Gesellschaften aus der Teilung einer einzigen Gruppe verweist, sondern auf die Tatsache, dass die Sippen schon existiert haben, weil sie nur in ihrer Ausdifferenzierung zu betrachten sind.

Die Exogamie entspricht nach Reich einer fortgeschrittenen Ebene der Konfiguration der Sippe, die jedoch auf keinen Fall das endogamische Gesetz auflöst, sondern die noch auf oberbegrifflicher Ebene der Beibehaltung des socius operiert. Mittels friedlicher Wechselheirat, die zwei Sippen miteinander verbindet, wird der endogamische Anspruch auf eine höhere Ebene gehoben: Die Sippe ist endogam im Stamm. Nach Reichs Ansicht sind die Stämme der Urvölker, die sich in Amerika ebenso wie in Europa, Australien Indien oder Afrika aus Clans oder Gentes zusammensetzen, in sich geschlossen. Reich behauptet, dass sie immer exogam gewesen seien, dass „der eine Clan, die ursprünglich in sich geschlossene Urhorde, dem anderen Clan, der ebenso in sich geschlossen war, das Inzestverbot auferlegt oder richtiger, die Begattung in der eigenen Gruppe untersagt hat.“²⁰⁹ Die Sippen haben sich also immer von der Umwelt ausdifferenziert und wurden nach Reich nur dann exogam, wenn sie sich mit anderen Gruppen vereinigten.

Obwohl Reich von der Voraussetzung ausgeht, dass die Sippen ursprünglich geschlossene, naturwüchsige Gemeinwesen waren, identifiziert er als erste Differenz innerhalb der Gruppen das Heiratsgut, das als Vorstufe der Ware nach

207 Reich: „Als wichtigster Einwand gegen die These der Herkunft der Exogamie aus dem Prinzip der natürlichen Zuchtwahl kommt in Betracht, dass ja die Urstämme, wenn sie sich in Gentes geteilt haben sollten, die Blutsverwandschaft nicht aus der Welt schaffen konnten. Denn wie weit sich auch ein solcher Stamm in der Kinder- und Geschwisterfolge verzweigt haben mag, sie stammen ja doch alle von blutsverwandten Urgeschwisterpaaren ab. Dies haben Morgan und Engels übersehen. Daraus folgt aber, dass man zur Aufrechterhaltung der Hypothese der natürlichen Zuchtwahl die Vermischung zweier nicht blutsverwandter, also völlig fremder Urgentes annehmen muss.“ W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, S. 137.

208 Vgl. ebd., S. 121ff

209 Ebd., , S. 78.

außen externalisiert werden musste.²¹⁰ Reich fasst ins Auge, dass die Exogamie-regeln zwar den Austausch zwischen fremden Gemeinschaften betreffen, doch innerhalb des Stammes bestehen.²¹¹ Er führt das Argument an, dass der Zusammenschluss fremder Stämme statt einer Spaltung des Verbots des Inzests eine Verinnerlichung der äußeren Verbote zur Ausdehnung der Gruppe und zur Beibehaltung der ökonomischen Stabilität darstelle.²¹²

In dieser Hinsicht kann man in Anlehnung an Lévi-Strauss' Analyse über die Verwandtschaftsregeln (unter anderem zwei Arten von Verboten der Innenheirat) nur einen Aspekt der endogamischen Regeln darlegen. Sie steht in Verbindung mit der Exogamie.²¹³ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Exogamie und Endogamie nicht nur Handlungsregeln sind, sondern vielmehr einander gleichwertig, während sie in verschiedenen Ordnungen wirken. Die Ausdifferenzierung oder Exogamie, das heißt die Tatsache, dass Männer ihre Frauen und Frauen ihre Männer außerhalb der Gruppen wählen müssen, findet innerhalb der Grenzen der Sozialität statt.

Wenn man den Blick an dieser Stelle auf die Mutterfigur lenkt, ist festzustellen, dass die sozialen Bindungsoperationen innerhalb der Grenzen der mütterlichen Differenz stattfinden. Dies ist eine bedingte Voraussetzung der Exogamie in dem Sinne, dass der Austausch innerhalb einer systemischen Grenze stattfindet.

7.5 Universalität des Inzestverbotes:

Abstraktion des Konkreten

Wie schon gesehen, setzt die Außenheirat eine Beziehung mit dem Außen, das heißt mit anderen Sippen oder anderen Totemgenossenschaften, voraus. Die praktizierte Exogamie steht mit dem Totemismus zusammen in dem Sinne, dass

210 Vgl. Reich: „Marx ging von der Voraussetzung aus, daß die Kommunen ursprünglich geschlossene, naturwüchsige Gemeinsamen waren. Wenn wir aber bereits in diesen Stämmen primitivste Austauschverhältnisse finden, so läßt sich daraus der Schluß ziehen, daß auch diese Stämme nicht naturwüchsig waren, sondern aus Zusammenschlüssen fremder naturwüchsiger Gemeinwesen hervorbringen. Und diese Vermutung trifft zu. Die Stämme sind zusammengesetzte Gebilde, und bei ihrer Zusammensetzung entstand die Vorstufe des Austausches von Waren, das Heiratsgut“ in W. Reich: „Ur-Arbeitsdemokratie- Mutterrecht-Privateigentum der Produktionsmittel-Vaterrecht“, in H.-J. Heinrichs (Hg.): Mutterrecht in Diskussion, S. 440.

211 Vgl. ebd., S. 436.

212 Vgl. C. Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 81.

213 Ebd., S. 99.

der Bezug zur Außenwelt konstitutiv für totemistische Institutionen und zur Entwicklung des Kollektivbewusstseins in der Außenwelt ist. Die Gewinnung des kollektiven Bewusstseins der Außenwelt erfordert Regelungen, die die natürlichen Ungleichheiten durch eine künstliche Gleichheit regeln. Dazu werden im Zusammenhang mit Begriffen wie Totem, Tabu und Inzestverbot Begattungsvorschriften eingeführt, welche die soziale Organisation nach dem Außenheitsprinzip betreffen.

Die Vorschrift, innerhalb der Sippe nicht heiraten zu dürfen, setzt das „Abstrakte“ in der Übertragung nach außen.²¹⁴ Die Außenheirat wird ein naheliegender Vorgang, dessen Gebot das Inzestverbot voraussetzt. Die Strafe der Innenheirat lässt sich nach den rationalistischen Theorien als ein evolutionäres Streben sozialer Gruppen nach einer Vermehrung ihrer Chancen interpretieren. In diesem Sinne stellt die rationale Perspektive der exogamischen Regeln das Inzestverbot auf die Basis der Organisation von Verwandtschaftsstrukturen. Für Morgan liegt der Ursprung des Inzestverbotes in der gesellschaftlichen Reflexion eines natürlichen Phänomens begründet, ist eine Schutzmaßnahme, die darauf zielt, die Spezies vor den schädlichen Folgen blutsverwandter Ehen oder aus gleichem Totem entstehender Ehen zu bewahren. So bezeichnen die rationalistischen Theorien der Ethnologen Edvard Alexander Westermarck und Havelock den Inzest als eine natürliche Abweichung der Menschen.²¹⁵

Das Inzestverbot wurde in fast allen menschlichen Gesellschaften als universales Gesetz festgelegt und die menschliche Neigung dazu verallgemeinert. Doch worin liegt seine Universalität? An der Performativität der institutionellen Gesetze? Oder lässt es sich durch natürliche Ursachen erklären, durch einen Überschuss der Triebe und Instinkte, den man immer wieder erfährt?²¹⁶ Dieser Fragestellung widmen sich die anthropologischen Untersuchungen Lévi-Strauss' in seinem Werk *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Danach beruht die Universalität des Inzestverbotes auf dem universalen Charakter der formalen Normativität eines Gesetzes.²¹⁷ Die Tatsache, dass das Inzestverbot als zur

214 Vgl. Claessens: „Dies Verbot oder Tabu setzt etwas Abstraktes.“ D. Claessens: *Das Konkrete und das Abstrakte*, S. 204.

215 Vgl. C. Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 63.

216 Vgl. ebd., S. 51.

217 Lévi-Strauss: „Es bildet eine Regel, jedoch eine Regel, die als einzige unter allen gesellschaftlichen Regeln zugleich den Charakter der Universalität besitzt.“ Ebd., S. 55.

Natur gehörendes Phänomen aufgefasst wird, ist eine allgemeine Voraussetzung der Kultur.²¹⁸

Zusammenfassend kann man festgestellt werden, dass das Inzestverbot eine Abstraktion der Relation der Gruppe mit der Außenwelt bedeutet. Nach Lévi-Strauss ist es eine auf das Überleben der Gruppe gerichtete Abstraktion, bei der das Gesellschaftliche vor dem Natürlichen, das Kollektive vor dem Individuellen feststeht.²¹⁹ In dieser Weise hat die Psychoanalyse nicht die Abscheu vor inzes- tuösen Beziehungen als universelles Phänomen entdeckt, sondern das Streben nach ihnen,²²⁰ und die psychologischen und rationalistischen Theorien der Kultur haben sie durch Universalisierung des natürlichen Strebens zur Innenbegattung einschränken müssen zugunsten der Bildung, der Kultur. Die präskriptive Norm aber bleibt nach Lévi-Strauss als positiver Zustand einer möglichen Überwin- dung des vorherigen Zustands bestehen – als mögliche Voraussetzung zur Trans- formation und Veränderung des natürlichen Zustands und zum Übergang vom natürlichen zum kulturellen Zustand.²²¹

218 Lévi-Strauss: „Daher dürfen wir uns nicht wundern, dass es seinen formalen Charak- ter, die Universalität, von der Natur bezieht. Doch in einem anderen Sinn ist es bereits Kultur, da es auf Phänomene, die nicht in erster Linie von ihr abhängen, ein- wirkt und ihnen seine Regel aufzwingt.“ Vgl. ebd., S. 73.

219 Vgl. ebd., S. 82.

220 Lévi-Strauss: „Wenn man die theoretische Universalität der Regel durch die Univer- salität der Gefühle oder Triebe erklärt, wirft man ein neues Problem auf; denn die angeblich so universelle Tatsache ist in keiner Weise universell. Und wenn man die zahlreichen Ausnahmen als Perversionen oder Anomalien betrachten will, und zwar auf der einzige Ebene, auf der es möglich ist, sie ohne Tautologie zu behandeln, nämlich auf der physiologischen Ebene; und das wird gewiss um so schwieriger sein, als eine bedeutende zeitgenössische Schule diesem Problem gegenüber eine Haltung eingenommen hat.“ Ebd., S. 64. Das psychologische Argument beruht dar- auf, dass der Inzest eine Deformation der gesellschaftlichen Ordnung hervorbringt und dass die ethische Instanz der Entwicklung der Gesellschaft aus dem Verbot her- vorgeht

221 Lévi-Strauss: „Keine konkrete Analyse erlaubt es also, den Punkt des Übergangs zwischen den Tatsachen der Natur und den Tatsachen der Kultur sowie den Mecha- nismus ihrer Verzahnung zu bestimmen.“ Ebd., S. 52.

8. Entdifferenzierung: Die Totemmutter als surreale Matrix

8.1 Totemistische Verwandtschaft: eine Frage des soziobiologischen Kollektivs: Totem-Mutter und Tier-Pflanzen-Mensch-Phylum

Das Phänomen des Totemismus bringt die Gesamtheit der Gruppe in Zusammenhang mit einem Phänomen außerhalb der Gruppe, mit *etwas* von außen, indem die menschliche Gruppe in mimetischer Entsprechung zu einer bestimmten außerhalb von ihr existierenden Kategorie des Seins steht, seien es nun Tiere, Pflanzen, Steine, Gewässer, Berge, Sterne etc. Die Mitglieder befinden sich dabei ihrer Unähnlichkeit (Alter, Geschlecht etc.) in einem künstlichen Bund durch das Totem, das wiederum einen Herkunftsbezug zur Außenwelt aufweist. Der Totemismus erregt die Grenzen zwischen dem Innen und Außen, zwischen innerer Identität der Menschen und Außengebiet. In dieser Hinsicht fasst Lévi-Strauss den Zusammenhang zwischen Tier- und Pflanzenwelt mit der aus Menschen bestehenden Gruppe als Quintessenz einer Bindung auf, die biologische Taxonomien überschreitet, was er auf eine geistige Assoziation zurückführt:

Die Tierwelt und die Pflanzenwelt werden nicht nur herangezogen, weil sie da sind, sondern weil sie dem Menschen eine Denkmethode bieten. Der Zusammenhang zwischen der Bezeichnung des Menschen zur Natur und der Charakterisierung der sozialen Gruppen [...] erscheint nur so, weil die wirkliche Bindung zwischen den beiden Ordnungen indirekt ist und weil sie durch den Geist geht.²²²

Die Frage, welche menschlichen Eigenschaften sich mit animalischen verbinden, hat die Anthropologen und Ethnologen des 20. Jh. sehr beschäftigt. Im Fall des Muttertotems ist die Liaison zwischen Außen- und Innenwelt des *socius* jedoch nicht geistig, sondern generativ. Es wird jene Eigenschaft geteilt, die alle Arten von Müttern in sich haben: die generative Kraft, das Leben weiterzuleiten. Als Beispiel kann etwa der Schwangerschaftskult der Arunta in Zentralaustralien genannt werden, von dem Frazer berichtet. Die Arunta kennen keinen Zusammenhang zwischen Empfängnis und Geschlechtsakt, sondern dadurch, dass die Geister der Verstorbenen eines Totems in den Leib der Frauen desselben Totems eindringen, werden durch „Gravidität“ die Ahnen wiedergeboren: „Wenn ein Weib sich als Mutter fühlt, so ist in diesem Augenblick einer der auf Wiedergeburt lauernden Geister von der nächstliegenden Geisterstätte in ihren Leib eingedrun-

222 Ebd. S. 22.

gen und wird von ihr als Kind derart geboren²²³, dass das Totem aus einer Schwangerschaftsfantasie der Frau beim Schock der ersten Kindesbewegungen entsteht.²²⁴ Dieses Kind hat dasselbe Totem wie alle an einer bestimmten Stelle lauern den Geister. Sir Galahad würde diese Empfängnis vermutlich als „Schock der Kindesbewegung“ bezeichnen, das heißt, das „Tier, der Vogelruf, die Pflanze, der Windhauch, der Stein, der Stern, was eben in diesem bestürzenden Moment ihre Aufmerksamkeit fesselt, soll die Schwangere für den eben eingedrungenen Lebensreger halten, der sich in Menschenform von ihr wiedergebären lassen will.“²²⁵

Unter dem psychologischen Vorzeichen dieser Totemismus-Theorie, der auf der „äußerlichen Seele“²²⁶ beruht, wird die These behandelt, dass „das Weib ursprünglich geglaubt hat, das Tier, die Pflanze, der Stein, das Objekt, welches ihre Phantasie in dem Moment beschäftigte, als sie sich zum ersten Mal schwanger fühlte, sei wirklich in sie eingedrungen und werde dann von ihr in menschlicher Form geboren, so wäre die Identität eines Menschen mit seinem Totem durch den Glauben der Mutter wirklich begründet, und alle weiteren Totemgebote ... ließen sich leicht daraus ableiten.“²²⁷ Frazer stellt in diesem Zusammenhang die These auf, dass der Totemismus eine Schöpfung nicht des männlichen, sondern des weiblichen Geistes sei²²⁸.

223 Freud, S.: Totem und Tabu, S. 460. Hiermit rezipiert Freud die Totemismus-Theorie Frazers.

224 Vgl. Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 275.

225 Ebd., S. 275.

226 Vgl. Freud: „Die erste, psychologische Theorie Frazers, noch vor seiner Bekanntschaft mit den Beobachtungen von Spencer und Gillen geschaffen, ruhte auf dem Glauben an die ‚äußerliche Seele‘. Der Totem sollte einen sicheren Zufluchtsort für die Seele darstellen, an dem sie deponiert wird, um den Gefahren, die sie bedrohen, entzogen zu bleiben. Wenn der Primitive seine Seele in seinem Totem untergebracht hatte, so war er selbst unverletzlich, und natürlich hütete er sich, den Träger seiner Seele selbst zu beschädigen. Da er aber nicht wußte, welches Individuum der Tierart war, lag es ihm nahe, die ganze Art zu verschonen. Frazer hat diese Ableitung des Totemismus aus dem Seelenglauben später selbst aufgegeben.“ Freud, S.: Totem und Tabu, S. 459, vgl. dazu J. Frazer: The golden Bough, II. Taboo and the Perils of the Soul, 1911.

227 Vgl. Ebd., S. 460.

228 Dazu Frazer: „Anything indeed that struck a woman at that mysterious moment of her life when she first knows herself to be a mother might easily be identified by her

Émile Durkheim konnte insofern behaupten, dass den Verwandtschaftsbeziehungen totemistischer Gesellschaften nicht Blutsbeziehungen zugrunde liegen;²²⁹ vielmehr besteht ihre Gemeinsamkeit in der Zugehörigkeit zu einem Totem. Diese Idee leitet er aus einer kritischen Arbeit Morgans her: „[...] die Verwandtschaftsnamen, die zwei Australier einander geben, deuten also nicht notwendigerweise auf eine Blutsverwandtschaft zwischen ihnen hin, wie sie es nach unserem Sprachgebrauche müssten; sie bezeichnen soziale als physische Beziehungen“²³⁰

Das Totem bedeutet einen kollektiven Individuationsprozess, die Annahme einer Form von Differenzierungssystemen, wobei Ähnlichkeiten zwischen Außen und Innen festgestellt werden, um zugleich eine Differenz mittels einer Vorschrift festzusetzen. Diese unmittelbare, konkrete Teilnahme der Individuen an ihrer Umwelt bezeichnet Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Außen und ruft die Feststellung einer Art von Ähnlichkeiten hervor, aus der sich das eigenartige Phänomen des Totemismus ergibt. Das Totem ist die Bezeichnung für die Zusammenballung von Merkmalen dessen, was eine Gruppe festlegt. Es ist der *Container* tatsächlicher innerer Merkmale und die Verdichtung von Eigenschaften, die das Andere potenziell enthält. Es ist ein(e) künstlerische(r) Genossenschaftler(in), die / der potenziell sämtliche Einteilungen enthält. Durch Darstellung der Gesamtheit der Arten oder der übergeordneten Gattung stellt der Mensch in der Grenze zum Absoluten die Bewahrung aller wirklichen und potenziellen Arteinteilungen fest.

8.2 Epistemologisches Problem: die Totemmutter – eine widersprüchliche Kategorie zur aristotelischen Logik

Die Verwandtschaft zwischen einer Gruppe oder einem Individuum und einer Naturkraft oder einem Element der Umwelt sozialer Körper, wie sie der Totemismus etabliert, widerlegt beiläufig bestimmte zentrale wissenschaftliche Taxonomien.²³¹ Das Totem stellt die bestimmte Taxonomie und die Anordnung der

with the child in her womb. Such a maternal fancy, so natural and seemingly so universal, appear to be root of totemism.“ Zitat nach Freud, S.: Totem und Tabu, S. 461.

229 Vgl. E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 144.

230 S. Freud: Totem und Tabu, S. 300.

231 Es ist bekannt, dass Aristoteles mit Theophrast aus diesem naturphilosophischem Wissen die Einteilung der ursprünglichen morphologischen Typen oder biologischen Gruppen der verschiedensten Arten herausentwickelte. Die phylogenetische Reihe der graduellen morphologischen Merkmale der Biologie liegt der antiken Klassenlo-

Arten in Frage, aus denen jene Gattungen bestehen, die aus einem anthropozentrisch-evolutionistischen Schema²³² hergeleitet sind.

Das erste einheitliche System zur Klassifizierung von Tier- und Pflanzenarten stützt sich auf eine binäre Nomenklatur von Art- und Gattungsnamen. Der Naturforscher Carl von Linné (1741-1783) hatte die einzelnen Tieren und Pflanzen in Gruppen angeordnet und nach Arten und Gattungen klassifiziert. Die systematische Unterteilung in Arten und Gattungen setzt hierarchische Beziehungen zwischen Tier- und Pflanzarten voraus, wobei bestimmte biologische Eigenschaften hervortreten. Das von Linné vorgeschlagene System basiert auf dem von Aristoteles dargestellten binären logischen System, in dem Differenzen gegenüber Ähnlichkeiten zwischen Singularitäten bevorzugt werden.

Nach der aristotelischen Logik verzweigen sich Tiere, Pflanzen und Menschen in einem baumähnlichen Bild. Nicht ihre Verschiedenheit ist es, die man

gik zugrunde. Diese benennt die Art als Teilklasse einer umfassenderen Klasse, welche der Gattung untergeordnet ist. Vgl. Hindenlang, Ludwig: Sprachliche Untersuchungen zu Theophrasts botanischen Schriften. Straßburg: Trübner 1910, S. 167-169. Dazu werden die neuzeitlichen Forscher von Klassikern der antiken Naturkunde, besonders von Aristoteles und Theophrast inspiriert. Aus dem 17. Jahrhundert sind die Botaniker und Anatomen Caspar Bauhin sowie der Botaniker und Physiker P. Pitton de Tourneforts bekannt. Im 18. Jahrhundert ist der Naturforscher Carl von Linné, der die Grundlagen der modernen botanischen und zoologischen Taxonomie etablierte, und im 19. Jahrhundert der Naturwissenschaftler und Naturforscher Charles Darwin zu nennen, dem noch die klassischen Taxonomieverhältnisse zwischen Gattung (genus) und Art (eidos) folgen. Die neuzeitlichen Botaniker, Anatomen und Zoologen, aber auch humanistische Lexikographen hatten zum Ziel, die Genauigkeit der Lebewesen, besonders einzelner Pflanzen und Tiere, zu beobachten, zu gliedern, zu klassifizieren und einzuteilen.

- 232 Evolution heißt Veränderung, Bewahrung dieser Veränderungen und Übermittlung dieser Veränderungen von Generation zu Generation. Das Totem bedeutet Zusammengehörigkeit der Menschen einer Gruppe. Sie teilen das, was sie bestimmt, und dies enthält die Verschiedenartigkeit, welche der Sippe X innewohnt; das Totem löscht die Differenzen unter diesen bestimmenden Merkmalen. Die Differenzen zwischen verschiedenen Totems werden aufgrund des exogamischen ökonomischen Austauschsystems aufgelöst und eine künstliche Gattung entsteht. Dieser soziologisch-ethnologischen Begriffseinteilung Sippe-Stamm folgt die abendländische klassische Logik dergestalt, dass sie die höhere Spezies vor anderen privilegiert. Infolgedessen lässt sich die soziologisch-ethnologische Forschung auf der Basis dieses hierarchischen Modells deuten.

zuerst beobachtet, sondern ihre Ähnlichkeit, sodass offensichtlich wird, wovon die Arten abstammen. Die Ähnlichkeit der einzelnen Lebewesen untereinander wird gemäß der biologischen Taxonomie nach der Referenz der vollständigsten und höchsten Art, nämlich dem Menschen bewertet. Ausgehend von der Definition der höchsten Art werden dann Differenzen zugunsten allgemeiner Merkmale wahrgenommen, sodass die Differenzierung ihren Ursprung wiederum in der Negation der Ähnlichkeiten hat – die gemeinsamen Merkmale, die alle Individuen einer Gruppe teilen, sind Voraussetzung zur Bestimmung der jeweiligen Differenzen.²³³ Daraus ergibt sich eine Eskalation zwischen relativen (oder absoluten) ober- und unterbegrifflichen qualitativen Abstufungen,²³⁴ und wir stoßen auf

233 Insofern ist die aristotelische formale Logik dazu geeignet, die Einzeldinge unter einem obersten Bestimmungsgesichtspunkt zu vereinen und zu einem Begriff zu kommen. Vgl. G. Günther: „Das Tertium non Datum spielt, wie aus der Zeichnung ohne weiteres abzulesen ist, zwischen ‚rot‘ auf der eine Seite und dem zweistufigen Prädikatschema auf der anderen Seite. Die zweite (untere) Stufe repräsentiert die Möglichkeit, über den einfachen Farbgegensatz hinaus zu reflektieren und andere Gesichtspunkte heranzuziehen.“ G. Günther: *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*, S. 150. Der Satz der logischen Identität besagt, dass das objektive Sein identisch mit sich selbst sein muss (Gott) und dass das absolute Prädikat sich auf die Unterbegriffe (Subjekt) bezieht. Im Rahmen des absoluten Universalprädikats, das heißt Sein, ist festzustellen, dass es kein Drittes zwischen Sein und Nicht-Sein gibt. Das Tertium non Datum impliziert auf dem Boden einer zweiwertigen Logik die Bejahung des Universalprädikats und dessen wahren oder falschen Wahrheitswert. Vgl. ebd., S. 131f.

234 Die Einzeldinge lassen sich in einer Art zusammenschließen, während die Arten ebenfalls in einer umfangreicheren Gattung zusammengefasst werden: „Vielleicht ist es nun am besten, das, was die Gattung betrifft, gemeinsam zu sagen, wenn diese Gattungen von den Menschen richtig bestimmt sind und eine einheitliche gemeinsame Natur besitzen und Arten in ihnen vorhanden sind, die nicht zu weit voneinander entfernt sind, wie (die Gattung von) Vogel und Fisch, und ebenso auch wenn eine Gruppe ohne Namen ist, aber in gleicher Weise wie die Gattung die in ihr enthaltenen Arten umfasst. Was aber nicht von dieser Art ist, das ist einzeln zu behandeln wie der Mensch und wenn es etwas anderes derartiges gibt.“ Aristoteles: *De Part I* 3.644 b7, S. 29. Was die aristotelische logische Operation ermöglicht, ist die Andeutung von immer mehr spezifischen Differenzen, einer immer höheren Beachtung von Einzeldingen, die sich aber unter einem Universalbegriff präzisieren lassen. In der biologischen Taxonomie geht es in der Regel um Arten (Spezies), die derart definiert sind, dass sie sich auf Einzelne beziehen. Es kann sich auch um eine

das allgemeine logische Problem der Differenz.²³⁵ Das heißt: Es wird nach der Definition der höchsten Art (in diesem Fall des Menschen) die Differenz der einzelnen Dinge zugunsten allgemeiner Merkmale auflösen.

Aus matrixialer Sicht hingegen führt zum Aufbau totemistischer Interpretationen das Prinzip der Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Arten von Müttern, das heißt, zu einer Verbindung zwischen jenen Menschen, Tieren, Pflanzen etc., deren Ausdruck die Totemmutter ist. Wie viel oder wie wenig Tierisch-Pflanzliches hat die Mutter, um sich dadurch zu differenzieren und eine neue Gattung zu begründen? Wie und auf welche Weise ist die Art „Homo“ unabhängig von ihren verwandten Arten innerhalb der Gattung Lebe(wesen) Tier/Pflanze?

Zu dieser Frage möchte ich die Thesen der Philosophin und Künstlerin Elisabeth von Samsonow über die symbolische Ordnung der „Mutterheit“ in die Untersuchung einführen. Die symbolische Ordnung, auf die sich die Figur Mut-

höhere Gattung handeln, um Wiederholungen von Sachverhalten, die allgemeiner sind, zu vermeiden und nicht bei jeder einzelnen Spezies dasselbe konstatieren zu müssen. Dies scheint letztendlich so zu sein, dass Aristoteles Demonstrationen im Auge hat, die sich von einer allgemeinsten Gattung aus zu immer spezielleren Einzeldingen abwärts in einer höheren Ordnung umfassen lassen. Vgl. dazu Aristoteles: Ernst An. I 19-23, S. 70. Dementsprechend werden die *differentia specifica*, die Einzeldinge, immer mehr nach ihren Differenzen unterteilt und gegeneinander ausdifferenziert, aber zugleich werden sie als Bestandteil immer größerer Gattungen, nach deren Ähnlichkeiten sie zugeordnet werden, erfasst. Infolgedessen heißt das Definieren nach *genus proximum* und *differentia specifica*, die Bedeutung eines Begriffes festlegen. Die *differentia specifica* sind nach dem Gesetz der Identität mit der höchsten und vollkommensten Entität so gemeint, dass sich daraus eine ganze hierarchische ontologische Taxonomie herleitet. Aristoteles: „Die Gattung scheint nicht von der Differenz, sondern von dem ausgesagt zu werden, dem die Differenz beigelegt wird, so das Sinnenwesen von Mensch, Ochs und den anderen Gangtieren, nicht von der spezifischen Differenz selbst. Denn soll von jeder Differenz Sinnenwesen gesagt werden, so würden viele Sinnenwesen von der Art ausgesagt werden. Auch sind alle Differenzen entweder Arten oder Individuen, wofern sie Sinnenwesen sein sollen. Denn jedes sinnliche Wesen ist entweder Art oder Individuum.“ Aristoteles: Top VI 6 144b, S. 138. Vgl. dazu De Part I, 3, 643a 3, S. 25; De Part, II 16.659 b6, S. 52; De part. IV 10. 687 a 5, S. 108.

235 Dies bildet die Grundlage der antiken philosophischen Lehre, insofern das Sein ein Prädikat von Vielen oder von sich selbst ist und somit als Voraussetzung der baumähnlichen Struktur des Seins und dessen Wirklichkeit zu begreifen ist.

ter-Tier beruft, integriert danach „das Tier Sozium“ und „kultiviert ... die Mutterheit“ als „eine „Öffnung zum Transhumanen.“²³⁶ An diesem Punkt wird die Mehrwertigkeit der symbolischen Dimension der Mutter-X angesprochen, die darin besteht, dass ihre Beschaffenheit nach außen die innere Organisation der Gesellschaft bestimmt. Im selben Sinne dehnt die Totem-Mutter die Grenzen des *socius* aus, und durch die Liaison mit dem Außen und die Verinnerlichung dieser Verbindung wird die *socius* in sich ausdifferenziert. Mit Elisabeth von Samsonow könnte festgestellt werden, dass die soziale Figur der Mutter also noch außerhalb der Grenze des *socius* steht, nicht innerhalb, sondern an seiner Peripherie.

8.2.1 Totem und Verbote der Ähnlichkeiten

Der peripherischen Stellung des Totems wird in der sozialen Einheit ist eine außerordentliche Kraft zugeschrieben, die in der ethnologischen Psychologie mit dem *Tabu* assoziiert wird.²³⁷ Die doppelte Bedeutung des Wortes „Tabu“ (nach W. Wundt: heilig und unrein) wurde ursprünglich im Sinne eines Dämonischen zusammengefasst, dessen Zeichen es ist, dass es nicht berührt werden darf. Nach Freud gehört das Wort „tabu“ zum romanischen *sacer*, so wie andere analoge Ausdrücke wie griechisch *agos* und hebräisch *kodausch*. Die indoeuropäischen Ausdrücke des Wortes „Tabu“ drücken einen sakralen oder religiösen Zustand aus, eine Sitte, die zum Gesetz erhoben wurde. Um diese Intuition zu bestätigen, zieht Freud den polynesischen Gegensatz des Wortes heran: *noa*.²³⁸ *Noa* bedeutet

236 E. v. Samsonow: *Anti-Elektra*, S. 66.

237 Vgl. Freud über die Tabuthese bei Wundt: „Wundt lehrt uns also, das Tabu sei ein Ausdruck und Ausfluss des Glaubens der primitiven Völker an dämonische Mächte. Später habe sich das Tabu von dieser Wurzel losgelöst und sei eine Macht geblieben, einfach weil es eine solche war, infolge einer Art von psychischer Beharrung; so sei es selbst die Wurzel unserer Sittengebote und unserer Gesetze geworden.“ S. Freud: *Totem und Tabu*, S. 248f.

238 Vgl. Freud: „Streng genommen umfasst tabu nur 1) den heiligen (oder unreinen) Charakter von Personen oder Dingen, b) die Art der Beschränkung, welche sich aus diesem Charakter ergibt und 3) die Heiligkeit (oder Unreinheit), welche aus der Verletzung dieses Verbotes hervorgeht. Das Gegenteil von tabu heißt in Polynesien ‚noa‘, was ‚gewöhnlich‘ oder ‚gemein‘ bedeutet.“ Ebd., S. 342f.

das Gegenteil des Sakralen²³⁹, nämlich das Gewöhnliche und das, was allgemein zugänglich ist.²⁴⁰

Das Tabu fällt auf alle Taten, Gegenstände usw., welche die exogamische Differenz des Totems überschritten haben. Wenn gegen die totemistische Alterität verstoßen wird, gibt es ein Tabu; dabei geht die Grenze der Gruppe zwischen Innen und Außen verloren. Unter den bekanntesten Dingen, auf die ein Tabu fällt, finden sich Blut und bestimmte Speiseverbote.

Die Furcht, vom Blut zu reden, kann als Beispiel für ein Tabu herangezogen werden.²⁴¹ Diese geht aus der Meinung hervor, dass das Totem aus demselben Blut gebildet ist wie der Mensch, und darum verbietet der Blutbann den sexuellen Verkehr mit einer Frau, die demselben Totem angehört. Daraus ergibt sich, wie Lévi-Strauss meint, dass „diese Furcht nur ein Sonderfall der allgemeinen Furcht vor dem Blut ist; und dass diese schließlich nur bestimmte Gefühle zum Ausdruck bringt, die von dem Glauben an die Wesenseinheit des Individuums als Mitglied eines Clans mit seinem Totem herrühren.“²⁴² Die Furcht vor der Berührung des Blutes ist der Zusammenhang zwischen totemistischem religiösen System und exogamischer Codierung des Verwandtschaftssystems. Der Hintergrund dieser Vorschrift ist das Inzestverbot, das als Spur, als Überbleibsel jedes komplexen Gebäudes von Glaubensvorstellungen und Verboten, seinen Ursprung in der Menstruation der Frauen hat.²⁴³ Der exogamischen Vorschrift ging das voran, was später Inzestverbot genannt wurde, entstanden aus der Scheu vor dem Vergießen des gleichen Totemblutes durch Defloration, was zur Heirat in fremdes Clanblut zwingt.²⁴⁴

239 Vgl. O. Rank: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1963.

240 Vgl. S. Freud: *Totem und Tabu*, S. 381- 404.

241 Lévi-Strauss: „Im Grunde beschränkt man sich darauf, das alte Vorurteil von der ‚Stimme des Bluts‘ aufzugreifen, das hier in mehr negativer als positiver Form zum Ausdruck kommt.“ C. Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 63.

242 Ebd., S.68.

243 Vgl. ebd.

244 Vgl. Sir Galahad: „Wenn ein Mann, den Exogamieregeln entsprechend, innerhalb seines eigenen Clans nicht heiraten kann, so letztlich deshalb, weil er andernfalls mit jenem Blut in Berührung kommen könnte, welches das sichtbare Zeichen und Wesensausdruck seiner Verwandtschaft mit seinem Totem ist.“ Ebd, dazu vgl. Sir Galahad: *Mütter und Amazonen*, S. 276.

Auch Speiseverbote können vor dem Hintergrund der Bedeutung der endogamischen Tabus gesehen werden. Die Mitglieder ein und desselben Clans bilden, wie man sagt, „ein einziges Fleisch“, und in den Sprachen des Ostens von Südastralien bezeichnet der Ausdruck für „Fleisch“ auch das Totem. Aus dieser fleischlichen Identifizierung von Clan und Totem entspringt die Regel der Exogamie auf sozialer und des Speiseverbotes auf religiöser Ebene.²⁴⁵ Profane Pflanzen und Tiere unterscheiden sich von Totemtieren oder Totempflanzen: Da die ersten der Nahrung dienen, darf man die zweiten nicht essen, weil man damit gleichsam sich selbst verzehren würde.²⁴⁶

Das totemistische Verbot spiegelt wider, dass der totemistische Gegenstand einer äußeren Ordnung der (profanen) Gesellschaftsordnung angehört. Der Vorschriftscharakter des Tabus liegt in der Möglichkeit der Mitglieder der Gruppe, die außerordentliche Kraft des Totems nachzuahmen, was zur Folge hätte, dass die Gesellschaft zur Auflösung käme.²⁴⁷ Das Tabu bedeutet also nicht eine objektive Furcht vor der Macht, sondern es verbietet, diese zu reizen und gebietet, die Rache des Dämons zu beseitigen.²⁴⁸ In diesem Sinn gewinnt der Totemgegenstand heilige Macht. Er verkörpert die Liaison zwischen Außen und Innen und die Vorschrift, mit diesem Kontakt aufzunehmen; ihn anzufassen oder zu berühren setzt die Differenzierung innerhalb der Gruppe voraus, woraus sich eine hierarchische Anordnung der Gesellschaft ergibt, eine Segmentierung.

Die ursprüngliche Übereinstimmung zwischen Heiligem und Unreinen²⁴⁹ hat ihre Ursache darin, dass der totemistische Gegenstand nur zeit- und raumbegrenzt berührt, konsumiert, zelebriert werden darf. In der Regel lassen sich die Totems von der Gruppe nicht essen, aber weil sie heilig sind, können sie zweifellos in bestimmten mythischen Mahlzeiten vorkommen, und wir werden tatsäch-

245 Vgl. C. Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus, S. 56.

246 Vgl. Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 275-277ff.

247 Vgl. Ebd., S. 359.

248 Vgl. Wundt, Wilhelm: Religion und Mythos in Völkerpsychologie, S. 308.

249 Freud: „Im Gegensatz hierzu leiten wir aus unseren Erörterungen mühelos ab, dass dem Worte Tabu von allem Anfang an die erwähnte Doppelbedeutung zukommt, dass es zur Bezeichnung einer bestimmten Ambivalenz dient und alles dessen, was auf dem Boden dieser Ambivalenz erwachsen ist. Tabu ist selbst ein ambivalentes Wort, und nachträglich meinen wir, man hätte aus dem Sinne dieses Wortes allein erraten können, was sich als Ergebnis weitläufiger Untersuchung herausgestellt hat, dass das Tabuverbot als das Resultat einer Gefühlsambivalenz zu verstehen ist“. S. Freud: Totem und Tabu, S. 357f.

lich sehen, dass sie manchmal als wahre Sakramente dienen²⁵⁰; das heißt, sie müssen zu sakralen Zeiten oder bei feierlichen Gelegenheiten verzehrt werden²⁵¹, wobei durch eine Stammeszeremonie eine Wiederidentifizierung mit dem Totemtier oder der Totempflanze stattfindet.

Infolgedessen bewahrt die Totemutter ihre Eigenschaft in einer sakralen Ordnung: Sie ist die reine Mimese, in der Differenzen in einer vollständigen und *absoluten Selbstheit* zusammentreffen. Sie umfasst alle Differenzen, sie beinhaltet alle gemeinsamen Ähnlichkeiten und durch sie wird die Gleichheit zwischen Totem und Individuum hergestellt, sodass sich in ihr Endogamie und Exogamie treffen und sich eine doppelte Ordnung herausbildet: die Individuen fügen sich zu einer geschlossenen Gruppe zusammen, indem sie endogam zum Totem eine Einheit herausbilden (*genos*). Sie werden als bunten Singularitäten exogam zum Totem (außerhalb der Sippe) und innerhalb des Stamms (*eidós*.)

8.3 Ökologische Episteme: eins mit der Umwelt sein

8.3.1 Totemistische Verwandtschaft und Prinzip der Ähnlichkeit

Die Verwandtschaft zwischen sozialer Einheit und Außenwelt führt uns zu der Frage, wie ein an der Außenwelt orientiertes Bewusstsein eine kontinuierliche Abstammungslinie im Einzelnen erreicht hat.²⁵² Wie bildet sich kollektives soziales Bewusstsein nach außen durch ein einzelnes Phänomen, die Institutionalisierung der Gruppe durch eine Abstammungslinie?

Die Verbindung des kollektiven Bewusstseins mit der Außenwelt wird in der Sache vergegenständlicht, wodurch die Gruppe mit dem Außen Kontakt aufnimmt und sich von ihm ausdifferenziert. Bislang wurde vor allem auf die differentiale Notation des Totems hingewiesen, nach der der Totemismus eine Verbindung mit der Außenwelt vollbringt, um die Totemgenossenschaft von anderen Totemsystemen abzugrenzen, auszdifferenzieren. In dieser Weise setzt er Grenzen zwischen Umwelt / System, Totemgenossenschaft und anderen Totemgenossenschaften fest, und diesen kommt in der Gruppe eine starke Bindungsfunktion zu – doch immer innerhalb der Grenze und zugleich als Differenz zwei-

250 E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 454-455.

251 Vgl. C. Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 192.

252 Gehlen: „Wie hat ein an der Außenwelt orientiertes Bewusstsein den abstrakten, nicht sichtbaren Sachverhalt einer kontinuierlichen Blutslinie überhaupt erreicht, und wie konnte man diesen abstrakten Sachverhalt wieder in den Status des Einzelnen übersetzen?“ A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, S. 201.

ter Ordnung anderen Gruppen gegenüber. In dieser Weise ist der Totemismus Institutionalisierung.

Das Totem aber gilt für die Formgebung der Systemdifferenz als mediale Instanz, welche die Verbindung zwischen Gruppe und Außenwelt vollbringt. In diesem Sinn werden mittels des Totems zwischen Innen (Gruppe) und Außen *Ähnlichkeiten* wahrgenommen und eine neue Gattung errichtet, die innere und äußere Arten einschließt: etwa Mensch-Tier oder Mensch-Pflanze. Ist die *Gleichheit* in der Gruppe einmal durch ein Außen festgelegt, lässt sich die Totemgenossenschaft von anderen Totemgesellschaften ausdifferenzieren.

Frazer behauptet, dass das epistemologische Schema des Totemismus nicht auf Differenz beruht, sondern auf einem verborgenen Ähnlichkeitsprinzip der Natur.²⁵³ Als institutionelle Form der Genossenschaft erreicht der Totemismus danach Verbindungen zwischen verschiedenen Arten durch das Ähnlichkeitsprinzip: Eine Gruppe verschmilzt mit einem totemistischen Beziehungsobjekt (grundsätzlich natürliche Erscheinungen), sodass eine Verwandtschaft zwischen ihm und der Gruppe entsteht. Diese Identifizierung mit dem Außen kodiert zugleich die Ungleichheit, die der Gruppe innewohnt, nämlich Geschlechtsunterschiede, Altersunterschiede etc. derart, dass die Gruppe zu einer Gattung wird, durch die sie sich von anderen Gruppen unterscheidet, was die Voraussetzungen für den Zusammenhang und die Aufteilung der Gruppe (oder die Form ihrer Differenzierungssysteme) schafft.

Die innere Verbindung zwischen Totem- und Menschengattung ist bis dato noch unklar, zum Teil aufgrund der Verwendung wissenschaftlicher Methoden, durch die das eingeführte Klassifikationsmodell immer „fehlerhaft“ erscheint. Wissenschaftliche Methoden scheinen sich nicht dazu zu eignen, das innere System des Totems als gattungskonstituierendes System zu untersuchen. Die Schwierigkeit, ein Gliederungssystem zur Klassifizierung des Totemismus zu entwerfen und den Totemismus universell zu definieren, besteht vor allem im epistemologischen Rahmen und in der Fremdheit des Phänomens aus westlicher Sicht. Unter welchen Bedingungen lassen sich derartige Gattungen überhaupt gliedern? Wie lässt sich die Klassifikation der Gattungen von Totems zusammenfassen? Und wie kann man eine Verbindung zwischen Totemgegenständen und Menschen, Individuum oder Gruppe schaffen? Dieses wissenschaftliche Problem ist so relevant, dass Lévi-Strauss selbst die Methode der betreffenden Wissenschaftsdisziplin in Frage stellte.²⁵⁴ Betrachten wir kurz dieses taxonomi-

253 Vgl. J. Frazer: Totemism and Exogamy. Hamburg: Severus, 2011.

254 Vgl. C. Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus, S. 50.

sche Problem des Totemismus, um die strukturelle Beschaffenheit des Phänomens zu verstehen.

Die Komplexität der Erscheinungsformen „Totem“ hat wissenschaftlich zu keiner klaren Klassifikationssystem geführt, in der Natur und Kultur korrelieren und wo die Systeme Mensch und Tier differenziert wahrgenommen werden; es ist also kein homologes System entstanden, um das „natürliche und soziale Universum in der Form einer organisierten Totalität“ begreifbar zu machen.²⁵⁵

Von einer funktionalistischen Perspektive aus untersucht Malinowski das Problem der Verbindung zwischen dem, was nicht menschlich ist und dem Menschen und spricht von einem *System of magical co-operation* in dem Sinne, dass verwandtschaftliche Beziehungen Erscheinungsformen der Natur kontrollieren. Dies aber ist nicht „das Ergebnis des Nachdenkens des primitiven Menschen über geheimnisvolle Phänomene“, sondern „eine Mischung aus utilitaristischer Sorge um die notwendigsten Dinge seiner Umgebung und die Beschäftigung mit Dingen, die seine Einbildungskraft anregen und seine Aufmerksamkeit erwecken, wie schöne Vögel, Reptilien und gefährliche Tiere.“²⁵⁶ Dennoch übt die Funktionalismusschule, für die Malinowski steht, Kritik daran, dass der Funktionssinn des Totemismus nicht mit den Motiven zusammenfällt, die zum Totemismus hinführen.²⁵⁷ Obwohl die sogenannte „magische Erfahrung“ ein pragmatischen Zwecken dienendes magisch-ökonomisches Verhaltensinstrumentarium darstellt, widersprüche dieses nicht einer animistischen Vorstellung.²⁵⁸

Nach Émile Durkheim geht die totemistische Einheit daraus hervor, dass die Mitglieder einer Gruppe in einem Totemkult vereint sind. Sie sind zwar verbunden durch einen geheimnisvollen Geist, „dessen Herrschaft über die Welt und

255 Der Totemismus liefert einen idealen Modus operandi, der die Funktion erfüllt, die Kulturwirklichkeit der Gruppe durch begriffliche Transformation (und vermittels totemistischer Metaphorik) formal mit der Erscheinungswelt von Natur und Kosmos zu korrelieren, um beide Erfahrungssysteme, die lediglich als homolog postuliert, de facto jedoch als widersprüchlich wahrgenommen werden, miteinander in Einklang zu bringen und so das „natürliche und soziale Universum in der Form in einer organisierten Totalität“ begreifbar zu machen, vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Le Totemism aujord’hui*, Paris: Presses Universitaires de France 1962.

256 B. Malinowski: *Magie, Wissenschaft und Religion* und andere Schriften, S. 6.

257 Gehlen: „Der Funktionssinn einer Institution, die sich herausstellende Zweckmäßigkeit ihres Funktionierens, die dann allerdings aufgegriffen und ausgebaut werden kann, ist nicht identisch mit den Motiven, die zu jener Institution hinführten.“ A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, S. 201

258 Vgl. B. Malinowski: *Magie, Wissenschaft und Religion*, S. 5.

über ihn selbst er anerkannt hat und mit dem er sich vereint fühlen möchte²⁵⁹, doch nicht durch die Anwesenheit eines Gottes.²⁶⁰ Dass diese Einheit des Totems übernatürliche Merkmale aufweist (allgemeine Charakteristika der Religion) setzt voraus, dass zunächst eine natürliche Ordnung etabliert wurde.

Bei feierlichen Ereignissen, etwa bei einer Geburt, einem Initiationsritual oder bei Bestattungen, kommt die Identifizierung mit dem Totem durch Wörter und Zeichen zum Ausdruck. Sie werden begleitet von Tänzen, bei denen die Angehörigen des Totems die Bewegungen von Tieren imitieren. Jedes Clan-Mitglied trägt ein heiliges Zeichen in der Absicht, mit dem Tier eins zu sein. Tiersein und Menschsein kommen zu einer Verschmelzung (Summe zweier Wesenheiten: Tier und Mensch),²⁶¹ die manche Anthropologen als doppelseitig (Verschmelzung, aus der weder Mensch noch Tier resultiert) interpretiert haben.²⁶²

8.3.2 Sozioreligiöse Aspekte des Totemismus

Émile Durkheim beschreibt in seinem Buch „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ primitive Religionen, indem er die grundsätzlichen Erscheinungen religiösen Ausdrucks in verschiedenen Kulturen untersucht. Durkheims Absicht, den Totemismus als ethnologisch-historisches, strukturelles Faktum von Gesellschaften zu behandeln, sollte vor allem einem besseren Verständnis der Religionen dienen, das heißt, Durkheim interessierte sich für den Totemismus, insofern dieser zu den grundlegenden Elementen des religiösen Lebens gehörte.²⁶³ Seine religionssoziologische Betrachtung vertritt die These, dass der Totemismus die elementarste und ursprüngliche Form der Religion sei.

259 Ebd., S. 51.

260 Ebd., S. 55.

261 Nach Durkheim gibt es keine Seele und keinen Geist, sondern das menschliche Wesen ist gedoppelt in zwei Dimensionen. Ebenso wie für die Wilden Vorstellungen im Wachen und im Traum den gleichen Wert haben, leitet sich aus diesen wiederholten Erfahrungen die Idee ab, dass in jedem von uns ein Double existiert, ein anderes Ich, das unter bestimmten Umständen die Macht hat, den Organismus, in dem es beheimatet ist, zu verlassen und auf Wanderschaft zu gehen. Vgl. E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 81.

262 Vgl. C. Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 199.

263 Durkheim: „Ob der Totemismus mehr oder weniger verbreitet ist, ist in unseren Augen zweitrangig. Er interessiert uns, weil wir bei seinem Studium solche Zusammenhänge zu entdecken hoffen, die uns das, was die Religion ist, besser verständlich machen.“ E. Durkheim: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 137.

Der Totemismus umfasst danach rituelle Praktiken und Glaubensinhalte, die ihn als Totemreligion ausmachen.²⁶⁴ Totemistische Rituale erfüllen die Aufgabe, sakrale und profane Dinge und Beziehungen zu demarkieren. Das Totem umfasst nach Durkheim einen Bezug zur Außenwelt, der eine religiöse Beziehung beschreibt, da er eine Beziehung zum Heiligen herstellt. In diesem Sinn lässt das religiöse Element des Totemkults sich in Verbotsvorschriften identifizieren, die die innere Relation zwischen Außen- und Innenwelt der Gemeinschaft festsetzen.²⁶⁵ Die heiligen Dinge werden durch das Verbot geschützt, und die profanen müssen von ihnen Abstand halten.²⁶⁶ Nach diesem Prinzip werden auch die Codes des Rechtssystems festgelegt, wobei die Integration der Differenz eine konstitutive Einheit höherer Ordnung etabliert.²⁶⁷

Während die sozialen Aspekte des Totemismus in der Aufteilung des Stammes in kleinere Einheiten bestehen (Clans, Gentes oder Sippen) hat der Totemismus zugleich die Aufgabe, in der Gesellschaft als integrale Kraft zu wirken. Dieses kohäsive Bündnis wird durch eine unreligiöse Kraft animiert, und dies liegt daran, dass der Totemismus ein religiöses System von Glauben und Zeremonien darstellt. Man kann die primitive Familienorganisation nicht verstehen, ehe man nicht die primitiven religiösen Ideen kennt, deren Prinzip sie folgt.

264 Durkheim: „Da jede Religion aus Vorstellungen und rituellen Praktiken besteht, müssen wir hintereinander den Glauben und die Riten behandeln, die der Totemreligion eigen sind. Zweifellos sind diese beiden Elemente des religiösen Lebens zu eng verbunden, als dass es möglich wäre, sie reinlich zu trennen.“ Ebd., S. 143.

265 Durkheim erwähnt auch, dass Lang selbst zugibt, dass die „Totemgegenstände mit religiösem Respekt behandelt werden, dass besonders das Tierblut wie das Menschenblut Gegenstand vielfältiger Verbote, oder wie er sagt, von Tabus ist, diese mehr oder weniger verspätete Mythologie nicht erklären kann.“ Vgl. Ebd., S. 276f.

266 M. Eliade: *Das Heilige und das Profane*, 2008.

267 Durkheim: „Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen. Jede homogene Gruppe von heiligen Dingen oder sogar jedes heilige Ding von einiger Bedeutung bildet ein Organisationszentrum, um das eine Gruppe von Überzeugungen und Riten oder ein Sonderkult kreisen. Es gibt keine Religion, wie einheitlich sie auch sei, die nicht eine Pluralität von heiligen Dingen anerkennt.“ Durkheim: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 67f.

9. PROPOSITIO III: DIE MUTTER IST DAS ZEICHEN DES VERLUSTES DER GEBÄRMUTTER

Diese Propositio richtet sich auf die Figur der Mutter im Zusammenhang mit der Gebärmutter und beruft sich auf ihre negative Referenz, das Verlassen des intrauterinen Lebensraumes. Die intrauterine Sphäre, über die wir keine Erinnerung und kein Gedächtnis bewahren, kommt ins Bewusstsein als eine verlassene Nische. Nur im Alteritätsbezug zur allomütterlichen Instanz lässt die Welt sich bewohnen und ertragen – als zunächst fremder Ort, der „beheimt“ werden muss. Unter diesem Vorzeichen kann der vorgeburtliche Lebensraum durch Verlust gedacht werden – und nur, wenn er in einer Alteritätsrelation zum Mutter-Signifikanten steht.

Darüber hinaus steht die Mutter in Anlehnung an biologische Beweise der Neotenie im Verhältnis zur Gebärmutter, die eine unmittelbare Verbindung zwischen fötaler Entwicklung und Menschwerdungsprozess darstellt. Infolgedessen wird sie mit der fötalen Entwicklung in Verbindung gebracht, wobei ihr menschlich-innenweltlicher Charakter den Ausgleich zum früh verlassenen fötalen Lebensraum schafft.

Ich beziehe mich im Folgenden auf eine Beschreibung der Archäologie mütterlicher Zeichen und ihre Entwicklung in der Altsteinzeit, um eine Kritik der Repräsentation weiblich demarkierter Figürchen durchzuführen – unter dem Postulat, dass das Signifikant Mutter den Verlust der Gebärmutter zur Bedeutung bringt. Die allerersten Zeugnisse menschlicher Existenz lassen sich von der Kultur- und Kunsttheorie als weiblich demarkierte Repräsentationen identifizieren. Diese Propositio widmet sich einer kritischen Analyse dieser Aussage – kritisch in dem Sinne, dass unter der Perspektive der matrixialen Systematik die Mutter als Zeichen eines Verlustes auftritt. Daher darf bei der kunsthistorischen Hermeneutik der Mutterfunde nicht vernachlässigt werden, dass diese, jenseits der Anwesenheit der mütterlichen Instanz, die Abwesenheit einer Umwelt darstellen könnten. In diesem Sinne zeigt die hier durchgeführte kritische Interpretation archäologischer Funde die Korrelation zwischen mütterlich dargestellter Figur und Verlust gebärmutterlichen Lebensraums.

10. Kontext Altsteinzeit: Die Zeit der Mutter-Mensch-Armut

10.1 Fortbewegende Genossenschaft und mobile Behausung

An dem bekannten prähistorischen Wohnplatz Choukoutien fand man eine Feuerstelle. Die Archäologin Doris Jonas deutet diesen Befund dahingehend, dass dort ständige Feuer unterhalten wurden, sowohl als eine Art von „Rückversicherung“ in der Dunkelheit der Höhle als auch zur Erzeugung von Wärme. Allgemein wird angenommen, dass die frühen Menschen ihre Intelligenz zur willentlichen Entzündung von Feuer mobilisierten, wenn sie durch allmähliche Ausbreitung in Zonen vordrangen, wo winterliche Verhältnisse herrschten.²⁶⁸ Als Fixpunkte der nomadischen Strecke sind die sogenannten „Feuersiedlungen“ auf Schutz angewiesen; Nahrungsbeschaffung und Suche nach Schutz bestimmen die Regelmäßigkeit einer Wegstrecke.²⁶⁹ Das regelmäßige Verkehren an einem Ort guter Beute markiert bestimmte Wanderwege, wobei das periodische Durchstreifen durch rhythmische Einteilungen (Jahreszeiten) markiert wird.²⁷⁰ Das Tragen des Feuers von einem Platz zum anderen stellt dabei eine Kultur der mobilen Behausung dar, denn als Schutztechnik erzeugt es die insulative Wirkung eines inneren Klimas. Jonas beschreibt das Feuer als einen matrilokalen Standort, um den herum sich die Menschen auf der Suche nach Schutz und Wärme gegen die *erste Natur* gruppieren.²⁷¹ Was bedeutete in der Altsteinzeit Matrilokalität?

268 Jonas: „Es kann keinerlei Zweifel darüber herrschen, dass solche Homo-Erectus-Populationen schon lange mit dem Feuer vertraut waren. Es gibt viele natürliche Ursachen und Vorkommen für Feuer.“ D.F. Jonas.: „Die Höhle selbst“ in D.F. Jonas/D. A. Jonas/R. Fester (Hg.), *Die Kinder der Höhle.*, S. 18.

269 Leroi-Gourhan: „Die Nahrungsbeschaffung ist an eine profunde Kenntnis der tierischen und pflanzlichen Lebensräume gebunden; das alte Bild von der umherirrenden primitiven ‚Horde‘ ist mit Sicherheit falsch: eine gewisse Verschiebung des Territoriums einer Gruppe ist möglich, eine zufällige und brutale Emigration ist gleichfalls möglich, die normale Situation besteht jedoch in der längeren Frequentierung eines Territoriums, in dem sämtliche Ernährungsmöglichkeiten bekannt sind.“ A. Leroi-Gourhan: *Hand und Wort*, S. 194.

270 Vgl. ebd., S. 393.

271 Vgl. Jonas: *Die Höhle selbst*, S. 21.

10.1.1 Luxuriöses Leben und Übermaß der Gaben der Erde

Der Ethnologe Marshall Sahlins bezeichnet die paläolithischen Gesellschaften der Jäger und Sammler als „ursprüngliche Überflussgesellschaften.“²⁷² Sahlins zeigt im Widerspruch zu dem, was die „neolithische Ideologie“²⁷³ aussagt (denn mussten die Jäger schwerer arbeiten als Ackerbauern oder Hirten), dass sie im Durchschnitt nur zwei bis vier Stunden täglich mit der Zubereitung von Nahrung beschäftigt waren. Mag es auch überzeichnet sein, Jäger und Sammler als *ursprüngliche Überflussgesellschaft* zu charakterisieren, deutet doch manches darauf hin, dass Jäger und Sammler im Vergleich zu Bauern und Hirtennomaden weniger arbeiten mussten, um ihre Existenz zu sichern. Die Ökonomie der Altsteinzeitkultur setzt sich zusammen aus einer gleichgewichtigen Beziehung zwischen Fortpflanzungserfolg (Wachstum der Sippe), Nahrungsversorgung und Markierung des Territoriums. Vorrätige Nahrung zum Wachstum des Clans, Territorium (das die periodische Nutzung nach der Suche nach Schutz und Nahrung der Wandergruppe bestimmt) und Fortpflanzung bilden damals die drei grundlegenden Bedingungen, unter denen sich Gruppen stabilisieren und wachsen.²⁷⁴ Wie stark wirkt die mütterliche Instanz auf die Stabilisierung der Gruppe in der Altsteinzeit? Und inwiefern ist die insulative soziobiologische Immunitätssuche des sozialen Kerns auf ihre Figur gerichtet?

272 Sahlins: „Obwohl die Zivilisation seit der ‚neolithischen Revolution‘ stetig Fortschritte machte, sank die Lebensqualität und das Bewusstsein darüber, dass das Leben im wesentlichen mühselig und leidvoll war, führte im ersten vorchristlichen Jahrtausend zur Entwicklung von Weltanschauungen, die später von Nietzsche als die ‚bisher größten Attentate auf das Leben‘ bezeichnet werden sollten. Auf der einen Seite entstanden die ‚Transzendenzideologien‘, in denen einem jenseitigen oder einem künftigen Leben ungleich größerer Wert beigemessen wurde als dem, welches die Menschen in Wirklichkeit führten und auf der anderen Seite artikulierte sich die ‚Weltfluchtideologie‘, in der das Leben überhaupt abgewertet und verneint wurde.“ M. Sahlins: Kultur und praktische Vernunft, S. 12.

273 Dazu Wesel: „Die Überzeugung vom harten Lebenskampf der Jäger ist sehr alt. In der Antike war sie schon verbreitet. Adam Smith war dieser Meinung. Schließlich ist sie eingegangen in die Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts. Im 20. Jahrhundert wurde sie von den Archäologen übernommen. Das allgemeine Schlagwort stammt von Gordon Childe. Der große Sprung nach vorn sei erst in der Jungsteinzeit mit dem Ackerbau gelungen, in der ‚neolithischen Revolution‘, wie er sie genannt hat (Childe 1956)“. U. Wesel: Der Mythos vom Matriarchat, S. 79.

274 Vgl. A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, S. 344-348.

10.2 Anatomische Revolution zwischen Homo Neandertaler und Homo Sapiens

Die Erforschung der stufenweisen Gesamtentwicklung der Homo-Abstammung und der evolutiven Herausbildung des modernen Menschen berührt die zentrale anthropologische Frage nach der Menschwerdung. Dieser Vorgang bringt das auch im modernen Menschen noch bewahrte Merkmalsgefüge und neu auftretende Eigenschaften hervor, die ausschließlich der Art *Sapiens* unter der Gattung *Homo* zugeschrieben werden. In diesem Zusammenhang wird eine nahe Verwandtschaft zwischen Anthropoiden und Menschen und den Vorfahren moderner Menschen festgestellt; zugleich wird nach dem wesentlichen Merkmal des Menschen als Form und Organismus gesucht.²⁷⁵

Aus morphogenetischer Sicht besteht die Besonderheit des modernen Menschen darin, seine Organe nicht umweltspezifisch angepasst zu haben. Im Vergleich zu anderen tierischen Lebewesen (konkret: seine Vorfahren und Artverwandten) bildet sich die These, dass sich die Sonderstellung des Menschen morphologisch auf unspezialisierte Formen der Organe und auf einen Mangel an umweltspezifisch angepassten Organen²⁷⁶ gründet. Unter spezialisierten Formen werden dabei Formen verstanden, die einen Endzustand der Entwicklung erreicht und sich spezifisch an die Umwelt angepasst haben. Hochentwickelte Spezialisierung aber bedeutet zugleich einen Prozess, bei dem spezialisierte Organe bzw. Körperteile im Zusammenhang mit dem gesamten Organismus betroffen sind. Ein unspezialisiertes Organ lässt sich durch eine Fülle von Möglichkeiten charakterisieren, die durch Anpassungsvorgänge an die Umwelt spezialisiert und herausgebildet werden.²⁷⁷

Die Unspezialisiertheit der menschlichen Organe (oder, nach einem bekannten Ausdruck Gehlens, der „Organmangel“) lässt sich auf zwei Ebenen deuten – einerseits aus ontogenetischer Sicht in dem Sinne, dass sich die menschliche

275 Der sich der Evolution des Menschen widmende Anatom Louis Bolk stellt ins Zentrum der Menschenwerdung die Variationen der Formen in der morphogenetischen, wesentlich menschlichen Entwicklung.

276 Vgl. A. Gehlen: Die morphologische Sonderstellung des Menschen in: Der Mensch. Seiner Natur und seine Stellung in der Welt. S. 95.

277 Gehlen: „Unter Spezialisierung ist zu verstehen der Verlust der Fülle der Möglichkeiten, die in einem unspezialisierten Organ liegen, zugunsten der Hochentwicklung einiger dieser Möglichkeiten auf Kosten anderer. Da wo wir Rückentwicklungen haben, sind diese immer in Spezialisierungsvorgänge eingebaut: der Daumen der Anthropoiden, die ‚Flossen‘ des Pinguis oder die bei vielen Schmarotzern als überflüssig verschwundenen Eingeweide sind die Beispiele.“ Ebd., S. 96.

Embryonalentwicklung durch unentwickelte embryonale Zustände kennzeichnen lässt, andererseits aus phylogenetischer Perspektive in dem Sinne, dass der Mensch bei einem anatomischen Vergleich mit dem Homophylum als primitiv oder archaisch scheint.²⁷⁸

Die Abstammungslehre setzt sich mit dem Problem auseinander, ob die Hominiisation, das heißt die Herausbildung jener Merkmale, die im modernen Menschen zu finden sind, einen Vorgang darstellt, der zum Verlust der Spezialisierung der Formen geführt hat oder ob die Unspezialisiertheit der Organe Resultat eines Endziels der organischen Entwicklung darstellt.²⁷⁹ Zur Beantwortung dieser Frage untersucht der Anatom Louis Bolk die morphologischen Besonderheiten der Hominiden im Vergleich mit vorangegangenen Menschenarten und anderen Primaten. Er behauptet, dass das Wesentliche des Menschen aus phylogenetischer Sicht (der aufrechte Gang, die Veränderung des Beckenkanals, die Labia minora bei der Frau, die ventral gerichtete Lage der Geschlechtsspalte bei der Frau, die Vergrößerung des Neocortex im Bereich der Großhirnrinde, die Reduzierung der Behaarung und der Pigmentverlust, die Form der Ohrmuschel sowie die Persistenz der Schädelnähe) als Ergebnis einer Entwicklungshemmung in der evolutiven Herausbildung menschlicher Formen besteht. Die anatomischen und morphogenetischen Merkmale der Entwicklung des Menschen wurden auch *fötale Retardation* genannt, worunter die Zurückhaltung der morpho-

278 Gehlen: „Die Organmängel oder Organbesonderheiten des Menschen sind also unter der Leitidee des ‚Unspezialisierten‘ zu betrachten und sind dann, positiv ausgedrückt, Primitivismen. Diese sind entweder ontogenetisch, d. h. der Mensch bewahrt und konserviert auch als Erwachsener Fötalzustände oder phylogenetisch: die vergleichend anatomische Forschung ergibt, daß das menschliche Organ in der dann erscheinenden entwicklungsgesetzlichen Konstruktion an den Anfang gehört, also primitiv („geologisch alt“) ist.“ Ebd., S. 95f.

279 Gehlen: „Als primär, also die eigentliche Sonderstellung des Menschen begründende Merkmale werden dagegen die folgenden namhaft gemacht: die Orthognathie (=Unterstellung des Gebißteils unter den Hirnteil), die Unbehaartheit, Pigmentverlust in Haut, Haaren und Augen, die Formen der Ohrmuschel, die Mongolenfalte, die zentrale Lage des Foramen magnum, hohes Hirngewicht, Persistenz der Schädelnähe, die Labia maiora beim Weibe, der Bau von Hand und Fuß, die Formen des Beckens, die ventral gerichtete Lage der Geschlechtsspalte beim Weibe. Alle diese Eigenschaften sind Primitivismen in einem sehr besonderen Sinn: sie sind permanent gewordene fötale Zustände oder Verhältnisse, mit anderen Worten, ‚Formeigenschaften oder Formverhältnisse‘, welche beim Fetus der übrigen primaten vorübergehend sind, sind beim Menschen stabilisiert.“ Ebd., S. 115.

genetischen Entwicklung bestimmter Organe und anatomischer Merkmale im Vergleich zu den übrigen Primaten und Menschenarten zu verstehen ist. Unter der Vielzahl der Anpassungen des menschlichen Skeletts zur Stabilisierung des aufrechten zweibeinigen Gangs ist eine Besonderheit im Bereich der Beckengürtel zu erwähnen: Der weibliche Homo Sapiens besitzt im Vergleich zu den übrigen Menschenarten einen engeren Beckenkanal, durch den der Fetus bei der Geburt hindurchgelangen muss.²⁸⁰ Diese anatomische Veränderung ruft eine Frühgeburtlichkeit hervor, aufgrund der die menschlichen Neugeborenen mit unreifen, unspezialisierten Organen und einer umweltunspezifischen Anatomie zur Welt kommen.

Ein Beispiel für diese extrauterine morphogenetische Unbestimmtheit ist die Gehirngröße: Das Gehirn eines neugeborenen Homo Sapiens ist viel kleiner als das eines Neugeborenen anderer Menschenarten und Primaten. Während die Gehirngröße eines Homo-Sapiens-Babys 28 Prozent der Gehirngröße eines Erwachsenen erreicht, wurden die Homo-Erectus-Babys mit rund 35 Prozent der Gehirngröße eines Erwachsenen geboren, und bei einer noch früher entstandenen Menschenart, dem Australopithecus Afarensis, erreicht das Gehirn 70 Prozent des Gehirnvolumens des ausgewachsenen Artgenossen.²⁸¹ Die Breite des Beckenkanals zeigt dabei ein proportionales Verhältnis zur Gehirngröße des Embryos, da die den Homo Sapiens charakterisierende Verengung des Beckenkanals eine Frühgeburtlichkeit bedingt, sodass das menschlich-weibliche Becken keinen Platz mehr zu einem weiteren Wachstum des Gehirnvolumens bietet.

Die frühgeburtliche Unbestimmtheit menschlicher Organe bedeutet also unter anderem, dass das Gehirnwachstum nachgeburtlich vollbracht wird. Im Vergleich mit anderen Primaten erreicht das Gehirn aufgrund des neuen Milieus, in dem das morphogenetische Wachstum fortgesetzt wird (*der Welt*) ein außerordentliches Ausmaß. Die extrauterine Fortsetzung der morphogenetischen Herausbildung setzt eine Instanz voraus, bei der diese Entwicklung der Formgestaltung gelingt, da ein frühgeborenes Wesen auf Totalversorgung angewiesen ist. Diese Instanz aber ist nichts anderes als die Mutter, sind (allo)mütterliche Kräfte, durch die der Entwicklungsprozess des Neugeborenen in eine soziokulturelle

280 Vgl. Simpson, S. W./Quade, J./Levin, N. E u. a.: „A Female Homo erectus Pelvis from Gona, Ethiopia“. In: Science, 322/5904 (2008), S. 1089 – 1092. Siehe: http://stoneageinstitute.org/pdfs/Gona_Pelvis_Science_paper.pdf vom 07-06-2014.

281 Vgl. Coquegniot, H./Hublin, J. J. u. a.: „Early brain growth in Homo erectus and implications for cognitive ability“. In: Nature, 431 (2004), S. 299-302. Siehe: <http://www.nature.com/nature/journal/v431/n7006/full/nature02852.html> vom 07-06-2014.

Umgebung eingebettet wird, in der, wie im Axiom I dargestellt, die Mutter eine hervorragende Rolle bei der Weltbildung spielt.

Frühgeburtlichkeit bringt den „luxuriösen“ Vorteil, dass das Neugeborene in einer Welt ankommt, zu deren Bejahung Fürsorge (Mitsein) notwendig ist, was eine Alterität voraussetzt. Menschwerdung setzt zwingend die Sorge einer (allo)mütterlichen Instanz voraus, ohne die das Leben des Kindes nicht haltbar wäre. Das menschliche Leben zeigt also offenbar nur dann die Tendenz, „weiterleben zu wollen“, wenn eine Alterität da ist, die eine künstlich-insulative Umwelt zur Fortsetzung der morphogenetischen Entwicklung bietet.

In dieses System von ontogenetischen Korrelationen zu unserer Lebensform gehört auch die zeitliche Gliederung der Wachstums- und Reifepériode hinsichtlich ihrer uterinen und der extrauterinen Phase. Verglichen mit allen Säugern von entsprechend hohem Zerebralisationsgrade ist unsere Uterinperiode kurz, die extrauterine etwa um ein volles Jahr nach ‚rückwärts‘ verlängert. Während beim höheren Säuger die entscheidende Körperformung und Strukturbildung intrauterin abgeschlossen wird und das Neugeborene als kleines Abbild der Art zur Welt kommt, so wird bei uns das Heranbilden zu typischer Haltung, Bewegungsart und Kommunikationsform in einzigartiger Weise in den Sozialkontakt eingeordnet und von ihm mitbestimmt.²⁸²

Zusammenfassend kann aus diesem Axiom die Hypothese abgeleitet werden, dass ein Zusammenhang zwischen intrauteriner und extrauteriner Bildungskraft *ex negativo* existiert: Je unspezialisierter die Organe und Formen der fötalen Entwicklung sind, umso größer ist der Bedarf nach einem extrauterinen Bildungstrieb, der zur Fortsetzung der organischen Formen herausfordert.

Ebenso kann vermutet werden, dass die gebärenden Frauen der Altsteinzeit anatomisch „umweltspezifischere“ Kinder gebären als beim Homo Sapiens, ergo die Bedürftigkeit nach mütterlicher Sorge dort in geringerem Ausmaß gegeben war. In dieser Hinsicht besteht aus evolutiver Sicht eine generative Logik zwischen Gebärmutter und Mutter, beide Kernbedeutungen des Begriffes Matrix. Hat das Fetalisationsstadium eines Lebewesens reife Formen erreicht, dann ist dieses Lebewesen angewiesen auf eine „mutterarme Welt“; ist demgegenüber das fötale Stadium eines Wesens (Homo Sapiens) jedoch bei der Geburt noch unreif, ist es auf eine „mutterreiche“ Welt angewiesen.

282 A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, S. 24.

11. Neotenie als fötale Wende

11.1 Homo Sapiens – Tempo des Fötus:

Entschleunigung der Zeitachse der Weltlosigkeit

Der von Louise Bolk zur Aufklärung der Menschwerdung dargestellte Evolutionsbegriff weist auf eine phylogenetische Kontinuitätslinie zwischen dem Homo und dem Menschen verwandte, nicht menschliche Tierarten wie etwa Primaten hin.²⁸³ Die anatomischen Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen eingeborenen verschiedenen Tierarten werden untersucht, und diese komparatistische Analyse führt zu dem Ergebnis, dass die Kontinuitätslinie der fötalen Phase in zu vergleichenden Tierarten liegt.²⁸⁴ Der revolutionäre Ansatz Bolks liegt darin, dass im Hintergrund der anatomischen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Arten eine fötale Synchronisierung steht, die Artunterschiede bestimmt. Bolk zeigt, dass die fötale Phase eines Primaten²⁸⁵ einem vorübergehenden Stadium entspricht, das beim Menschen gleichsam permanent stabilisiert ist. Das heißt, dass die „wesentliche Gesamtverfassung der Homo Sapiens“ im „fötalen Charakter der Formen“ besteht.²⁸⁶ Die unspezialisierten Merkmale des menschlichen Organismus gehen auf einen „Konservativismus“ embryonaler Merkmale zurück²⁸⁷, wobei die Entwicklung der Formeigenschaften bei der Fötalentwick-

283 Vgl. Gehlen über den Begriff Neotenie bei Louise Bolk: „Bolk gibt von vornherein die nahe Verwandtschaft von Anthropoiden und Menschen zu, ja auch die Abstammung der letzteren von affenähnlichen Vorfahren, betont jedoch eindringlich die Notwendigkeit, den Menschen selber zum Ausgangspunkt der Fragestellung zu machen, indem er diese Frage formuliert: ‚Was ist das Essentielle des Menschen als Organismus, und was ist das Wesentliche des Menschen als Form?‘“ A. Gehlen: *Der Mensch*, S. 114.

284 Vgl. Bolk: *Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorillas und eines Schimpanse*, in: *Ztschr. f. Anat. u. Entw.-Gesch.* 81, 1926, sowie in der selbständig erschienenen Schrift „Das Problem der Menschwerdung“, Jena 1926, in: Gehlen, ebd., S. 114.

285 Gehlen: „Die Faktoren, welche die Entstehung des Menschen bedingt haben, können keine äußeren, sondern müssen innere gewesen sein: er ist das Resultat einer bestimmt gerichteten Umbildung, auf die man alle typisch menschlichen Eigenschaften als auf dieselbe Ursache zurückführen muß. Als solche sieht der Forscher eine allgemeine menschliche Verzögerung oder Retardation der Entwicklung an.“ Ebd., S. 115.

286 Vgl. ebd., S. 115.

287 Vgl. ebd., S. 132ff.

lung der übrigen Primaten beim modernen Menschen gehemmt ist:²⁸⁸ Dem Spezialisierungsverlust bestimmter Organe liegt eine Retardation oder Verzögerung der Entwicklung der Formen zugrunde. In dieser Hinsicht weist Bolk auf den Zusammenhang zwischen Verlangsamung der menschlichen Organe und Fetalisierung hin, sodass die moderne menschliche Anatomie des Erwachsenen auch die Behandlung früherer fötaler Phasen enthält.²⁸⁹ Das heißt, dass durch Verlangsamung bzw. Entwicklungshemmung die menschliche Anatomie auf einer bestimmten Stufe stehengeblieben ist, sodass der pränatale Fötus seinen Vorgängern entspricht.²⁹⁰ Der Mensch ist ein embryonisch höherer Säuger, bestimmt durch einen aus einer Sequenz von Hemmungen in der fötalen Phase vollzogenen Prozess.²⁹¹ In dieser Weise findet in der mutter-menschlichen Gebärmutter eine morphogenetische Verlangsamung und Entwicklungshemmung statt, was das Schicksal der Menschwerdung bestimmt.²⁹²

Die Faktoren, welche die Entstehung des Menschen bedingt haben, können keine äußeren, sondern müssen innere gewesen sein: er ist das Resultat einer bestimmt gerichteten Umbildung, auf die man alle typisch menschlichen Eigenschaften als auf dieselbe Ursache zu-

288 Vgl. ebd., S. 117ff.

289 Beibehaltung der kranialen Flexur, langer schlanker Hals, vorgerückte Position des Foramen magnum, Orbita unter der kranialen Kavität, Flachheit des Gesichtes, verzögerte Schließung der kranialen Nähte, beträchtliches Gehirnvolumen; kleines Gesicht und großer Schädel, Rundköpfigkeit; kleine Zähne, später Durchbruch der bleibenden Zähne, Fehlen des Augenbrauenwulstes, Fehlen der kranialen Leiste, dünne Schädelknochen, Kugelförmigkeit des Schädels, Haarlosigkeit des Körpers; Fehlen der Hautpigmente bei manchen Rassen; dünne Nägel, fehlende Rotation der großen Zehe, inkomplette Rotation des Daumens, verlängerte Abhängigkeit der Jungen; verlängerte Wachstumsperiode. Vgl. ebd., S. 101.

290 Jonas und Jonas: „Bolk erkannte aus diesen Merkmalen, dass die anatomische Entwicklung des modernen Menschen auf einer früheren Entwicklungsstufe als der des Neandertalers stehengeblieben war und sogar noch auf einer früheren als der der Anthropoiden.“ E.D. Jonas/ A.D. Jonas: Signale der Urzeit, S. 67.

291 Vgl. ebd., S. 66.

292 Gehlen: „Das Essentielle seiner (des Menschen) Form, sagt Bolk, ist das Resultat einer Fetalisierung, jenes seines Lebensgang die Folge einer Retardierung. Diese beiden Eigenschaften stehen in engstem kausalen Zusammenhang miteinander, denn die Fetalisierung der Form ist eine notwendige Konsequenz der Retardierung der Formwerdung.“ A. Gehlen: Der Mensch, S. 119.

rückführen muß. Als solche sieht der Forscher eine allgemeine menschliche Verzögerung oder Retardation der Entwicklung an.²⁹³

Der Terminus „Neotenie“ wurde zur Geschlechtsreife der Larvenform in der Evolutionsbiologie verwendet. Dieser Begriff entwickelt sich im Bereich der Physiogenetiker, Anatomen und Biologen dahingehend, dass die „junge Anatomie in den adulten Phasen der Nachkommen bedeutsam wird“, das heißt, dass bestimmte erwachsene Lebewesen jugendliche Formen beibehalten.²⁹⁴

11.2 Auswirkungen des neotenischen Prozesses beim Homo Sapiens: Abhängigkeit von der Umwelt und Öffnung des Lernens

Eine zentrale Folge der sich aus der Frühgeburtlichkeit ergebenden Verlangsamung und Verjugendlichung der menschlichen Formen besteht darin, dass aus einem Effekt der Ausschaltung hochspezialisierter Stadien die jüngeren plastischen Formen ihr Potential zur Anpassung ausnutzen.²⁹⁵ Die Frühgeburt des Menschen bringt eine hohe Entwicklung bestimmter Organe hervor, die auf eine soziokulturelle Umgebung treffen. Als „Gegenleistung“ für die Verlangsamung sind die menschlichen Sinnesorgane zur Offenheit geeignet. Durch die Fähigkeit der offenen menschlichen Organe ist Lernen möglich, und der Mensch tritt in Verbindung mit der Umwelt.

Die Folgen dieses Prozesses bestehen darin, dass sich die menschlichen Neugeborenen an eine „extrauterine Gebärmutter“ anpassen müssen. Die extrauterine Weltlichkeit verwandelt sich in eine Umwelt, welche die Fortsetzung der morphogenetischen Entwicklung vorantreibt. Das Weiterwachsen der in der fötalen Phase unspezialisiert gebliebenen Formen findet außerhalb des Fötus statt, innerhalb einer zweiten ökologischen Nische.²⁹⁶ Die evolutive Herausbildung menschlicher Formen deutet nach Ansicht Gehlens auf eine „konservative Entwicklung“ mehr hin als auf eine „propulsive“ Entwicklung, da der Entwicklung der Formen eine Anpassung an die Umwelt zugrundeliege²⁹⁷, was bedeutet, dass

293 Ebd., S. 115.

294 D.E. Jonas/A.D. Jonas: Signale der Urzeit, S. 67.

295 Vgl. Ebd., S. 67.

296 Vgl. D. Claessens: Das Abstrakte und das Konkrete.

297 Gehlen: „So schließt dies natürlich nicht den Ausbau der so festgehaltenen Stadien, ihr Weiterwachsen in den stabilisierten Bahnen aus, behauptet also eine besondere Entwicklungsweise des menschlichen Organismus; dafür sagt, er dann oft ‚konservative Entwicklung‘ im Gegensatz zu ‚propulsiver‘ die im Übergang von fötalen Ju-

eine Verlangsamung des postnatalen Prozesses unspezialisierte Organbesonderheiten des Menschen²⁹⁸ oder eine Sinnes- und Wahrnehmungsöffnung²⁹⁹ im Sinne einer spezifischen Anpassung an die Umwelt mit sich bringt. Die Verzögerung der anatomischen Entwicklung der menschlichen Formen zeitigt fundamentale Folgen, welche die anthropologische Frage überhaupt hervorbringt: „Was ist der Mensch?“

Wegen der Verlangsamung der Entwicklung des Homo Sapiens im Vergleich zu seinen Vorgängern werden die Sapiens-Kinder ohne ausreichende Vorbereitung auf das Leben geboren. Die Sapiens-Kinder sind länger hilflos³⁰⁰ und abhängig von ihrer Umgebung. Sie wissen weniger als die Neandertaler, doch sind sie besser auf Informationsaufnahme, das Lernen, vorbereitet. Aus dem Argument dieses phylogenetischen Ausgleichs (Sapiens-Kinder sind nicht so geeignet wie Homo-Mitglieder, daher brauchen sie technische Hilfe, um phylogenetischen Ausgleich zu erreichen) geht hervor, dass für die verlängerte Hilflosigkeit der Kinder technische und kulturelle Kompensationen entwickelt werden mussten.³⁰¹ An diesem Punkt sehen vor allem die Kulturwissenschaftler und humanistischen Biologen die Geburt der Kultur und Zivilisation, sodass der erste mediale extrauterine Zustand in der Mutter-Kind-Bindung vorkommt. Der Mutterleib wird zum „Schoß der Kultur“³⁰², weil die „offenen Sinnesorgane“ (das heißt Sinnesorgane, die gerade nicht hochentwickelt sind) ursprünglich im Mutter-schoß entstehen.

gendformen zu spezialisierten Altersdomen bestehen würde.“ Gehlen, A.: Der Mensch, S. 133.

298 Vgl. ebd., S. 95.

299 A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen.

300 Der schweizerische Biologe, Zoologe, Anthropologe und Naturphilosoph Portman vertritt die Meinung, dass im Vergleich zur Hochentwicklung bei der Geburt der Säugetiere der Mensch zum Zeitpunkt seiner Geburt hilflos ist.

301 „Bartholomew und Birdsall vertraten die Auffassung, dass der bipedale Gang so selten bei den Säugern gefunden wird, weil er eine unzulängliche Form der Fortbewegung darstellt. Gewöhnlicherweise werden unwirksame Merkmale durch natürliche Auslese eliminiert [...] Wie der Verlust der Haare, der zum Aussterben der Tiere mit dieser genetischen Eigenschaft führen könnte, mußten sich kompensatorische Eigenschaften für die verlängerte Hildlosigkeit der Kinder entwickeln“. E.D. Jonas/ A.D. Jonas: Signale der Urzeit, S. 81.

302 „Schoß der Kultur“ ist metaphorisch für die Deutung sämtlicher Vorgänge im Bereich der Erziehung gemeint.

Infolge dieser „Vorverlegung der Geburt“ ist nach dem Anthropologen Adolf Portmann kennzeichnend für den Menschen, dass viele menschliche Entwicklungsprozesse nicht isoliert, sondern eingebettet in eine soziokulturelle Umgebung stattfinden. Diese Offenheit ist die Voraussetzung für kulturelles und geistiges Lernen. Portmann stellt fest, dass die Offenheit der menschlichen Sinnesorgane gegenüber tierischen Organen³⁰³ die Geburt der Kultur und des Menschlichen³⁰⁴ konstituiert, was den Menschen von den übrigen Homo-Spezies unterscheidet.

Die intrauterine Verzögerung der von Wachstum bestimmten Phasen setzt voraus, dass Anpassung an die Welt nur durch Stärkung einer Bindung mit einer Alteritätsinstanz (Mutter-Kind) möglich ist. Dazu Adolf Portmann:

Vergleichen wir die Steigerung des Komplexitätsgrades der Ontogenese mit der des Gehirns, so zeigt sich, daß die Steigerung des Ontogenesetypus in den einigermaßen gesicherten Evolutionsreihen bei den höheren Wirbeltieren immer bereits vor der Steigerung der Gehirnausbildung verwirklicht ist. Die Ontogeneseform der höheren Stufe ist das zuerst Erreichte, sie ist Grundlage für die Entstehung höheren Zerebralisation und höheren Verhaltensweisen [...] So ist zum Beispiel die Reduktion der Nachkommenzahl auf ein einziges Junges, die relativ lange Neugeborenen, die Behütung durch die Mutter – alles wichtige Kennzeichen unserer eigenen Ontogenese- bereits den niedrigsten Stufen unseres Verwandtenkreises eigen. Bedeutende Faktoren, die am Zustandekommen unserer behüteten Frühperiode beteiligt sind, gehören bereits zum ontogenetischen Material einer großen Tiergruppe.³⁰⁵

Die Offenheit der Welt ist nach Adolf Portmann ein transzendentaler Raum zur Menschwerdung.

Alle diese ontogenetischen Einzelheiten weisen auf eine zentrale Tatsache hin: Unsere Ontogenese ist nicht ein tierischer Werdegang, der an einem bestimmten Punkte in eine letzte Etappe von menschlichem Gepräge übergeht. [...] Unser gesamter Werdegang ist human. Jede Einzelheit ist dieser Lebensform zugeordnet. Nur in dieser Zuordnung zu den

303 Vgl. A. Portmann: Lebensforschung und Tiergestalt: Ausgewählte Texte, S. 17.

304 Vgl. ebd., S. 20f.

305 A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, S. 29 dazu Vgl. A. Portmann: Der Mensch, Führer und Geführter im Werk. Vorträge gehalten auf der Eranos-Tagung in Ascona 21. bis 29. August 1962, (Hg.) Adolf Portmann. Zürich: Rhein-Verl., 1963.

Besonderheiten dieses Humanen sind die Einzelheiten unserer Ontogenese sinnvoll, nur in diesem System bilden sie Glieder einer Einheit.³⁰⁶

Doris Jonas entwickelt in diesem Zusammenhang die Idee, dass die Verlangsamung des Homo Sapiens einen deutlichen Bruch bezüglich der evolutiven Stammeszugehörigkeit der Homo-Familie bedeutet; dass im Unterschied zu den Tieren und nichtmenschlichen hominiden Formen die Verhaltensweisen der Menschen also nicht ein Ergebnis automatischer Reaktionen sind, sondern kumulativ überdeckter Erfahrungen³⁰⁷, deren Prozess Doris als „Lernprozess“³⁰⁸ begreift.

Das Lernen erfordert in Bezug auf die Umwelt unspezialisierte Organe, und infolgedessen wird es in den matrixialen Schoß eingebettet, in den Schoß einer biologischen Mutter, alo-Mutter, Mutter-Kultur, Mutter-Sprache etc. Die Menschen haben im Gegensatz zum Ansatz des existenziell-analytischen Gedankengangs das Privileg eines luxurierenden Treibhauses der Beziehung Kind-Mutter: die nachgeburtliche Symbiose zwischen Menschenmutter und Kind.³⁰⁹

Was für Peter Sloterdijk eine ontologisch luxurierende Stelle bedeutet, berührt unserer Ansicht nach beim Auftreten des Problems der Ontologie die matrixiale Problematik. Die nachgeburtliche Bindungsoperation an die Mutter vor der Zeit Homo-Sapiens ist aus Perspektive der Menschwerdung nicht so lebenswichtig wie bei deren Nachkommen. Die Mutter tritt in der Geschichte der Menschenwerdung auf als soziobiologische Insulationstechnik: sie markiert den Alteritäts- und Differenzpunkt mit der noch nicht entäußerten Welt, was die ontologische Frage initiiert: „Wo bin ich?“

Gemäß dem Axiom I „Die Mutter ist der Welt Innerlich“ und der Propositio I, Axiom II „Die Mutter ist weltbildend“ wird die „Offenheit der Welt“ Weltlichkeit genannt, da ihr eine innere (In-sein) Dimension zugeschrieben ist, die ontologisch bestimmend ist.

306 A. Portman: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, S. 25.

307 Vgl. E. D. Jonas /A. D. Jonas: Signale der Urzeit, S. 67.

308 Jonas: „Die erste, die in unserer Stammesgeschichte Anlass zu fortgesetzter natürlicher Auslese gab, war die, dass dieses sich verzögert entwickelnde Wesen eben durch die Verlangsamung Zeit gewinnt, um aus Erfahrung zu lernen“ in Jonas, Doris. „Die Wirkungen des Wanderns.“ D. Jonas: Kinder der Höhle. S. 40.

309 Vgl. P. Sloterdijk: Das Menschentreibhaus, S. 40.

Die Bedeutung dieser behüteten Entwicklungsphase für die Entfaltung spielerisch-freier Verhaltensweisen ist von psychologischer Seite sichtbar gemacht worden. [...] Die Brut-sorge ist eine Voraussetzung der Entstehung höherer Zerebralisation.³¹⁰

11.3 Technisch bedingte Menschwerdung: Kunsta Ausdruck als Zeichen des Verlustes

Die technische Entwicklung fällt zusammen mit einer Transformation geäußerter Zeichensprache. Die Artefakte der *Oldowan-Kultur* (2,6 bis 1,5 Millionen Jahren vor heute), der *Kultur Homo Habilis*, ist gekennzeichnet durch Geröllgeräte und unspezialisierte Steinwerkzeuge, die mit nicht deutlich weiblich demarkierten Plastiken (klassifiziert als Venusfigürchen) zusammenfallen. Ebenfalls fallen die spezifizierte Ausschlagetechnik und die ausgearbeiteten Faustkeile des *Homo Neandertal* zusammen mit abstrakten Gravitiens in der Höhlenmalerei. Beim frühen *Homo Sapiens* lassen sich künstliche Werkzeuge und Gegenstände schon deutlich in Funktionskategorien klassifizieren, wobei Werkzeuge und symbolische Kunstgegenstände deutlich voneinander verschieden sind. Darüber hinaus werden immer mehr demarkierte Figurationen gefunden, hauptsächlich Figuren, in denen der weibliche Schoß und die Brüste zunehmend konkreter hervorgehoben und menschlich demarkiert werden.

Unter dem Blickwinkel einer Betrachtung der Evolution der Menschbildung, also der Veränderung des *Homo Sapiens* über die späte Altsteinzeit bis hin zur Jungsteinzeit, lässt sich feststellen, dass die umweltspezialisierten Homoarten unfigurative Artefakte modellierten und dass hingegen die von *Homo Sapiens* modellierten Gegenstände immer mehr an Konkretion und Figuration gewannen – bis hin zur Äußerung symbolischer Figurationen. Dieser Vergleich hat die Paläontologen zu der Feststellung geführt, dass die Zeichensprache ein menschliches Phänomen zu sein scheint.³¹¹

An diesem Punkt interessieren wir uns nicht für die Bedeutung der Repräsentation, sondern dafür, wofür die Konkretisierung und Demarkation der Figurationen steht, wenn wir berücksichtigen, dass die organische Umweltspezialisiertheit an eine Unspezialisiertheit³¹² künstlich hergestellter Gegenständen gekoppelt ist. Die symbolischen und funktionalistischen Äußerungen der Hominiden-Werkzeuge, Höhlenmalerei, Plastiken etc. sind unmittelbar verbunden mit ana-

310 A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, S. 30.

311 Vgl. A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, S. 78.

312 Unter künstlicher Unspezialisiertheit sind die Unbestimmtheit der Funktionalität und die Undeterminiertheit der Figuration der von Menschen geschaffenen Gegenstände gemeint.

tomischen und motorischen Veränderungen. Der Paläoanthropologe Leroi-Gourhan hat darauf hingewiesen, dass der Schritt von Mythogrammen zur Schrift – wie auch der Übergang von Geröllgeräten zum Messer – Teil einer technischen Evolutionsgeschichte ist, wobei die Anatomie und der neuromotorische Apparat des Homo Phylum einem Prozess der Spezialisierung und Diversifizierung, fortdauernder Befreiungen und Anpassungen unterworfen ist.³¹³ In diesem Sinne wird nach einer matrixialen Ansicht die anthropotechnische Hypothese aufgestellt, dass die Äußerung künstlicher Artefakte einen Prozess der organischen Befreiung und neuer Anpassungen auslöst, was als Zeichen für den Verlust organischer Vollkommenheit gedeutet werden kann.³¹⁴

Infolgedessen wird in dieser Arbeit eine kritische Interpretation der künstlichen weiblichen Repräsentationen der Altsteinzeit durchgeführt. Die phänomenologische Schau geschieht vor dem Hintergrund, dass die Kunstobjekte oder symbolischen Gegenstände entäußerte Ausdrücke sind, die einem Verlust entsprechen. In dieser Hinsicht ist ein geäußelter Ausdruck (Werkzeuge, künstliche Darstellungen, Schrift etc.) aus neotenischer Perspektive ein Zeichen des Spezialisierungsverlustes.

12. Demonstratio I: Die künstlichen Venusfiguren sind umgekehrt proportional zum Verlust der Totemmutter

Die Allometrie beschäftigt sich mit den größenabhängigen Unterschieden der Evolution der phylogenetischen Kette einer Spezies in Bezug auf ihre Leistung, ihre Tätigkeit.³¹⁵ Sie untersucht die Verhältnisse der Körpergröße mit sich selbst als Teil eines Ganzen und die Modifikationen, die im Körper eines Einzelnen gegeben sind, immer im Zusammenhang mit früheren anatomischen Körperfor-

313 Leroi-Gourhan: „In einer Perspektive, die vom Fisch des Primärzeitalters bis hin zum Menschen des Quartärs reicht, glaubt man in der Tat, eine Folge von einander ablösenden ‚Befreiungen‘ vor sich zu haben: jene des ganzen Körpers vom flüssigen Element, jene des Kopfes vom Boden, die Befreiung der Hand von der Fortbewegung und schließlich die des Gehirns von der Gesichtsfrent.“ A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, S. 42.

314 Vgl. ebd., S. 56.

315 Klaus Dieter Jürgens fasst die Geschichte der Allometrie zusammen, indem er als grundsätzliche Relevanz die Größe des Organismus heranzieht. K.D. Jürgens: Allometrie als Konzept des Interspeziesvergleiches von physiologischen Größen: eine kritische Analyse von Modell und Methode, 1989.

men.³¹⁶ Eine der wichtigsten Auswirkungen des neotenischen Prozesses, der zentral ist für die Herausbildung des modernen Menschen, besteht darin, dass, wie die Allometrie untersucht, bestimmte Körperteile im Verhältnis zur Ganzheit des Körpers, die im Laufe der Evolution verändert worden sind. Manche davon sind größer geworden, andere kleiner bzw. gar nicht mehr benutzbar oder nicht mehr vorhanden, je nachdem, welche Funktionalität in Wechselwirkung mit der Umwelt geäußert und technisch übernommen wurde.³¹⁷ In diesem Sinne sind etwa Beibehaltung der Kindergestalt oder Verjugendlichung allometrische Prozesse, da anatomische und physiologische Größen einen direkten Zusammenhang zur Leistungsfähigkeit eines Teils der gesamten anatomischen Struktur haben.³¹⁸

Dem allometrischen Ansatz nach bestimmt die Aufspaltung einer Spezies mittels differenzieller Entwicklungsraten³¹⁹ und die Vergrößerung eines Organs im Verhältnis zu den restlichen sein Wachstum. Dies ist angesichts seiner Anpassungsfähigkeit an die Umwelt und durch den Nutzungsgrad festgelegt. Die allometrische Beziehung ist durch unterschiedliche Ursachen gekennzeichnet, und diese stellen die Bezeichnung dar für eine charakteristische Proportionsverschiebung bei Größenänderungen, das heißt, Variationsformen mittels des Kalküls einer Potenzfunktion der differenziellen Anpassungsfähigkeit der Spezies – sowohl Proportionsveränderungen in der Wachstumsphase (ontogenetische Allo-

316 Vgl. D. Jonas /A.D. Jonas: Signale der Urzeit.

317 Vgl. A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, S. 65.

318 K. D. Jürgens: Allometrie als Konzept des Interspeziesvergleiches von physiologischen Größen.

319 Klaus über den Begriff Allometrie: „Für den Vergleich unterschiedlich großer adulter Organismen wurde von Huxley für den Exponenten die Bezeichnung ‚Wachstumsbegrenzungskoeffizient‘ (coefficient of growth limitation) verwendet. Huxley (1941) bezeichnete die Lehre von den adulten Proportionsunterschieden als ‚Allomorphosis‘. Der Begriff ‚Allometrie‘ wurde 1936 von Huxley und Teissier als Oberbegriff für die ontogenetische Heterauxesis und die phylogenetische Allomorphosis eingeführt, um damit eine Vereinheitlichung der Bezeichnung herbeizuführen, für die bis dahin unterschiedlichen Begriffe wie ‚Heterogonie‘ oder ‚Dysharmonie‘ verwendet wurden. Allometrie ist abgeleitet von dem Wort ‚allometron‘ und geht zurück auf Osborn (1925), der damit die in der Evolution zu beobachtenden Proportionsänderungen bezeichnete. Von den Begriffen Heterauxesis, Allomorphosis und Allometrie hat sich vor allem die Bezeichnung Allometrie durchgesetzt, ergänzt durch spezifizierende Adjektive wie ontogenetisch oder phylogenetisch.“ Ebd., S. 12.

metrie) als auch bei unterschiedlich großen ausgewachsenen Organismen (intra- und interspezifische Allometrie).

In Anlehnung an Leroi-Gourhans These, wonach ein geäußertes Zeichen immer auf evolutive Ausdifferenzierungen verweist, wende ich für die interpretative Analyse der weiblich demarkierten Figürchen den Fachbegriff Allometrie auf künstlich hergestellte Gegenstände an. Die kunsthistorische Ausdehnung des Begriffes „Allometrie“ lenkt den Blick auf die Proportionalität der Größe des gesamten Artefakts im Verhältnis zur Größe seiner inneren Teile. Dabei dient diese Methode zur Erklärung der Missverhältnisse innerer Teile der Figürchen, wobei die weiblich denotierten Merkmale besonders hervortreten.

Darüber hinaus liefert die Proportionalität zwischen der Größe eines Teils der Figur im Verhältnis zu ihrer Ganzheit den Beweis einer je ausdifferenzierten oder befreiten Funktionalität.³²⁰ Der Grad der Ausdifferenzierung lässt sich durch die Proportionalität der Teile der Figuration mit dem Ganzen der Figur zeigen. In diesem Sinne werden die Figürchen nicht aus der Perspektive der Repräsentation untersucht, sondern eher im Sinne einer Untersuchung proportionaler Missverhältnisse innerer Teile, wobei der künstlerische Ausdruck stets in Verbindung mit einer Hermeneutik der kulturellen Zeit begriffen werden muss.

12.1 Evolution der Kunst in der Steinzeit im Zusammenhang mit der Gattung Homo

Die frühesten von Hominiden hergestellten Gegenstände werden auf das Altpaläolithikum datiert. Die ersten Steinartefakte entstammen der *Oldowan-Kultur* (vor ca. 2,6 Millionen Jahren) – geröllformige Steinwerkzeuge, die sogenannten Chopping Tools oder Oldowan Chopper. Ob diese Artefakte (heute unter verschiedenen Objektgruppen klassifiziert wie Werkzeugsartefakte, Waffenartefakte oder Schmuckartefakte) tatsächlich differenzierte Funktionen erfüllten, ist unklar. Immer noch scheint relativ offen, ob die in der *Acheuléen-Kultur* (1,6 Millionen – 150.000 Jahre) fabrizierten fein gearbeiteten Faustkeile eine ästhetische oder der in der *Châtelperronien-Kultur* (38.000 – 33.000) aus Knochen hergestellte Schmuck eine kriegerische Funktion besaß. Die Artefakte werden durch archäologische Sammelbegriffe in Werkzeuge und Kunst

320 Leroi-Gourhan: „Die funktionelle Schönheit kommt in dem Maße zustande, wie das Objekt frei von Figuration wird. Das Automobil hat lange gebraucht, bis es sich vom Bild der Pferdekutsche befreien konnte; zu einer, im Übrigen nur relativen, funktionellen Angemessenheit gelangte es nur in dem Maße, wie es den Gesetzen entsprach, die für die schnelle Bewegung von festen Körpern in Luft unter Wahrung der notwendigen Bodenhaftung gelten.“ A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, S. 371.

unterschieden. Aufgrund ihrer geringen Größe fallen die aus Knochen, Steinen oder Tierzahnfossilien geschaffenen Figürchen, Schmuckanhänger oder Amulette unter die Kategorie *Kleinkunst* – im Gegensatz zu meist großformatigen Felsbildern in Höhlen, der „Art pariétal.“

Der Begriff Kleinkunst bezieht sich vor allem auf jungpaläolithische Plastiken, die aus fünf Hauptkulturen stammen: die *Châtelperronien* (38.000 – 33.000), die *Aurignancien* (40.000 – 31.000), die *Gravettien* (35.000 – 21.000) die *Solutréen* (24.000 – 22.000/18.000 – 16.000) und die *Magdalénien* (18.000 – 12.000). Im Jungpaläolithikum verschwindet langsam der Neandertaler, und an seine Stelle tritt der moderne Mensch (*Homo Sapiens*), womit die Technikkultur der Frühgeschichte beginnt. Der Cro-Magnon-Mensch ist der Schöpfer raffinierter Knochenwerkzeuge, von Schmuck, Geschosspitzen, kleiner, weiblich demarkierter Figuren und tierischer Darstellungen.

Die erste Kleinkunst soll Vorläufer jener Venus-Figürchen umfassen, die sich durch eine deutliche Betonung weiblicher Merkmale auszeichnen. In diesem Sinne zeigen die künstlerischen Artefakte einen kontinuierlichen Prozess in der Vergrößerung kleiner, ornamentierter Objekte und Waffen hin zu weiblichen Statuen, sodass die aus der *Gravettien-Kultur* (2.500 Jahre) weiblich demarkierten Figürchen, etwa die berühmte *Venus von Willendorf*, auf die in die *Acheuléen-Periode* datierte unbestimmte Figur *Venus Tan von Tan* (300.000 – 500.000 Jahre) zurückzugehen scheint.

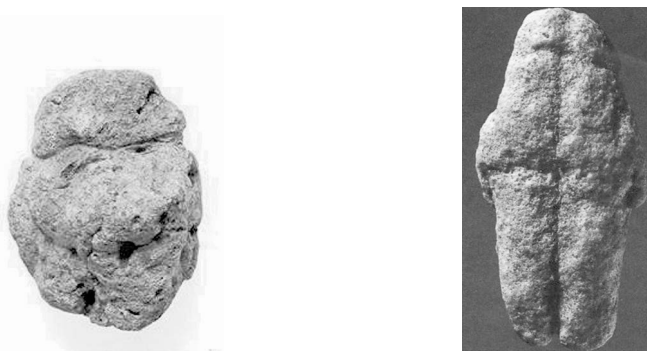
Die ersten nachweisbaren Plastiken, die *Venus von Tan-Tan* und die *Venus von Berekhart Ram*, sind sechs und fünf Zentimeter groß. Sie wurden auf das Altpaläolithikum datiert, die *Venus Tan-Tan* auf zwischen 300.000 – 500.000 Jahre und die *Venus von Berekhat Ram* auf zwischen 250.000 – 280.000, eine Zeit also, in der es die Cro-Magnon-Menschen noch nicht gibt. Beide Plastiken werden als älteste Beispiele menschlichen Kunstausdrucks bezeichnet – eine eigenartige Bezeichnung, da in dem Zeitraum, auf den die beiden Plastiken datiert wurden, noch gar keine modernen Menschen existierten. Wie kann es eine menschliche Repräsentation geben, wenn noch gar keine Vorstellung des Menschen vorhanden ist? Einige Paläontologen stellten ferner die Behauptung auf, dass es sich um geologische Formationen, nicht um menschliche Schöpfungen handele.³²¹

Ähnlich wie im Fall der *Venus von Berekhat Ram* ist die *Venus Tan-Tan* nach ihrem Entdecker das vermutlich erste künstlerische Selbstportrait des weib-

321 <http://howcomyoucom.com/selfnews/viewnews.cgi?newsid1053716489,17812,..sh>
tml. z. B. Pelcin, 1994 und Noble & Davidson, 1996 vom 03-05-2011.

lichen Menschen,³²² doch sind diese Artefakte weder ausreichend weiblich noch menschlich demarkiert.³²³ Wohl in Anlehnung an die antike Mythologie wurden sie „Venus“ genannt, weil sie eine gewisse Breite der Formen zeigen, obwohl sie weder einer menschlich noch weiblich demarkierten Figuration entsprechen.

Abb. 3: Rechts Venus von Berekhat Ram, links Venus Tan-Tan



Während die Venus der frühen Altsteinzeit eine mehr oder weniger formlose Figur ist, erreichen die Frauenstatuen zum Ende des Jungpaläolithikums (13.000-9.700) den höchsten Punkt ihres symbolischen Ausdrucks, eine eindeutig weiblich-menschlich demarkierte Repräsentation.

322 Vgl. Bednarik, Robert G: „A figurine from the African Acheulian“ in *Current Anthropology* 44/3 (2003), S. 405-413.

323 Vgl. Rincon, Raul: „Oldest sculpture“ found in Morocco in *BBC Science*. Siehe <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/3047383.stm>. vom 04-05-2014.

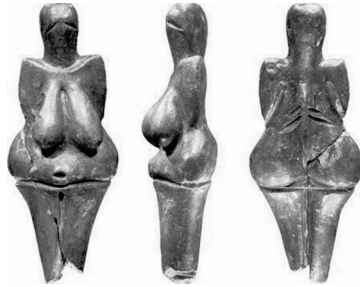
13. Venusfigürchen in Diskussion

Es lässt sich nicht leugnen, dass große Brüste und tiefe Gesäßhälften zu den hervortretenden Merkmalen der jungpaläolithischen Venusfigürchen gehören, doch sollte es in Frage gestellt werden, ob diese für die Darstellung der menschlichen Frau unbedingt kennzeichnend sind. Die dem alten Jungpaläolithikum zugeordneten Plastikfiguren werden insbesondere in Bezug auf die *Aurignacien-Zeit* (um 35.000 Jahre) *Venus-Figuren* genannt, nämlich *Venus von Hohlefels* und *Venus von Galgenberg* – wohl aufgrund der überdimensionierten Betonung der Brüste und des Gesäßes. Bei den Figuren späterer Kultur, der *Gravettien-Zeit* (25.000 Jahre), treten die weiblichen Merkmale wesentlich vermenschlicht hervor; Beispiele dafür sind etwa der menschliche Ausdruck der *Venus von Brassempouy* (21.000-26.000) und die menschliche Darstellung weiblicher Merkmale bei der *Venus Dolni Vestonice* (25.000-29.000)

Abb. 4: Kopf der Venus von Brassempouy, la Dame à la capuche, Fragment einer Statuette, 3,65 cm hoch, Material: Elfenbein, Alter: 21.000 bis 26.000 Jahre, FO Grotte du Pape. Eine Besonderheit ist die relativ detaillierte Ausarbeitung des Gesichts, bisher ohne Vergleich.



Abb. 5: Venus von Dolní Věstonice, Mähren, 11,1cm hoch, Frauendarstellung aus Keramik (Lehm mit Knochenmehl gebrannt), Gravettien, ca 25.000 bis 29.000 Jahre. Es handelt sich um den bisher ältesten Beleg von Keramik. Neben der Venusstatuette wurden verschiedene Tierdarstellungen aus Keramik und zwei Öfen gefunden.



Die (fragwürdige) Benutzung des Namens einer römischen Göttin für auf die frühe Jungsteinzeit datierte weibliche Figuren wirft die Frage auf, welche Bedeutung hervorstechende weibliche Merkmale überhaupt hatten, warum diese unter einer Repräsentation weiblicher Vorstellung stehen und ob die Überbetonung des Teils einer Figur unmittelbar der Repräsentation dieses Gegenstandes entspricht oder einer repräsentativen Ausdifferenzierung.

13.1 Venus-Archäologie: chronologische Folgen und Begriffserklärung

Ein 59,7 Millimeter hohes und 34,6 Millimeter breites Figürchen aus Elfenbein, gefunden im September 2008 am Südfuß der Schwäbischen Alb³²⁴, wurde auf die Aurignacien-Zeit datiert und auf den Namen *Venus vom Hohlefels*³²⁵ getauft. Die kleine Figur wird auf ungefähr 31.000 Jahre v. Chr. datiert. Sie hat einen sehr kleinen Kopf und kurze Beine. Die Figur zeichnet sich durch eine Überbetonung runder und halbkugelförmiger Formen aus. Bei dieser kleinen Plastik ist das Missverhältnis zwischen den runden Konturen des Oberkörpers und anderer Teile, wie zum Beispiel dem Kopf, offensichtlich. Der Hervorhebung dieser Formen wird die Darstellung weiblicher Brüste verliehen; dazu werden dieser Figur im Unterleib weiblich konnotierte Geschlechtsorgane beige gemessen. Aufgrund der Disproportionalität dieser inneren Teile der kleinen Figuren im Ver-

324 Siehe <http://www.eiszeit-2009.de/> vom 03-05-2011.

325 Vgl. N.J. Conard: „A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany“, in: *Nature* 459 (2009), S. 248-252.

hältnis zum Ganzen wirkt sie wie die Repräsentation einer weiblichen Figur, bei der die weiblich-sexualen Merkmale akzentuiert sind. Für diese Plastiken gibt gleichfalls eine Benennung: Venus. Damit ist natürlich nicht gemeint, das ästhetische Ideal der römisch-antiken Venus inhaltlich auf die Symbolik und Bedeutung von Plastiken der Altsteinzeit zu beziehen, doch die Darstellung einer unbedeckte Scham³²⁶ und akzentuierter Brüste galt für die archäologische Zuordnung als typische Repräsentation einer weiblichen Figur, deren Attribute die sublimierte Vorstellung eines fruchtbaren Frauengeschöpfes andeuten.³²⁷ Daraus ergibt sich der Ansatz eines Primats der weiblichen Figur in der Altsteinzeit, sodass in ihr die Vorläufer jungsteinzeitliche Muttersymbolik gesehen werden kann. In diesem Sinne soll der Frage nachgegangen werden, ob die Funde der Altsteinzeit tatsächlich eine Vorstellung von Weiblichkeit transportieren und inwiefern diese sich auf die Zeit der Menschenwerdung beziehen lässt.

Abb. 6: Venus vom Hohlefels, Mammut-Elfenbein, Aurignacien, Alter: ca. 35-40.000 Jahre. Entdeckt im September 2008 in der Höhle „Hohlefels“ im Achtal bei 89601 Schelklingen, Deutschland.



Die Überbetonung halbkugelförmiger Formen steht gleichfalls für ein Merkmal, dass erst in der Spätaltsteinzeit, besonders ab der Aurignacien-Zeit, zum Vorschein kommt – die Venusfiguren werden offiziell auf die Zeit des Spätpaläoli-

326 In einer jungpaläolithischen Fundstätte in der Laugerie-Basse wurde ferner schon 1864 durch den Marquis Paul Vibraye eine 8,2 cm lange Figur gefunden. Ihre Gestalt steht im Gegensatz zu antiken Venusdarstellungen, die ihre Scham verdecken. Aufgrund ihrer vollständigen Nacktheit wird sie „Venus impudique“ genannt.

327 F. Hancar: „Zum Problem der Venus-Statuetten im eurasischen Jungpaläolithikum“ in *Prähistorische Zeitschrift*, 1939/1940, S. 144.

thikums datiert, ins *Gravittieren* und vor allem in die *Magdalénien-Zeit*.³²⁸ Wenn man die fast konturlosen Figuren *Venus von Berekhat Ram* oder die *Venus Tan-Tan* im Vergleich mit der menschlich-kopfförmigen *Venus von Brassempouy* betrachtet, ist anzuerkennen, dass die Überbetonung weiblich demarkierter Brüste in einer Kultur vorkommt, in der weibliche Eigenschaften sich externalisieren und von anderen Eigenschaften differenzieren. Es ist gleichfalls offensichtlich, dass sie immer mehr deutlicher weibliche Figuration gewinnen. Wir interessieren uns aber nicht so sehr für eine Repräsentation der Akzentuierung dieser Merkmale und die Übertragung ihrer Bedeutung auf alle Plastiken, sondern vielmehr für die Tatsache, dass diese Hervorhebung für eine Ausdifferenzierung steht, bei der weiblich konnotierte Merkmale sich vom Ganzen abheben. Wird der „Frau-Mensch“ hier einer Ausdifferenzierung im *Homo Sapiens* Phylum unterzogen?

Neben diesem Figürchen wurde in Niederösterreich zwischen Stratzing und Krems-Rehberg die Steinplastik *Fanny* aufgefunden, die auf ca. 31.000 v. Chr. datiert wird. Die tanzende *Venus von Galgenberg* ist 7,2 cm groß. Sie wird als *Venus* bezeichnet, obwohl sie sich nicht ganz eindeutig als Frau erkennen lässt. Doch ist sie durch die weiblich-menschliche Repräsentation demarkiert.

Abb. 7: Venus vom Galgenberg – Österreich, ca. 31.000 v. Chr.



328 M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, in: R. Fester/M. König/D. Jonas/ D.Jonas (Hg.), *Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau*, S. 107-158.

13.2 Demarkation der weiblichen Repräsentation: von demarkierten Artefakten zur weiblich-menschlichen Repräsentation

Paläontologen und Kunsthistorikern zufolge zeigen die ersten von Menschen geschaffenen Plastiken fast ausschließlich weibliche Darstellungen. Der Hintergrund ist vor allem repräsentativ: Die Überbetonung weiblicher Zeichen entspricht einer Repräsentation von Weiblichkeit und vor allem einem erotisch-ästhetischen Ideal von Weiblichkeit. Die sogenannten Venus-Figuren wurden als Stammütter, Fruchtbarkeitsidole oder Muttergottheiten klassifiziert – auf der (meist diffusen) Grundlage der Annahme eines vorzeitlichen Matriarchats.³²⁹

Die auffallende Disproportionalität und die betonten Teile der Figuren dürfen freilich nicht unbeachtet bleiben. In diesem Sinn wird hier nicht die Bedeutung der Geschlechtsmerkmale, sondern die Disproportionalität der übertonten Teile gegenüber anderen, nicht markierten Teilen beachtet. Bei den Venusfiguren überragen die „weiblich demarkierten Zonen“, das heißt vor allem Brüste, Gesäß und Schamgegend, den übrigen Körper. Diese Überbetonung scheint eine Anerkennung der weiblichen Geschlechtsorgane zu bedeuten. Vor diesem Hintergrund könnte die Hypothese einer allgemeinen Repräsentation des Menschen in weiblicher Form, als Frau, aufgestellt werden, und diese Darstellung bedeutet zugleich eine menschliche *Frau-Mutter-Differenzierung*.

13.2.1 Pflanzenideologische Demarkation auf betonenden Zeichen

Die Kunstarchäologin Elizabeth Saccasyn della Santa richtete große Aufmerksamkeit auf die Bedeutung unangemessener Hervorhebungen der „Zonen des Gebärens und Nährens“³³⁰ bei frühgeschichtlichen Statuen.³³¹ Sie stimmt mit der allgemein anerkannten Aussage überein, dass die Überbetonung weiblicher Geschlechtsmerkmale auf einer besonderen Faszination für die Fruchtbarkeit beru-

329 H. Zinser: Der Mythos des Mutterrechts, S. 80.

330 Vgl. Muttergottheiten und Fruchtbarkeitsidole von der Steinzeit bis zur Gegenwart. Sammlung Heinz Kirschhoff. Eine Ausstellung der Universität und des Städtisches Museums Göttingen vom 03.12.1978-14.01.1979 in Göttingen, S.14 ff.

331 Elisabeth Sacaasyn Della Santa spielt auf fünf verschiedene Interpretationen weiblicher Statuen an: 1) als Darstellung der Wirklichkeit, 2) als Darstellung des ästhetischen Ideals, 3) als Darstellung eines Fruchtbarkeitsidols, 4) als Bild einer Göttin und 5) als Ahnendarstellung, vgl. Elisabeth Saccasyn Della Santa: Les Figures Humaines du Paléolithique Supérieur Eurasiatique, 1947.

he,³³² ja sogar als erotisches Ideal wahrgenommen wurde.³³³ Ähnlich stellt Erich Neumann im Zusammenhang mit dem von C. G. Jung (der dem Thema „Große Mutter“ ein reiches Studium widmet) postulierten „weiblichen Archetypus“ fest, dass die Figürchen aus *Aurignacien* und aus *Magdalénien* den elementaren Charakter des Mütterlichen³³⁴ darstellen, nämlich „das archetypische Symbol der Fruchtbarkeit und des bergenden, schützenden und nährenden elementaren Charakters.“³³⁵

Dieser Interpretation entgegen stellen andere Stimmen die Behauptung auf, dass die Venus-Bezeichnung unter der Perspektive einer männlichen Neutralisierungsabsicht durchgeführt wurde, sodass die Frau auf ein sexuelles Objekt reduziert wurde.³³⁶ Inwiefern entspricht der Fruchtbarkeit in ihrer übernatürlichen Dimension eine Hauptfunktion im Paläolithikum?³³⁷

Dass die religiöse Repräsentation der Venusstatuen und ihre Betonung als erste Darstellung der Muttergöttinnen zu beachten ist, wird von den Archäologen Marie König, Marija Gimbutas und Arthur Evans betont,³³⁸ und sogar innerhalb der Matriarchatstheorien handelt es sich hier um eine nicht diskutierte Behauptung. Die Theorie, dass das Neolithikum eine hochentwickelte Zeit der „Mutterlobe“ sei, wird von fast allen Theoretikern geteilt, sodass die Erforscher der Mutterschaft im Paläolithikum nach Indizien für die Entwicklung der matriarchalen Kultur suchen. Nach Marija Gimbutas gibt es eine klare Kontinuitätslinie der

332 König: „Die erotischen Ideale verstehen sich auch als der kleine und geheime und normalerweise vulgäre Teil des Körpers. Darum ist die Betonung, das erotische Ideal abzuleiten, zu einfach und kein Argument. Zugleich tauchen immer wieder die Reaktionen des erotischen Symbolismus auf, und diese behaupten, dass „diese auffallende Fettleibigkeit besessen hätten, weil sie ihre Tage bequem auf den Fellagern der Abris verbrachten, während die Männer durch Jagdzüge ihren Körper geschmeidig erhielten.“ König setzt sich damit in Opposition zu Carl Schuchardts Aussage. M. König: Die Frau im Kultur der Eiszeit, S. 108.

333 H. Klaatsch: Die Anfänge der Kunst und Religion in der Urmenschheit., S. 62 ff.

334 E. Neumann: Die große Mutter, S. 99.

335 Ebd., S. 101.

336 Vgl. H. Zinser: Der Mythos des Mutterrechts, S. 85.

337 Wie schon bei Sahlins erwähnt, ist das Paläolithikum eine Nomaden- und Subsistenzgesellschaft, weshalb die akkumulative ökonomische Handlung nicht in Frage kommt, mehr noch, sie ist eher eine Last. Die Fruchtbarkeit, die Werte der Erde als potenzielle produktive Ebene sind noch nicht im Blick der Nomaden.

338 Vgl. R. Fester /M. König, M/ D. Jonas /D. Jonas (Hg.): Weib und Macht.

Göttinnenbilder und Plastiken von der Altsteinzeit bis zur Jungsteinzeit.³³⁹ Gimbutas zeigt, wo sich die Wurzel der jungsteinzeitlich hochentwickelten Kultur in der Altsteinzeit befindet³⁴⁰ und wo sich die Herkunft ägyptischer Muttergöttinnen auf in der Altsteinzeit entworfene Plastiken bezieht.

Weiblich demarkierte Figürchen kommen einer Repräsentation der Weiblichkeit und dessen Symbolik entgegen. Ausgehend von auf die Mutter bezogenen Theorien, dass die „Große Mutter“ auf das Figürchen der Altsteinzeit zurückgeht, deren höchster Wert die Fruchtbarkeit ist, repräsentieren die im Jungpaläolithikum gefundenen Figürchen den elementarsten Charakter des Fruchtbarkeitsideals.

Ausgehend von Dürrs Kommentar wird zugegeben, dass die Fruchtbarkeitsikone (Große Mutter) einer pflanzenideologisierten Vorstellung entspricht, deren Übertreibung im Jungpaläolithikum nicht ganz zutreffend ist.³⁴¹ Nach Dürrs Widerlegung der Übertragung des neolithischen Mutterbilds auf die Jungsteinzeit ist die Überbetonung weiblicher Geschlechtsorgane nicht unmittelbar ein Lob der Fruchtbarkeit. Das Fruchtbarkeitsideal entspricht eher dem weltanschaulichen Urbild einer Kultur des Ackerbaus und der Viehzucht, die erst stufenweise mit der Ansiedlung und Verbreitung des *Homo Sapiens Sapiens* vor etwa 40.000 Jahre in Gang kam. Der Höhepunkt der Venusfigürchen wird auf die Gravettien-Zeit datiert (35.000 – 21.000), während des Untergangs des Neanderthals (20.000) und dem erst langsamen und dann immer schnelleren Aufkommen des *Homo Sapiens*. Diesem Gedanken nach könnte postuliert werden, dass der Menschwerdungsprozess mit dem Auftreten kleiner Figürchen zusammenfällt, deren ursprünglicher Ausdruck kaum weiblich demarkiert ist. Sie gewinnen im Laufe der Zeit, in der letzten Periode des Jungpaläolithikums, jedoch an Größe und Demarkierung. Aus dieser Analyse (und unter dem Aspekt der Neotenie in

339 Es „wird bewiesen durch die Kontinuität einer Vielfalt von Serien von festgelegten Göttinnenbildern. Die spezifischen Aspekte ihrer Kraft als Lebensgeberin, Fruchtbarkeitsgeberin und Geburtsgöttin sind von extrem langer Dauer.“ M. Gimbutas: *The gods and goddesses of Old Europe*, S. 9. Übers. v. Göttner-Abendroth, H.: *Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*, S. 106.

340 „Was Mellart für Anatolien nachweist, findet Marija Gimbutas für Südosteuropa heraus. Auch hier findet sich der Raum einer jungsteinzeitlich hochentwickelten Kultur, deren Wurzeln bis in die Altsteinzeit reichen und deren Siedlungsformen mehr als Dörfer waren.“ Vgl. ebd., S. 107.

341 Neumann erhebt die weiblichen Merkmale, die für sesshafte Kulturen kennzeichnend sind, zum universellen Archetypus, vgl. E. Neumann: *Die grosse Mutter*, S. 123-146.

der Charakteristik der Menschwerdung) lässt sich sagen, dass sich die Überbetonung weiblicher Geschlechtsmerkmale auf die Darstellung einer eidetischen Differenz bezieht, nämlich Mensch vs. Tier, Mann vs. Frau, dass der Mensch als universale Kategorie also unter der Vorstellung einer Differenz zum Vorschein kommt: die Frau.

Die Frauenstatuen zeigen eine Differenz. Sie sind das Zeichen, die Emergenz, die ontologische Differenz zwischen dem, was Mensch ist und was nicht. Die Frau unterscheidet sich nicht vom Mann, sondern der Mensch gruppiert sich um die Mutter, um sich von Tieren und Pflanzen (seiner Umgebung) abzugrenzen, zu differenzieren.

14. Schamlose Kunst: Baubo als Grenzobjekt zwischen Weltlosigkeit und Welthaftigkeit

14.1 Die schamlose Venus

Der Marquis Paul de Vibraye taufte 1864 einen kleinen Fund aus Elfenbein, eine Skulptur von 8,2 Zentimetern Länge, mit dem Namen „Venus impudique“ (schamlose Venus). Die Plastik soll die weiblichen Geschlechtsorgane unverhohlen vor den Augen des Zuschauers ausstellen. Die starke Demarkierung der weiblichen Organe führte den französischen Adeligen dazu, diese weiblich zu repräsentieren und ihr die antagonistische figürliche Darstellung einer römischen Göttin der Liebe zuzuteilen, die ihre schamhafte Zone nicht sehen lässt. Die „schamlose Venus“ erzählt uns viel mehr über die Zeit Marquis Paul de Vibrayes als über die tatsächliche Bedeutung des Figürchens. Es gibt einen kunstwissenschaftlichen und archäologischen Zweig, die diesem interpretativen Rahmen folgen, die steinzeitliche Höhlenmalerei und Figürchen aus dieser Zeit als „nackte Frauen“ oder schamlose Kunst zu behandeln.³⁴² Trotzdem muss man beachten, dass sich Termini der Neuzeit nicht so einfach auf die Altsteinzeit übertragen lassen.

Im Werk Peter Duerrs über den Inbegriff der Scham, „Intimität“ (1999), wird die These entwickelt, dass Scham bzw. Schamlosigkeit nicht auf durch die kulturelle Ebene bestimmte Regeln zurückzuführen sind, sondern auf eine Sphäre der

342 Mellars: „The term ‚Venus‘ also calls for a comparison between prehistoric and Greek culture. When such a comparison is made, the prehistoric art becomes more ‚primal‘ and sexually unrestrained, since the Greek art suggests self-awareness and ‚civilized‘ conventions of propriety. Obviously, such a comparison is dangerous, since it suggests certain things about prehistoric life which cannot be proven.“ P. Mellars: *Origins of the female image*, in: *Nature* 459 (2009), S. 176f.

Intimität, eine Teilung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, kennzeichnend für die menschliche Lebensform und Geselligkeit allgemein.³⁴³ Die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, zwischen dem Raum „unrechtmäßiger Taten“ (private Sphäre) und der Sphäre des von den Teilnehmern einer Gruppe genehmigten Handelns (öffentlicher Raum) schafft die Basis für eine Archäologie der Intimität und Schamlosigkeit. Die Schamlosigkeit beruht nach s Interpretation auf der Übertretung des Privaten in der Öffentlichen. So deutet er den strukturell festgelegten kolonisierten Hintergrund seiner Bedeutung. Schamlosigkeit wird sowohl „wilden Ureinwohner“³⁴⁴ beigemessen, die nicht nur ihre Genitalien entblößen, sondern auch öffentlich Geschlechtsverkehr praktizieren³⁴⁵ als auch, wie im Fall der *Venus impudique* der unverborgenen Vulva einer kleinen Statue. Es ist infolgedessen unangemessen, der Unverborgenheit des weiblichen Geschlechtsorgans ein ästhetisches Urteil zuzuerkennen³⁴⁶, dem als Leitmotiv die Nichtdarstellbarkeit der Vulva im privaten Raum zugrunde liegt.

-
- 343 Duerr: „Anschließend versuche ich plausibel zu machen, dass die menschliche Körpercham, ungeachtet kultureller und historischer Unterschiede der ‚Schwellenhöhe‘, nicht kulturspezifisch, sondern charakteristisch für die menschliche Lebensform überhaupt zu sein scheint und dass eine generelle ‚Schamlosigkeit‘ und damit die Verschmelzung von öffentlicher Sphäre und Privatsphäre eine Veränderung der Formen menschlicher Gesellung voraussetzen würde, die so grundlegend wäre, dass sich vergleichsweise eine Verwandlung der Lebensweise moderner Großstadtbe-wohner in die der Buschleute der Kalahari wie ein sonntäglicher Ausflug in die Sommerfrische ausnähme.“ P. Duerr: Intimität, S. 8.
- 344 Französische und britische Schiffe landeten 1767 auf der Insel Haiti. Die Frauen Haitis zeigten offen ihre Geschlechtsorgane, und die Männer trugen keine Kleidung. Die wilden Ureinwohner sahen wie ein Volk aus, das „auf äußerst laszive Weise“ lebt. Hier sind die „schamlosen Wilden“. Ebd., S. 168. L. A. de Bougainville, 1771, S. 181, zit. n. Duerr, Ebd., S. 180 ff.
- 345 In Gesellschaften wie der polynesischen „bewegten sich beide Geschlechter in der Öffentlichkeit nackt und kopulierten miteinander wie die Tiere vor aller Augen.“ Cf. R. v. Krafft-Ebing, 1912, S. 2. Cf. dagegen z. B. J. D. Unwin, 1934, S. 217, zit. N. Duerr, H.P.: Intimität, S.185.
- 346 Nach Freud gilt, „dass wir die Genitalen selbst, deren Anblick die stärkste sexuelle Erregung hervorruft, eigentlich niemals als ‚schön‘ empfinden können.“ P. Duerr: Intimität, S. 201. Zur ästhetische Urteil der „hässlichen Vulva“ vgl. ebd., S. 200-222.

14.2 Kopulieren als regenerativer Akt – Art Parietal

Rentiere bewegen sich an den Wänden. Ein 5,20 Meter großer, gezeichneter Stier besetzt den Hauptsaal der Höhle von Lascaux. Große Wildrindtiere und Wildpferde regen sich. Ein Bär verdeckt den Schoß eines Rindes, und kleine Hirschen rennen um die Wildtiere herum. Ein 2,50 Meter hoch gezeichnetes Wildpferd ist mit Punkten in einem rechteckigen Muster dargestellt. Ein Wisent lässt sich von einem Mann mit Vogelkopf jagen. Die berühmten Höhlenmalereien von Lascaux, datiert auf das Jungpaläolithikum, genauer, auf die späte *Solutréen-Kultur* (18.000 – 16.000 Jh.), sind nach den Befunden der Forschung entstanden durch eine Blattspitzen-Technik, bei der eine symmetrische, elaborierte Feuerstein-Spitze, eine weiterentwickelte Technik der Faustkeil-Industrie, zum Einsatz kam. Die elaborierten Arbeitswerkzeuge fallen zusammen mit riesigen bewegten Tierdarstellungen.

Ein anderer, nicht minder eindrucksvoller Ort: Eine Mammutherde rennt die Wände der Höhle *Pech Merle* entlang. Ein vierzig Meter breites Gewölbe ist vollständig mit unförmigen Mammuts, Pferden und Wisenten gefüllt. Die Zeichnungen lassen sich der *Gravettien-Kultur* (30.000 – 20.000) zurechnen. Hals und Rückenlinien der Pferd-Mammut-Geschöpfe bedecken die Wände. Die Mammuts der Herde, einer sogenannten Dreiecksherde, scheinen herabhängende Brüste zu haben und ihr Gesäß nach hinten zu strecken.³⁴⁷

Eine weitere Herde von Wisenten, Pferden und Steinböcken stürmt über die Wände der *Höhle von Niaux* – doch nicht allein, sondern begleitet von zwei Menschen, einem Mann und einer Frau. Der Mensch hat hier tierische Umriss und das Tier wirkt menschlich, aber dennoch ist der Schoß sichtbar. Vom Maul und der Nase des Bisons und von der Nase des Mannes gehen Linien aus, und man kann in diesen Strichen den heftig ausgestoßenen Atem des brünstigen Stiers und des Mannes sehen, der sich in einer ähnlichen Lage zu befinden scheint. Die beiden Menschen haben fast tierische Züge: Die Stirn des Mannes ist fliehend, und Punktierungen auf dem Körper der Frau, besonders auf Brust, Oberschenkel und Venushügels, erinnern an eine starke Behaarung, ein Fell. Die Pferd-Mammut- Hals-Rücken-Zeichnungen fallen mit dreieckigen Gravierungen (Höhlen von Niaux) zusammen, so wie bei mehreren Platten aus der Magdalénien Zeit.³⁴⁸

347 P. Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, S. 79.

348 Vgl. A. Leroi-Gourhan: „Das folgenden Dokument ist jünger, da es aus der Höhle von PechMerle stammt, deren Datierung zwar schwierig ist, die aber zu einem Teil dem jüngeren Solutréen, zum anderen dem frühen Magdalénien anzugehören scheint. Dort findet man auf einer Decke mehrere Profildarstellungen halb nach

Das entwickelte mittlere Magdalénien und der Anfang des späten Magdanénien bieten eine recht große Anzahl von Platten mit weiblichen Figuren im Profil die fast alle mit Tieren assoziiert sind und auf die wir noch zurückkommen werden. [...] Von den Einzelfiguren, die dem Ende des Stils III und dem Anfang des Stils IV angehören, muß ein Täfelchen vom Abri Murat (Lot) erwähnt werden (Abb.440), das eine vorgebeugte Frau mit Bisonhörnern auf dem Kopf zeigte, sowie die Anhänger von Petersfels in Deutschland, wo man das gleiche Profil in Zickzack ohne Andeutung von Kopf oder Füßen wiederfindet.³⁴⁹

Es ist umstritten, ob die Bilder an den Wänden steinzeitlicher Höhlen als Kunstgegenstände anzuerkennen sind.³⁵⁰ Derartige Bilder wurden vor allem als kultische Zeugnisse verstanden.³⁵¹ Diese Art von Tierherden-Aufruf wird nach jagdmagischen Zeugnissen als ein wiedergeburtliches Ritual innerhalb der Höhle be-

vorn geneigter Frauen. Luquet hatte die vielleicht ganz richtige Vorstellung von einer gewissen Angleichung der menschlichen Figurenumrisse an die Rücklinie der Tiere. Da wir im letzten Teil dieses Buches sehen werden, daß die Rücklinie durch einige Einzelheiten, wie Hörner, Rüssel oder Mähne, ergänzt – genügt, um den Bison, das Mammut oder das Pferd darzustellen, und daß sich die Steinzeitmenschen dessen so sehr bewusst waren, daß sie Formenspiele damit anstellten, durfte die Hypothese Luquets von der Wahrheit vielleicht gar nicht so weit entfernt sein. Luquet hatte die vielleicht ganz richtige Vorstellung von einer gewissen Angleichung der menschlichen Figurenumrisse an die Rücklinie der Tiere. A. Leroi-Gourhan: *Prähistorische Kunst*, S. 154.

349 Ebd., S. 154

350 Mithen: „Die Deutung von Höhlenmalereien als Kunst in einem dem heutigen Kunstbegriff nahen Sinne ist umstritten. Steven Mithen verweist darauf, dass einige der heutigen Naturvölker Felsmalerei betreiben, ohne ein Wort für ‚Kunst‘ in ihrem Wortschatz zu besitzen.“ Mithen, Steven: *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion, and science*. London: Thames & Hudson 1996. König vertritt die Ansicht, dass „die frühesten, in den Felsen einer Höhle oder in den Knochen einer Grabbeigabe geritzten oder gemeißelten Zeichen und Symbole nicht als ‚Kunst‘ im heutigen Sinn des Wortes bezeichnet werden können, wenn sie andererseits auch mit ihren bildhaften oder abstrakten Darstellungen am Beginn jeder nachfolgenden künstlerischen Betätigung standen.“ M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, S. 80.

351 Die Bilder sollten als Mittler zwischen der hiesigen und jenseitigen Welt dienen. Weitere Aspekte sind die Unterteilung der Tierarten in verschiedene Klassen und die Anbringung der Malereien in teilweise schwer zugänglichen Höhlen. Vgl. P. Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, S. 48.

trachtet, „die Vermutung nämlich besteht, dass wir es hier [...] mit einer ‚paläolithischen Mäeutik‘, einer ‚Hebammenkunst‘ zu tun haben.“³⁵²

14.2.1 Fliehende Baubos und jagende Pfeile: allererste eidetische Differenzierung

Auch inmitten des Waldes von Fontainebleau befindet sich eine Höhle. Hier liegt ein großer Felsblock, auf den Zeichen geritzt wurden, darunter eine Vulva und ein Pfeil direkt nebeneinander: Leben und Tod, geschrieben in einer Symbolsprache, die über Jahrtausende hinweg den Sinn der Zeichen vermittelt. Dem Pfeil, dem Zeichen des Sterbens, wurde eine Vulva beigelegt, die in diesem Zusammenhang als Zeichen der Neugeburt verstanden werden kann. Dieser Gedanke führt uns in den jungpaläolithischen Kult des ewigen „Sterbens und Werdens.“³⁵³

In der *Châtelperron-Kultur* (38.000 – 33.000) finden sich Felsgravierungen, die mit vulvaartigen Zeichen auftreten.³⁵⁴ Inmitten von Rückenlinie, Punkten und Strichen kann in der Höhle *La Ferrassie* der Pfeil des Jägers erkannt werden, der auf ein Tier zielt – und den Unterleib einer Tierfrau trifft. Die Darstellungen gehören zu einer Periode, in der die Figuren nicht stark weiblich demarkiert sind wie im späteren Jungpaläolithikum und in der *Gravettien-Kultur* (35.000 – 21.000); dennoch tritt eine Differenz auf zu dem dreieckigen Schoß.³⁵⁵ *Schoß* und *Pfeil* lassen sich erkennen und unterscheiden: ein *Mutter-Schoß/Tier* Merkmal und ein *Werkzeug* sind die allererste Gattung – eine Ausdifferenzierung in der Ordnung der Repräsentation der Altsteinzeit.

352 Ebd., S. 53.

353 M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, S. 129.

354 Bei der Abri-Castanet-Höhle in Südfrankreich sind aus der Aurignacien-Zeit etwa 37.000 Jahre alte Gravierungen gefunden worden, die als weiblicher Schoß gedeutet wurden. Diese scheinen nebenbei Teile tierischer Darstellungen zu sein. Siehe http://www.br.de/themen/wissen/hoehle-hoehlenmalerei-kunst100~_image-4_-a2b3c9dcedbd73b30ee91c5bc27e7cad84008a43.html vom 02.04.2013. Beim Abriss von Bédéilhac in dem pyrenekantabrischen Gebiet ist eine dreieckige Vulvagravierung bei tierischen Darstellungen aus dem Jungpaläolithikum gefunden worden. Bei der Höhle Pech Merle, auch in dem frankokantabrischen Gebiet, sind die weiblich-tierischen Figuren repräsentativ. Siehe <http://donsmaps.com/bedeilhac.html>. vom 02.04.2013.

355 Siehe <http://www.welt.de/wissenschaft/article106309538/Weltweit-aelteste-Hoehlen-malerei-entdeckt.html> vom 02.04.2013

Wie lässt sich die Kopplung von (*Mutter-)*Schoß und *Pfeil* erklären? Die jagdmythologische Lesart interpretiert den Zusammenhang *Schoß – Pfeil* unter der Vorstellung eines Beischlafs, bei dem der eindringende Pfeil den Unterleib der Tierfrau durchdringt. Der symbolische Beischlaf jagdmythologischer Darstellungen lässt sich aber nicht reduzieren auf den Vergleich mit einem männlichen Coitus. Vielmehr liegt die Bedeutung in einem doppeldeutig regenerativen Akt, wobei sich der Tod mit dem Krieg und die Geburt mit dem Leben mischen.³⁵⁶ In diesem Sinn hat Alexander Marshack vermutet, dass die Höhlen und Abrisse, in die Vulva-Striche graviert wurden, als symbolische Kopulation die Felswand fruchtbar machen sollten³⁵⁷ – was jedoch nicht das Sinnbild des Todes durch Darstellung des Pfeils ausschliesse.³⁵⁸

14.2.2 Kopulieren heißt regenerieren: Tier-Mensch-Kopplung

Soll die Mutter-Fruchtbarkeitsfigur den höchsten Ausdruck des Mütterlichen darstellen, werden die jagdmythologischen Erzählungen als wilde Darstellungen genommen, wobei die Frau der männlichen Macht unterworfen ist.³⁵⁹ Andererseits entspricht der jagdmagische symbolische Beischlaf einem kopulativen Renegeerierungsritual zwischen *Mutter-Tier* und *Pfeil-Mensch*.

Ist die Höhle aber auch der Ort, an dem die Jagdtiere, und für die Büffeljäger natürlich vor allem die Büffel, entstehen, und wir gehen sicher nicht fehl in der Annahme, dass der große Geist als Büffelstier die Büffelkuh schwängerte, was erklären würde, warum der Sonnentanzpriester als Repräsentant des Großen Geistes sowie die heilige Frau als Repräsentantin der Begleiterin des Schamanen aufrechter Hörner in Bisonsverkleidung miteinander schliefen.³⁶⁰

356 P. Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, S. 54.

357 Ebd., S. 68.

358 Bei der Höhle Gabillou, Dép. Dordogne wurde ein Bison gezeichnet, dessen Hörner gedreht sind, und zwischen beiden gegenläufigen Bögen liegt das Auge. Das Bild ist überlagert durch drei parallele Linien und einen Pfeil. Der Pfeil war das Zeichen des Sterbenmüssens.

359 König: „In vielen Pflanze- und Hirtenkulturen wird der Akt der sexuellen Penetration als Töten oder zumindest als Gewaltanwendung gesehen und der Penis als Waffe, die in den After des besiegten Mannes oder in die Vulva der unterworfenen Frau gestoßen wird.“ M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, S. 67.

360 P. Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, S. 22

An die Stelle der Fruchtbarkeitsrituale treten in der Altsteinzeit die Begattungsrituale *Tier-Herrin/Jäger* – mit dem Büffel gehen oder mit dem Büffel koitieren.³⁶¹ Sie koitieren, um sich zu regenerieren, aber nicht, um Leben in die Welt zu bringen. Wie bei vielen Völkern, so ist auch bei den Cheyenne³⁶² der Beischlaf zwischen Mann und Frau nicht etwas, was die Geburt eines Kindes verursacht, denn die Seele des Menschen stammt weder von Mutter noch Vater, sondern von Maheo, dem Großen Geist. Die mythologischen Märchen der Indianer Nordamerikas erzählen, worin der Koitus zwischen Schamanenjägern und dem Muttertier in der Regenerierung der Tiere besteht: Die Büffelmutter ist keine menschliche Mutter, sondern Tiermutter. Ebenfalls besagen die Büffelzeremonien der Jägervölker, dass der Schamane (Jäger) die Büffelkuh geschwängert hat. Dürr interpretiert diesen Zusammenhang so:

So kann man wohl sagen, dass die Befruchtung der Begleiterin des Schamanen durch den Gott prototypisch wiedergibt, was sich bei der Entstehung neuen Lebens in jeder Frau ereignet, nämlich die ‚Animierung der Substanz‘ des Embryos, die von der Frau stammt, durch Maheo. Zum zweiten aber war die Frau auch, wie schon kurz erwähnt, dass ‚Gefäß‘, in dem die göttliche Kraft des Großen Geistes dem Manne übermittelt wurde.³⁶³

Die Schilderung des Beischlafes zwischen *Herrin-Tier* und *Jäger-Tier*³⁶⁴ ist ein schon von Gilles Deleuze angedeuteter Ausdruck des Tier-Werdens.³⁶⁵ Wir be-

361 Neumann: „Im Paläolithikum waren, ebenso wie noch heute bei primitiven Völkern, Fruchtbarkeitsrituale üblich, in denen die Tierbegattung mit ihrem Koitus von hinten eine zentrale Rolle spielt.“ E. Neumann: Die große Mutter, S. 102.

362 Duerr: „Dieser mythische Beischlaf zwischen Gott und Frau wurde bis in unser Jahrhundert hinein vom Sonnentanzpriester und der Frau des Gelübdemachers öffentlich vollzogen, und er war einer der Vorwände, den Sonnentanz im Jahre 1904 und erneut im Jahre 1920 zu verbieten, insbesondere der Hinweis darauf, dass selbst inzestuöse Verbindungen dabei nicht auszuschließen seien.“ P. Duerr: Sedna oder die Liebe zum Leben, 20.

363 Ebd., S. 20.

364 Duerr: „Betrachten wir zunächst ein Knochenplättchen aus der Höhle Isturitz, auf dem sich ein Mann von hinten einer Frau zu nähern scheint. [...] Freilich hat man in der Höhle de la Vache ein Renknochenplättchen gefunden, obgleich das Format des Plättchens zwei stehende Personen ohne weiteres erlaubt hätte. Auf der Rückseite des Rippenplättchens folgt ein Büffelstier offenbar einer Büffelkuh, die kopulationsbereit ihren Schwanz zu heben scheint, und wir haben hier wohl die ‚tierische Variante‘ derselben Szene vor uns. Sowohl von Maul und Nase des Bisonstiers als auch

schäftigen uns hier nicht mit den Ähnlichkeiten zwischen tierischer und menschlicher Verhaltensweise, aber mit strukturellen Gemeinsamkeiten.³⁶⁶ Nach Deleuze sind das Tierische und das Menschliche keine Zustände in der Ordnung der Repräsentation, das Tier-Werden ist keine mimetische Repräsentation; vielmehr bezieht dieser Ausdruck sich auf die Betonung einer inneren Ähnlichkeit zwischen zwei ausdifferenzierten Arten von Lebewesen: Es geht um das Tier-Werden des Menschen oder das Mensch-Werden des Tieres. Das Herrin-Tier ist jenes, gegen das der Jäger-Mensch Krieg führt. Die Mutter-Herrin zeigt keinen Widerstand gegenüber der Fruchtbarkeit,³⁶⁷ da das Herrin-Tier eine spezifische Differenz mit anderen Arten teilt: die Mutterheit, nämlich die Fähigkeit, das Leben weiterzutragen.

von der Nase des Mannes gehen Linien aus, und es ist vielleicht nicht überinterpretiert, in diesen Strichen den heftig ausgestoßenen Atem des brunftigen Stiers und des Mannes zu sehen, der sich in ähnlicher Stellung zu befinden scheint.“ Ebd., S. 69.

365 G. Deleuze/F. Guattari: Tausend Plateaus, S. 379.

366 Deleuze und Guattari: „Eine Mannigfaltigkeit wird weder durch ihre Elemente noch durch ein Zentrum der Vereinheitlichung oder des Begriffsvermögens definiert. Sie wird durch die Zahl ihrer Dimensionen definiert; sie lässt sich nicht aufteilen, sie verliert oder gewinnt keine Dimension, ohne ihr Wesen zu ändern. Und so wie ihr die Variationen ihrer Dimensionen immanent sind, muss man auch sagen, daß jede Mannigfaltigkeit bereits aus heterogenen Termen in Symbiose zusammengesetzt ist oder sich ständig, je nach ihren Schwellen und Türen, in eine lange Reihe von anderen Mannigfaltigkeiten verwandelt.“ Ebd., S. 340.

367 Deleuze und Guattari: „Wir haben schon gesehen, daß der Krieger durch seinen Furor und seine Schnelligkeit zwangsläufig in das Tier-Werden hineingezogen wurde. Voraussetzung für diese Arten des Werdens ist das Frau-Werden des Krieges, sein Bündnis mit dem jungen Mädchen, seine Ansteckung durch es. Der Krieger ist untrennbar mit den Amazonen verbunden. Die Vereinigung des jungen Mädchens und des Kriegers bringt keine Tiere hervor, sondern das Frau-Werden des einen und das Tier-Werden der anderen in ein und demselben ‚Block‘, in dem er, angesteckt durch das junge Mädchen, zum Tier wird, während gleichzeitig das junge Mädchen, angesteckt durch das Tier, zum Krieger wird. Alles hängt in einem asymmetrischen Block des Werdens zusammen, in einer plötzlichen Zickzackbewegung.“ Ebd., S. 378.

14.2.3 Zu einer eidetischen Differenz:

Mutter-Tier ist dem Mensch-Mann konträr

Nach Duerr kommt die Venus-Replik keiner Menschenfrau, sondern der Gestaltung einer Tierfrau nah – einer Frau, die aus dem Tierphylum stammt und auf mütterlich-tierische Vorstellungen in der Höhlenmalerei und auf jagdmagische Mythologie zurückgeht. Die Verbindung Mutter-Tier hat den Schüler des Psychoanalytikers C. G. Jung, Erich Neumann, ebenso beschäftigt wie die ethnologische und mythologische Schule der Matriarchatstheorie, doch nur wenige Untersuchungen haben sich dem Problem Mutter-Tier zugewandt. Wie bereits gesagt wurde, wurden ihm die Eigenschaften neolithischer Mütter eines vorläufigen Stadiums beigemessen. Als Ausnahme kann das Buch „Anti-Elektra“ der Philosophin und Künstlerin Elisabeth von Samsonow erwähnt werden, das sich intensiv dem Thema Tier-Mutter zuwendet.

Tier und Mensch gehören danach nicht zur gleichen Art, aber sie treffen zusammen in der „Mutterheit“. Unter den Begriff *Mutter-Tier* fallen nach von Samsonow zwei Differenzen: Mensch vs. Tier und Frau vs. Mann. Die Mutter ist infolgedessen die Andersheit³⁶⁸ sowohl dem Mann als auch dem Menschen gegenüber.³⁶⁹ Elisabeth von Samsonow stellt die Mutter im Rahmen der ersten Differenzierung des Geschlechts fest. Immer, wenn die Frau einen Modus exzentrischer Hominisation ausdrückt, findet im Tier eine innere Unterscheidung der Menschen in weibliche und männliche statt. „Wenn das Weibliche mit dem Tier zusammengestellt wird, dann ist darin die primäre gesellschaftliche Konstellation erfasst.“³⁷⁰ Diese enthält den ersten Unterschied, den ersten kategorialen Unterschied. Das Weibliche, sofern es „Mutterheit“ ist, wird nur deshalb Ursprung und Referenz beider Geschlechter, weil es als dem Tier zugleich äquivalent und von ihm abgehoben erfasst wird.

Ohne dass wir von totemistischen Gedanken ausgehen, sondern eher von weiblich demarkierten Repräsentationen, würde ich das Muttertier an die erste Stelle einer doppelten Differenzierung stellen: Tier vs. Mensch, Mann vs. Frau. Das Homo Phylum spaltet sich im Jungpaläolithikum auf in Homo Sapiens, Träger der Menschheit und der Männlichkeit, für den die Mutter-Tier eine Anders-

368 E. v. Samsonow: Antielektra, S. 64.

369 Wie wir schon unter „Verwandtschaftssysteme“ erwähnt haben, ist es so, dass immer der außerordentliche Warenaustausch ein inneres Stadium markiert, dadurch, dass die Frauen nach der Regelung der Exogamie die innere Kohärenz der Gattung erhalten, das heißt, die symbolische Ordnung der Mutterheit integriert die Differenz in der Gesellschaft.

370 Ebd., S. 64.

heit umfasst. Die Mutter teilt mit allen Arten Homo Phylums die Eigenschaft des Gebärens, und weil sie anderen Arten gegenüber eine spezifische Differenz markiert, verstehen wir unter Mutter keine *generative Differenz*,³⁷¹ sondern eine *eidetische Differenz*: Weltbildend reproduziert die Mutter Ausdifferenzierungen. In Anlehnung an phylogenetische Betrachtungen lässt sich sagen, dass das Tier schon da ist, wenn der Mensch noch nicht Mensch ist.³⁷² Insofern befindet sich das vormenschliche Stadium in der Identität und Differenzierung Tier / Mensch. Dieser Ansatz ist dem totemistischen Schema inbegriffen, das dem phänomenologischen Maximum des Bewusstseins widerspricht. „Bevor nämlich ‚der Mensch‘ das Tier zur Kenntnis nimmt, hat das Tier – das ist die totemistische These – Kenntnis vom Menschen.“³⁷³ Dieses Noch-nicht-Mensch-Stadium wird einen Platz in der vormenschlichen Mutterheit kommen, da, wie Elisabeth von Samsonow andeutet, das soziale Bewusstsein oder das indirekte Selbstbewusstsein direkt mit dem vormenschlichen oder nichtmenschlichen in Verbindung stehen.

14.3 Regenerierungssymbolik vs. Fruchtbarkeitsidol und Tiermutter

Der Jäger schläft mit der Tierherrin, der Hirschfrau, um das Jagdwild zu regenerieren. Das Tiermutter-Leitmotiv liegt im Regenerierungsprozess. Ob in der „Schlacht des toten Mannes“ (falls unsere Deutung zutreffen sollte) in ähnlicher Weise ein Schamane die Büffelherrin beschlief, um den Tieren zur Wiedergeburt zu verhelfen, lässt sich nur vermuten, denn nichts schließt die Möglichkeit aus, dass es sich um eine „Initiationsschlacht“ handelte, bei welcher der künftige Schamane in einem Initiationsritual starb, um von der Büffelmutter wiedergeboren zu werden, so wie die tungusische „Tiermutter“.³⁷⁴

Das Thema der Wildfrau, die in abgelegenen Felsschluchten und Berghöhlen einen Hirten oder Bauern heiratet, diesem in die Menschenwelt folgt, ihn dann aber aus irgendeinem Grund wieder verlässt, war auch in Europa weit verbreitet. Ehyoph'sta verlässt ihren Mann, [...] weil sie, die Büffelfrau, ein Büffelkalbchen bemitleidet. Vermutlich bedeutet dies, dass die Büffel*frau*, sich ihres eigentlichen Wesens wieder bewusst wird, dass sie eben eine *Büffel*frau und keine Menschenfrau ist. Der Grenzverkehr zwischen diesseitiger

371 Ebd., S. 45.

372 Ebd., S. 70.

373 Ebd., S. 70.

374 Duerr: Sedna oder die Liebe zum Leben, S. 92.

und jenseitiger Welt ist zwar offen, aber die Grenzlinien bestehen, und sie lassen sich nur zeitweilig verwischen.³⁷⁵

Die Tiermutter wird zum Leitmotiv der Ahnenmutter nach dem jagdmythologischen Symbolismus. Sie ist Inbegriff der Totemmutter, Herrin des Clans, in der alle Sterbende wiederkehren und aus der sie neu geboren werden.

So wuchs in der Unterwelt der Evenken, am Ort des Ursprungs, ein riesiger Baum, und in seinen Wurzeln wohnte die Ahnenmutter und Tierherrin togo mushun, ‚Geist des Feuers‘, die Herrin des Clans, seiner Zelte und Feuerstellen. Wenn die Evenken starben, dann reisten sie zurück zur Tiermutter, genauer gesagt kehrten die ‚Tierseelen‘ der Menschen entlang dem ‚wässerigen Flussweg‘ in den Schoß der Urmutter zurück, und der Schamane begleitete sie auf dieser Fahrt.³⁷⁶

Sie verkörpert das Mysterium der Geburt, wohl auch das des ewigen Todes und der Wiedergeburt in dem Sinne, dass es die Macht zur Geburt ist, die das Weibliche zu einer heiligen Stellung erhoben hat.³⁷⁷

Ein anderes Beispiel für die jagdmythologische Tier-Mutter-Darstellung ist bei den Eskimos zu finden. Der Eskimo bezeichnet die Herrin der Karibus und der anderen Jagdtiere als „Supergu’ksoak“. Alle Menschen stammen von ihr ab. Sie wird im Rahmen einer regenerativen Religion (Inkarnation) verstanden, bei der die „Seelen zu ihr zurückkehren, damit sie diese wieder mit Fleisch und Blut versieht und zurücksendet in ein neues Leben.“³⁷⁸ Sie wird als eine Tiermutter begriffen, deren Entbindung weniger als Fruchtbarkeitsidol denn als Regenerationsmythologie verstanden wird. Erstes wahrhaft menschliches Denken und Fragen betrifft nicht nur die Fragen nach dem Überleben und lebensbedingende

375 Ebd., S. 34

376 Vgl. ebd., S. 75.

377 Neumann: „Die Befruchtung macht das Weibliche ebenso für sich selber wie für den Mann zu einem numinosen Wesen, die matriachale Bedeutung des Weiblichen ist unendlich viel älter als die ‚Ackerbauphase‘, von der man das Matriarchat hat ableiten wollen. Nicht erst die Ackerbauzeit mit dem Ritual der heiligen Ehe und des Regenzaubers, sondern gerade die Urzeit und der zu ihr gehörende Jagd-Zauber haben die matriachale Welt geformt, deren spätere Ausläufer uns in den Früh- und Primitiv-Kulturen begegnen.“ E. Neumann: Die große Mutter, S. 257.

378 P. Duerr: Sedna oder die Liebe zum Leben, S. 39.

Fruchtbarkeit, sondern auch (vielleicht sogar in erster Linie) das Nachdenken über Art, Sinn und Zweck des Lebens jenseits des Todes.³⁷⁹

In der Jagdmagie ist die Höhle der Ort, wo die Regenerierungsrituale stattfinden, um durch den Akt der Geburt die Geburt der Tiere aus dem Schoß der Erde anzuregen. Duerr beschreibt die entsprechenden Rituale und mythischen Vorstellungen folgendermaßen:

In solchen Höhlen verwahrte die Herrin der Tiere die *hemátasooma*, die ‚Seelen‘ der Tiere, und die Aufgabe der Schamanen bestand darin, entweder leiblich oder in der ekstatischen ‚Unterweltsreise‘ in die Höhle vorzudringen und aus ihr insbesondere das Jagdwild zu holen. Die Höhlen galten als weiblich und wurden mit der Vagina der Frau verglichen. [...] Im 16. oder 17. Jahrhundert, so vermutet man, schufen im Gebiet der Großen Seen, in Ontario, Algonkin-Indianer die Felsbilder von Peterborough. Die Felsinformation weist zahlreiche Vulvendarstellungen auf, unter ihnen vor allem die eineinhalb Meter große Darstellung einer Frau mit hervorgehobenen Brüsten und einer Vagina, die von einer an dieser Stelle durch den Felsen laufenden mineralischen Narbe gebildet wird. Felsbildforscher meinen, dass hier ‚symbolische Kopulationen‘ vorgenommen wurden und dass das gesamte Heiligtum von Peterborough, ein durchlöcherter Felsen, ein Uterus gewesen sei, der von den Algonkin Cheyenne waren, ist unbekannt, aber es ist, wie wir gesehen haben, nicht unwahrscheinlich, dass die Cheyenne sich in der Zeit, in der diese Felsbilder vermutlich angefertigt wurden, in Ontario als Jäger und Sammlerinnen aufhielten.³⁸⁰

Die Tiermutter tritt in der jagdmythologischen Erzählung auf, wobei nicht auf das Fruchtbarkeitspotential der Mutter aufmerksam gemacht wird, sondern eher auf die generative Kraft des Lebenszyklus. An diesem Mythem sind sowohl Tiere als auch Menschen beteiligt, noch mehr: Muttertiere setzen sich mit Mensch-Jägern auseinander.

Diesen Darstellungen wurde ein jagdmythologischer Symbolismus beigegeben, wobei die mütterliche Figur unterschätzt wurde. Die jagdmythologischen Erzählungen räumen dabei den Müttern Vorrang ein vor dem *Mutter-Tier*.

Versucht man eine komparativistische Gleichung des jagdmythologischen Symbolismus der Höhlenmalerei der späten Altsteinzeit mit den jagdmythologischen Erzählungen mancher indigener Völker, dann könnte gesagt werden, dass die Betonung und Hervorhebung weiblich demarkierter Zeichen eher der Darstellung einer spezifischen Differenz (Schoß-Dreieck) als einer *genos Differenz* (Tier-Mutter vs. Mensch-Jäger) entspricht.

379 D. Jonas: „Symbole“ in: Jonas, Doris/A. D. Jonas (Hg.): *Kinder der Höhle*, S. 79.

380 P. Duerr: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, S. 35-36 ff.

14.4 Dreieck: Synthetisiertes Zeichen des jungpaläolithologischen Matrix-Signifikants: Mutter-Mensch, Mutter-Tier usw.

In einem Felsblock der französischen Höhle *La Ferrassie* ist eine geritzte Vulva zu sehen. Sie wird auf die *Châtelperronien*-Kultur (38.000 – 33.000 Jh. V. Chr.) datiert, auf eine Zeit also, in der Homo Sapiens und Neandertaler zusammen lebten. Der Fund gilt als eine der ältesten Darstellungen der Vulva, die auch in der *Aurignancien* (40.000 – 31.000) im Zusammenhang mit wilden Wisents, Pferden etc. auf der Wand vorkommt.³⁸¹ Die Figuration des dreieckigen Gesäßes tritt in der *Gravettien*-Zeit (35.000 – 21.000) weitaus deutlicher demarkiert hervor, und außerdem wird sie in einer dreidimensionalen Form figuriert. Die Demarkierung des weiblichen Geschlechts erreicht dann ihren Höhepunkt in der *Magdalénien*-Kultur (18.000 – 12.000).

Das synthetisierte Zeichen einer Demarkierung des weiblichen Geschlechts wird von den Archäologen im *Dreieck*, dem *dreieckigen Schoß*, gefunden. Von dem in den Fels gravierten Dreieck über die (hypothetische) Aufzeichnung einer Vulva in der Grotte von Moigny in der Ile-de-France³⁸² bis hin zu den deutlich demarkierten weiblichen Merkmalen der Venus von Willendorf ist es offensichtlich, dass das dreieckige Gesäßbild immer mehr an Form gewinnt. Das matrixiale Zeichen des dreieckigen Schoßes, unter dem Eigenschaften von Mutter-Tier und Mutter-Mensch synthetisiert wurden, wurde offenbar einem Prozess der Geometrisierung und Dimensionalisierung unterzogen, aus den die konträren Zusammenhänge Frau vs. Mann und Tier vs. Mensch ergeben werden.

Dem dreieckigen Gesäß aus der Aurignacienszeit geht das dreieckige Ideogramm voran.³⁸³ Neben dem Schoß-Dreieck und den Rundungen wurde die Vul-

381 Vgl. Leroi-Gourhan: „Die ältesten zuverlässigen datierten Dokumente dieser Art (Vulvadarstellung) sind die vom Abri Cellier (Dordogne) aus dem Aurignancien I und eine im Stil des Aurignancien II gravierte Platte von La Ferrassie, auf der sich außer einigen Abbildungen von Tiervorderteilen auch Darstellungen von Vulven befinden (Abb. 255 bis 260). Man begegnet solchen Darstellungen auch in andern Fundstätten des Aurignancien in der Dordogne, besonders im Abri Castanet und im Abri Blanchard“. A. Leroi-Gourhan: *Prähistorische Kunst*, S. 155

382 M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, S. 118.

383 „In der jüngeren mobilen Kunst sind die Vulvadarstellungen selten und verbinden sich eher mit abstrakten Zeichen als mit realistischen Figuren“. Leroi-Gourhan, ebd., S. 155, vgl. dazu: „Im Westen zeigen die Gravierungen auf Platten und Felswänden eine ähnliche Entwicklung: die ältesten sind entweder vollständig dargestellte Frauen oder einfache Darstellungen von Scham oder Vulva (die sich übrigens in Kos-

va als Metapher stilisiert, die als allgemeineres Zeichen für den Ablauf der Zeit stand. Die zyklische Zeit wurde mit der weiblichen Form assoziiert und durch Symbole mit jenen Eigenschaften abgebildet, die Frau und Mond gemeinsam hatten: zyklisches Wesen, Dreiheit, Rundheit und das Rot bei Mondauf- oder -untergang (Menstruation).

In diesem Sinne wurden die drei sichtbaren Mondphasen durch drei parallele Linien oder durch das Dreieck wiedergegeben, etwa in den jungpaläolithischen Bilderhöhlen. Das Dreieckschema wird nach Marie König so auf das Jungpaläolithikum übertragen, dass sich aus dieser Zeit viele Gruppen von drei Strichen finden lassen. Die drei Striche sind gekreuzt. Die großen Stierköpfe und Bison-Zeichnungen aus den Kulthöhlen *Gabillou* und *Lascaux* weisen nach König die Dominanz der Referenzialität der drei Striche auf,³⁸⁴ vermitteln eine feste Ordnung, die durch netzförmige Ideogramme aus Punkten und Linien besteht, die einander kreuzen. Die Dreier-Lunarsymbolik des frühen Cro-Magnon-Menschen hat nach König einen direkten Zusammenhang mit der Repräsentation des weiblichen dreieckigen Schoßes, was ihrer Ansicht nach einen Anruf des kosmischen Zyklus bedeutet.³⁸⁵

Die mehrwertige Bedeutung des Dreiecks verweist auf ein Zeichen, das im Laufe der Zeit verschiedene Formen und Gestaltungen unterworfen wurde. Seine Demarkierung zur Repräsentation des Geschlechts bei den Venus-Statuen fällt zusammen mit einer eidetischen Differenz von Tier und Mensch, nämlich dem Übergang zur Menschwerdung, da durch das weibliche Dreieck die Ähnlichkeit mit dem Menschen erkannt wird, um sich von den Tieren zu unterscheiden (und die Ähnlichkeit mit den Tieren, um sich vom Menschen zu unterscheiden). Der dreieckige Schoß ist so auch das Zeichen eines tierischen Verlustes, der zur Menschwerdung führt.

tienki I zur selben Zeit wie die Statuen finden), ehe sie zu abstrakten Symbolen werden.“ Ebd., S. 148

384 Ebd., S. 117.

385 König: „Dreiheitlich war die Gestalt des Mondes, und danach wurde der Ritus der Bestattungen ausgerichtet. Sie fanden den Bestattungsplatz von La Ferrassie, belegten ihn mit Platten, ließen aber die Gräber frei. Dafür deponierten sie skulptierte Platten. D. Perony fand vier Steinplatten, auf denen im Aurignacien Vulven dargestellt sind, eine von ihnen im Zusammenhang mit dem Schoßdreieck. Auf einer der Steinplatten ist außer Vulven noch ein Tierbild wiedergegeben. Wie kam es zu diesem Tierbild, und welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Tier und der Vulva?“ M. König: „Die Frau im Kult der Eiszeit“, S. 116.

14.5 Vulva demarkiert Weltoffenheit

Das Schoßdreiecksbild gehört zum Symbolschatz des Jungpaläolithikums. Im Hintergrund der Regenerationsmythologien der Altsteinzeit verweist es auf das Umfeld, in dem Regeneration stattfindet. Deshalb ist es aus anthropozoologischer Sicht ein Zeichen für den tierisch-menschlichen Mutterschoß. Unter dem Zeichen des Schoßdreiecks treffen das Tierische und das Menschliche in der Mutter zusammen. Die symbolische Externalisierung eines Zeichens, das auf den Zusammenhang zwischen Tierischem und Menschlichem hinweist, nimmt die Bedeutung einer Differenzierung zwischen Mensch-Mann und Mutter-Tier an, die im Verlauf der Geschichte der Repräsentation immer mehr menschliche Form gewinnt, was bedeutet, dass die *Mensch-Frau* von der *Tier-Mutter* abgespalten wird. Der Externalisierung des Schoßes folgt ihre Einfügung in die Semantik einer libidinösen Ökonomie bzw. in die Semantik des Geschlechts.

Die Externalisierung des Schoßdreiecks nimmt die Bedeutung der Anfänge einer Art-Differenzierung zwischen dem Tierisch-Mütterlichen und dem Männlich-Weiblichen an. Ihre Darstellung hat unserer Ansicht nach nicht die Bedeutung einer Herrschaft des weiblichen Kultus, entspricht also keiner objektualen Bedeutung, sondern dem Zeichen einer Anthropologisierung des weiblichen Schoßes, in welcher der Mutter-Mensch (*Homo Sapiens*) dem *mutterarmlichen* *Homo Neanderthalensis* folgt. Der Mutter-Mensch spielt, wie bereits erklärt, und sich stützend auf die neotenen Thesen, eine ausschlaggebende Rolle bei der extrauterinen ontogenetischen Entwicklung der Nachkommen. Der Mutter-Mensch empfängt das Kind aus Fürsorge im Schoß als Zeichen für die Offenheit der Welt.³⁸⁶

Die Relationsorgane des Homo-Neandertaler-Kindes sind jedoch so umweltabhängig, dass die mütterliche Bindung nicht so stark wie beim Mutter-Mensch zu verstehen ist. Wenn wir auf Sarah Blaffer-Hrды oben ausführlich analysiertes mütterliches Betreuungssystem zurückweisen, darf nicht unbeachtet bleiben, dass der Unterschied zwischen verschiedenartigen Müttern sich auf die Kosten bezieht, die mit der Fürsorge für die Nachkommen verbunden sind.³⁸⁷ Der Mutter-Mensch benötigt für seine Anpassung eine dritte Instanz, mittels der die Welt sich öffnen lässt.

Die offenkundige Betonung des Vulvazeichens repräsentiert nach dem allotmetrischen Kunstbegriff nicht die privilegierte Stellung der Frau in der Altsteinzeit, sondern steht eher für eine Art Ausdifferenzierung, wobei die Mutter sich sowohl vom Art-Mensch als auch vom Art-Tier ausdifferenziert (Mutter-Mensch

386 Vgl. Neotenie als fötale Wende in Proposition III, Axiom II.

387 S. Blaffer-Hrды: Mutter Natur, S. 106.

vs. Mutter-Tier). Dieser Differenzierung aber birgt in sich die ontologische Konsequenzen, dass die menschliche Weltoffenheit sich von der tierischen Umweltgeschlossenheit³⁸⁸ abgrenzt und auf eine Weltoffenheit hindeutet, die sich von der weltlosen tierischen Umweltabhängigkeit abgrenzt.

388 Vgl. Problem I. Welthaftigkeit als ontologisches Problem in Proposition I. Axiom II.

Axiom III.

Die Gebärmutter ist der Welt äußerlich

Die Gebärmutter ist nichts anderes als eine in sich geschlossene Welt, die mit den anderen Welten keine Gemeinschaft hat, trotzdem ist sie ein Bestandteil von ihnen [...] Die Gebärmutter ist.¹

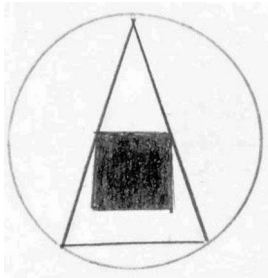


Diagramm 10: Die Gebärmutter ist der Welt äußerlich.

Dieses Axiom widmet sich dem zweiten Merkmal der Bedeutung des Wortes Matrix, das heißt der Gebärmutter; insofern wird hier eine deskriptive Darlegung des intrauterinen Bildungstriebes versucht.

Das Wort „Gebärmutter“ bezeichnet genau genommen eine Tautologie (Verum): Es beschreibt eine Mutter, welche die Eigenschaft besitzt, gebären zu können.² Dieser Ausdruck ist jedoch keineswegs redundant, wenn die in Axiom I dargelegte Definition der Mutter betrachtet wird, wonach nicht alle Gebärenden

1 Paracelsus: Über die medizinische Tätigkeit, S. 177

2 Diese Aussage ist immer wahr.

die Eigenschaften haben, die eine Mutter ausmachen.³ Das Gebären umfasst (wie schon bei der semantisch-analytischen Erklärung des Wortes Matrix dargelegt) jene spezifische Differenz, durch welche die Gruppe aller Arten von Müttern sich von anderen Mengen unterscheidet und infolgedessen als solche definiert. Diese spezifische Differenz betrifft die reproduktiven, nahrhaften und zeugungshaften Qualitäten eines Organismus, und sie bestimmt dessen biologischen Zyklus, da sich aufgrund des Vermögens zur Reproduktibilität des Einzelnen die Art neu generieren lässt. Der Gebärmutter lässt sich eine generative Kraft beimessen, die sowohl auf die onto- als auch die phylogenetische Ebene einwirkt. Die Fortpflanzung des individuellen Organismus und die Enthaltung der Art sind zwei Seiten einer generativen Bildungskraft. Die philosophischen und ontologischen Merkmale der generativen Kraft des Gebärens bestehen in einer ontologischen Translokalisierung: Die Geburt, das Gebären jenseits einer Vermehrung in der Gattung bedeutet einen onto-topologischen Umzug, wobei die neuen Einzelnen ihre Morphogenese unter veränderten Umweltbedingungen fortsetzen.

Der Sprung von der intrauterinen zur extrauterinen Umwelt nimmt, wie bereits dargelegt, die Bedeutung einer ontologischen Translokalisierung an, da das Dasein unter Umweltbedingungen wesentlich geformt wird und geworden ist. Der Unterschied zwischen dem weltinneren und -äußeren Bildungstrieb besteht darin, dass sich der extrauterine Bildungstrieb den bildenden Kräften der Welt widmet (in Anlehnung daran spielt die Mutter nach unserer These eine weltbildende Figur) und sich der intrauterine Bildungstrieb durch Entdifferenzierung und Ausdifferenzierungsprozesse in einem nichtweltlichen Raum auszeichnet, in dem jedoch das Leben vorkommt.

Die Gebärmutter ist ein Organ und dem Körper der Mutter innerlich. Sie ist ein Teil der weiblichen Geschlechtsorgane, in dem die Blastozysten, die befruchteten Eizellen, beherbergt werden. Der Uterus erfüllt die Funktion eines Milieus für onto- und embryogenetischen Prozesse bis zur Austreibung des geburtsreifen Fötus in das neue Milieu; er gilt als Medium, durch welches das Heranreifen und Hineinkommen in die Welt vollzogen wird. Die Gebärmutter ist ein Lebensraum, da sie die Entwicklung und Bildung eines Organismus umschließt. Die in ihr erfolgenden Formbildungen lassen sich beschreiben durch innerliche Individuations- und Ausdifferenzierungsprozesse. Diese umfassen in dieser Weise die Umwelt, in der Zellteilungsprozesse und die organische Bildung des Embryos stattfinden.

3 Die Brutpflege ist im Tierreich nicht geschlechtsspezifisch; beim Seepferdchen etwa wird die Schwangerschaft von Männchen übernommen. Vgl. S. Blaffer-Hrdy: Mutter Natur, S. 154.

Die morphogenetische Bildung des Organismus erfolgt in der geschlossenen Sphäre der Gebärmutter, wo es kein Außen gibt. Der Uterus bildet insofern ein Ganzes, das die Herausbildung und Formgebung eines Organismus antreibt. Infolgedessen könnte der intrauterine Bildungstrieb als geschlossen bezeichnet werden, da er vom Uterus selbst bewirkt wird, nämlich durch sein inneres Gesetz.

Der Begriff „geschlossener Raum“ steht hier dafür, dass die Gebärmutter sich auf einen nicht entäußerten Gestaltungsraum bezieht, in dem trotzdem ein Trieb wirkt, der den Organismus bildet. Die Einwirkung des intrauterinen Bildungstriebes gelingt infolgedessen ohne Alterität, ohne Außen. Das philosophische Interesse, die Gebärmutter als geschlossenen Lebensraum zu betrachten, in dem generative Prozesse stattfinden, besteht vor allem in der Tatsache, dass die Formbildung des intrauterinen Organismus (Eizellteilung, Bildung der Organe etc.) die Austreibung des gebildeten Organismus in eine offene Umwelt voraussetzt.

Der Übergang vom geschlossenen, weltlosen Raum zur offenen Welthaftigkeit hat das radikale Ergebnis, dass sich der fötalen Genese die Menschwerdung anschließt; sie besteht aber auch als ein Ganzes mit eigenen Vorgängen und Funktionsweisen. Als solches umfasst sie einen Raum mit dem eigenartigen Merkmal, dass er sich in der zeitlichen und räumlichen Dimension der entäußerten Welt nicht bestimmen lässt. Aus dieser Problematik, den Ausdifferenzierungsprozessen in einer geschlossenen Umwelt und infolgedessen *Alteritätslosigkeit*, leitet sich die Beschreibung der Gebärmutter als eine nicht entäußerte Umwelt ab. Die Alteritätslosigkeit der gebärmutterlichen Sphäre kann aufgrund ihrer Geschlossenheit und Weltäußerlichkeit aus matrixialer Sicht als weltloser Raum bezeichnet werden. Die Gebärmutter ist nur *in der Welt* in dem Sinn, dass sie vom Körper der Mutter *umgeben* wird – als solche ist sie der Welt *äußerlich*.

Dieses Axiom widmet sich der Beschreibung der Gebärmutter als Ganzes. Als Ganzes besitzt sie einen Bildungstrieb, ist jedoch der Welt entzogen. Ihr ist eine Gestaltungskraft der Welt entzogen, aber in ihr vollziehen sich Ausdifferenzierungs- und Formgebungsprozesse. Im Rahmen der Problematik, wie in einem nicht entäußerten Organismus Ausdifferenzierungs- und Formgebungsprozesse ohne Alterität gelingen können, befasst dieses Axiom sich im Hintergrund mit drei Grundmerkmalen der Gebärmutter.

In Anlehnung an die spekulativen Analogien zwischen Gebärmutter und Ouboroboros wird auf die Merkmale eines selbstgebärenden geschlossenen Milieus hingedeutet. Danach wird die Gattung dieses Raumes erklärt und bezeichnet, um ein Argument für eine spekulative Hypothese anzuführen: Die Gebärmutter ist eine Gattung, die nicht im Sinne des aristotelischen Schemas als „Summe aller

Arten“ verstanden werden kann, sondern als künstliche Gattung, die das Mögliche, die reine Möglichkeit und entdifferenzierte Eiden, in sich birgt. Drittens werden ihre metaphysischen Eigenschaften erklärt: Formgebung und ontogenetische Prozesse, wobei ihre Bildungsprozesse nicht dem Materie-vs.-Form-Schemata folgen. Die innere Tendenz der organisierten Materie, sich selbst zu organisieren, ist das fundamentale Merkmal des intrauterinen Bildungstriebes.

1. DIE UNGÜLTIGKEIT DER FUNDAMENTALONTOLOGIE HEIDEGGERS BEI DER UNTERSUCHUNG DER ONTOLOGIE DER WELTLOSIGKEIT: WENN DAS SEIN DEM NICHTS ÜBERGEORDNET IST

Mit Hilfe von Heideggers Ontologie des in-Seins und der daraus sich ergebenden Weltlichkeitsontologie wurde oben die Weltinnerlichkeit der Mutter dargestellt und definiert.⁴ Darüber hinaus wurde seine Fundamentalontologie zur Beschreibung mütterlicher Offenheit in der Welt herangezogen, aufgrund der die Welt für das Nachkommen sich bilden lässt. Dem mütterlichen Bildungstrieb aber setzt eine „weltliche“ Entäußerung voraus, durch welche der Mutter die Stelle der Alterität (das Du) zugeschrieben ist. In diesem Sinne ist Heideggers Ontologie zur Beschreibung des mütterlichen Bildungstriebes in einer entäußerten Welt geeignet.

Die Gebärmutter ist aber auch durch ein Innen gekennzeichnet, das nicht der Welt entzogen ist und das auch der Welt äußerlich ist. Ist ihre Weltlosigkeit also dem Sein selbst entzogen? Mit anderen Worten: Kann ihr eine ontologische Dimension zugeschrieben werden? Ist überhaupt eine Ontologie der Embryogenese möglich? In diesem Zusammenhang muss der Frage nachgegangen werden, inwiefern Heideggers Ontologie, die das Sein monothematisch untersucht, für eine matrixiale Geschlossenheit gilt und inwiefern seine Seinsanalytik der klassischen Identitätslehre folgt⁵, insofern das Sein dem Nichts übergeordnet ist, „und daß das Nichts stets nur als Nicht-Seiendes auftreten kann.“⁶

4 Vgl. Axiom I: Die Mutter ist der Welt innerlich.

5 Die Suche nach dem Urgrund des Seienden oder vielmehr nach dem Seienden, das mit sich selbst identisch ist und keinen Unterschied in sich einschließt, ist das Programm der griechischen Naturphilosophie. Aristoteles übernimmt diese Aufgabe und überträgt sie aufs Gebiet der Logik, indem er eine Wissenschaft gründet, die in der Analyse des Seienden als Seiendem besteht – das absolute Universalprädikat, die absolute Gleichheit mit sich selbst, der absolute unbewegte Bewegter. Die absolute Identität mit

Heidegger Fundamentalontologie scheint für die Untersuchung dieser Fragestellung sehr geeignet, da er sie auf der Basis einer *ontologischen Differenz* (Sein und Seiendes) formuliert. Gleichfalls auffällig ist die semantische Asymmetrie des Wortes Matrix⁷ im Sinne einer *ontologischen Differenz* zwischen Mutter (extrauteriner Bildungstrieb) und Gebärmutter (intrauteriner Bildungstrieb), die durch die Alteritätsinstanz (das Du/(allo)mütterliche Instanzen) ins Bewusstsein fällt.⁸ Die Differenz zwischen Mutter und Gebärmutter besteht in dem Unterschied zwischen dem, was die Welt ist und dem, was dem Welt entzogen ist. In diesem Fall könnte geprüft werden, ob das fundamentalontologische Programm Heideggers, das auf eine ontologische Differenz hinweist und diese zur Basis seiner Fundamentalontologie macht, auch für die matrixiale ontologische Differenz und Geschlossenheit gültig ist.

Obwohl Heidegger die aristotelische Metaphysik anklagt, wenn er darauf hinweist, dass sich die klassische Seinsforschung nur auf das Seiende beschränkt und nicht das Sein des Seienden wahrnimmt⁹, folgt er dennoch der aristotelischen logischen Zweiwertigkeit insofern, als erstens seine Stellungnahmen einen ontologisch-hierarchischen Wert besitzen, sodass das absolute Sein verschiede-

sich selbst, das absolut eindeutig Seiende ist das Sein selbst, der unbewegte Bewegter. Dieser nimmt die oberste Stellung in der metaphysischen Hierarchie der Logik ein. Das Sein lässt sich vieldeutig definieren; deshalb sind die verschiedenen Seienden durch den Mittelbegriff mittelbar gleichgesetzt mit dem absoluten Sein. Alle Seienden sind nach dem absoluten metaphysischen Prinzip des Seins untergeordnet.

- 6 G. Günther: Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, S. 16.
- 7 Vgl. „Das Matrixiale: ein schwimmender Signifikant“ in der Einleitung.
- 8 Vgl. Demonstratio II. Mutter-Kind face-à-face: entzücktes gegenseitiges Ins-Auge-Fassen und das Übermaß der ontologischen Differenz, in: Axiom II.
- 9 Günther: „Man stellt entweder fest, dass alle Logik immer unveränderlich monothematisch ist, wie das alle diejenigen Logiker tun, die auf der Alleingeltung der Aristotelischen Logik bestehen. In diesem Falle sucht man den Fortschritt der Philosophie außerhalb und in direktem Widerspruch zur Logik, wie das auch Heidegger konsequent tut, wenn er die gesamte durch die Platonisch-Aristotelische Logik provozierte, spezifische Problemgeschichte des Abendlandes verwirft. Die andere Möglichkeit ist: man verwirft das griechische Vorurteil, daß das Sein dem Nichts übergeordnet ist und daß das Nichts stets nur als Nicht-Seiendes auftreten kann. In diesem Fall ist Logik überhaupt nicht monothematisch. [...] Heidegger kann diesen Schritt nicht tun, weil er den von ihm deutlich empfundenen Mangel der traditionellen Logik in dieselbe verlegt, anstatt ihn in der historisch unzureichenden Basis unseres Bewusstseins aufzudecken. Die traditionelle Logik ist in ihrer Beschränkung vollkommen.“ Ebd., S.16.

nen Seienden übergeordnet ist, das heißt, „es gibt für jedes ontologische Seinsdatum ein absolutes Prädikat“ und zweitens, dass sich „das Sein zweiwertig präzisieren lässt, sodass das Nichts dem Sein untergeordnet ist.“¹⁰

Heideggers ontologische Differenz (Differenz Sein/Seiende) gilt als aufgehoben im Wahrheitswert des Absoluten (Gott bzw. Sein). Das Sein besteht in diesem Sinne in einem allgemeinen Universalprädikat, das sich auf die aristotelische Zweiwertigkeit stützt, nämlich Affirmation des Seins (Objekt) über seine Negation. Infolgedessen ist das, was in der Seinsverfassung zu bestimmen bleibt, geprägt von diesem Unterschied: Das *eidōs*, die informierte Art, ist als Seiendes die korrelative Differenz gegenüber deren übergeordnetem Allgemeinprädikat, dem Sein.

Heidegger achtet insbesondere auf die zweiwertige Deutung der Identitätsonologie.¹¹ Das Seiende ist danach nicht nur ein räumlich und zeitlich bestimmtes Existierendes (To-on_ens), auch nicht die dem Oberbegriff Sein untergeordneten Seienden, sondern die Alterität des Seins, ihre Differenz, obwohl: Das Sein des Seienden ist nicht selbst das Seiende. Das Sein spielt an auf das zeitlose und umfassende Wesen (to-einai; Ene), das Seiende aber auf das existierende, darauf, was zeitlich und räumlich bestimmt ist (to-on; Ens). Das Seiende ist das Ontische, das Sein das Ontologische. Der Oberbegriff alles Seienden ist dessen absolute Identitätsanalogie: das Sein.

Solche Korrelation zwischen dem Seienden und dem Sein bestimmt die ontologische Hierarchie. Jedes Einzelding betrifft eine Art von Sein, aber nicht alle Einzeldinge kommen vom gleichen Prädikat. Wie schon Günther in seiner Kritik an der aristotelischen Logik andeutete, hängen Subjekt und Objekt der zweiwertigen klassischen Logik zusammen nach dem Abbild einer *Conincidentia Oppositorum*. Kein dritter Wert zwischen Sein und dessen Negation wird in Betracht gezogen, und das Universalprädikat¹², der Oberbegriff, kann keine Einzeldinge

10 Heidegger: „Thematische Exposition des Weltproblems auf dem Wege der Erörterung der These ‚der Mensch ist weltbildend.‘“ M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 397-533.

11 Die logische Identität zwischen Unter- und Oberbegriff besteht darin, dass bestimmte Aussagen voraussetzen, dass das Sein mit sich selbst identisch ist, insofern die Negation davon eine Operation ist, die nur im Gebiet des Subjekts vorkommt. Aus dieser logischen Operation ergibt sich eine baumähnliche Struktur, in der die Seienden sich dem Sein unterordnen. Infolgedessen führt Aristoteles eine Feldanalyse der Seienden durch und ordnet diese in einer ontologischen Eskalation an.

12 Die aristotelische klassisch-formale Logik beruht auf der einwertigen Identitätskorrelation zwischen Subjekt und Objekt, sodass die Anordnung der Seienden durch eine

wahrnehmen, die ihm widersprechen. Der Zusammenhang zwischen Objekt und Subjekt ist ein positiver eindeutiger Wert, was die Fundamentalontologie der klassischen zweiwertigen Logik hervorruft. So kann der Unterschied zwischen Prädikat und Subjekt in der aristotelischen Logik nur in Gott aufgehoben werden. Dieser Unterschied wird definiert als metaphysische Differenz von Form (eidos) und Stoff.¹³ Daraus folgt, dass diejenigen Seienden, in denen der Zusammenhang zwischen spezifischer Differenz und dem Oberbegriff eine starke Verbindung hat, einen höheren Grad an *Wahrheit* als solche, deren Zusammenhang mit dem Universalprädikat nicht unmittelbar ist. Solche Wahrheitseskala-tion, die angesichts des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen zweiwertigen Begriffen geschätzt wird, bestimmt die ontologische Eskalation der Seienden und deren Gruppierung in der Welt.

Heideggers *ontologische Differenz* beinhaltet in diesem Sinn eine ontologi-sche Eskalation, davon ausgehend, dass das Sein dem Nichts übergeordnet ist. Diese lässt sich zwischen Sein und Seiendem auf die einwertige Idee des Absoluten des Seins (Identitätslehre des Seins) zurückverfolgen. Trotz seiner starken Kritik an der aristotelischen Metaphysik folgt Heidegger der zweiwertigen Identitätslehre, die er in seiner Seinsanalyse anwendet, um phänomenologisch und historisch die Problematik der Ontologie zu untersuchen. Er pflichtet der aristotelischen Zweiwertigkeit sogar bei in dem Sinne, dass, nach dem Vorhergehenden, *das Sein ein Wert ist, der dem Nichts übergeordnet ist*.

Daraus kann festgestellt werden, dass Heideggers Ontologie eine Ontologie der Offenheit ist. Nach Heidegger ist ein Nicht-Seiendes in der Welt wie ein Seiendes, aber mit verschiedenen phänomenologischen Bedeutungen. Das Sein zeigt sich als das, was sich nicht vollkommen in der Sache selbst zeigen lässt. Es erscheint als Verdeckendes, Bergendes, das sich in der Offenheit der Welt entbergen lässt. Das Nicht ist infolgedessen phänomenologisch zu verstehen als Prädikat des Seins. In der Identitätslehre des Seins über das Nicht fällt das Sein, das außerhalb des Seins, außerhalb des Rahmens der Weltlichkeit steht, ein in das obskure Territorium des Irrationalen, Religiösen und Aphilosophischen. Ist die Welt eine einzige Wirklichkeit oder sind verschiedenen Welten im Möglichen vorstellbar? Die metaphysische Frage in der Kritik von Heideggers Funda-mentalontologie besteht darin, ob außerhalb der wirklichen Welt ontologisch

doppelte logische Bewegung durchgeführt wird: Die spezifische Differenz zwischen den Einzeldingen prädiert wird Universalprädikat, mit anderen Worten: Nur unter der Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Oberbegriffes, des Universalprädikats „Sein“, sind Differenzen wahrnehmbar.

13 G. Günther: Das Bewusstsein der Maschinen, S. 30.

noch ein Außen zu betrachten ist – oder überhaupt eine polykontextuale Mehrwertigkeit zu finden ist, dort, wo das Nichts dem Sein übergeordnet ist.

Dieses Axiom verfolgt das Ziel, das Nichtsein, das das Sein verdeckt, zum Thema einer potentiellen spekulativen Ontologie zu machen – nicht zuletzt, weil das Thema des Nichtseins in der klassischen Metaphysik nur ein Thema von Mystizismus, Irrationalismus und negativer Theologie war.¹⁴

2. DEMONSTRATIO I: GEBÄRMUTTER – WELTLOSER RAUM – OUROBOROS: IN DER NICHT-WELT-SEIN

Es gab eine Zeit vor der dualen Trennung des kosmischen Kraftfelds, in der das Sein nicht dem Nicht-Sein übergeordnet war. Kennzeichnend dafür sind die religiösen und metaphysischen Weltanschauungen der antiken Hochkulturen, nach denen die Seienden nicht durch die Obrigkeit des Seins über das Nicht-Sein bestimmt sind. Aus dieser metaphysischen Perspektive kann die Welt ein Außen so gut wie eine Weltinnerlichkeit annehmen, die dem Nicht eine ontologische Topologie zuschreibt.¹⁵ Der Urgott, der das Sein überdauert, verwandelt sich am Ende der Zeit in eine Schlange, und seit der Amarnazeit gestalten die Ägypter daher die in sich zurückgekrümmte Schlange mit dem Namen „Schwanz-im-Maul.“¹⁶ Das Bild der kreisförmigen Schlange, die ihren Schwanz verschlingt, ist schon um 2300 v. Chr. in Ägypten belegt und kehrt dort oft wieder, z. B. in der Grabkammer des Pharaos Tutenchamun.¹⁷ Sie soll aus dem babylonischen

14 Vgl. ebd., S. 15.

15 Die Weltäußerlichkeit wurde bis in den Gnostizismus zur Weltreligion erhoben, wobei die Totalnegation der Seienden aufgrund der Unterscheidung von In-der-Welt und Von-der-Welt zustandekommt. Dazu Peter Sloterdijk: „Nur in der Atmosphäre anfänglicher Gnosis konnte die revolutionär neue Lokalisierungsformen für die menschliche Existenz entstehen: ‚in der Welt, aber nicht von der Welt‘. Das war mehr als eine Umwertung aller Werte: es war eine Umlenkung aller Bewegungen, eine Umortung aller Orte, eine Umsiedlung aller Ansiedlungen.“ P. Sloterdijk: „Wie die wirkliche Welt endlich zum Irrtum wurde“, in T.Macho/P.Sloterdijk (Hg.), *Weltrevolution der Seele*, S. 28.

16 E. Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, S. 173.

17 Dietrich: „Aus dem Grab des Tutenchamun (1342 – 1333 v. Chr.) ist die Abbildung eines Gottes in Menschengestalt bekannt, zu dessen Füßen wie um dessen Haupt der Ouroboros angebracht wurde. Der zu Häupten trägt die Beischrift Mhn, symbolisiert also die Sonnen-Schlange; der zu Füßen wird also Apophis der die Welt umschließt, vor-

und chaldäischen Himmelsdrachen¹⁸ hervorgehen, der in der ägyptischen Rezeption angesichts der metaphysisch-kosmischen Teilung in die dualen Werte Sonne (oben) und Finsternis (unten) in der Sphäre des dunklen Todesreichs etabliert ist.¹⁹ Ouroboros, das Hauptsymbol der hochmythologischen Weltanschauung des Alten Ägypten, das Bild eines runden, geschlossenen Kreises, trägt den Mythos einer von wechselwirkenden Lebenskräften bestimmten Weltordnung.

Die „Erneuerung“ der Schlange steht im Zusammenhang mit dem täglichen „Stirb und Werde“ der Sonne. Die Unterwelt wird dabei als Gegenpol des Sonnenreichs dargestellt. So wird seit der 6. Dynastie die Nekropole ausdrücklich als Ort dafür bezeichnet.²⁰ Der Ouroboros ist Gegner des Sonnengottes ebenso wie sein Freund. Er benimmt sich derart, als wüsste er das Sterben des Sonnengottes, tritt aber auch auf als dessen Beschützer. Er stellt sowohl das Positive als auch das Negative dar, da er sich selbst zur Strafe vom Schwanz her auffressen muss.²¹ Er ist jedoch auch durch Dunkelheit gekennzeichnet²², da die alten symbolischen Urgötter, deren Merkmal in der absoluten Entdifferenzierung ihrer Kraftfelder liegt, dunkel und archaisch sind.

Die Götter sterben; sie sind aber nicht tot, sondern verwandeln sich in verschiedene eidetische Zustände und Gradationen. Der ewige Götterfeind *Apophis*, Besitzer der Chaosmacht, verwandelt sich zusammen mit *Mur* und *Osiris* zurück in die Urgestalt der Schlange. Der „Ouroboros“, die Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt, bezeichnet dabei die Gesamtheit alles Möglichen; diejenigen, die Seiende sind und die noch nicht sind, verwandeln sich und häuten sich in weiteren Gestalten. Im Reich der reinen Potenz sind die Seienden keine ver-

stellen sollen. Ganz ähnlich zeigen ägyptische Mumien sarcophage den Ouroboros am Fußende, wohingegen am Kopfende der Sonnenvogel abgebildet ist.“ B.H. Haage: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus, S. 96.

18 H. Leisegang: Das Mysterium der Schlange, in: Eranos-Jahrbuch (1939), S.151-250.

19 E. Hornung: Der Eine und die Vielen, S. 145.

20 B.T. Haage: Alchemie im Mittelalter, S. 95

21 Hornung: „In dieser abgründigen Tiefe hausen auch die Götterfeinde, voran Apophis, der täglich sein Schlangenhaupt dem Sonnengott entgegenstreckt und immer wieder ins Nichtsein vertrieben werden muss. Die Schlangengestalt, die diesem Erzfeind eignet, hat für den Ägypter eine besondere Affinität zum Nichtsein.“ E. Hornung, S. 173.

22 In „Pistis Sophia“ wird die Dunkelheit, von der die Welt außen umgeben ist, als Ouroboros beschrieben. Dieses Bild wurde in Einklang mit dem Leviathan des Alten Testaments gebracht. Vgl. B.T. Haage: Alchemie im Mittelalter, S. 95-109. Vgl. H.J. Sheppard: „The Ouroboros and the unity of matter in alchemy“, in AMBIX Vol.10, N. 2 (06.1962), S. 88.

wirklichten Seienden; sie ändern vielmehr ständig ihre Gestalt, nehmen andere Formen an und lassen sich Form geben im Kreis des ewigen Zyklus von Zerstörung und Schöpfung.²³

Die kreisförmige Schlange, die alle Gestalt für sich nimmt, bedeutet eine periodische Erneuerung des Weltganzen, das die Gegensätze in sich vereint. Sie häutet sich jedes Jahr, vergeht und erneuert sich.²⁴ Sie bedeutet, dass der Kosmos eine Einheit darstellt mit ewig zyklischen Abläufen und dass im Prinzip alles in alles verwandelbar sein muss, vollkommen und verschlossen. In dieser Weise ist der Ouroboros das Symbol für die periodische Erneuerung des Weltganzen, für Einheit im Wandel des Kosmos.

Die Welt als ausdifferenzierte Vielheit versinkt mit den Göttern und Göttinnen im Ur-Ozean, woraus sie wieder hervorgebracht werden. Sie versinken an einen „ganz tiefen, ganz finsternen, ganz endlosen“ Platz²⁵, wo nur die Ur-Schlange bleibt. Dort, wo sie ins Bodenlose fällt, ist „es nicht.“

2.1 Ouroboros: Eins in dem All: eine negative Metaphysik der Weltlosigkeit

Der Ouroboros gehört zum Nicht-Sein.²⁶ Das Nichtsein ist Eins und undifferenziert. Zwischen ihm und dem Sein steht vermittelnd und trennend der Welterschöpfer als der anfänglich Eine, der aus dem Nichtsein hervortritt und den „Anfang“ des Entstehens setzt. Himmel und Erde sind noch nicht entstanden. Die Urelemente sind undifferenziert, und es gibt keinen Raum, um die Schöpfung zu vollbringen. Kein Gott, kein Mensch ist bislang entstanden, kein Tod, keine Schöpfung, keine Geburt.²⁷ Im Nichts-Sein sind die in sich behaltenden mögli-

23 Das Symbol der periodischen Erneuerung des Weltganzen, die zeitliche Komponente, die Zeitdynamik des Symbols wird im Zusammenhang mit der alchemistischen Praxis verstanden. Das alte ägyptische Symbol der periodischen Erneuerung der kosmischen Einheit wurde über den hellenistischen Einfluss von dem in Oberägypten geborenen Alchemisten Zosimos in die Geschichte des abendländischen Geistes übertragen. Vgl. C.G. Jung: SAV, S. 56-117.

24 E. Hornung: Der Eine und die Vielen, S. 97f.

25 E. Hornung (Hg.): Das Totenbuch der Ägypter, S. 175.

26 Haage: „Sie häutet sich jedes Jahr, vergeht sozusagen und erneuert sich. Altägyptische Ontologie sieht die Welt als Nicht-Sein, das dynamisch Sein erzeugt, dies wiederum Nicht-Sein.“ B.T. Haage: Alchemie im Mittelalter, S. 98.

27 E. Hornung: Der Eine und die Vielen, S. 170.

chen Seienden entdifferenziert. Ouroboros gilt so als Zeichen der entdifferenzierten Einheit; ihn charakterisiert der Zustand des Nichts-Seins.²⁸

Das alte Symbol Ouroboros tritt ebenso in dem Buch *Chrysopoeia* „Goldschmit“ in Erscheinung, in dem die griechische Inskription *εν το παν*, (hen to pan), „Eines in das All“, vorkommt, womit das Symbol und Ikon kosmischer Einheit von den antiken alchemistischen Texten aneignet wird.²⁹ Das antike Bild des Ouroboros spiegelt sich noch in einem hermetischen Text des frühen 18. Jahrhundert von Abraham Eleazar (1735):

Die oberste Schlange (Nr. 3) ist der Weltgeist, der alles lebendig machet, der auch alles tötet und alle Gestalten der Natur an sich nimmt. In Summa: er ist alles und auch nichts. „Durch die Scheidekunst macht man aus dem Einen Zwei, „welche das Dritte und Vierte in sich haben. Es ist das Flüchtigste und auch das Fixeste, es ist ein Feuer, das alles verbrennt, auch alles auf- und zuschließt [...] Koche dieses Feuer mit Feuer, bis es stehend bleibt, so hast du das Fixste, welches alle Dinge durchdringt, und hat ein Wurm den anderen gefressen und kommet diese Figur heraus. Sie wird Ouroboros genannt. Im Koptischen bedeutet Ouro, König, und ob heißt im Hebräischen die Schlange.“³⁰

Der „Schwanzverzehrer“ beißt sich in den eigenen Schwanz und bildet einen Kreis. Er kreist um sich selbst und bedarf keiner Fortbewegungsorgane, weil außer ihm selbst nichts mehr ist. In dieser Weise wird er als ein Bild ohne Bezug zum Außen dargestellt. Er besteht ohne Alteritätsbezug in perfekter Vollkommenheit, da alles und nichts in ihm enthalten ist. Ouroboros steht für den vollkommensten geschlossenen Kosmos, der autark, ohne äußerlichen Antrieb, existiert.

2.2 Credo der Geschlossenheit: *Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impregnant se ipsum*

In spätantiken, gnostischen³¹ und alchemistischen Texten³² taucht immer wieder das Symbol der Schwanzverzehrer zur Deutung *geschlossener Einheit* auf, die

28 Hornung: „Er hat einen Anfang, und jenseits dieses Anfangs gibt es weder Seiendes noch Entstandenes, sondern einzig einen Zustand des Nichtvorhandenseins, der durch Verneinung umschrieben wird.“ Vgl. ebd, S. 168.

29 B.H Stricker: *Der Grote Zeeslang*, S. 17.

30 A. Eleazar: *Donum Die*, 1735 in A. Rob: *Das hermetische Museum. Alchemie & Mystik*, S. 331.

31 C. Schmidt (Hg.): *Pistis Sophia. Ein Gnostisches Originalwerk*, 2010.

alles in sich enthält. So integriert die Alchemie das uralte Bild der ägyptischen Kultur, und es wird zum Symbol in sich geschlossener ewiger Wandlungsprozesse der Materie. Ouroboros bedeutet die Einheit aller Dinge, Formlosigkeit alles Seienden, die im ewigen Kreis der Verwandlung und ständiger Häutung stehen. Deshalb *werden* sie ewig.

In diesem Sinne nimmt das Zeichensymbol Ouroboros im alchemistischen Denken die Bedeutung einer Verwandlung der Materie und der Auflösung an, wobei die Formen (eidōs) auf einen formlosen Urzustand zurückgehen. Daher wurde der Ouroboros mit dem Wasserelement in Analogie gesetzt, als flüssige Substanz, in der die geformte Materie sich auflöst und gereinigt wird.³³ Dabei muss bemerkt werden, dass das Wasser in alchemistischen Verfahren zur Dissolution physikalischer Eigenschaften, eine Bedingung zur Hervorbringung neuer Individuationen, eine zentrale Rolle spielt. So ist das, was nach der symbolischen Gleichsetzung der alchemistischen Elemente Merkur mit dem Ur-Drachen Ouroboros assoziiert wird, auch „das ‚Göttliche‘, das ‚Feuchte‘, das ‚humidum radicale‘“³⁴ und der „Lebensgeist [...], der nicht nur allem Lebendigen, sondern auch als Weltseele allem Seienden innewohnt.“³⁵

Carl Gustav Jung begriff gleichfalls die von den Alchemisten gesetzte Analogie zwischen der der Schlange zugeschriebenen feuchten Substanz³⁶ als Allegorie für ein stetiger Verwandlung unterzogenes Seiendes in einem ihm entsprechenden Raum als protometaphysisches Paradigma der Gebärmutter. Die Auflösung der Elemente im Wasser nimmt nach Jung die Bedeutung einer Rückver-

32 H. Biedermann: Materie prima. Eine Bildersammlung zur Ideengeschichte der Alchemie, S. 6.

33 Jung: „Es ist ein sich selbst genügendes Wasser, wie der Ouroboros, der ‚Schwanzfresser‘, von dem es auch heißt, dass er sich selber erzeuge, sich selber töte, und auf-fresse“ [...] „Aqua es, qua occidit et vivificat“ (Das Wasser ist das, was tötet und be-lebt). Es ist aqua benedicta, in welchem die Geburt des neuen Wesens vorbereitet wird.“ C.G. Jung: SAV, S. 88.

34 Jung, C. G.: PA, S. 226.

35 Ebd., S. 227-269.

36 Leisegang: Er „ist die feuchte Substanz und nichts in der Welt Unsterbliches oder Sterbliches, Lebendiges oder Lebloses kann ohne sie bestehen; der Fluss, der ausgeht von Eden und sich teilt in die vier Ursprünge.“ H. Leisegang: Das Mysterium der Schlange, in: Eranos-Jahrbuch 1939. Stuttgart: Die Gnosis 1939, S. 140f. Vgl. dazu die tiefpsychologische Interpretation von Jung: „Wie in der Alchemie, so hat auch in vielen gnostischen Systemen das Wasser die Doppelbedeutung von Leben und Tod.“ C.G. Jung: MC, S. 247.

setzung in den dunklen Anfangszustand des Ichs an, „in die Amnionflüssigkeit des graviden Uterus“:

Häufig weisen die Alchemisten darauf hin, dass ihr Stein werde wie ein Kind im Mutterleib; sie nennen das ‚*vas Hermeticum uterus*‘ und dessen Inhalt foetal. Wie über das lapis, so sagen sie auch über das Wasser: ‚Dieses stinkende Wasser hat alles in sich, dessen es bedarf.‘³⁷

Spechen wir über Archetypen, dann ist der Ouroboros ein Bild für die archetypische Gebärmutter, wobei ‚jedes Neu-Geborene einem Schoss entstamme.‘³⁸ Die analytische Psychologie nähert sich dem uralten Symbol Ouroboros mittels einer Art vorgeburtlicher Phänomenologie an, um psychische Anfangszustände zu beschreiben:

Der Ouroboros, das Bild der sich in den Schwanz beißenden Kreisschlange, ist, wie an anderem Ort ausführlich dargestellt wurde, das Symbol des psychischen Anfangszustandes und der Ursprungssituation, in der das Bewusstsein und das Ich des Menschen noch klein und unentwickelt ist.³⁹

Der vorgeburtliche Lebensraum ist nach Neumann durch folgende Merkmale definiert:

- Ourobos ist Vollkommenheit.
- Ouroboros häutet sich innerhalb des geschlossenen Kreises der Ewigkeit.
- Ouroboros gebiert sich selbst, tötet sich selbst, ist autark.
- Ouroboros ist das entdifferenzierte Urelement aller Veränderungen und Wandlungen.

Der Ouroboros ist nach Neumann der symbolische Aspekt der *Vollkommenheit*, symbolisiert durch den Kreis.⁴⁰ Er wird stets kreisförmig dargestellt. Die Schlange beißt sich in den Schwanz und bildet einen geschlossenen Kreis, bedeutend jene *Vollkommenheit*, in der es keine eidetische Differenzierung gibt. Die Symbolik des Kreises, der Kugel oder des Runden markiert einen Zustand, in dem die Gegensätze noch nicht voneinander getrennt sind. Der Kreis ist daher das

37 C.G. Jung: PP, S. 241.

38 E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 27.

39 E. Neumann, E.: Die große Mutter, S. 33.

40 E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 22.

Symbol für den ewigen Kreis aus Tod und Wiedergeburt, für die Einheit von Zerstörung und Schöpfung.

Das Bild einer runden, kreisförmigen geometrischen Figur stimmt überein mit der Vorstellung der Vollständigkeit und Ganzheit – zwei Attribute, die im Laufe der Hochmythologie das Gebiet des Gottes einnehmen, wo der Kreis als Symbol für die Vollkommenheit des Weltalls gilt, in dem alle Elemente des Universums dem harmonischen Weltgesetz der Wandlungen folgen.⁴¹

Es ist auch das Vollkommene, das die Gegensätze in sich enthält, als Anfang, weil diese Gegensätze noch nicht auseinandergetreten sind, die Welt noch nicht begonnen hat, als Ende, weil diese Gegensätze in ihm wieder zur Synthese zusammengetreten sind, die Welt in ihm wieder zur Ruhe gekommen ist.⁴²

Nach der Interpretation Jungs bedeutet der Ouroboros eine zeitlose und raumlose Sphäre⁴³, er ist von jedem Ablauf *ewig*. Er hat keinen Anfang und kein Ende.⁴⁴ Das ousrobotische Stadium existiert ohne Zeit, wie die „Selbstbeschreibung der großen Weltzeit, in der es noch kein Bewusstsein gab.“⁴⁵

Alles ist noch ‚Jetzt und Immer‘ als ewiges Dasein; Sonne, Mond und Sterne als Symbole der Zeit und damit der Vergänglichkeit sind noch nicht geschaffen, und Tag und Nacht,

41 Vom alten Orient über die hellenische Philosophie bis hin zum Orphismus und Pythagorismus wandert das Kreissymbol mit seiner Bedeutung von Vollkommenheit ins Gebiet der Kosmologie, Theosophie und schließlich Philosophie.

42 Ebd., S. 23.

43 Neumann: „Für seine Rundheit gibt es kein Vorher und Nachher, d. h. keine Zeit, und kein Oben und Unten, d. h. keinen Raum.“ Ebd., S. 22.

44 Jung: „Seine Kreisgestalt ist durch den Tempel, dessen ‚Grundriss keinen Anfang und kein Ende‘ hat, ausgedeutet. Seine Zerstückelung entspricht der späteren Idee der Trennung des Chaos und den vier Elementen. Damit ist der Anfang zu einer Ordnung in *massa confusa* gemacht.“ C.G. Jung: SAV, S. 251.

45 Neumann: „Alles ist noch ‚Jetzt und Immer‘ als ewiges Dasein; Sonne, Mond und Sterne als Symbole der Zeit und damit der Vergänglichkeit sind noch nicht geschaffen, und Tag und Nacht, gestern und morgen, Entstehen und Vergehen, d. h. aber der Ablauf des Lebens und Geburt und Tod sind noch nicht in die Welt eingetreten.“ E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 26.

gestern und morgen, Entstehen und Vergehen, d. h. aber der Ablauf des Lebens und Geburt und Tod sind noch nicht in die Welt eingetreten.⁴⁶

Erich Neumann stellt ebenfalls eine Analogie zwischen dem vorgeburtlichen Raum und der metaphysischen Bedeutung des weltlosen Raums im Zeichen des Ouroboros fest:

Wie aber vor der Geburt des Menschen und des Ich keine Zeit ist, sondern Ewigkeit, ist vor seiner Geburt kein Raum, sondern Unendlichkeit.⁴⁷

Die Kreisförmigkeit des Ouroboros bezeichnet nach der analytischen Psychologie ein zirkuläres Werden ohne Anfang und ohne Ende. Er ist das reine Werden, die ewige Bewegung und die Schöpfung der Verwandlungen; er ist das Runde eines Rads, das sich selbst dreht, sich selbst gebärt und selbst sterben lässt. Als sich selbst verwandelndes Wesen ist der Ouroboros ferner ein Symbol der höchsten *Autarkie*; er ist der „*Draco interfecit seipsim, maritat se ipsum, impraegnat se ipsum*“ (er tötet sich selbst, heiratet sich selbst und befruchtet sich selbst).⁴⁸ Er beißt sich in den Schwanz und teilt sich ad infinitum, indem er aus dem einen zwei macht, „welche das Dritte und Vierten in sich haben.“⁴⁹

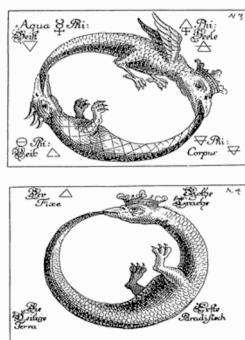
46 Neumann: „Dies vorhistorische Dasein ist nicht Zeit, sondern Ewigkeit, so wie die Zeit vor dem Entstehen der Menschheit und die vor der Geburt oder der Zeugung Ewigkeit ist.“ Ebd., S. 26.

47 Neumann: „Wie aber vor der Geburt des Menschen und des Ich keine Zeit ist, sondern Ewigkeit, ist vor seiner Geburt kein Raum, sondern Unendlichkeit.“ Ebd., S. 26.

48 Jung: „Die Vereinigung des Schwanzes mit dem Drachenschlund wurde... auch als Selbstbefruchtung aufgefasst, darum heißt es in dem Text: „*Draco interfecit se ipsum, marita se ipsum, impraegnat se ipsum.*“ C.G. Jung: SAV, S. 88.

49 A. Eleazar: Donum Die, 1735 in A. Rob: Das hermetische Museum, S. 331.

Abb. 8: Ouroboros.



Quelle: Abraham Eleazar, Donum Die, Erfurt 1735

Das Auffressen steht für Selbstvernichtung und -verneinung; der „Drachenschlund“ wird aber auch als „Selbstbefruchtung“ aufgefasst.⁵⁰

Einen und durch dieses Eine ist Alles geworden. Es ist der Ouroboros, der sich selbst schwängert und sich selbst gebiert, per definitionem ein creatum, obschon ein Zitat aus dem ‚Rosarium‘ angeführt wird, nach welchem Mercurius noster nobilissimus von Gott als eine res nobilis geschaffen worden sei.⁵¹

Gleichfalls sind in ihm alle abgespaltenen und schon geformten Seienden enthalten, sodass alle Gegensätze in ihm in der Vollkommenheit einer entdifferenzierten Gattung vereinigt sind.⁵²

2.3 In der Gebärmutter sein: endokosmisches Ich oder primärer Narzissmus

Das Symbol der ewigen Verwandlung und der noch nicht auseinandergetretenen Vollkommenheit in der Synthese aller Elemente spielt in der analytischen Psychologie C. G. Jungs eine wesentliche Rolle, insofern das Symbol den Blick auf das physische Stadium des vom Mutterleib noch nicht getrennten Ichs richtet. Die ouroborische Ganzheit bzw. Selbstheit bezieht sich danach noch undifferen-

50 C.G. Jung: SAV, S. 88.

51 C.G. Jung: PP, S. 306. Vgl. dazu Jung: VZ, S. 88, 94 -100; Aio, S. 272; PA, S. 65, 73, 84, 127, 254, 338, 515; MC, S. 349.

52 Ebd, 279.

ziert auf den kollektiv unbewussten „ursprünglichen Archetyp“⁵³, sodass das Bildsymbol Ouroboros einen Archetypus des kollektiven Unbewussten der Seele umfasst, der einer Entwicklungsstufe der Menschheit entspricht, „die in der seelischen Struktur jedes Menschen, er-innert‘ werden kann“⁵⁴ und unbewusst ist, insofern bei diesem Stadium von einer Trennung zwischen „Unbewusstem und ich noch nicht gesprochen werden kann“⁵⁵, da in dieser Ursprungssituation noch eine „totale Abhängigkeit des Ich und Einzelnen vom Unbewussten und Ganzen“⁵⁶ existiert.

In der komplexen Psychologie Erich Neumanns ist der Ouroboros ebenfalls „Symbol des psychischen Anfangszustandes und der Ursprungssituation, in der das Bewusstsein und das Ich des Menschen noch klein und unentwickelt sind.“⁵⁷ Er ist die symbolische Selbstdarstellung eines frühmenschheitlichen Zustandes, den Neumann als „frühkindliches Dasein der Menschheit“ interpretiert.⁵⁸ Der Ouroboros gehört danach noch zu keiner archetypischen Differenz, sodass dem Unbewussten noch keine eidetische Differenz zwischen Mutter und Vater möglich ist.⁵⁹ Die Differenzierung von Innen- und Außenwelt hat noch nicht stattgefunden. Der Mensch ist noch nicht in die Welt gekommen, sagt Neumann, das heißt, er hat sich noch nicht selbst der Natur gegenübergestellt, „das Ich ist noch

53 Neumann: „Die ouroborische Ganzheit, die auch als Symbol der miteinander vereinigten Ureltern erscheint, aus denen sich später die Figuren des Großen Vaters und der Großen Mutter herauslösen, ist somit das vollkommenste Beispiel des noch undifferenzierten ‚Urarchetyps‘“. E. Neumann: Die große Mutter, S. 33.

54 E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 25.

55 Neumann: „Das Kind ist gewissermaßen noch ungeboren und im mütterlichen Ouroboros enthalten.“ E. Neumann: Zur Psychologie des Weiblichen, S. 4.

56 Ebd.

57 E. Neumann: Die große Mutter, S. 33.

58 Neumann: „Dies Runde und das Sein im Runden, das Sein im Ouroboros, ist die symbolische Selbstdarstellung eines frühmenschheitlichen Zustandes, des frühkindlichen Daseins der Menschheit wie des Kindes.“ E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 25.

59 Neumann: „Als Symbol des gegensatzenthaltenden Ursprungs ist er das ‚Große Runde‘, in dem positive und negative, männliche und weibliche, bewusstsenszugehörige und bewusstsensfeindliche und unbewusste Elemente miteinander vermischt sind. In diesem Sinne ist der Ouroboros auch ein Symbol der Ungeschiedenheit des Chaos, des Unbewussten und der Totalität der Psyche, die vom Ich als Grenzerfahrung erlebt wird.“ Neumann, E.: Die große Mutter, S. 33.

nicht im Gegensatz zum Unbewussten auf sich selbst gestellt, sondern Eigen-Sein.“⁶⁰.

Ähnlich entspricht der Ouroboros in der analytischen Psychologie C. G. Jungs dem Entwicklungsgrad des Bewusstseins, des Ichs, in einem embryonalen Zustand. Das Ich, das noch nicht in die Welt gekommen ist, dem keine Natur gegenübersteht, das nicht in der Welt ist, da es durch keine Äußerlichkeit betroffen ist, lässt sich im Sinne der kollektiven Archetypen Jungs durch das noch nicht geborene Ich darstellen, das sich noch im Zustand einer vorgeburtlichen Phase befindet. Es ist immer durch eine negative phänomenologische Erfahrung von Unbestimmtheit auf die vorgeburtliche Zeit zurückzuführen.⁶¹

2.4 Widerlegung der weiblichen Interpretation des ourobotischen Archetyps: Ouroboros als Archetyp, der in sich die Entdifferenzierung der Einzelnen birgt

Der embryonale Zustand des Ichs wird nach der systematischen Psychologie Neumanns als Charakter eines Archetyps aufgefasst, dessen Gewicht auf mütterlichen Merkmalen liegt: Die runde Gestalt, die Form des Schwanzes und die zirkuläre semantische Bedeutung des Symbols sowie sein Ursprung und seine Herkunft geben Neumann Anlass dazu, den „ourobotischen Zustand“ im Körper der Mutter zu schildern. In dieser Weise konstatiert Neumann zwischen der symbolischen Bedeutung des Ouroboros und dem kollektiven unbewussten Urarchetyp des „großen Weiblichen“ (auch: der „großen Mutter“⁶²), tiefe Gemeinsamkeiten.

60 Dieses Ursprungsstadium wurde von Neumann auch Ourobos-Inzest genannt. Dieser ist nach Neumann im Neurotiker zu betrachten, durch sein Benehmen, sein „Nicht-zur-welt-kommen-Wollen“, vgl. E. Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 50.

61 Neumann: „Ein embryonaler noch unentfalteter Ich- und Bewusstseinskeim schläft im vollkommenen Runden und erwacht in ihm. Daher ist es unwichtig, ob es sich um eine Selbstdarstellung dieser psychischen Stufe handelt, die sich im Symbol manifestiert. [...] Da das Ich im Embryonalzustand, auch im seelischen, keine Eigenerfahrung hat und haben kann beschreibt das spätere Ich diesen früheren Zustand, von dem es unbestimmte, aber symbolisch fassbare Erkenntnis hat, als ‚vorgeburtliche Zeit.‘“ Ebd., S. 26.

62 Dabei sind die Übergänge zwischen „Ouroboros“ und dem Urarchetyp des „Großen Weiblichen“ wie die zwischen dem Urarchetyp des „Großen Weiblichen“ und dem Archetyp der „Großen Mutter“ fließend. Vgl. E. Neumann: Die große Mutter, S. 34.

Der Elementarcharakter⁶³ der „große Mutter“ wird unter der Gestalt des „großen Enthaltenden“ festgehalten und umfasst als ewige Substanz. So wie die große Mutter das „große Behältnis“ ist, wird von ihr alles einzeln Seiende entfaltet. Neben dem Elementarcharakter⁶⁴ des Urarchetyps des großen Weiblichen steht sein Wandlungscharakter, der unmittelbar auf die Vergänglichkeit der Zeit verweist. Die Darstellung des Weiblichen durch hervorgehobene Brüste und runde Hüften soll nach Neumann auf die ewig sich verwandelnde Schlange zurückgehen. Die symbolische Hermeneutik Neumanns stellt dem Körper der Mutter den metaphysischen Wert eines undifferenzierten Alls gegenüber, sodass die Figur der Mutter eine metaphysische Bedeutung annimmt, als sei sie die Quelle und der Ursprung, aus dem alles Seiende entstanden ist.

An diesem Punkt muss jedoch die Frage gestellt werden, ob dieses generative Organ und dessen Funktionalität unmittelbar mit der Figur der Mutter verbunden werden darf. Davon ausgehend, dass die Mutter über eine extrauterine Bildungskraft verfügt, sollte die ourobotische Bildungskraft eher aus der Perspektive der Nicht-Weltlichkeit wahrgenommen, unsere Ansicht nach aber nicht in der Figur der Mutter anthropologisiert werden. Diese Gleichsetzung von Mutterarchetyp und Ouroboros, in die Neumanns Archetypenlehre gerät, beruht darauf, dass die kollektiven unbewussten Archetypen einer psycho-anthropomorphischen Gradation unterzogen sind: Je reifer das psychologische Bewusstsein einer Individualität oder eines Kollektiven, desto mehr nähert es sich der anthropomorphischen Darstellung der männlichen oder weiblichen Individuation an.

Auch eine Geschlechtsentdifferenzierung als Merkmal kann dem ourobotischen Symbol zugeschrieben werden: Der Ouroboros enthält für die analytische Psychologie sowohl das Männliche als auch das Weibliche. C. G. Jung vertritt die Ansicht, dass der Ouroboros eine Einheit des „mann-weiblichen Gegensatzes“ darstelle, dass er als „miteinander verbundene Kohabitation“⁶⁵ zu verstehen

63 Neumann bildet zwei formale Merkmale des kollektiven Unbewussten: Elementarcharakter und Umwandlungscharakter.

64 Neumann: „Als Funktion ist das hervorstechende Merkmal des Elementarcharakters, das ‚Enthalten‘. Außerdem äußert er sich positiv im Schutzgeben, Nähren und Wärmen, negativ im Verstoßen und Entbehrenmachen [...] Der Elementarcharakter, obgleich er in sich ebenso zweideutig und relativ ist wie der Wandlungscharakter, das heißt, so wie dieser einen ‚guten‘ und einen ‚bösen‘ Aspekt hat, ist die Grundlage für die konservative, stetige und gleichbleibende Seite des Weiblichen, die im Mütterlichen überwiegt.“ Ebd, S. 40.

65 Ebd.

sei. Jung hat unter dem Begriff „der junge Hermaphrodit“ schon auf den Zusammenhang der dualen Geschlechterdifferenzierung bei der psychischen Ursprungssituation des Ouroboros hingewiesen. Danach ist der Ouroboros das Symbol des Hermaphroditus, des anfänglichen Wesens, das in dem klassischen „Bruder-Schwester-Paar auseinandertritt und in der ‚coniunctio‘ sich vereinigt⁶⁶, um zum Schlusse in der strahlenden Gestalt des ‚lumen novum‘, der Lapis, wieder zu erscheinen.“⁶⁷

In der komplexen Symbologie von Jungs ethnoreligiöser Kulturforschung ist der Ouroboros also ein von der Einheit abgeleitetes Symbol, das für die Vereinigung von Gegensätzen steht, sodass sich eine *geschlossene kreisförmige Bewegung* bildet.⁶⁸

Aus matrixialer Sicht ist der Ouroboros kein auf das Mütterliche bezogener symbolischer Archetypus, da das Mütterliche beim in-formierten menschlichen Geschlechtspaar bereits eine formgebende Differenz voraussetzt. Das Weibliche und das Männliche sind vielmehr als verschiedene Arten anzunehmen. Diese Differenzierung wird als eidetische Differenzierung betrachtet, da sie Gegensätze umfasst, die schon in der Welt auseinandergetreten sind.

Verfolgt man die historiographischen Dokumente, die den Ouroboros beschreiben, dann hat er vielmehr die Bedeutung eines sich selbst gebärenden Organs, das durch kein Geschlecht bestimmbar ist, das alle Arten undifferenziert in sich vereint. Es bildet sich somit eine amorphe Gattung. Insofern beruht die absolute Einheit der Gegensätze nicht auf einer Zusammenfassung des Väterlichen und Mütterlichen, sondern auf einer undifferenzierten großen Gattung, die nicht in der Welt anzutreffen ist.

66 Vgl. C.G. Jung: MC, S. 48, 52, 70, 106, 169, 185, 88, 208, 210, 261, 226 -229nff.

67 C.G. Jung: PA, S. 337-340ff.

68 Jung: „Der sich selbst verschlingende Drache gilt in der Alchemie als Hermaphroditus, weil er sich selber erzeugt und gebiert.“ C.G. Jung: SAV, S. 279 „Die sich im alchemistischen Prozess zu allermeist im Ouroboros offenbart, dem Drachen, der sich selbst frisst, begattet, schwängert, tötet und wieder auferstehen macht. Er besteht als Hermaphroditus aus Gegensätzen und ist zugleich das diese vereinigende Symbol.“ C.G. Jung: PA, S. 471.

3. DEMONSTRATIO II: GEBÄRMUTTER ALS WELTLOSE GATTUNG: DAS SURREALE BEHÄLTNIS ALLER SEIENDEN

3.1 Spekulative umfassende kosmogonische Gattung: „Alles in Eins“

Während das kosmogonische Ei ein weltanschauliches Bild zum Aufbau der mesopotamischen und hochmythologischen Kultur war⁶⁹, ist dieses Motiv in der platonischen Lehre eher ein mythisches Ideal und Vorbild zur Darstellung einer kosmologischen Grundordnung. Es gibt bei Platon eine einzige Form, die alles in sich enthält: der Kreis. Er umgibt alle existierenden Dinge und Elemente des Universums. Die Figur der einzigen Form enthält alle Figuren.

Es ist offensichtlich, wie das kosmogonische und spekulative Mythem des kugelförmig Lebenden das philosophische Denken so bestimmt hat, dass dieses Bild in sich geschlossener Vollständigkeit zum Ansatzpunkt vielfältiger kosmogonischer Spekulationen wurde – nicht zuletzt für die metaphysische Tradition, in der Denken und Sein als Inbegriff der Beschaffenheit des vollkommensten Seienden (Gott) zusammengefügt sind. Der Einfluss von Wissenschaft, Technik und Mythologie des Orients ist bei Platon deutlich. Berücksichtigt man seine Richtlinien für die kosmologische Stadtplanung⁷⁰, findet sich der Anspruch, die vollkommene Vollständigkeit des Himmelsreiches in der Stadt abzubilden.

Nach Platon ist die kreisförmige Gestalt die vollkommenste Form zur Beschreibung der ersten Lebensform.

69 Die sumerische Mythologie rechnet mit dem babylonischen Bild vom Weltenei als ursprünglichem Ganzen. Das Symbolbild des kosmogonischen Eis ist auch in der hinduistischen, zoroastrischen und altägyptischen Weltentstehungslehre zu finden.

70 Topisch: „So hat Platon, dessen Abhängigkeit vom Geiste des Orients noch immer unterschätzt wird, nicht nur die Vorstellung der Himmelsstadt philosophisch spiritualisiert, sondern auch Richtlinien für eine kosmologische Stadtplanung gegeben, deren Verwandtschaft mit nahöstlichen Vorbildern, aber auch mit den Theorien des indischen Arthashastra und des Tschou-li unverkennbar ist. In seinen ‚Gesetzen‘ verlangt er, die Akropolis der Idealstadt, auf welcher die Heiligtümer der Hestia, des Zeus und der Athene ihren Platz haben, solle mit einer Ringmauer umgeben werden, von der aus die Stadt und das ganze Land in zwölf Teile einzuteilen sei.“ E. Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, S. 91.

Von diesen vieren aber hat das Weltgefüge jedes einzelne ganz in sich aufgenommen. Aus dem gesamten Feuer, Wasser, Luft und Erde fügte es nämlich derjenige, welcher es zusammenfügte, zusammen, ohne außerhalb desselben einen Teil oder die Kraft irgendeines jener zurückzulassen, in der Absicht, dass erstens ganz, so sehr möglich, *das vollkommene Lebende* sei und aus vollkommenen Teilen bestehend und außerdem ein Eines, da ja nichts übrig gelassen war, woraus ein anderes der Art gebildet werden konnte, sowie ferner, damit es unalternd und keinem Siechtum unterworfen sei, indem er erwog, dass Warmes und Kaltes und alles, was eine große Kraft übt, wenn es auf einen zusammengesetzten Körper, von außen ihn umgebend, zur Unzeit einwirkt, ihn auflöst und durch Herbeiführung von Alter und Krankheiten untergehen lässt. Aus diesem Grunde und durch solche Schlüsse bestimmt, gestaltete er es aus lauter *Ganzen als ein vollkommenes*, nie alterndes noch erkrankendes *Ganzes* und verlieh ihm die ihm angemessene und verwandte Gestalt.⁷¹

Das kugelige Lebende umfasst danach sämtliche Teile des Kosmos, sodass alle Elemente, alle Seienden, umfasst sind in der Vollkommenheit und Einheit des kreisförmig runden Lebenden. Die kugelförmige Gestalt hat eine zentrale Bedeutung bei der Erklärung des kosmologischen Entstehungsgrundes, da sie dem vollkommen Lebenden das verleiht, was alle Seienden in sich ohne Differenziertheiten enthalten.

Dem Lebenden aber, das bestimmt war, alles Lebende in sich zu umfassen, dürfte wohl die Gestalt angemessen sein, welche alle irgend vorhandenen Gestalten in sich schließt; darum verlieh er ihm die kugelige, vom Mittelpunkt aus nach allen Endpunkten gleich weit abstehende kreisförmige Gestalt, die vollkommenste und sich selbst ähnlichste aller Gestalten, indem er das Gleichartige für unendlich schöner ansah als das Ungleichartige.⁷²

Das vollkommene Ganze enthält in sich alle möglichen Seienden. Es ist, in Analogie zum ourrobotischen Symbol, ein Ganzes, außerhalb dessen nichts ist. Das kugelförmig Lebende stellt sich als eine Gattung dar, aus der nach der platonischen Emanationslehre die Elemente ausdifferenziert, geformt und gebildet werden:

Denn nirgendwoher fand ein Zugang oder Abgang statt, war doch nichts vorhanden, sondern ein Sichselbstverzehren gewährt der Welt ihre Nahrung; sie ist kunstvoll so gestaltet, dass sie alles in sich und durch sich tut und erleidet, da ihr Bildner meinte, als sich selbst genügend werde sie besser sein als eines andern bedürftig. Auch Hände, deren sie weder

71 Platon: Tim 33a-33b, S. 43 ff.

72 Ebd.

um etwas zu fassen noch zur Abwehr bedurfte, ihr zwecklos anzufügen, hielt er für unnötig, desgleichen auch Füße oder überhaupt Gehwerkzeuge.⁷³

3.2 Eine Amme für das kosmogonische Werden: Vom chaos zum ordo

Platons Dialog *Timaios*, bekannt auch unter der Überschrift „Über die Natur“, widmet sich unter anderem der Untersuchung der Frage nach der Entstehung des Kosmos. Die philosophische Annäherung an das Problem beinhaltet drei Anhaltspunkte: einen kosmogonischen, einen physischen und einen anthropologischen. Die kosmogonische Fragestellung untersucht das Problem der Entstehung des Universums als solches.

Timaios hält einen Vortrag über die Genesis der Welt und ihre Beschaffenheit. Seine naturphilosophischen Spekulationen handeln von der Beschreibung des Ursprungs, der Entstehung und Entwicklung der Welt. Die Spekulationen über die Entstehung und Entwicklung des Kosmos bergen unmittelbar die teleologische Fragestellung in sich, ob die erschaffene Weltordnung auf sich selbst oder auf eine äußerliche Ursache zurückgeführt werden kann. Nach *Timaios* hat der Demiurg den bestmöglichen Kosmos erschaffen. Er ist jedoch kein allmählicher Schöpfer, der aus dem Nichts Naturgeschöpfe hervorbringt, sondern er gab dem Kosmos nur die bestmögliche Ordnung. Die Fragestellung der Genese, das heißt der Entstehung des Seienden, wird nicht als schöpferische Aussage behandelt, sondern ontogenetisch und morphogenetisch: Wie gewinnt das Seiende Form, Struktur und Ordnung? Der Figur des Demiurgen steht für die Anordnung der Welt und die Wandlung von einem Zustand chaotischer Bewegungen hin zum geordneten Kosmos. Die kosmogonische Fragestellung befasst sich infolgedessen mit der Problematik der In-formierung der Seienden und Substanzen, also, wie sich das undifferenziert kugelförmig Lebende ausdifferenziert.

Um diese Frage zu beantworten, entwirft *Timaios* eine klare ontologisch-taxonomische Systematik, nach der jeder Form eine ontologische Qualität entspricht, die hierarchisch geordnet ist. Diese „ontologische Eskalation“ beruht bei Platon in der Differenz zwischen Seiendem und Werdendem. Die kosmologische Morphogenese in „*Timaios*“, die auf ein formloses Zugrundliegendes zurückgeführt wird, ist jedoch nicht „metaphysikfrei“. Im Gegensatz zu den Vorsokratikern lässt sich die Bildung der Weltordnung bei Platon nicht auf ein stoffliches Urprinzip zurückführen, da dies zu einem reinen Aggregatzustand führt, sondern wird vielmehr im Sinne einer Emanationslehre formuliert. *Timaios* beschreibt

73 Ebd.

eine Ursubstanz, eine formlose Ursubstanz, in der alle Formen enthalten sind und welcher der Demiurg Form gibt.

Dieses Prinzip wird der Amme des Werdens zugeschrieben, „Chora“ genannt. Es tritt als eine Art gestaltlose, bestimmungslose dritte Gattung, auf, die als das Aufnehmende ausgezeichnet ist. Wie eine Amme ist sie der Ausprägungsstoff für alles und gewährt jedem Entstehenden einen Ort. Ob unter *Chōra* nun ein abstrakter oder noetischer Raum zu verstehen ist, bleibt offen.⁷⁴ Sie ist das Behältnis des Werdens, der Verwandlung und Veränderung, der Ort für die Nichtseienden.⁷⁵

4. Problem: Allegorische Liason zwischen geschlossenem Kosmos und Amme/Kosmos-Sorgerin

Wie bereits angedeutet, verleiht Platon in „Timaios“ dem formlos Zugrundliegenden einen matrixialen Charakter. Diese Analogie wird von der feministischen Theorie als zentraler Punkt für eine Kritik am patriarchalischen Weltanschauungsmodell herangezogen. Im Rahmen der feministischen Theorie widmet sich Julia Kristeva der platonischen Chōra. Ihre Interpretation des Begriffs, in der die utopische Konstruktion dessen entlarvt wird, was als das „ewige Weibliche“⁷⁶ angesehen wurde, übte entscheidenden Einfluss auf die feministischen Theorien aus, dergestalt, dass der Körper der Mutter und dessen Signifikant von nun an als Aufstandsmetapher gegen die Widerlegung des sogenannten „väterlichen Gesetzes“ verstanden wurde.⁷⁷

74 T. Kratzert: Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen „chaos“ zur platonischen „chora“, S. 90.

75 Platon: Tim (49a.b), S. 87.

76 Margaroni: „In the area of feminist theory in particular, the semiotic chōra was repeatedly dismissed as ‚one of the most problematic aspects‘ of Kristeva’s work, one lending itself to utopian constructions of ‚a quasi-mystical realm‘ that, as Gerardine Meaney puts it, ‚look suspiciously like eternal feminine.‘“ M. Margaroni: „The Lost Foundation. Kristeva’s Semiotic Chōra and its Ambiguous Legacy“, in: Hypatia, 20/1 (2005), S. 79.

77 Margaroni: „In her own essay on chōra Elizabeth Grosz draws attention to the familiar tendency in Western philosophy, ‚to depend on the resources and characteristics of a femininity disinvested of its connections with the female, and especially the maternal body (and) made to carry the burden of what it is that men cannot explain, cannot articulate or know.‘“ Vgl. ebd, S. 94.

Kristevas Auslegung des platonischen Begriffes *Chōra* steht unter dem Verdacht, eine subversive feministische Semantik hervorzubringen. Der Körper der Mutter als subversives Element, das die symbolischen väterlichen Gesetze in Frage stellt⁷⁸ und sich ihnen gegenüberstellt, ist nach feministischer Rezeption eine ahistorische, akritische und rein semantische Beobachtung. Die sprachliche Bezeichnung der Verdrängung primärer libidinöser Triebe aber lässt sich durch das Symbolische⁷⁹ deuten. Das Symbolische ist nach Kristeva in Folge von Lacans Theorie das Gesetz des Vaters. Wenn es den universellen Locus und das Organisationsprinzip der Kultur umfasst, ist es dem Semiotischen untergeordnet.⁸⁰ Während das Symbolische unter Verdrängung primärlibidinöser Triebe die Ordnung der Einheit darstellt, ist das Semiotische⁸¹ Zeichen jener vielfältigen

78 Margaroni: „Read as a metaphor for ‚the maternal uterus‘, the *chōra* was criticized as one more regression to a-historical perception of femininity.“ ebd, S. 79.

79 Kristeva verweist die zwei voneinander nicht trennbaren und zusammenfügenden Modalitäten, die Sinnggebung umfassen, nämlich das symbolische und das semiotische Feld, auf die in den 70er Jahren vorherrschenden linguistischen Strömungen, die stark von der Triebtheorie und freudianisch-psychoanalytischen Ansätzen beeinflusst waren. Beide Modalitäten umfassen nach ihr die zwei gegenwärtigen Forschungslinien in Sprachwissenschaft und Linguistik. Eine betont die Tatsache, dass das Unbewusste reguliert, die willkürliche Zusammensetzung zwischen Signifikant und Signifikat reguliert oder „motiviert“. Die Willkürlichkeit wird nach den leeren Signifikanten wahrgenommen, das heißt Zeichensysteme, die keine bestimmte und festgelegte Bedeutung haben, aber dennoch eine bestimmte Funktion nach der freudianischen Triebtheorie erfüllen. Die zweite besteht darin, „dem Formalen der Theorie eine ‚Schicht‘ der semiosis zuzuweisen, die in der Pragmatik und der Semantik isoliert und in ihnen festgeschrieben wurde. Diese Theorie nimmt ein Subjekt des Aussagens an und setzt die modallogischen, präsuppositionellen und anderen Relationen zwischen Sprechern beim Sprechakt in einer ‚Tiefenstruktur‘ an.“ J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 31.

80 Die Heterogenität und Offenheit der Bedeutungen läuft nach Kristeva darauf hinaus, die Grenze zum Symbolischen zu ziehen, sodass alle marginalen Diskurse, intelligiblen Diskurse und poetischen Gesten zum Ausdruck kommen können. Die semiotische Dimension einer Aussage (untrennbar von einem Subjekt, das diese postuliert), das Semiotische und das Symbolische, bedingen einander und bilden zusammen das Subjekt und dessen linguistische Gesetze. Vgl. ebd, S. 30f.

81 Kristeva: „Um eine strukturelle Bedeutung für die semiotische Modalität zu finden, stützt sie sich auf die freudianische Psychoanalyse und erkennt Zeichen für Disposition der Triebe, und „geht es um Primärvorgänge, bei welchen sich Energie sowie de-

Triebe, die nach Kristeva nur unter der Bedingung des mütterlichen Körpers vorzustellen sind.

Während die Einheit, das Organisationsprinzip und die Universalität der Libido die Verdrängung primärlibidinöser Triebe voraussetzen, benennt Kristeva die Subversion des väterlichen Gesetzes der Sprache, indem sie auf die vielfältigen heterogenen Triebe im Körper der Mutter als Zeichen des weiblichen Locus hinweist. Der mütterliche Körper übernimmt danach die performative Dimension der vielfältigen Libido, die in der poetischen Sprache Quelle der Subversion innerhalb des Symbols ist. Der mütterliche Körper ist das einzige, was die vielfältigen Triebe zum Ausdruck bringen kann, da er noch die abhängige Bindung mit dem Kind hat, indem er es negiert oder nicht negiert.

4.1 Semiotische Funktion der präödpalen Chora

Dem weiblichen Locus entspricht nach Kristeva die in der Sprache zustande gebrachte Performativität der weiblichen Körper, die durch vielfältige Triebzustände gekennzeichnet ist. Daher ist die vor-symbolische Dimension der Sprache vergleichbar mit der platonischen *Chōra*.⁸² Chōra ist noch kein Signifikant, hat noch keine Bedeutung. Chōra hat keine Vorstellung zur Voraussetzung, keine *Disposition*⁸³, sondern ist reine, unbestimmte *Artikulation*. Diese aber ist dem symbolischen Gesetz des Vaters und der Repräsentation unterstellt⁸⁴ in dem Sinne, dass die von der formlosen Gattung angedeutete präödpale semiotische Ebene⁸⁵ dem mütterlichen Körper zugeschrieben wird, sie es als Zeichen der symbo-

ren Einschreibung verschieben und verdichten: Diskrete Energiemengen durchlaufen den Körper des späteren Subjekts und setzen sich im Laufe der Subjektwerdung nach Maßgabe von Zwängen ab, die auf den immer schon semiotisierenden Körper durch Familien- und Gesellschaftsstrukturen ausgeübt werden.“ Ebd, S. 36.

82 Kristeva: „Auf diese Weise artikulieren die Triebe, ihrerseits sowohl ‚energetische‘ Ladungen als auch ‚psychische‘ Markierung, das, was wir eine chōra nennen: eine ausdruckslose Totalität, die durch die Triebe und deren Stasen in einer ebenso flüssigen wie geordneten Beweglichkeit geschaffen wird.“ Ebd, S. 36.

83 Ebd.

84 Kristeva: „So ist die chōra zwar einheits-, identitäts- und gottlos, gleichwohl ist sie einer Reglementierung unterworfen, wenn auch nicht der des symbolischen Gesetzes, so doch einer Reglementierung, die provisorische, stets von neuem sich bildende Artikulation erzeugt.“ Ebd, S. 37.

85 Kristeva: „Es geht also um präödpale, semiotische Funktionen, um Energieabfuhr, die den Körper im Verhältnis zur Mutter binden und orientieren.“ Ebd, S. 38.

lischen „Destruktion, Aggression und Tod zum Fundament“ nimmt.⁸⁶ Der Chōra entspricht die Funktionalität des Vor-Symbolismus⁸⁷, sodass es – nach der Theorie Lacans – um präödpale „semiotische Funktionen“ geht, bei denen der Körper in Verbindung zur Mutter steht.⁸⁸ Wenn die semiotische Ebene der Sprache, dargestellt in der Chōra, eine präsymbolische Funktion erfüllt und für das Subjekt der Ort seiner Geburt ist, ist sie auch der Ort der Destruktion des Subjektes, der Repräsentation des väterlichen Gesetzes des Subjektes.

Für Kristeva bedeutet der mütterliche Körper ein Zeichen der subversiven Performativität – tätig durch eine Poetisierung der Sprache – gegenüber der symbolischen Dimension der Sprache, die dem väterlichen Gesetz zugeordnet wird. Chōra ist eine Stellung ohne Bedeutung. Sie steht vor der Sprache, geht „als Einschnitt und als Artikulation – als Rhythmus – der Evidenz und Wahrscheinlichkeit, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit voraus.“⁸⁹

4.2 Diskussion über die subversive Kraft des mütterlichen Körpers und die Poetik der Gebärmutter als Weltlosigkeit

Mit einer Kritik von Judith Butler können wir andeuten, dass die Negation des Symbolischen und Konstituierenden ursächlich für das Symbolische ist. Infolgedessen bedeutet Gegenüberstellung der kulturellen Realität des Vaters und vor-kulturelle Realität des mütterlichen Körpers keinen Widerspruch, sodass die Negation des väterlichen Gesetzes, das heißt Negation und Destruktion des Symbolischen, das Produkt und die Ursache dessen Diskurses ist.⁹⁰ Der mütterliche

86 Kristeva: „Insofern kann man sagen, dass der mütterlichen Körper das symbolische Gesetz vermittelt, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse regelt, und daß dieser Mutterkörper im Zeichen von Destruktion, Aggression und Tod zum Fundament der Auflage wird.“ Ebd, S. 39.

87 Kristeva: „Die die semiotische chōra organisierenden Funktionen lassen sich, genetisch gesehen, nur im Lichte einer Theorie des Subjekts klären, die dieses nicht auf ein Verstandessubjekt verkürzt, sondern in ihm auch den Schauplatz der vorsymbolischen Funktionen freilegt.“ Ebd, S. 38.

88 Ebd.

89 Ebd, S. 36.

90 Butler: „Während Kristeva einen Körper der Mutter vor dem Diskurs ansetzt, der in der Struktur der Triebe seine eigene kausale Kraft ausübt, würde Foucault zweifellos die These vertreten, dass die diskursive Produktion des mütterlichen Körpers als vor-diskursives Phänomen nur eine Taktik der Selbst-Erweiterung und Verschleierung jener spezifischen Machtbeziehungen ist, welche die Trope des ‚Körpers der Mutter‘ hervorbringt. Dieser Theorie zufolge würde der Körper der Mutter nicht mehr als ver-

Körper ist innerhalb des väterlichen Gesetzes, und sein Umsturz setzt den Einsturz der Semiotik des mütterlichen Körpers voraus.⁹¹

Wie bereits gesehen, wird bei Kristeva die Chōra dem mütterlichen Körper zugeschrieben. Die vorsymbolischen rhythmischen Intonationen und Gebärden handeln von Artikulationsmitteln, damit den Kindern der Übergang in die Welt gelingt. Der Körper der Mutter jedoch behält nach Kristeva keinen väterlichen Symbolismus, insofern die Mutter sich von den symbolischen ödipalen Gesetzen distanziert. Kristevas Verwechslung des ontologischen Regimes des mütterlichen Körpers (symbolische Dimension) und der Matrix, der Gebärmutter (Entität vorweltlicher und vorsprachlicher Dimension) führt dazu, dass Kristeva in der Negation der symbolischen Ordnung des mütterlichen Körpers die echte, vielfältige, triebhafte Sprache sieht, die Semiotik. Die Negation des mütterlichen Körpers aber ist, wie schon Butler erkannte, die Ursache oder Voraussetzung für dessen Entstehung.

Nach der Diskussion über die Beimessung mütterlicher Attribute der Chora scheint die Übereinstimmung zwischen Mutter und Chora nicht so eindeutig zu sein. Aus matrixialer Perspektive muss zugestanden werden, dass der Mutter (nach der Definition, die in der Einleitung gegeben wurde: Sie kennzeichnet die spezifische Differenz des Gebärens) in einer Analogie mit dem vorindividualisierten Stadium des Kosmos der platonischen Naturlehre steht. Nichtsdestotrotz darf nicht unbeachtet bleiben, dass Mutter und Gebärmutter zwei ontologische Dimensionen zugeschrieben sind: Weltlichkeit und Weltäußerlichkeit.

Der mütterliche Körper und Platons Chōra entsprechen meiner Ansicht nach zwei unterschiedlichen phänomenologischen Ebenen: Während die Mutter durch einen Innenweltlichkeitscharakter gekennzeichnet ist, stellt die Chōra ein Außerweltlichkeitsmerkmal dar. Die Chōra Platons weist aus matrixialer Perspektive hin auf eine ontologische außerweltliche Ebene, die aber in einer phänomenologisch-negativen Relation mit der Mutter steht.⁹² Die Mutter ist ein Zeichen in der Welt von dem, was der Welt äußerlich ist (Gebärmutter).

borgener Grund aller Bedeutung oder als verschwiegene Ursache aller Kultur verstanden, sondern eher umgekehrt als Effekt oder als Folge eines Sexualitätssystems, das vom weiblichen Körper verlangt, die Mutterschaft als Wesensbestimmung seiner selbst und als Gesetz seines Begehrens anzunehmen.“ J. Butler: Körper von Gewicht, S. 140.

91 Ebd., S. 141.

92 Vgl. „Die Mutter ist das Zeichen des Verlustes der Gebärmutter“, *Propositio III. Axiom II.*

5. Triton Genos (48e, 52a): Zwischen Sein und Nicht-Sein

Zwischen den entgegengesetzten Gattungen des Werdens und Seienden, die sich auf zwei verschiedene ontologische Ebenen stützen⁹³, gibt Platon eine Stelle für ein *drittes genos*. Um die Übereinstimmung der beiden Artwesen zu bezeichnen und gleichzeitig deren Differenz auszudrücken (die Tatsache, dass die beiden verschiedenen Welten angehören, der sinnlichen und der übersinnlichen), führt er eine dritte Gattung ein, die Merkmale der anderen aufweist und sich dennoch nicht auf sie reduziert.

5.1 Die dritte Gattung

Die dritte Gattung steht zwischen den Seienden, die sind, aber nicht werden, und den Nicht-Seienden, die werden. Das Seiende beruht darauf, was immer ist, und das Werdende handelt davon, was nie ist, sondern wird. Während das Seiende ist und nicht wird und dessen Gegensatz ist, aber nicht wird, entspricht die dritte Gattung dem Behältnis⁹⁴ aller Verwandlungen, Änderungen, Formgebenden, die (*nicht-werden*) und gleichzeitig werden (*nicht-sein*) sind.

Das dritte Genos, die dritte Gattung, ist am Sein und Nicht-Sein so beteiligt, dass unter diesem Merkmal der Oberbegriff der Seienden als Gattung hervorgehoben wird. Sie stellt den Sonderfall dar, dass alle Seienden diejenigen, die sind, und diejenigen, die nicht sind, umfassen und beinhalten. Sie ist das große Behältnis, das alle Formmöglichkeiten enthält. Sie behält und umfasst alle Genera-

93 Platon: „Aber jene beiden sind als zwei zu bezeichnen, da sie gesondert entstanden und von unähnlicher Beschaffenheit sind. Denn das eine entsteht in uns durch Belehrung, das andere durch Überredung, das eine ist stets mit wahrer Begründung verbunden, das andere ist unbegründet; das eine ist durch Überredung nicht zu bewegen, das andere ist umzustimmen; des einen ist, muss man sagen, jedermann teilhaftig, der Vernunft aber die Götter und von den Menschen nur eine kleine Gruppe. Da sich das aber so verhält, so muss man übereinkommen, das eine sei die Form, die sich stets gleich verhalte, nicht geboren und unvergänglich, weder in sich andere von anderswoher aufnehmend noch selbst in anderes irgendwohin gehend, unsichtbar und auch un wahrnehmbar, das, was der Vernunft zu betrachten zuteil wurde.“ Platon: Tim, 52a, S. 95.

94 Hier wird die Übersetzung „chōra“ von Derrida verwendet, im Gegensatz zu der Übersetzung von Schleiermacher, wo sie mit dem Begriff „Hort“ übersetzt wird: „Vor allem eine derartige: dass sie allen Werdens bergender Hort sei wie eine Amme.“ Ebd., S. 87.

tionen, alle möglichen Änderungen der Seienden, „allen Werdens bergender Hort.“⁹⁵

An dieser Stelle wird die Annahme Derridas übernommen, dass zum dritten Genos kein gegensätzlicher Teil gehört⁹⁶ und kein Paar mit dem Vater gebildet wird. Es ist aber als solches eine Gattung, die alle a posteriori entfaltenen eidetischen Differenzierungen (Frau/Mann) noch entdifferenziert in sich enthält; daher wird dies mittels eines Neutrums ausgedrückt. Sie ist frei von Formen, weil sie alle Formen für sich nimmt, sodass sie zu der „gefalteten“ großen Gattung gehört (Derrida). Ohne charakteristische reale Referenz ist die dritte Gattung das Verhältnis aller Gattungen, Behälterin aller noch nicht ausdifferenzierten Eide, aller Geschlechter.

5.2 Entitative Doppeldeutigkeit und Bastarddenken

Die entitative Aporie der Chora ruft die epistemologische Frage hervor, wie oder ob es überhaupt eine dritte Gattung geben kann – etwas, das ist und zugleich nicht ist. Dazu Derrida:

Rufen wir noch dieses ins Gedächtnis zurück, unter dem Titel einer ersten vorläufigen Annäherung: der Diskurs über die chōra, so wie er sich darstellt, geht nicht aus dem natürlichen oder gesetzlichen logos, sondern eher aus einer gekreuzten, bastardhaft unsaubereren Gedankenführung (logismoi nothoi), ja einer, die gar verdorben ist, hervor.⁹⁷

In diesem Sinn stellt Derrida die Frage, ob die Gattung Chōra, die dritte, unformlose, neutrale Gattung, sich durch das mythische oder intelligible Gedächtnis erreichen lässt.⁹⁸ Das epistemologische Gebiet der Chōra steht jedoch jenseits des

95 Ebd.

96 Derrida: „Sie gehört nicht dem ‚Geschlecht der Frauen‘ (genos gynaikon) an. Chōra verzeichnet einen abseits gelegenen Platz, den Zwischenraum, der eine disymmetrische Beziehung wahrt zu allem, was ‚in ihr‘, ihr zu Seite oder ihr entgegen ein Paar mit ihr zu bilden scheint. In dem ausserpaarlichen Paar können wir diese eigentümliche Mutter, die Statt gibt, ohne zu erzeugen, nicht mehr als einen Ursprung ansehen.“ J. Derrida: Chōra, S. 12.

97 Ebd., S. 12.

98 Die duale Trennung und der Unterschied zwischen logos und mythos geht auf eine rhetorisch-diskursive Fragestellung zurück, die, sich auf das hellenistische logische System des Nicht-Widerspruchs stützend, „diese Logik des Nicht-Widerspruchs der Philosophen“ diese „Logik der Binarität, des Ja oder Nein“ ist. Ebd., S. 11. Allerdings verweist Derrida auf den französischen Philosophen Pierre Vernant, der die

dialektischen Gegensatzes von Logos und Mythos, sodass die Tatsache, dass sie nur durch traumhaft wahre und bewusste Erfahrung zu erreichen ist, die widersprüchliche Dialektik zwischen beiden Kategorien in Frage stellt.

Daß das Denken der chōra jenseits oder diesseits der Polarität metaphorischer Sinn/eigentlicher Sinn führt, ist vielleicht der Grund dafür, daß es über die – zweifellos analoge – Polarität des mythos und des logos hinausgeht [...] Mit diesen beiden Polaritäten würde das Denken der chōra gar noch die Ordnung der Polarität, der Polarität im allgemeinen, ob sie nun dialektisch wäre oder nicht, in Unruhe versetzen. [...] Und dies – und das ist eine weitere Konsequenz – nicht, weil sie unabänderlich sie selbst wäre, sondern wie sie, insofern sie ins Jenseits der Polarität des (metaphorischen oder eigentlichen) Sinns führt, nicht länger dem Horizont des Sinns unterstünde – und auch nicht des Sinns als Sinn des Seins.⁹⁹

Seine geheimnisvolle Wesenheit, die weder durch das logische noch durch das mythische Denken zu erreichen ist, bleibt zweideutig für das logische Denken, das auf der dichotomischen Logik der Zweiwertigkeit beruht.¹⁰⁰ Die Schwierigkeit, die Chōra zu benennen¹⁰¹ besteht darin, dass sie nicht ontologisch bestimmt ist. Sie nimmt am Intelligiblen teil, aber in einer schwierigen Weise, da sie sich ihm entzieht. Es kann sie nur unter der Voraussetzung geben, dass sie sich allem Bestimmtheiten entzieht, jeder Prägung und jedem Ausdruck.¹⁰² Die Frage da-

These aufstellt, dass widersprüchliche Rhetorik der griechischen Logik inhärent sei, wobei er Intelligibilität, Rationalität und Struktur eines mythischen Denkens herausfand. Das heißt: Ein Bastard-Denken, ein gekreuztes Denken, liegt danach bereits der der binären Logik zugrunde.

99 Ebd., S. 16.

100 Derrida: „Wenn chōra keinen Sinn oder kein Wesen hat, wenn dies kein Philosophem ist und wenn sie dennoch weder der Gegenstand noch die Form einer fabulösen Erzählung mythischen Typs ist, wo sie dann in diesem Schema situieren?“ Ebd, S. 32.

101 Derrida: „Die von Timaios offen bekundete Verlegenheit kommt anders zum Tragen: bald scheint die chōra weder dieses noch jenes zu sein und bald zugleich dieses und jenes, doch diese Alternative zwischen der Logik der Ausschließung und der Teilnahme – wir werden darauf noch ausführlich zurückkommen – hängt vielleicht nur an einer provisorischen Erscheinungsform und an der zwängenden Rhetorik.“ Ebd, S. 12.

102 Derrida: „Sie bestehen stets mit, indem sie ihr, sie bestimmend, Form geben, ihr, die sich indes nur darzubieten vermag, indem sie sich aller Bestimmung, allen Markie-

nach, wie man die Chōra erreichen kann, handelt deshalb nicht von einer Frage nach ihrem Wesen, sondern danach, wie ihre logische Struktur sich ausdrücken lässt.

Trotz ihres behutsam vorläufigen Charakters werden es uns diese Bemerkungen vielleicht gestatten, die Silhouette einer ‚Logik‘ zu errahnen, deren Formalisierung beinahe unmöglich zu sein scheint. Wird diese ‚Logik‘ noch eine Logik sein, ‚eine Form von Logik‘, um das Wort Vernants aufzunehmen, wenn er von einer ‚Form von Logik‘ des Mythos spricht, die zu ‚formulieren, ja zu formalisieren‘ anstünde? [...] Ist der ‚bastardhaft unsaubere‘ logos, der sich nach ihr richtet, noch ein Mythos?¹⁰³

Es gibt sie, so Derrida, aber ihre Beschaffenheit ist nicht zu denken, nicht wahrzunehmen.¹⁰⁴ Die Chōra ist nicht intelligibel, aber auch nicht wahrnehmbar durch die Sinne; sie gehört zum traumhaften Gebiet des Sichtbaren und Unsichtbaren.

Dies alles also und anderes dem Verwandten auch über die schlaflose und wahrhaftige Natur träumend sind wir auf Grund dieses Träumens nicht imstande, wenn wir aufgewacht sind, zu unterscheiden und das Wahre zu sagen: Dass es einem Abbild — da nicht einmal eben das, wozu es entstanden ist, ihm selbst gehört, sondern es ständig als eine Erscheinungsform irgendeines anderen in Bewegung ist – zwar deshalb zukommt, in irgendeinem anderen zu entstehen, indem es sich irgendwie ans Sein klammert, oder überhaupt nicht zu sein.¹⁰⁵

rungen oder Eindrücken, von denen wir behaupten, dass sie ihnen ausgesetzt sei, entzieht.“ Ebd, S. 19.

103 Ebd., S. 28. Dazu Derrida: „Dabei dürfte es sich ... um eine Struktur und nicht um so etwas wie ein Wesen der chōra handeln. [...] Die chōra, behaupten wir, ist anachronisch, sie ‚ist‘ die Anachronie in Sein, besser, die Anachronie des Seins. Sie anachronisiert das Sein.“ Ebd, S. 18.

104 Es gibt chōra, man kann sich sogar die Frage stellen, wie ihre physis und ihre dynamis beschaffen sei, zumindest provisorisch kann man sich, was diese betrifft, die Frage stellen, aber das, was es gibt, ist nicht; und wir werden weiter unten darauf zurückkommen, was dieses il y a (es gibt) zu denken geben vermag. Derrida: Ebd, S. 22.

105 Platon: Tim 52b-c, S. 95.

Wie können traumhafte Wahrheiten erfasst werden? Der Diskurs über die Chōra entstammt nicht dem legitimen *naturale logos*, sondern einer hybriden Beweisführung, einem „Bastard-Denken“; das heißt, es ist „verdorben.“

Eine dritte Art sei ferner die des Raumes, immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar, kaum zuverlässig.¹⁰⁶

Die dritte Gattung überschreitet also den Unterschied zwischen Vernunft und Wahrnehmung, zwischen Intelligibilität und Sinnlichkeit. Dafür benötigt Platon eine die dichotomische Ordnung des Seins (das Sein oder das Werden) überschreitende dritte Gattung, um auf diese aporetische Stufe zu verweisen. Sie ist die dritte Gattung. Nur durch ein hybrides und gekreuztes Denken zu erreichen, steht sie außerhalb der die Weltordnung regierenden Kategorien.

5.3 Behältnis aller Arten

Das vorweltliche Prinzip Chōra wird im platonischen kosmogonischen Dialog als Behältnis dargestellt.¹⁰⁷ Dieses nimmt aufgrund seiner logisch-aporetischen Beschaffenheit jedoch keine bestimmte Form¹⁰⁸ (eidos) an, sondern trägt in sich vielmehr alle möglichen Bestimmungen, die noch in einem unbestimmten Zustand bei ihr sind. Dabei identifiziert sie sich mit keiner der Eigenschaften, die sie annimmt. So beschreibt Derrida:

Chōra nimmt – um ihnen Statt zu geben – alle Bestimmungen auf, aber sie besitzt keine davon als Eigentum. Sie besitzt sie, sie hat sie, da sie sie aufnimmt, aber sie besitzt sie nicht, wie man Eigentümer/Eigenschaften besitzt, sie besitzt nicht als eigenen Besitz. Sie ‚ist‘ nichts anders als die Summe oder der Prozess dessen, was sich nach und nach ‚über‘

106 Platon: „Eine dritte Art sei ferner die des Raumes, immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar, kaum zuverlässig.“ Ebd.

107 Derrida: „Das ist in der Tat schwierig, doch vielleicht haben wir noch gar nicht bedacht, was aufnehmen (recevoir), das Aufnehmen dieses Behältnisses heißt, doch dechomai, dechomenon besagt.“ J. Derrida: Chōra, S. 21.

108 „Doch wenn Timaios es Behältnis (dechomenon) oder Ort (chōra) nennt, so wird mit diesen Namen kein Wesen, nicht das stabile Sein eines eidos bezeichnet, denn chōra gehört weder zur Ordnung des eidos, noch zur Ordnung des mimemata, der Bilder des eidos, die sich in ihr eindrücken werden“. Ebd., S. 20-21.

sie, zu ihr als Subjekt, gleich zu ihr als Sujet (*à son sujet, à même son sujet*) einschreiben wird, doch sie ist nicht das *Subjekt (sujet)* oder der *gegenwärtige Träger (support présent)* all dieser Interpretationen, obwohl sie trotzdem sich nicht auf diese reduzieren lässt.¹⁰⁹

5.4 Topologische Ontologie

Im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes „Chōra“ lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten feststellen zwischen der platonischen Verwendung des Begriffes und der semantischen Bedeutung des Wortes. Chōra bedeutet danach ursprünglich ein ländliches Gebiet aus einem kleinen Konglomerat von Dörfern, die jedoch keinen staatlichen Status gewonnen haben. Dieser in der griechischen Kultur verwendete Begriff bezeichnet also ein spezifisches Territorium. Chōra ist hier ein von jemand eingenommener Platz, ein Land, auch ein bewohnter Ort, ein Posten, ein Territorium oder eine Region.

Platon bewahrt diese semantische Bedeutung vom besetzten Platz, deutet den Begriff aber um in einer Art analytischen Forschung des Ur-Raumes. Chōra ist nach Platon ein Raum, der alle Verwandlungen und auch den Nicht-Sein-Zustand aufnimmt.¹¹⁰ Damit steht der Begriff Chōra bezüglich der Stiftung und Begründung des Raums und der Räumlichkeit in Übereinstimmung:

... ein[e] dritte Art sei ferner die des Raumes, immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend.¹¹¹

Rickert erörtert diese Analogie zwischen Topos und Chōra¹¹², diese Übereinstimmung zwischen Ort und Raum. Chōra bezeichnet danach einen alten Topos,

109 Ebd.

110 Derrida: „Und in der Tat wird chōra stets bereits eingenommen besetzt/belehnt/ausgestattet sein, sogar als allgemeiner Ort und obgleich sie sich von allem unterscheidet, was Platz nimmt in ihr.“ Ebd., S. 42.

111 Platon: Tim (52a), S. 95.

112 Rickert: „Keimpre Algra goes on to suggest for chōra the more abstract meaning ‚an extension that can be occupied (1995, 33)‘, a meaning that can include one’s place, as in social rank, or one’s proper positioning, as for example a soldier’s post.“ T. Rickert: „Toward the chōra: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention“, in: Philosophy and Rhetoric, Vol. 40. No. 3, 2007, S. 254.

also einen mythisches Topos¹¹³, einen gestalt- und ortlosen Raum¹¹⁴, der Platz zum Werden anbietet, ein Raum für Gewordenes und nicht Gewordenes.

Die Frau, die universelle Wirtin, ist die *chora*, ein freier Raum, eine Wachstafel, auf die alles eingeschrieben werden kann. Die *chora* ist der topologische Raum vor jeder Metrik, vor jeder Beherrschung. Sie ist noch tiefer. Sie ist der Raum oder die Black-box, vermöge deren sowohl Einschluss als auch Ausschluss denkbar werden. Der eingeschlossene Dritte und der ausgeschlossene Dritte erfordern ein Feld, in das man eintritt und das man verläßt, einen Bezugspunkt für ihre Operationen: die Frau ist dieser Bezugspunkt. Die universelle Wirtin ist die transzendente Bedingung dieser Logiken, die Denkmatrix.¹¹⁵

Chōra entstammt der Gattung der präkosmischen Phase in der kosmogonischen Erzählung Platons. Mit dem Begriff zeigt Platon uns die logischen und metaphysischen Aporien eines der Welt äußerlichen Seienden und der ihm vorangehenden kosmischen Ordnung. In dieser Weise ist das Paradoxon gekennzeichnet durch eine dritte Gattung, nicht nur rein gnoseologisch.¹¹⁶ Diese ist nicht erreichbar durch das Denken und durch Sinneswahrnehmungen, da ihr Formlosigkeit zugerechnet wird. Ihre epistemologische Unerreichbarkeit entspricht ihrer metaphysischen und logischen Unbestimmtheit; sie ist amorph¹¹⁷, da ihr die metaphysischen Kategorien der Weltlichkeit entzogen sind.

Die platonische Chōra ist eine philosophische Aussage über die logische Stellung eines der Welt äußerlichen Wesens. In dieser Hinsicht folgt „Timaios“ der hesiodischen Tradition und beschreibt zunächst einen ursprünglich formlosen, urstofflichen Zustand, in dem es noch keine Ausdifferenzierung gibt, keine Differenz, keine Form. Alle Elemente sind schon vorhanden, alle *a posteriori*

113 Rickert: „Chōra and topos were often used synonymously to refer to space and place. Chōra is the older term, however, and in the extant written record topos is not encountered until Aeschylus.“ Ebd., S. 254.

114 Derrida: „In einer dritten Gattung/einem dritten Geschlecht und im neutralen Raum eines ortlosen Ortes, eines Ortes, an dem alles verzeichnet wird, der aber ‚für sich selbst‘ nicht verzeichnet sein soll.“ J. Derrida: Chōra, S. 43.

115 M. Serres: Der Parasit, S. 333.

116 Derrida: „Die hermeneutischen Typen können chōra in-formieren, können ihr Form geben nur in dem Maße, wie sie – unzugänglich, unempfindsam, ‚amorph‘ (amorphon, 51a) und stets jungfräulich, von einer Jungfräulichkeit, die sich dem Anthropomorphismus radikal widersetzt – diese Typen *aufzunehmen* und ihnen *Statt zu geben* scheint.“ J. Derrida: Chōra, S. 20.

117 Platon: Tim (51a), S. 91.

hinzugekommenen eidetischen Abspaltungen sind in den undifferenzierten Stoff „hineingefaltet“. In diesem Sinn wird dem *Chaos*, von dem Hesiod erzählte, das allererste Gähnen, der Raum, der am Anfang des Weltwerdens zwischen Erde und Himmel entsteht, in Platons Philosophie eine ur-materische, un-informierte Ursubstanz zugeschrieben, eine Art von *Ursubstanz* oder *Urmaterie*.¹¹⁸

Nach welchem Kriterium wird dieser formlosen Gattung ein ihr Zugrundlegendes postuliert? Warum steht die logisch und metaphysisch aporetische Gattung für das zugrundliegende Materische? Die Kategorie *Chōra* berührt das naturphilosophische Problem des Werdens. Platon schreibt ihr eine selbstgebärende Wesenheit zu, die jedoch die Formen in der Welt hervorbringt. Die Frage des Werdens und der Bildung des Kosmos betrifft nicht mehr die *Chora*, sondern die Weltlichkeit. Nach dieser Frage bezüglich der Ontogenese (Entstehung) des Seienden wird die *Chora* der Ebene des Zugrundliegenden zugeschrieben. Angesichts ihrer logischen und eidetischen Unbestimmtheit und aufgrund der Tatsache, dass ihr Wirkungskreis jeder Gestaltung des Kosmos vorangeht, wird sie von Platon mit einem materischen Substrat gleichgesetzt, durch dessen Wirken die Formen des Kosmos entstehen.

6. Ontogenetisches Problem: Morphogenese in der Weltlosigkeit. Ausdifferenzierung ohne Alterität

6.1 Über die unangemessene Frage, wie etwas aus dem Nichts entsteht und das Problem des Werdens

Die Überlegungen über den Grund und das Prinzip des Seienden in „*Timaios*“ gelten als von den naturphilosophischen Forschungen der vorsokratischen Schule (mit dem philosophischen Streik bezüglich der *arché*-Erörterung) beeinflusst. Die zentrale Problemstellung der vorsokratischen Naturphilosophie betrifft das *Werden*: Wie kann etwas aus etwas anderem werden und sich herleiten? Die Vorsokratiker stellen in diesem Zusammenhang die These auf, dass die Wesenheit der Dinge durch ihre natürlichen Elemente bestimmt ist und deshalb eine natürliche Materie die Ursache des Werdens ist. Dabei wird behauptet, dass die Natur der Dinge das Feuer, die Erde oder die Luft sind und dass sie die Grundelemente umfassen. Die Naturbeschaffenheit wird dem Stoff der Dinge zugeschrieben, „die [ihren] Anfang von Wandel und Veränderung in sich selbst haben.“¹¹⁹ Aristoteles stimmt den Vorsokratikern zu, den Stoff als Naturbeschaf-

118 T. Kratzert: Die Entdeckung des Raums, S. 91.

119 Aristoteles: Phys. (II 1. 193a), S. 27.

fenheit zu bezeichnen, aber er behauptet, dass die Form (Eidos) auch nach der Definition zu verstehen ist, wodurch etwas Natur genannt wird.¹²⁰

Die Vorsokratiker widmen sich der Frage nach dem Grund und Prinzip des Seienden ontologisch. Das heißt, sie denken darüber nach, ob es einen Urstoff, aus dem alle Seiende besteht, gibt und inwiefern dieser dasselbe unter dem Einfluss des Werdens bleibt. Alles ist eins, und die Gegensätze werden zu Anfangsgründen.¹²¹ Aristoteles gesteht zu, dass Prinzipien im Gegensatz vorhanden sind¹²², dass alle Seienden in der Erscheinungswelt auf Gegensätze und deren Werden zurückgehen. Doch was nach ihm noch nicht untersucht worden ist, betrifft eine systematische Taxonomie, die es ermöglichen würde¹²³, das ontogene-tische Problem metaphysisch zu behandeln, das heißt, die Grundelemente und Anfangsprinzipien zum Hauptgegenstand einer allerersten Philosophie zu machen: der Metaphysik. Die Vorsokratiker könnten zwar Anfangsprinzipien benennen und sie zurückführen auf Wandlungen und Veränderungen der Erscheinungswelt, nicht aber logische Zusammenhänge erfassen zwischen stofflichem Prinzip und Wandlungen in verschiedenen Formen, deren Substanz und Wesen entweder aus der Art oder aus dem Eins hervorgeht.¹²⁴ In welcher Art und Weise das Element die Materie miteinander verknüpft, ist ein geheimnisvolles Problem, das in der hylemorphismen Philosophie gelöst werden muss.

120 Aristoteles: „Auf eine andere Weise ist es die Gestalt, die in den Begriff gefasste Form. So wie nämlich ‚Werk‘ genannt wird das, was nach handwerklichen Regeln gefertigt ist, das Handwerkliche, ebenso wird ‚Naturding‘ genannt das Naturgemäße und Natürliche.“ Aristoteles: Phys. (II 1. 193a), S. 26.

121 Aristoteles: Phys. (I, 5. 187a), S. 12.

122 Aristoteles: Phys. (I 5. 188a-b), S. 13-15.

123 Aristoteles: „Bis so weit sind etwa auch von den Anderen die Meisten mitgefolgt, wie wir früher sagten. Sie alle sprechen ja die Grundbausteine und die von ihnen so genannten ‚Anfänge‘ wiewohl ohne Begriff setzend, doch als Gegensätze an, als ob sie von der Wahrheit selbst dazu gezwungen wären.“ Aristoteles: Phys. (I 5. 188b), S. 14.

124 Aristoteles: „Das Sosein und das Wesen hat keiner bestimmt angegeben, am meisten sprechen noch davon die, welche die Ideen annehmen; denn weder als Stoff setzen sie für das Sinnliche die Idee und für die Ideen das Eine voraus, noch nehmen sie an, daß davon die Bewegung ausgehe (denn sie erklären es vielmehr für die Ursache der Bewegungslosigkeit und der Ruhe), sondern die Ideen verursachen das Sosein für jedes von den übrigen Dingen, und für die Ideen selbst das Eine.“ Aristoteles: Phys (I 7. 988a), S. 22.

Aristoteles übernimmt die Aufgabe der Naturwissenschaft (aber auch der Philosophie), das Werden als der Substanz innewohnend in die philosophische Debatte einzuführen. Werden heißt Veränderung, und diese Änderungen können entweder einfache Änderungen umfassen (*genesis tis, secundum quid*) oder eine partikuläre Genese, das heißt qualitative Änderungen oder Änderungen, die die Substanz betreffen (*genesis haplé, simpliciter*), ferner die absolute Genese, welche die Entstehung eines neuen Elements hervorbringt. Auch bei der absoluten Genese ist nach Aristoteles die Entstehung „aus nichts“ ausgeschlossen; das heißt, eine Genese beruht immer auf dem Änderungsvorgang von einem primitiven Zustand zu einem höheren. Vor diesem Hintergrund bildet das Problem des Werdens in der aristotelischen Metaphysik und Physik einen Schwerpunkt, um das Wesen der empirischen Welt zu erklären.

7. Aristotelische Lösung und Materisierung der Matrix: Substrat in der aristotelischen Metaphysik

7.1 Das Zugrundeliegende: Die aristotelische Lösung für das Problem des Werdens

Die aristotelische Lösung der vorsokratischen Aporien liegt darin, ein notwendiges Substrat zu postulieren, „wovon das Werden wird.“ Aristoteles kommt zu der These, dass allen Änderungen „immer etwas als das, was das wird, zugrunde liegen“¹²⁵ muss. Die Sachen der Erscheinungswelt entstehen aus etwas.¹²⁶ Bei Dingen, die keine Substanz sind, muss es ein Subjekt geben, das ihnen zugrunde liegt.

Im strengen Sinne *werden* – das können nur Dinge: so ist es nun bei allen übrigen Bestimmungen offenkundig, dass ihrer Veränderung etwas, *was* da wird, zugrunde liegen muss – denn ‚irgendwie groß‘, ‚irgendwie beschaffen‘, ‚in Beziehung zu etwas‘, ‚irgendwann‘ und ‚irgendwo‘ können veränderliche Bestimmungen nur an etwas Zugrundeliegendem sein aufgrund der Tatsache, dass allein das Ding von nichts anderem als seinem

125 Aristoteles: Phys. (I 7. 190), S. 17, vgl. dazu: „Nachdem dies so bestimmt ist, kann man, wenn man es so ansieht, wie wir sagen, aus allem, was da wird, folgende Annahme herleiten: es muss immer etwas als das, was da wird, zugrunde liegen, und dieses, mag es auch der Zahl nach einheitlich sein, so ist es doch der Art nach nicht eins – mit ‚der Art nach‘ und ‚dem Begriff nach‘ meine ich dasselbe –“. Ebd.

126 Aristoteles: „Der Ausdruck ‚aus etwas wird etwas‘ – und nicht: ‚etwas wird aus etwas‘ – wird in größerem Umfang bei nicht-beharrenden Bestimmungen gebraucht.“ Aristoteles: Phys. (I 7 189b), S. 18.

Zugrundeliegenden ausgesagt werden kann, sondern umgekehrt nur alles übrige von dem Ding; dass aber auch die Gegenstände und was sonst noch im einfachen Sinne ist, aus einem gewissen Zugrundeliegenden entstehen, dürfte für einen, der genau hinsieht, offenkundig werden.¹²⁷

Aristoteles Kritik an der vorsokratischen Naturphilosophie richtet sich vor allem darauf, dass die ersten Philosophen¹²⁸, die sich dem Prinzip und der Ursache der Erscheinungswelt widmeten und die Frage nach dem Ursprung aller Dinge unterschiedlich beantworteten, dem Fundament der Natur ein stoffliches Element zuordneten. Die von den Vorsokratikern dargestellten Grundprinzipien sind nach Aristoteles vor allem stoffliche Ursachen und Anfangsprinzipien, auf die alle Dinge zurückgeführt werden.¹²⁹ Das stoffliche Grundelement bleibt nach Aristoteles den Vorsokratikern und Naturdenkern immer, ungeachtet verschieden angenommener Beschaffenheit und Form. Allerdings ist es der stoffliche Bestand alles Seienden in der Welt.¹³⁰

Infolgedessen muss es nach Aristoteles eine stoffliche Natur oder einheitliche materielle Prinzipien geben¹³¹, die allem Seienden ursächlich sind;¹³² es

127 Aristoteles: Phys. (I 7. 190), S. 18.

128 Aristoteles: Über die Seele, 426a, S. 20.

129 Aristoteles: „Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element und Prinzip des Seienden.“ Aristoteles: Phys. (I 3 983b), S. 8f.

130 Aristoteles: „Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser, wobei vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt [...] Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die erste Ursache ausgesprochen haben. [...] Anaximenes und Diogenes dagegen setzen die Luft als früher gegenüber dem Wasser an und als vorzüglichstes Prinzip unter den einfachen Körpern, Hippasos der Metapontiner und Herakleitos der Ephesier das Feuer, Empedokles die vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als vierte hinzufügte.“ Aristoteles: Metaph. (I 3. 983b), S. 8.

131 Leukipp und Demokrit postulierten kleine Teilchen, die Atome, von denen die Seienden herrühren, als Wirkung von Liebe (Bindung) und Hass (Entbindung).

132 Die Erörterung über die Prinzipien (archai) aus Buch 1 besteht in der Suche nach den ersten Elementen und deren Ursache, vgl. in der „Physik“: „Da Wissen und Verstehen bei allen Sachgebieten, in denen es Grund-Sätze oder Ursachen oder Grund-

muss ein Zugrundeliegendes geben, damit daraus etwas werden kann.¹³³ Alles, was wird, entsteht aus etwas, das als Substrat gilt, und dieses Substrat ist durch die Form ausgebildet.¹³⁴

7.2 Aristotelischer Plan: Hylemorphismus

7.2.1 Materie vs. Forma: Hyle vs. Morpha

Dem Werden liegen nach der aristotelischen Physik zwei Prinzipien zugrunde: Das erste ist die Gestalt, die Form (*eidos*), die er von dem von Platon angenommenen Prinzip adaptiert, das die Allgemeinheit, Wesenheit und Substantialität betrifft,¹³⁵ das zweite ist die Materie, das stoffliche Prinzip (*hylé*), nach Aristoteles das zugrundliegende erste Substrat aller Dinge, durch das sie imstande sind,

bausteine gibt, daraus entsteht, daß man eben diese kennen lernt — denn wir sind überzeugt, dann einen jeden Gegenstand zu erkennen, wenn wir seine ersten Ursachen zur Kenntnis gebracht haben und seinen ersten Anfänge und (sein Bestand) bis hin zu den Grundbausteinen — deshalb ist klar: auch bei der Wissenschaft der Natur muß der Versuch gemacht werden, zunächst über die Grundsätze Bestimmungen zu treffen.“ Aristoteles: Phys. (I 1. 184a), S. 1.

- 133 Aristoteles: „Immer ist ja schon etwas das, was zugrunde liegt, woraus das Werden entsteht, z. B. die Pflanzen und Tiere aus Samen.“ Aristoteles: Phys. (I 7. 190b), S. 18.
- 134 Aristoteles: „Es ist also klar: wenn es Ursachen und Anfangsgründe des von Natur aus Vorhandenen gibt, aus welchen als den ersten es ist und geworden ist, und zwar nicht in der Nebenbedeutung der Worte, sondern ein jedes, das ausgesagt wird, nach seinem Wesen, dann entsteht alles aus dem Zugrundeliegenden und der Form(gebung).“ Aristoteles: Phys. (I 7. 190b), S. 19.
- 135 Aristoteles: „Dem Vergehen und dem Entstehen unterworfen ist er (der Stoff) in einer Hinsicht wohl, in anderer aber nicht. Wenn man ihn nämlich nimmt als das ‚an welchem‘, so geht er im eigentlichen Sinne unter – ist doch das Vergehende ‚an ihm‘, nämlich die fehlende Bestimmtheit – [sic!] nimmt man ihn aber nach seiner Leistung, so geht er nicht im Wortsinn unter, sondern ist dann notwendig unvergänglich und ungeworden.“ Aristoteles: Phys (I 7. 987b), S. 20.

zu sein und zu werden (nicht-sein).¹³⁶ Doch allem, was sich wandelt, muss etwas zugrunde liegen; dieses nennt Aristoteles hylé (ὕλη).¹³⁷

Aristoteles verwendet das Begriffspaar Form (eidos/morphe) und Materie (hyle), um das Werden und die sogenannte eleatische Aporie zu lösen. Danach besteht jedes Seiende, seine Vergänglichkeit und sein Werden,¹³⁸ widerspruchsfrei aus zwei Prinzipien: Form (eidos/morphe) und stoffliches Substrat (hyle), die beide auf die Entstehung des endlich Seienden hinwirken.¹³⁹ Daher teilt das werdende dieselben Prinzipien wie das Seiende: hyle (ὕλη), eidos (εἶδος), und Privation (στέρησις). Aristoteles:

... kann niemals etwas aus einem *schlechthin* Nicht-Seienden werden [darin stimmt Aristoteles den Eleaten zu], wohl aber aus einem *in gewisser Beziehung* Nicht-Seienden.¹⁴⁰

7.2.1.1 Hyle: Das Zugrundeliegende

Was entsteht und vergeht (sich wandelt) ist nach Aristoteles allein das zusammengesetzte Einzelding.¹⁴¹ Es wurde schon festgestellt, dass hylé (ὕλη) bei ihm das Unbestimmte (ἀόριστον) bedeutet.¹⁴² Dieser Stoff ist auch nach Aristoteles eine Größe, von der Form begrenzt und bestimmt. Darüber hinaus unterstützt

136 Aristoteles: „Das ist aber doch eben dieses Wesen, so daß es dann schon wäre, bevor er würde: ich nenne eben ‚Stoff‘ das erste einem jeden Zugrundliegende, aus dem etwas als in ihm schon Vorhandenen wird, und zwar nicht nebenbei zutreffend.“ Aristoteles: Phys. (I 7. 987b), S. 20.

137 Aristoteles: Phys. (I 5. 188b – 189b), S. 24. Vgl. Phys (I 7. 190), S. 15ff.

138 Nach Aristoteles gibt es drei Bereiche bzw. Arten des Seienden: 1. das Unbewegte und Ewige (das Göttliche), 2. das zwar Bewegte, aber Ewige (die superlunare Welt der Gestirne) und 3. das Bewegte und Vergängliche (die sublunare Welt der natürlichen Dinge). Aristoteles: Metaph (XII 1. 1069a), S. 246.

139 Aristoteles: Phys. (I 7. 190b), S. 11.

140 Aristoteles: Phys. (I 8. 191b), S. 21.

141 Aristoteles: Metaph. (VIII 1. 1042a), S. 169.

142 Aristoteles: „Insoweit jedoch andererseits Ort offensichtlich der erfüllte Zwischenraum der (Raum-)Größe ist, (ist er) der Stoff; diese Bestimmung ist ja von der Größe unterschieden: sie meint das von der Form Umfasste und Begrenzte, z. B. von Fläche und Grenz(linie), von eben dieser Art ist aber der Stoff und das Unbestimmte“ Phys. (IV 1. 2029b), S. 77. „Sie scheinen also das Unbestimmte zu behaupten, und während sie glauben vom Seienden zu reden, reden sie vom Nichtseienden; denn was nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach ist, das ist das Unbestimmte.“ Aristoteles: Metaph. (IV 4. 1007b), S. 74.

Aristoteles die platonische Übereinstimmung in „Timaios“ zwischen Raum und Materie. Man darf aber nicht außer Acht lassen, dass Platon sich nicht auf den aristotelischen Stoffbegriff bezieht, das heißt, er setzt die Chōra nicht mit der hyle in Verbindung, weil es in „Timaios“ kein Substrat für Veränderungen gibt. Allerdings kann man, wie schon Husserl bemerkt hat, eine Analogie dazwischen suchen. Die peripatetische Schule, insbesondere ihr Leiter Aristoteles, hatte die Aufgabe übernommen, die Naturphilosophie, die der pythagoreischen Schule vorgeht, unter dem hylemorphischen Schema auszuführen. Dieser Ansatz umfasst unter anderem eine *Materia Prima* – eine formlose Materie und Substanz, aus der die Seienden entstehen. Aristoteles wollte sich mit der Materie, mit dem Stoff, aber auf eine zugrundliegende Ursache beziehen.¹⁴³ *Materia Prima* ist infolgedessen im Rahmen seiner hylemorphistischen Lehre im Zusammenhang mit dem Begriff „Form“ ein notwendiges zugrunde liegendes Prinzip der Bestimmbarkeit und Veränderlichkeit des Seienden.

Dazu ist anzumerken, dass „Materie“ als philosophischer Begriff bei den vorsokratischen Denkern nicht in Erscheinung tritt, auch nicht in der platonischen Philosophie. Als philosophischer Terminus wurde sie mit dem Begriffspaar „Form“ in der aristotelischen Schule zuerst als philosophisches Prinzip des Seienden eingeführt. Das aristotelische „Zugrundliegende“ steht in seiner Physik im Einklang mit der Naturbeschaffenheit¹⁴⁴, sodass es auf die Materie bezogen wird und damit deren stoffliche Merkmale unter dem Namen *hylé* benannt¹⁴⁵ werden: „der erste, einem jeden zugrundliegenden Stoff der Dinge, die Anfang von Wandel und Veränderung in sich selbst haben.“¹⁴⁶

Darüber hinaus wird unter „hyle“ das Vermögen des Seins bzw. Werdens bezeichnet. Das Wesen als Substrat und Stoff ist seinem „Vermögen nach“ ein „existierende[s] Wesen.“¹⁴⁷ Für Aristoteles beruht das Wesen (Sosein) auf der Art und auf der Wirklichkeit, „denn das Sosein kommt der Art-Form und der Wirklichkeit zu“¹⁴⁸, während mit der „Materia“ nicht die Wirklichkeit gemeint

143 Aristoteles: *Metaph.* (VII 14. 1039b), S. 162.

144 Aristoteles: „Naturbeschaffenheit hat alles, was einen solchen Anfang hat. Und alles dieses sind Wesen, denn dies ist etwas Zugrundliegendes, und Naturbeschaffenheit kommt immer an Zugrundliegendem vor.“ Aristoteles: *Phys* (II 1. 192b), S. 27.

145 Aristoteles: *Phys* (II 1. 192a), S. 27.

146 Aristoteles: *Phys* (II 1. 192b), S. 27.

147 Aristoteles: *Metaph.* (VIII 7. 1042b), S. 171.

148 Aristoteles: *Metaph.* (VIII 3. 1043b), S. 173.

ist (sodass sie in der Definition des Begriffs nicht enthalten ist¹⁴⁹), sondern sie zählt zu dem Vermögen und der Möglichkeit des Werdens: „Wenn daher bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz, so meinen sie das Haus dem Vermögen nach; denn jene Dinge sind der Stoff desselben.“¹⁵⁰ Steine und Holz sind nur potentiell „im Haus“ und wenn es fertig gebaut wird, ist das Haus in Wirklichkeit ein solches.

Diese physische Analyse des Werdens wurde nach der aristotelischen Logik in die Metaphysik übertragen, und in diesem Zusammenhang kommt Aristoteles zu der These, dass jedes Seiende einerseits als Möglichkeit und reine Potentialität betrachtet werden kann und andererseits zugleich als Wirklichkeit. Das Vermögen, die Möglichkeit der Dinge, besteht nach Aristoteles in einem Prinzip, das die Genese ermöglicht, sodass es ein Prinzip des Werdens ist, und in der Verwandlung und Veränderung in etwas anderes.¹⁵¹

Zusammenfassend ist die Materie, die *hyle*, als Substrat der Privation eingeschrieben, damit etwas zum Werden kommen kann; es ist das „doch ... Vergehende ‚an ihm‘, nämlich die fehlende Bestimmtheit.“¹⁵² Die *hylé* ist das, woraus und wodurch etwas wird¹⁵³, sich ändert und Genese ermöglicht. Der Stoff erfüllt nach der aristotelischen Metaphysik die Möglichkeit der Substanz. Er ist jedoch potentiell, ist nur eine potentielle Substanz.¹⁵⁴

149 Aristoteles: „Hieraus ist denn offenbar, daß bei verschiedenem Stoff auch die Wirklichkeit und der Begriff verschieden sind; bei einigem nämlich besteht die Wirklichkeit in der Zusammensetzung, bei anderem in der Mischung, bei anderem in etwa anderem von den angeführten Momenten.“ Aristoteles: *Metaph.* (VIII 3. 1043a), S. 172.

150 Aristoteles: *Metaph.* (VIII 3. 1043a), S. 172.

151 Aristoteles: „Diejenigen Vermögen, aber welche derselben Art angehören, sind alle gewisse Prinzipien und heißen so nach ihrer Beziehung auf ein erstes Vermögen, welche sein Prinzip die Veränderung in einem anderen oder in ein und demselben ist, insofern es ein anderes ist“ Aristoteles: *Metaph.* (IX 1. 1046a), S. 181.

152 Aristoteles: *Phys.* (I 9. 192a), S. 23.

153 Aristoteles: „Das natürliche Werden nun ist dasjenige, welches aus der Natur hervorgeht; dasjenige woraus etwas wird, ist nach unserem Ausdruck der Stoff, das, wodurch es wird, ist etwas von Natur Seiendes, dasjenige, was es wird, ist Mensch, Pflanze, oder sonst etwas von dem, was wir im strengsten Sinne als Wesen bezeichnen.“ Aristoteles: *Metaph.* (VII 7. 1032b) S. 143.

154 Aristoteles: *Metaph.* (VII 2. 1029b), S. 135.

7.2.1.2 Morpha: Priviligierung der Form über die Materie

Die Lösung, die Aristoteles für dieses Problem anbietet, besteht darin, dass die Substanz oder Natur einer Sache, das heißt das Seiende, durch die Form (Eidios) gegeben ist¹⁵⁵, die spezifische Differenzierung, die Art im Gegensatz zu anderen. Das Eidos, die Gestalt, die Form ist mehr bestimmt als der Stoff, denn „ein jedes wird noch dann erst eigentlich als es selbst angesprochen, wenn es in seiner zweckhaft erreichten Form da ist, mehr als wenn es bloß der Möglichkeit nach ist“¹⁵⁶, weil die Gestalt in ihrem Begriff den Stoff schon enthält.¹⁵⁷ Das Werden, die Veränderung ist möglich unter der Voraussetzung von Vorhandenem, sodass „also ein Teil notwendig vorhanden sein muss“; es ist auch „erkennbar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in dem Werdenden vorhanden und er wird.“¹⁵⁸

Die Form erhält hier die logische Rolle der eidetischen Differenz; in der aristotelischen Logik markiert sie gleichsam die abgespalteten Differenzen innerhalb einer Gattung, die nur Funktionen der reinen Potentialität als Möglichkeitsvoraussetzung des Werdens sind. Die Hyle, die Materie, ist kein Teil von Substanz, sondern des Zusammengesetzten, „doch die Teile des Begriffes sind nur die Teile der Art-Form, der Begriff aber bezieht sich auf das Allgemeine.“¹⁵⁹

155 Aristoteles: „Auf andere Weise wäre also die Naturbeschaffenheit der Dinge, die Anfang von Veränderlichkeit in sich selbst haben: die Gestaltung, die Form, welche sich (von dem Ding) nicht abtrennen lässt, außer nur in Gedanken. Das ‚aus diesen‘ (Stoff und Form) ist nicht Naturbeschaffenheit, wohl aber ‚von Natur aus‘, z. B. so etwas wie ‚Mensch‘“. Aristoteles: Phys. (II 7. 193b), S. 27.

156 Aristoteles: Phys. (II 8. 193b), S. 27.

157 Aristoteles: Metaph. (VII 7. 1033a) S. 145.

158 Aristoteles: Metaph. (VII 7. 1033a) S. 145.

159 Aristoteles: Metaph. (VII 11. 1037a-b), S. 157. Vgl. dazu: „Was nun das Sosein ist und inwiefern es an sich ist, das ist im allgemeinen bei allem erklärt, ferner, weshalb bei einigen der Begriff des Soseins die Teile des Definierten enthält, bei anderen nicht, und daß im Begriff des Wesens die stoffartigen Teile nicht enthalten sein können. Denn sie sind nicht Teile jenes Wesens (sc. Der Wesenheit), sondern des mit dem Stoff vereinigten. [...] Insofern es nämlich mit dem Stoff verbunden ist, gibt es keinen Begriff, weil dieser etwas Unbestimmtes ist; nach dem ersten Wesen (Wesenheit) aber gibt es einen, wie z. B. beim Menschen den Begriff der Seele. Denn Wesen(heit) des Dinges ist die innewohnende Art-Form, aus welcher in Verbindung mit der Materie das konkrete Wesen besteht.“ Ebd.

7.3 Hyle und Morpha: Hylemorphismus aristotelischer Metaphysik und zweiwertige Logik

Wie bereits dargestellt, bietet die aristotelische Metaphysik ein hylemorphistisches Schema, um das Werden des Seienden widerspruchsfrei zu definieren, wobei der Form bei der Determinierung des Seienden eine zentrale Rolle zukommt, da sie die wesentliche Determiniertheit des Seienden bestimmt.

Aristoteles befasst sich in seiner „Metaphysik“ mit dem logischen und physischen Problem der Taxonomie der Seienden, mit der Fragestellung also, inwiefern sich in der physischen Zusammenfassung des Materiellen, der Elemente (ihrer Ursache etc.) eine logische und grammatische Struktur findet, aus der sich ein zuerst Seiender und das Sein definieren können.¹⁶⁰ Dabei wird die Frage nach der Substanz (οὐσία) zum Angelpunkt seiner Metaphysik, einschließlich der hylemorphistischen Schemata. In diesem Sinn setzt Substanz und ihre Einzigartigkeit nach Aristoteles ein Zusammengesetztes aus Form und Stoff voraus: Form und Materie konstituieren gemeinsam ein Seiendes. Sie sind keine unselbständigen Prinzipien, sondern jedes soll aus einer Form und Materie zusammen bestehen, um das Werden, das heißt Entstehung und Veränderungen, widerspruchsfrei darzustellen. Das Seiende ist danach eine Vereinigung von Form (eidos), welche die Art des Seienden bestimmt, und Materie (hyle), welche die Verwandlungsmöglichkeit oder das Potential zur Bewegung bietet.

Form und Materie verhalten sich dabei zueinander wie Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Seiende lässt sich nach der Wirklichkeit und nach dem Vermögen definieren, welche Art, welches Hyle oder welche Materie ihm entsprechen.¹⁶¹ Der aristotelische Unterschied zwischen Form-Art und Stoff-Genos¹⁶²

160 Vgl. dazu Aristoteles: „...da aber die Wesensdefinition ein Begriff (Rede) ist und jeder Begriff (Rede) Teile hat und der Teil des Begriffs zum Teil der Sache in dem gleichen Verhältnis steht wie der Begriff zur Sache, so entsteht nunmehr die Frage, ob der Begriff der Teile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muss oder nicht.“ Ibid.

161 Aristoteles: „Da nun das Seiende einmal als ein Was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives, andererseits nach Vermögen (Möglichkeit) und Vollendung (Wirklichkeit) und nach dem Werk bezeichnet wird, so wollen wir auch über Vermögen und Vollendung genauere Bestimmungen geben.“ Aristoteles: *Metaph.* (IX i, 1045b), S. 180.

162 Ausgehend von der logischen Analyse von Aristoteles befindet man, dass die Gattung (Genos (γένος)) sich zu den verschiedenen Formen verhält, sodass der Gattung der Charakter eines Stoffes zukommt. Vgl. Aristoteles: *Metaph.* (X 8. 1058a), S. 215.

lässt sich zusammenfassen in einer Trennung zwischen Akt (Wirklichkeit) und Potenz (Vermögen).¹⁶³ Das aristotelische hylemorphistische Schema legt im Übrigen den Schluss nahe, dass das Seiende die Verwirklichung der Form in der Materie voraussetzt¹⁶⁴ in der Annahme, dass die Form eines Einzelnen deren Verwirklichung bedeutet und die Materie deren Vermögen.¹⁶⁵

Gilt aber das hylemorphistische Schema auch zur Erklärung des Werdens in der geschlossenen Matrixiale? Anhand des allegorischen Bildsymbols Ouroboros und der von Platon beschriebenen präkosmische Ebene seiner Kosmogonie wurde das geschlossene Matrixiale als ein logisch und metaphysisch undifferenzierter Raum festgestellt. Kann das Werden einer undifferenzierten Gattung durch hylemorphistische Schemata erklärt werden?

8. Intrauterine Entwicklungsbiologie: Ausdifferenzierung in der Geschlossenheit

8.1 Pränatale Ontogenese

Der Ablauf der morphologischen Entwicklung des Embryos vom Keimstadium über die Embryogenese bis hin zum Fetalstadium wurde vor allem zu Beginn der Geschichte der Embryonalforschung eingehend untersucht.¹⁶⁶ Ob die Entwicklung des befruchteten Eis als Differenzierung präformierter Strukturen (Präformationstheorie) oder als Neubildung von Formen (Epigenese) zu verstehen ist, ob intrauterine morphologische Entwicklungen ihren Ursprung in äußeren Ursachen haben, ob Entwicklungskräfte auf die Entstehung neuer Teile einwirken, ob die Entwicklung des Lebewesens auf Formierung einer stofflichen Substanz be-

163 Vgl. dazu: „Ist aber, wie wir behaupten, das eine Stoff, das andere Form, das eine dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach, so scheint in der Frage gar keine Schwierigkeit mehr zu liegen.“ Aristoteles: *Metaph.* (VIII 6. 1045a), S. 179.

164 Aristoteles: *Metaph.* (VIII 6. 1045b), S. 179.

165 Aristoteles: *Metaph.* (VIII 6. 1045b), S. 179.

166 Die neue Entwicklungsbiologie erfährt einen Aufschwung im 17. Jh. aufgrund einer theoretischen Auseinandersetzung in der biologischen Gemeinschaft darüber, wie die Teilung und Differenzierung einer Zelle hervorgerufen werden kann. Die Embryologie erlebt daher eine Wiedergeburt vor dem Hintergrund der Fragestellung, ob pränatale Bildungsvorgänge dem Wachstum vorbildlicher kleiner Strukturen folgen oder ob die morphogenetischen Strukturen einem Prozess entsprechen, in dem durch Wechselwirkung der Teile neue Bildungen entstehen. Johann Friedrich Blumenbach, Caspar Friedrich Wolff, Wilhelm Roux, Fritz Müller, Karl Ernst von Baer u. a. zählen zu den Vertretern der Epigenesetheorien.

ruht oder ob Formveränderungen der Einwirkung einer Bildungskraft zugrunde liegen – all dies waren zentrale Fragestellungen während der Anfänge der Embryonalentwicklungsforschung. Im Hintergrund steht die die Art und Weise, wie wahrnehmbare Mannigfaltigkeit entsteht¹⁶⁷, im Mittelpunkt der embryonalen Forschung. Diese theoretische Frage richtet den Blick auf das Werden der Seienden statt auf das Gewordene. 1866 prägte Ernst Haeckel den Begriff „Ontogenese“ für die morphologische Entwicklung eines einzelnen Organismus (im Gegensatz zur Phylogenese, die den Ablauf der Stammgeschichte umfasst): seine Individualentwicklung, beginnend mit der befruchteten Eizelle über das Embryonal- und Fetalstadium bis hin zum Eintritt des Individuums in die Geschlechtsreife. Im strengen Sinn schließt die Ontogenese die Entstehung, Veränderung und das Sterben der Formen und Strukturen im Verlauf der Embryonalentwicklung und die Fortsetzung dieser Entwicklung im extrauterinen Milieu ein, wovon bereits oben die Rede war. Dabei berührt sie eine Problematik des Matrixialen, nämlich den Unterschied zwischen intrauterinem und extrauterinem Bildungstrieb. Aus ontogenetischer Sicht besteht der intrauterine Bildungsvorgang in der Zellteilung, der Embryonalentwicklung und fötalen Entwicklung, was einen Prozess der Form-Ausdifferenzierung, des Wachstums der Organe usw. umfasst. Der (innerliche) Prozess der embryonalen Entwicklung findet in einem geschlossenen Umfeld, dem Körper der Mutter, statt und liegt zeitlich vor der geburtlichen Entäußerung zur Welt.

Die ontogenetische Entwicklung im äußeren Milieu hingegen umfasst jene Stadien, durch die sich das Neugeborene zur Menschwerdung bildet – sowohl anatomisch¹⁶⁸ als auch geistig. Das von mütterlichem Leib gespaltene Neugeborene muss sich disziplinären Bildungsprozessen unterziehen, um Mensch zu werden. In dieser Weise wird der Mensch in den Schoß der Kultur eingebettet,

167 Vgl. Roux, Wilhelm: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, Bd. 2, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann 1895, S. 4.

168 Hervorheben möchte ich die Arbeit von D’Arcy Thompson über das Wachstum und die Formbildung der Entwicklungsbiologie hervor, wobei der Autor die morphogenetischen Prozesse des Organismus unter einem mathematischen und physikalischen Gesichtspunkt betrachtet. Nach dem Autor stehen, wie Alan Turings Reaktion-Diffusionsmodell erstmals bewies, die Form und ihre Veränderungen zur Reaktionsfähigkeit der chemischen Substanzen in Beziehung, sodass der Morphogenese zum großen Teil nicht die Informierung einer amorphen Substanz zugrunde liegt. Vielmehr hat die Morphogenese eine rein chemische Basis, wobei die Formen reine Bildungskräfte darstellen. Vgl. D. Thompson: Über Wachstum und Form. 1973.

und mittels ihrer Techniken setzt sich der ontogenetische Prozess, die Entstehung, Geburt und Bildung des Seienden, fort, wobei die Figur der Mutter, wie in Axiom I erläutert, eine zentrale Rolle spielt. Der extraterine Bildungstrieb integriert infolgedessen die naturphilosophisch-organischen und anthropologisch-philosophischen Prozesse im Sinne einer „optimalen Menschwerdung.“

Dieser Prozess wurde von der Tiefenpsychologie als Individuationsprozess bezeichnet.¹⁶⁹ Darunter versteht ihr Protagonist C. G. Jung keine Entstehung neuer psychologischer Strukturen, sondern er bezieht ihn auf einen Differenzierungsvorgang, in dem und durch den das Einzelwesen geformt und gebildet wird. Er beginnt bereits im intrauterin geschlossenen Milieu, indem die Embryogenese die Entwicklung, Veränderung und das Wachstum der Formen des Organismus umfasst, das auf einen Ausdifferenzierungsvorgang der befruchteten Eizelle zurückgeht.

Infolgedessen lässt sich sagen, dass die Individuation ontogenetisch ist.¹⁷⁰ Individuation aber setzt nach Gilbert Simondons Individuationsprozesse in organischen, anorganischen und psychologischen Bereichen voraus sowie das Prinzip der Individuation selbst. Dieses Prinzip geht den Ausdifferenzierungsprozessen der Individuation voran, und erst angesichts dieses Prinzips ist das Einzelwesen überhaupt ontogenetisch.¹⁷¹ Es schafft die Voraussetzungen, damit die Seienden sich im Laufe der Zeit entwickeln, wachsen, verändern können etc. Es muss also der Frage nachgegangen werden, ob in der Gestaltungsforschung (der Untersuchung über die Entwicklung der Formen eines Organismus) bezüglich intrauteriner oder extrateriner ontogenetischer Prozesse einem hylemorphistischen Schema gefolgt wird, in dem eine formlose Substanz darüber informiert, ob die stofflichen Vorgänge des Gestaltwerdens reinen Kräften entsprechen, durch deren Einwirkung das Wachstum und die Bewegung eines Organs in Erscheinung treten.¹⁷²

8.1.1 Warum der Hylemorphismus nicht mehr für die Erklärung der Ontogenese gültig ist

Die aristotelische Lösung zu der physikalischen und metaphysischen Fragestellung nach der Zusammensetzung der Einzeldinge und ihrer Entstehung besteht, wie schon ausführlich begründet, darin, dass die Form, die Grundeigenschaft, noch mehr das Wesen zur formlosen Materie bestimmt wird. Form und Materie

169 Siehe <http://www.dr-wischmann.privat.t-online.de/jung.htm> vom 10.05.2016.

170 Vgl. G. Simondon: *L'individu et sa Genèse Physico-Biologique*, S. 1-24.

171 Ebd.

172 D. Thompson: *Über Wachstum und Form*, S. 32 ff.

bilden zusammen das Seiende. Die Form ist der Materie äußerlich und unterweist dem Substrat eine bestimmte ontologische Eigenschaft, und durch die Form erhält die formlose Materie eine Grundeigenschaft.

Die Entgegensetzung Materie vs. Form bildet auch ihr hylemorphistisches Prinzip, das heißt, dass die Materie die eidetische Funktion voraussetzt und umgekehrt, dass die Form also ohne Materie nichts werden kann. Die aristotelische Physik beruht infolgedessen, wie schon dargestellt, auf einer zweiwertigen Seinsattributsrelation. Diese ist unmittelbar hierarchisch: Die Form steht über der Materie, und sie bringt das Sein über das Nicht-Sein. Die Materie erhält das Seiende in dem Sinne, dass sie geformt wird.

Die Ungültigkeit aristotelischer Schemata zur Beschreibung der Ontogenese kann doppelt begründet werden: Einerseits hat uns die neue Gestaltungsforschung die These aufgezeigt, dass die Gestalt des Organismus durch Wechselbeziehungen und das Gleichgewicht bestimmter Kräfte zustande kommt; in diesem Sinn ist die Gestalt keine informierte (eidos) formlose Substanz, sondern das Resultat der Interaktion bestimmter Kräfte, die in einem Kraftdiagramm dargestellt werden können, nämlich zwischen denen, die auf sie einwirken und denen, die ihre Gestalt festhalten.¹⁷³ Zweitens besteht die Ungültigkeit des hylemorphistischen Schemas darin, dass nach ihm dem Wachstum und der Entwicklung des Organismus eine letzte Ursache zugrunde liegt, die dem Ganzen des Organismus äußerlich ist.

Die Embryologie hat sich von Anfang an ebenfalls mit der Frage nach der formbildenden Ursache der Bildungsprozesse des befruchteten Eies befasst. Der Angelpunkt dieser Fragestellung betrifft das Problem, ob intrauterine Ausdifferenzierungsprozesse, die ohne Äußerlichkeit vollbracht werden, eine innere mechanische oder notwendig wirkende Ursache zu ihrer Erklärung benötigen (*causa efficiens*) oder ob sie aus dem Wirken zwecktätiger oder zweckmäßig wirkender Ursachen (*causa finales*) abgeleitet werden können.¹⁷⁴ Diese Diskussion betrifft das philosophische Problem vom Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, das auf die Anfangsdiskussion der Erklärung der embryologischen Entwicklungen zurückdeutet: ob eine innere verursachende Urform die Grundlage für die Selbstteilung des Embryos bildet oder ob die Selbstgestaltung des Embryos einem Prozess folgt, in dem Bestandteile aufeinander einwirken und aus deren Wechselwirkung neue Teile (Organe) entstehen.

173 Ebd.

174 Vgl. E. Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, in: *Gemeinverständliche Werke*, Bd. 1, S. 82f.

8.2 Selbstgestaltung des Organismus: Ein Prozess der Ausdifferenzierung ohne Alterität

Die Entwicklung des befruchteten Eis ist zum großen Teil durch den morphogenetischen Prozess des Fetus gekennzeichnet, dessen Grundlage die Differenzierungen der Formen bildet. Die erste Phase der Entwicklung des Ungeborenen beginnt nach der Embryogenese in der Zellentwicklungsphase, bestehend in der unmittelbaren Teilung der befruchteten Eizelle.¹⁷⁵ Ihr folgt die embryonale Phase, charakterisiert durch die Einnistung des Embryos, daran schließt sich die intrauterine Gestaltung des Organismus, die Fetalperiode, an, charakterisiert durch die Ausdifferenzierung der Organe (Morphogenese) und Gewebe (Histogenese) des Fötus.

Wie jedoch geschehen die Ausdifferenzierungsvorgänge in der intrauterinen Umwelt? Diese Frage verweist auf die philosophische Problematik der Kausalität. In der Embryologie wird nach der Alterationsursache der Teile eines Ganzen gefragt, genauer, „nach der inneren oder äußeren Lage ihrer Differenzierungsursache.“¹⁷⁶ So fragt etwa der Embryologenforscher Wilhelm Roux:

Dies ist die Frage: ist die Entwicklung des ganzen befruchteten Eies resp. einzelner Theile desselben ‚Selbstdifferenzierung‘ dieser Gebilde resp. Theile oder das Product von ‚Wechselwirkungen mit ihrer Umgebung‘? Eventuell, welches ist der Antheil jeder dieser beiden Differenzierungsarten in jeder Entwicklungsphase des ganzen Eis und seiner einzelnen Theile?¹⁷⁷

Roux erklärt es für unhaltbar, dass intrauterine Ausdifferenzierungsprozesse, das heißt die Entwicklung des befruchteten Eis, im Sinne einer Veränderung seiner Formen und Strukturen ohne äußere Einwirkung auf die Morphogenese vollbracht werden können. Daher schlägt er eine doppelte Definition zur Beschreibung ontogenetischer Selbstdifferenzierungsprozesse vor. Unter Selbstdifferenzierung sind danach jene Alterationen zu verstehen, die in Gestalt von Formumwandlungen, Entstehung neuer Formen und Strukturen etc. vom intrauterinen Feld selbst bestimmt werden. Selbstdifferenzierung aber hat zwei umfassende Bedeutungen:

175 Nach der ersten Teilung – die Zygote besteht aus zwei Blastomeren – setzen sich die weiteren Teilungen fort, durch die ein Zellverband gebildet wird.

176 W. Roux: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, S. 16.

177 Ebd., S. 14.

Einmal bedeutet es, dass die damit bezeichnete Veränderung einer Summe von materiellen Theile in gegenseitiger Lage, in Bewegungszustand eigenen Energie, also ohne Aufnahme äußerer Energie vor sich geht, oder zweitens, im Falle zu der Veränderung Aufnahme von Energie nötig ist, dass die aufgenommene Energie nicht die spezifische Natur der mit ihrer Hilfe vor sich gehenden Veränderung bestimmt.¹⁷⁸

Sowohl für die erste als auch für die zweite Variante betrachtet Roux den embryologischen Prozess als ein Ganzes, ein System aus Teilen. Beim ersten Fall der selbstdifferenzierten Entwicklungsvorgänge des Embryos geht es um die Beschreibung von Veränderungen „in ihrer Totalität“ oder doch die „spezifische Natur“¹⁷⁹, die durch die Energien des Systems bestimmt wird. Hier wird das System als geschlossen begriffen, sodass sich morphogenetische Veränderungen von der zweckmäßigen Determinierung der Teile bestimmen lassen. Der zweite Typus von Differenzierung wird von Roux als „abhängige oder correlative Differenzierung“ bezeichnet¹⁸⁰, um auf „die Differenzierung durch äußere Einwirkung“¹⁸¹ hinzudeuten.

Roux findet in einer Kombination und Synthese beider Differenzierungsvorgänge die Lösung zur Erklärung der Embryogenese. Bei der allerersten Periode der Entwicklung des Embryos soll sich jedes einzelne Teil danach aus sich selbst differenzieren können; danach aber soll die Entwicklung des Ganzen „unter differenzierenden Correlationen vieler oder aller Theile“¹⁸² geschehen, wobei ihre Wechselwirkung die funktionelle Selbstgestaltung bildet¹⁸³, das heißt, durch das Wirken von Teilen aufeinander, also durch korrelative Differenzierungen, stellen hervorgerufene Veränderungen die Entwicklung dar.¹⁸⁴ Organismische Veränderung ergibt sich nur, wenn die Teile ihrem Beharrungsvermögen folgen. Infolgedessen geht Roux von einem synthetischen Bildungsprozess des Embryos aus: Die Entwicklung des befruchteten Eis besteht in einem Differenzierungsprozess, wobei die Ursachen den inneren Komponenten des Systems zugrunde liegen und

178 Ebd, S. 15.

179 Ebd.

180 Ebd.

181 Ebd.

182 Ebd., S. 18.

183 Vgl. R. Mocek: Wilhelm Roux-Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere, S. 88.

184 W. Roux: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, S. 3.

das Zusammenwirken der Teile Selbstdifferenzierungen hervorruft.¹⁸⁵ Zusammenfassend ist jede Differenzierung an sich betrachtet, das Produkt von inneren Wechselwirkungen.

8.2.1 Ist die embryonale Entwicklung durch präformierte Muster bestimmt oder entspricht die Herausbildung neuen Formen?

Die Erklärung Roux' über die Entwicklung des befruchteten Eis ist nicht nur ein Dokument des alten Streits zwischen Präformation und Epigenese: Die Auseinandersetzung um die naturphilosophische Deutung der ontogenetischen Entwicklung betraf das Problem „Auswicklung vorhandener Strukturen“ (Präformation) oder „Neubildung von Strukturen (Epigenese).“¹⁸⁶ Roux präferierte schon 1885 die Präformationstheorie. Seine Ansicht über die innere Ursache der Teile der Organismen zur ursprünglichen Entstehung ging nicht so weit, die Vorstellung präformierter Keime in einem fertig angelegten Organismus zu vertreten.¹⁸⁷ Diese Affirmation hätte die Behauptung eines verursachenden Schöpfungsakts des Organismus vorausgesetzt, was mit Roux' Entwicklungsmechanik kaum vereinbar gewesen wäre. Seine Entwicklungstheorie der Embryogenese stimmt vielmehr mit der Vorstellung einer „Neubildung von Mannigfaltigkeit“ und der „Wahrnehmung präexistierender latenter Verschiedenheiten“¹⁸⁸ überein:

185 Ebd., S. 23.

186 R. Mocek: Wilhelm Roux-Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere, S. 40.

187 Mocek: „1677 war für die Entwicklungsgeschichtliche [sic!] Forschung ein entscheidendes Jahr, gelang es doch nun endlich mit der Entdeckung der Samenzellen die empirische Aufhellung der Befruchtungsvorganges in Angriff zu nehmen. Auf diese Weise wurde die Morphologie der Spermatozoen zu einem ‚Beweis‘ für die Präformationslehre – die gewisse Ähnlichkeit der Spermien mit einem in Kopf und Leib gegliederten ‚Organismus‘ verleitete zu der Deutung, wonach im Spermatozoon bereit der gesamte künftige Organismus vorgebildet, präformiert ist.“ Ebd, S. 35. Zu dieser Variante, welche biologisch unter dem Namen Animalculismus bekannt geworden ist, ist Leeuwenhoek als der Hauptvertreter zu nennen. Ebenso nahm William Harvey den weiblichen Uterus als Ort zur Präformation. „William Harvey verglich den weiblichen Uterus mit einem Ideen formenden Gehirn; die Eier sind dann entsprechend den Ideen des Uterus geformt – aber geformt nach dem Vorbild des Mannes.“ Ebd., S. 35.

188 W. Roux: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, S. 5.

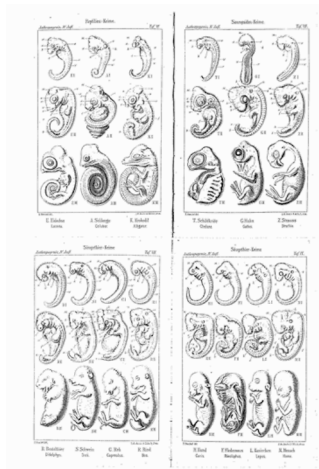
Die so unterschieden beiden Arten von Entwicklung stehen in einem Verhältnis zu einander, welches an die alten Gegensätze der Epigenesis und der Evolution erinnert, also an die Alternative einer Zeit, in der es die Aufgabe und alleinige Möglichkeit war, zunächst die geformten Producte der Bildungsvorgänge, die äusserlich sichtbaren Formwandlungen festzustellen. Bei dieser descriptiven Untersuchung der formalen Entwicklung trug die Epigenesis, die successive Bildung neuer Formen den vollkommenen Sieg über die Evolution, über die blossen Wahrnehmbarwerdung von vornherein vorhandenen Formeneinzelheiten davon.¹⁸⁹

Die zur Form des Organismus bestimmte Einwirkung einer doppelten Bildungspotenz war ebenfalls die Ansicht der meisten Epigenisten des 19. Jahrhunderts: Einerseits soll verschiedenen Gestalten ein Urbild zugrunde liegen, das die innere Bildungskraft vollzieht – andererseits kann dieses aber nur durch den Einfluss der äußeren Umgebung auf die Gestaltung des Organismus einwirken.¹⁹⁰

189 Ebd.

190 Vgl. E. Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 96.

Abb. 9: Embryogenese: „Four Comparative Plates of Amniote Embryos, from Twelve Different Orders“, in the fourth edition of the *Anthropogenie*. The species shown at ‚very early‘, ‚somewhat later‘, and ‚even later‘ stages are six sauropsids (reptiles and birds): lizard, snake, crocodile, turtle, chick, and ostrich; and eight mammals: opossum, pig, deer, cow, dog, bat, rabbit and human [...].“
 Drawn by Haeckel and lithographed by Adolf Giltsch, from Haeckel 1891, 1:plates VI-IX.



Quelle: Nich Hopwood. Haeckel's Embryos. Images, Evolution and Fraud. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015, S. 149.

8.3 Mechanischer Bildungstrieb und Organisation der Materie

Im Rahmen morphologisch-phylogenetischer Aspekte der Embryologie fasste Ernst Haeckel (1834 – 1919) die ontogenetische und phylogenetische Entwicklung zusammen, die Entwicklung des individuellen Lebewesens und den Ablauf der Stammgeschichte, wobei er im Hintergrund der Embryonalforschung die These entwickelte, dass die „Individualentwicklung eine verkürzte Wiederholung der Stammentwicklung darstellt.“¹⁹¹ Das abhängige und korrelative Differenzierungskriterium als Organisationsprinzip zur Erklärung der Formbildungen der biologischen Organismen, nämlich der Epigenesis-Gedanke, hatte eine Auswirkung auf die Beantwortung der Frage nach der phylogenetischen Veränderung der Arten.¹⁹²

191 R. Mocek: Wilhelm Roux-Hans Driesch, S. 34.

192 Ebd., S. 38.

Bei dieser Fragestellung geht es um die formbildende Ursache und deren bestimmte Wirkung des Embryos. Zum Problem der Kausalität begründet Roux eine Theorie zur Erklärung des kombinatorischen Prozesses der Selbstteilung des Embryos, die durch Wechselwirkung bestimmt ist und, wie bereits gesehen, auf den dialektischen Prozess einwirkt. In diesem Sinn bildet die „theoretische Aufschlüsselung des Entwicklungsbegriffes, des Begriffes der Wechselwirkung und der Selbstleistung [...] [das] allgemeine theoretische Fundament der Entwicklungsmechanik des Embryos.“¹⁹³

8.4 Intrauteriner Selbstbildungstrieb und innere Organisation

Die Entwicklungsmechanik hat das Ziel, die Wirkung „derjenigen Komponenten von Energie, welche Entwicklung hervorbringen“¹⁹⁴, zu beschreiben. In diesem Sinn lenkt sie den Blick auf die Ursachen der Gestaltung der Lebewesen, „also von den gestaltenden und die Gestalt erhaltenden Wirkungsweise, ihrer ursächlichen Faktorenkombinationen und deren Wirkungsgrößen.“¹⁹⁵ Die Lehre der kausalen Morphologie der Organismen widmet der Embryologie eine Beschreibung „aller Entwicklungsvorgänge als Substanzbewegungen der Theile des Eies und der von ihm aufgenommene Theile bis zur vollen Entwicklung des Individuums, gestützt auf die vollkommenste Kenntnis der Anordnung und äusseren Beschaffenheit jedes kleinsten Theilchen des befruchteten Eies.“¹⁹⁶ Dies drückt die Bezeichnung „Kinematik der Entwicklung“ aus. Dazu muss nach Roux eine „kinetische Untersuchung“ vorangetrieben werden:

Es leuchtete weiterhin ein, dass, wenn wir die gegenseitige Lagerungsbeziehung aller Theile des Eies im Momente des Entwicklungsbeginnes, nebst den Beschleunigungen, die jedem derselben dabei erhielt worden sind, und die den Theilchen immanente Kräfte selbst kennen, wenn somit alle innere Ursachen der Entwicklung eines einzigen Momentes der Entwicklung und weiterhin noch alle von aussen hinzukommenden Componenten während des ganzen Verlaufes der Entwicklung uns bekannt wären, wir daraus die künftigen Entwicklungsbewegungen aller Theilchen abzuleiten und so die Lücke der directen Beobachtungen auszufüllen vermöchten.¹⁹⁷

193 Ebd., S. 86.

194 W. Roux: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, S. 4.

195 R. Mocek: Wilhelm Roux-Hans Driesch, S. 88.

196 W. Roux: Entwicklungsmechanik des Embryos in Gesammelte Abhandlung über die Entwicklungsmechanik der Organismen, S. 2f.

197 Ebd., S. 4.

Nachdem der Anatom und Zoologe Blumenbach die theoretische Präzisierung der Epigenese-Theorie in „Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte“ empirisch bewiesen hatte, erhielt die Präformationstheorie keine Unterstützung mehr. Eine Eigentümlichkeit der epigenetischen Sicht der Embryonalentwicklung besteht darin, dass der Bildungstrieb die Materie hier nach einer inneren Ursache des Organismus organisiert. Jeder Organismus besitzt einen Bildungstrieb, eine Art Intelligenz, auf deren Grundlage der kontinuierliche Prozess der Differenzierung einer fertigen, vollkommenen Gestalt sein Ziel findet.¹⁹⁸

Dem inneren Grund der Entwicklungslehre, der Formveränderung des Embryos folgend, schlägt Blumenbach einen bildenden Impuls vor, immanent der Materie, *nisus*¹⁹⁹ *formativus* genannt, der die generativen Prozesse der biologischen Systeme durch Bildung, Gestalt und innere Organisation der Formen bestimmt. In dieser Hinsicht lässt sich die Ontogenie nicht als Ausgestaltung präformierter Strukturen erklären, sondern als Formentwicklung, wobei die sich bildende *force évolutrice* auf die Organisation der Materie wirkt.

Die Theorien der embryologischen Forschungen des 19. Jahrhunderts entstehen zur Erklärung der Entwicklung eines Organismus in einer geschlossenen Sphäre – der Gebärmutter – vor dem Hintergrund einer philosophischen und metaphysischen Erörterung, der wir im Laufe des Axiom III gefolgt sind: Wie kann das Werden in einer Geschlossenheit dargestellt werden, in der keine Alterität gegeben ist? Im Vordergrund dieser Frage wurden mit Blumenbach (18. Jh.) erste Theorien entwickelt, die von einem Bildungstrieb ausgingen, der sich selbst generiert, wodurch die hylemorphistischen Schemata ungültig wurden. Der Materie wird kein ihr Zugrundliegendes zugeschrieben, und die Form an sich hat keinen übergeordneten Status.

In diesem Sinne gibt es bei intrauterinen Gestaltungsvorgängen keine Alterität, sondern die Materie selbst wirkt durch ihre innere Notwendigkeit (Bildungskraft) im Sinne einer morphogenetischen Entwicklung bzw. Individuation.

Die Frage, ob ein höherer Grad morphogenetischer Ausdifferenzierung eine höhere Spezialisiertheit der Spezies hervorbringt, entspricht offenbar jener der

198 W. Roux: „Somit bedeutet Selbstdifferenzierung eines ‚Systemes‘ von Theilen, dass entweder die Veränderung in ihrer Totalität, oder doch die ‚spezifische Natur‘ der vor sich gehende Veränderung durch die Energien des Systems selber bestimmt wird“. Ebd., S.15

199 Das Wort *nisus* hatte die Bedeutung einer Bewegung, eines Impetus. *Nisus* bedeutet Gebären, Anstrengung, Gebären des Willens. In der Neuzeit wurde es *nisus* genannt, die allein bewegte Bewegung, eine Art von Impetus, der die tote Kraft zur lebenden Kraft verwandelt. Baumeister nennt ihn „Trieb“ und „Antrieb“.

modernen Gestalttheorie nach einer verkehrten Gleichsetzung zwischen Unspezialisiertheit und Primitivität, da es Differenziertheit ohne Spezialisiertheit gibt. Es darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, dass diese Gleichsetzung sich nicht auf eine Embryogenese des Individuationsprozesses bezieht, sondern dem hylemorphistischen Schema zugrunde liegt, nach dem die morphologische Differenz in der Ordnung der Seienden eine ontologische Gradation impliziert.

In diesem Sinn konnte behauptet werden, dass die ontogenetischen Prozesse des intrauterinen Feldes aus Differenzierungsvorgängen bestehen, ohne dass jede Form in einer ontologischen Hierarchie angeordnet ist und dass die Umwelt der Gebärmutter, gleichsam der Welt entzogen, unter Wechselwirkung der Teile des Systems selbstgebärend neue Formen hervorbringt.

Schluss

Die vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, einen neuen Terminus in das philosophische Lexikon einzutragen: das *Matrixiale*. Zu diesem Zweck sollten die Erkenntnisse zu dem Terminus „Matrix“ so problematisiert werden, dass dieser vor dem Hintergrund einer philosophischen Fragestellung Sinn gewinnt. Zur Formulierung dieser Frage wurden zunächst die festen Bedeutungen des Wortes „Matrix“ *analysiert*, um gemeinsame Merkmale herauszuarbeiten, beispielhaft etwa zwischen mathematischer Matrix und der in der Drucktechnik verwendeten Matrix. Ebenfalls wurde umgekehrt auf die differentialen Charakteristika der Bedeutungen aufmerksam gemacht, die den Begriff umfassen.

Rein semantische Beschreibung aber erschöpft den philosophischen Sinn eines Begriffs keinesfalls, ist vielmehr nur analytisches Vorgehen in der „Archäologie des Wortes“, um die zahlreichen Elemente und Bedeutungsebenen, die ein Wort im Laufe der Geschichte und Kultur ausgemacht haben, mit Blick auf eine philosophische Fragestellung zu *synthetisieren* und die Bedeutungsebene auf die Sinnebene des Begriffes zu verlagern.

In dieser Weise hat uns das semantische Feld des Wortes Matrix – seine Bedeutungen, Referenzen, seine etymologische Herkunft und seine historische Verwendung – zu dem Schluss geführt, dass der Terminus „Matrix“ auf verschiedene Arten von Mutter verweist, so wie er auch die Bedeutung „Gebärmutter“ in sich trägt. Diese semantische Ebene führte uns zu der ontologischen Fragestellung, dass dem Unterschied zwischen der Gebärmutter und anderen Art von Müttern eine *ontologische Differenz* beigemessen werden kann, da es sich hier um eine Differenz zwischen *extrauterinem Bildungstrieb* und *intrauterinem Bildungstrieb* handelt. Diese topologische Unterscheidung birgt in sich jedoch bestimmte ontologische Weiterungen in dem Sinne, dass sie bestimmte Arten von Welten bezeichnet, in denen sich jene ontogenetischen Vorgänge vollziehen, in denen das Seiende wird.

Ob das Seiende im extrauterinen Feld „wächst“ oder ob es sich in der vorgeburtlichen Umwelt „entwickelt“, verweist auf eine ganze philosophische Problematik bezüglich der ontologischen Bedingungen ökologischer Umwelten, in denen ontomorphogenetischen Prozesse sich vollziehen. In der Welt zu „wachsen“ oder in der Gebärmutter „Form(en) zu gewinnen“ stellt uns vor die Frage: Welche Unterschiede genau liegen zwischen in der Welt durch die kulturbedingten ontomorphogenetischen Bildungsprozesse und Musterbildungsvorgänge, die durch die äußere Welt beeinflusst sind? Infolgedessen kann die auf den Begriff „Matrix“ bezogene philosophische Fragestellung nach einer Trilogie synthetisiert werden:

Mutter – Welt – Gebärmutter

Die ontologische Bedeutung, nämlich die Referenz auf die Welt, ist hier im generativen Sinne angedeutet, so wie die indogermanische Wurzel *-ma* es nahelegt. Das heißt: Das Vermögen eines Seienden, zu bilden und zu gestalten, wird aus matrixialer Perspektive sowohl in der Weltinnerlichkeit (Mutter) als auch in der Weltäuserlichkeit (Gebärmutter) anerkannt. Darüber hinaus verweist jede Art von Mutter (Mutter-Mensch, Mutter-Tier, Mutter-Pflanze etc.) auf ihren eigenen Lebensraum, in dem sie sich entwickelt.

Die analytische Existenzialphilosophie Heideggers hat bereits auf die Unterschiede des weltlichen Inbezugs aufmerksam gemacht, sodass danach etwa ein Stein im Vergleich zu einem Menschen „weltlos“ ist oder ein Tier „weltarm.“¹ Die Arten werden nach der Fundamentalontologie Heideggers nicht nach ihrer biologischen Ausrüstung oder Naturselektion, sondern nach ihrer „Offenbarkeit“ zur Welt beschrieben. In dieser Weise ist das Sein des Menschen ein Dasein, da es zur Weltlichkeit offen und weltbildend ist. Andere Arten wie das Tier oder ein Stein sind der Welt gegenüber verschlossen.

Diese (anerkannte) ontologische Taxonomie wird aus matrixialer Sicht skeptisch betrachtet und redefiniert – vor allem, weil die ontologische Taxonomie Heideggers (weltbildend – weltarm – weltlos) auf einer zweiwertigen Ontologie (Sein-Seiendes) beruht, wobei das Sein dem Nichtsein übergeordnet ist. Tierische und mineralische Umwelten sind nach Heidegger dem Sein gleichsam entzogen, da sie der Umwelt gegenüber geschlossen sind – diese „Umweltgeschlos-

1 M. Heidegger: § 46 „Die These ‚das Tier ist weltarm‘ im Verhältnis zur These ‚der Mensch ist weltbildend‘ und § 47 „Die These ‚das Tier ist weltarm‘ im Verhältnis zur These ‚der Stein ist weltlos‘ in Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 284-293.

senheit“ führt nach der fundamentalen Ontologie zu einem unmittelbaren ontologischen Entzug. Es wurde herausgearbeitet, dass Heideggers Ontologie das Sein gegenüber dem Nichts so bevorzugt, dass sie (ungeachtet seiner Kritik an der Ontotheologie des Aristoteles) zu einer Art hierarchischen Ontologie wird, in der die Seienden nach ihrem Grad an Weltlichkeitsbesetzung angeordnet werden. Das heißt jedoch nicht, dass Heidegger das Nichts-Sein als eine Art von Seiendem nicht auch beachtet hätte. In seinen letzten Texten (1955: Vom Wesen des Grundes), in denen er sich der ontologischen Differenz einer ontologischen Analytik zuwendet, kommt das zur Sprache, was zwischen dem Sein und dem Seienden steht: das Nicht.²

Auch die matrixiale Ontologie öffnet die Tür der Ontologie zum Nichts. Sie zielt darauf, die Ordnung des Seins nicht im Gegensatz zur Umweltgeschlossenheit zu formulieren, sondern vielmehr in seinem Bezug zum generativen Bildungstrieb und zur Umwelt. Daraus ergibt sich, dass eine matrixiale Philosophie zu einer mehrwertigen generativen Ontologie führen kann, wobei jede individuierte Art einen ontologischen Bezug, einen Bezug in der Ordnung des Seins, hat, durch ihren generativen Bildungstrieb. Ebenfalls sind unter dieser Perspektive die verschiedenen Arten von Weltlichkeit(en) (Tiere, Menschen, Pflanzen, Metalle) nach der in ihnen wirkenden Bildungskraft gleichwertig.

Aus dem matrixialen Begriff der vielwertigen Weltlichkeiten, in denen spezifische Bildungskräfte wirken, bietet sich eine generative Philosophie an, die die Entwicklungen, Veränderungen und Verwandlungen eines Systems ebenso berücksichtigt und würdigt wie ihre Transformation in verschiedenen Seinsordnungen. Könnte man auf der Basis des matrixialen philosophischen Begriffs eine mehrwertige generative Ontologie entwerfen? Die matrixiale Philosophie richtet den Blick auf den innerlichen Bildungstrieb, nicht jedoch auf eine von einem ontologisch entzogenen Nichts ausgehende Schöpfungskraft. In diesem Sinne ist die matrixiale Sicht um Philosophien des Innens und der Immanenz zu ergänzen.

Die systematische Darlegung des Inbegriffes einer mehrwertigen generativen Ontologie erfolgt durch die Formulierung drei Axiome. Das erste Axiom ist der Figur der Mutter gewidmet, das zweite dem dreiwertigen Kondensationspunkt der matrixialen Problematik (Mutter-Welt-Gebärmutter) und das dritte der Gebärmutter.

Die Mutter ist in der Welt – diese Aussage hat eine solche Evidenz wie die Gewissheit ihrer Stellung, ist aber nicht ihr Ursprung. So lautete das erste Axiom, gewidmet einer Beschreibung der Figur der Mutter aus der Sicht ihres

2 Vgl. Heidegger: „Die ontologische Differenz ist das Nichts zwischen Seiendem und Sein“, in M. Heidegger: Vom Wesen des Grundes, S. 15.

Verhaltens in verschiedenen Umwelten. Es ist für die matrixiale Philosophie von Interesse, die Mutter nach ihren Verbindungen und Bezügen zu ihrer Umgebung zu definieren, nicht aber nach ihrem Ursprung. In diesem Axiom wird der Blick auf die weibliche Seite der Evolution gelenkt, sodass die kulturbedingte Begrenzung des Menschlichen und Tierischen unter dem Vermögen des generativen Triebs fällt, die Information Leben weiterzuvermitteln und aufrechtzuerhalten. In dieser Hinsicht wird in diesem Axiom auf eine matrixiale Phylogenese hingewiesen, nämlich Suche nach der Verwandtschaft verschiedener Arten von Müttern, was den Menschen unmittelbar aus dem Zentrum der Diskussion entfernt. In diesem Sinn wurde in Anlehnung an Forschungen der Anthropologin Sarah Blaffer-Hrdy der Schluss gezogen, dass die Mutter über ihre biogenetische Rolle der Genübertragung hinaus ein soziobiologisches Immunsystem der Gruppe darstellt. Diese Vorstellung entspricht der Aussage des Anthropologen Claessen, dass die Mutter für soziale Bindungsprozesse eine insulative Nischentechnik darstellt.³

In dieser Perspektive stellt das aus ökoevolutiven Gründen wichtige Immunsystem die semantisch-symbolische Bezeichnung für das Heim dar. *Mutterbrust*, *Mutter-Sprache*, *Mutter-Schoß* etc. sind Bezeichnungen und Signifikanten für eine bioevolutive Funktion, die sowohl für das Tier als auch für den Menschen zutreffen und dadurch gekennzeichnet sind, bestimmte besorgende Umwelten zur morphogenetischen Herausbildung von Lebewesen zur Verfügung zu stellen.

Mutter und Nachkommenschaft bilden ein koevolutives Feld, wobei die Mutter die Umwelt des in ihr beherbergten Gastes ist und der Gast die Weltinnerlichkeit der Mutter bedeutet. Zusammenfassend ist die Figur der Mutter in Anlehnung an Michel Serres ökonomisch und eine öko-logische parasitologische Relationsstruktur, die einen Gast in sich beheimatet. Ebenso ist sie in der Welt untergebracht. Die Mutter stellt ein Endomilieu zur Verfügung, damit andere Wesen ihre ontogenetische Entwicklung fortsetzen können. Sie kennzeichnet infolgedessen ein innenweltlicher Bezug sowohl dem in sich beherbergten Gast gegenüber als auch gegenüber dem, den sie aufnimmt. In dieser Hinsicht zielt die Beschreibung der Mutter auf eine Berücksichtigung innenweltlichen Seins, sodass durch ihre Figur eine Ontologie der Innerlichkeit aufscheint. Die Endomilieu-Stellung der Mutter hat zwei grundlegende ontologische Konsequenzen, die in der künftigen Forschung berücksichtigt werden sollten: Einerseits führt der Innerlichkeitsbezug der Mutter zur Darstellung eines generativen Triebs, der

3 Vgl. Hugh Millers Begriff „Insulation gegen selektive Pression“, in H. Millers: *Progress and decline*, 1964.

Lebewesen innerlich ist und daher immanent, und zweitens generiert die mütterliche Weltinnerlichkeitsrelation eine generative phylogenetische Kette, die alle Seienden beinhaltet.

Über die Weltinnerlichkeitsrelation der Mutter zum Gast hinaus wurde auf ihre Äußerlichkeitsrelation aufmerksam gemacht. Hier gehen wir nicht von der Tautologie aus, dass die Mutter in der Welt ist, sondern in Axiom II wird die Figur der Mutter in Bezug zur Weltlichkeit und zur Gebärmutter hinterfragt und problematisiert. In diesem Sinn beinhaltet Axiom II im Gegensatz zu Axiom I und III (die ausschließlich der Figur der Mutter und der Gebärmutter gewidmet sind), ein drittes Element: die *Weltlichkeit*. *Mutter*, *Weltlichkeit* und *Gebärmutter* bilden die drei Elemente, durch die sich der philosophische Kern einer *matrixialen* Philosophie bildet.

Die Einführung eines dritten Wertes gewinnt die semantische Beschreibung des Wortes einen philosophischen Sinn. Insofern wird in diesem Axiom die Ontologie des Matrixialen präsentiert, da die Welthaftigkeit, die Art von Welt, als Angelpunkt zur Bestimmung der Eigenschaften der Mutter und Gebärmutter werden. In dieser Hinsicht handelt das zweite Axiom von einer Problematisierung des Weltbegriffs in Bezug auf die Seinsrelationen, sodass die Ontologie über den Weltlichkeitsbegriff hinaus auf generative Umwelten übertragen und ihnen beigegeben wird.

Das der Problematisierung des Weltbegriffes gewidmete Axiom verweist auf eine Ontologie, in der die Seinsrelationen in verschiedenen Weltlichkeitsebenen vorhanden sind. Daher ist das Axiom II in drei Propositionen gegliedert, bei denen die Kombination dreier Elemente aufgezeigt wird. In der ersten Proposition wurde die Welt in Bezug auf die Mutter und Gebärmutter definiert. Die Mutter steht danach zwischen Weltinnerlichkeit (Axiom I) und Weltlosigkeit. Mit Blick auf ihre Sonderstellung entsteht die philosophische Problematik der Differenz sowohl in der Ontologie als auch in der Gesellschaft und in der Individuationspsychologie. Die privilegierte Stellung der Mutter geht zurück auf eine spezifische Eigenschaft, das Gebären, das heißt die Fähigkeit, ein Wesen aus ihrer Innerlichkeit nach Außen hervorzubringen. Aus anthropologischer Perspektive ist der Mutterkörper ein Medium, ein Kanal, durch den der in mütterlicher Innerlichkeit gestaltete Embryo in die Welt gebracht wird. Geburt ist aber nicht nur ein anthropologisches Ereignis, sondern birgt in sich auch die Problematik einer ontologischen Differenz, da sie der Übergang von einem vorgeburtlichen Milieu zu einer nachgeburtlichen Umwelt ist. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob dem vorgeburtlichen Umfeld (der Gebärmutter) ein ontologischer Status zugeschrieben werden darf. Zusammenfassend liegt die ontologische Dimen-

sion des Geburtsvorgangs⁴ darin begründet, dass Welthaftigkeit eine Konsequenz der mütterlichen Entbindung zur weltlichen Bindung bedeutet.

Die matrixiale Philosophie begreift Geburtlichkeit als ein nicht nur anthropologisches Phänomen, das ontologische Konsequenzen birgt. Sie ist ein „mediales Ereignis“, wobei die intrauterin-ontogenetischen Vorgänge in einem nachgeburtlichen, fremden Milieu fortgesetzt werden. Sie rechnet jedoch mit dem „blinden Fleck“, dass in der Gebärmutter vollzogene Prozesse und Ereignisse nicht ins Bewusstsein fallen. Daher kann von einer Asymmetrie des Phänomens Natalität gesprochen werden: Die Bewusstlosigkeit des Geborenses verursacht ein Spannungsfeld zwischen Selbstgestaltung der eigenen Identität und relationaler Bindung und Alterität gegenüber der Umwelt.⁵

Das Problem des „Selbstbewusstseins-Entzugs“ des Neugeborenen steht aus matrixialer Sicht aber nicht im Mittelpunkt der Geburtlichkeit. Viel entscheidender ist die Tatsache, dass die Geburt das Ankommen in einer fremden, nicht heimlichen Welt bedeutet und dass der *Entbindung* vom mütterlichen Körper und dem Verlassen des vorgeburtlichen Lebensraums unmittelbar die *Bindung* an die entfremdete Welt folgt. Das heißt: Das Subjekt wird (nur) durch Bindungsrelationen mit seiner Umwelt konstituiert.

Die Mutter stellt dabei die Alteritätsfigur zwischen vorgeburtlichem Umfeld und Weltlichkeit dar, in der das Neugeborene ist. Sie ist die erste Instanz, die für die Fortsetzung der ontogenetischen Bildung sorgt und sie jenseits äußerlicher Gefährdungen garantiert. Die Mutter ist der Verweis auf die ontologische Differenz, das heißt, auf die Differenz zwischen dem, was vorweltlich war und der Weltlichkeit. Sie ist die dritte Instanz, das Du, dank dessen die Weltkonstruktion zustande kommt.

Insofern ist die Mutter (auch) ein extrateriner Faktor zur Fortsetzung menschlicher Merkmale und zur Menschwerdung. Die „Mutter ist das wichtigste

-
- 4 Vgl. Christina Schües: „Der Geburtsvorgang bezeichnet das Zur-Welt-kommen eines Menschen entweder aus der Beobachtungsperspektive, aus der Perspektive der Frau, die gebiert, oder aus der Perspektive des Kindes, das zur Welt gebracht bzw. geboren wird.“ C. Schües: Philosophie des Geborenses, S. 13f.
 - 5 Vgl. Christina Schües: „Die Natalität der Existenz ist von der fundamentalen Asymmetrie zwischen der Gewissheit des Geborenses und ihrem gleichzeitigen Entzug bestimmt. Diese Asymmetrie erzeugt das Spannungsverhältnis zwischen Macht und Ohnmacht, Autonomie und Abhängigkeit, das eine existentielle Bedingung für die Selbstwerdung, die Beziehung zu Anderen, Geschlechtlichkeit, Weltkonstitution und Geschichtlichkeit ist, die nicht auf physiologische oder psychologische Beschreibungen des Geborenwerdens und -sein reduziert werden kann.“ Ebd., S. 13.

Kennzeichen unsere Ontogenese.“⁶ sagt Adolf Portmann. In dieser Hinsicht sollte der Frage nachgegangen werden, wie zentral die Rolle der Mutter bei der Bildung des Menschen und bei ihrer Kulturation bzw. Anpassung an eine bestimmte kulturelle Umgebung ist. Dieser Gedanke öffnet eine medientheoretische Forschungslinie über die Figur der Mutter als kulturtechnischen Faktor der Menschwerdung – ein Thema, auf das bereits Friedrich Kittler hingewiesen hat:

Ihre Positivität hat die mütterliche Unterweisung als Input elementarer Kulturentechniken. Um 1800 tritt mit einemmal eine Büchersorte auf, die den Müttern zunächst die physische und psychische Erziehung der Kinder und alsbald auch deren Alphabetisierung anbefiehlt. [...] Diese Titel sind selbstrebend. Sie versichern die Identität der anbefolenden Unterweisung: sie unterstreichen, daß erst mit der Zuschreibung elementarere Kulturations-techniken an Mütter derer Selbst gefunden ist.⁷

In diesem Sinne könnte nach dem extraterinen mütterlichen Bildungstrieb gefragt werden, ob von ihnen getriebene Nischenstruktur zur Regulierung der menschlichen Umwelt führt, und ob die mütterliche Fürsorge, die einen Innerlichkeitsbezug erschafft, zur größten Domestikationsschule des Seins führt.⁸

Die sonderbare Stellung der Mutter zwischen Weltlichkeit und Äußerlichkeit wird ebenfalls bezüglich der sozialen Systeme deutlich. Die Propositio II. des Axioms, das sich der Trilogie zwischen Mutter-Welt-Gebärmutter widmet, beschreibt unter anderem die peripherische Position der Mutter in der Gesellschaft. Sie steht in der Randzone der Bildungsvorgänge der Menschengruppen. Einerseits, weil sich um die Mutter herum die allererste insulative Nische bildet, was eine Hauptmotivation zur sozialen Bildung bedeutet. Dieser Innerlichkeitsbezug wird mit einem äußerlichen Faktor ausgeglichen, mit dem Leitmotiv, dass die Mutter für segmentare Gesellschaften den Außenbezug darstellt. Nach den exogamischen und totemistischen Regeln steht die Mutter als Singularität, die das Außen in der sozialen Gruppe verinnerlicht. Sie ist ebenso Teil der sozialen Umwelt wie auch ihrer natürlichen Umgebung. In diesem Sinn bezeichnete Cla-

6 A. Portmann: *Um das Menschenbild*, Stuttgart: Reclam 1956, S. 34.

7 Vgl. F. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München: Fink 1995, S. 37f. Kittler hat sich in den siebziger und achtziger Jahren mit dem Thema Mutter bzw. der Mütterpädagogik beschäftigt. Sie umfassen ein ausschlaggebendes kulturtechnisches Dispositiv der Neuzeit, welches dazu führt, das Volk zu erziehen. Der Eintritt der Mütter in die biopolitische Organisation der Gesellschaft ruft zwei neue Techniken hervor: Erziehung und Intimität.

8 P. Sloterdijk: „Domestikation des Seins“ in *Nicht gerettet*, S. 142-235.

essens ihre Rolle als eine soziobiologische Institution⁹, da ihre insulative Funktion erstmals sowohl als tierisch als auch als menschlich zu bezeichnen ist.

Diese Propositio stellt die Herausforderung, die Stellung der Mutter in der Gesellschaft als eine Alteritätsbeziehung zu berücksichtigen, aufgrund der die Welt sich bilden und konstruieren lässt. Die Mutter ist, wenn man einen Blick in die ethnologischen und anthropologischen Studien wirft, ein von der Kultur definierter Bezug zum Außen, nämlich zur Natur. Die menschliche Mutter wurde infolgedessen im Laufe der Evolution von den tierischen Müttern ausdifferenziert. Darüber hinaus dienen die soziobiologischen Merkmale des insulativen mütterlichen Mechanismus dazu, die Begrenzung Natur vs. Kultur über den generativen Bildungstrieb neu zu definieren.

Propositio III handelt von der Relation zwischen Mutter und Gebärmutter. Die Gebärmutter ist ein Hohlorgan, das dem Körper der Mutter innerlich ist. Sie ist jedoch transzendental von der zeitlichen und räumlichen Ebene der äußeren Welt. In dieser Propositio geht es um die Verbindung zwischen mütterlicher Innenweltlichkeit und gebärmutterlicher Außenweltlichkeit. Zu diesem Zweck wird in Anlehnung an die Neontenie-Theorien die Korrelation zwischen embryonalem Reifzustand des Homo Sapiens mit der extrauterinen Sorgebedürftigkeit des Neugeborenen im Vergleich zu anderen phylogenetischen Verwandten untersucht. In dieser Propositio wird die Fragestellung der Menschwerdung durch eine Korrelation des Mutterwerdens problematisiert.

In dieser Hinsicht wird die Weltinnerlichkeit der Mutter in umgekehrter Relation mit der Außerweltlichkeit der Gebärmutter stehen, da der Homo Sapiens einer fötalen Wende (unter anderem durch anatomische Veränderungen) unterzogen ist, indem er durch eine unreife embryonale Entwicklung gekennzeichnet ist, mit der Konsequenz, dass er (allo)mütterliche Wesen zur Fortsetzung des Lebens in der Welt benötigt. Aus dieser Perspektive wird zusammen mit dem Anthropologen Adolf Portman konstatiert, dass die Mutter für das menschliche Leben eine fundamentale Rolle bei der Fortsetzung ontogenetischer Prozesse spielt. Aus der Beziehung intrauteriner „ökologischer“ Bedingungen zur Entwicklung der Organe und nachgeburtlicher Umweltbedingungen zur Fortsetzung der in der Gebärmutter in Gang gesetzten ontogenetischen Prozesse ergibt sich eine biopolitische Anerkennung der Figur der Mutter: In ihrer Behausung besteht die Möglichkeit, das Leben zu beginnen – oder nicht.

Alle diese ontogenetischen Einzelheiten weisen auf eine zentrale Tatsache hin: Unsere Ontogenese ist nicht ein tierischer Werdegang [zu verstehen], der an einem bestimmten

9 Vgl. D. Claessens: Das Konkrete und das Abstrakte.

Punkte in eine letzte Etappe von menschlichem Gepräge übergeht. [...] Unser gesamter Wedergang ist human. [...] Die Ontogeneseform der höheren Stufe ist das zuerst Erreichte, sie ist Grundlage für die Entstehung höheren Zerebralisation und höheren Verhaltensweisen [...] So ist zum Beispiel die Reduktion der Nachkommenzahl auf ein einziges Junges, die relativ lange Neugeborenen, die Behütung durch die Mutter – *alles wichtige Kennzeichen unserer eigenen Ontogenese* – bereits den niedrigsten Stufen unseres Verwandtenkreises eigen. Bedeutende Faktoren, die am Zustandekommen unserer behüteten Frühperiode beteiligt sind, gehören bereits zum ontogenetischen Material einer großen Tiergruppe [...] Die Bedeutung dieser behüteten Entwicklungsphase für die Entfaltung spielerischerer Verhaltensweisen ist von psychologischer Seite sichtbar gemacht worden. [...] Die *Brutsorge* ist eine Voraussetzung der Entstehung höherer Zerebralisation.¹⁰

Die Mutter (und damit die verschiedenen Arten von Müttern) entsprechen einem Bildungstrieb in der entäußerten Weltlichkeit. Was Mutter-Tier und Mutter-Mensch unterscheidet, beispielhaft, ist zum Beispiel, dass der Entäußerungsgrad des menschlichen Neugeborenen durch seine fötale Unreife größer ist als beim Mutter-Tier, dessen Bedürftigkeit gegenüber allomütterlichen Instanzen niedriger ist.

In diesem Sinn wird die Mutter aus einer negativen Phänomenologie heraus betrachtet: Sie bedeutet das Zeichen eines Verlustes, des Verlustes der Gebärmutter, des Lebensortes, in dem nicht alle Organe entwickelt wurden. Ebenso kann die negative Korrelation zwischen Mutter und Gebärmutter durch die figurative Ebene der Repräsentation bestimmt werden: Je „mutterärmer“ die Welt, desto niedriger ihr Entäußerungsgrad und infolgedessen die figurative, repräsentative Ebene.

Schließlich strebt das letzte Axiom nach einer positiven Erklärung des vorgeburtlichen Umfeldes. Was es wesentlich kennzeichnet, ist die Tatsache, dass dieser Lebensraum der Welt entzogen ist, weil in ihm die Bildung und Entwicklung eines Seiendes betrieben wird – Prozesse in einer nicht-entäußerten Welthaftigkeit. In Anlehnung an zwei referentielle Metaphern und ein Beispiel wurde eine Welthaftigkeit ohne Außen betrachtet: Das alte Bildsymbol Ouroboros diente dabei zur Erläuterung eines Seiende, das alle Seienden in sich einschließt in ewiger Verwandlung und das dabei sich selbst gebärt. Die ontologische Geschlossenheit dieses Symbols war ein Vorbild für die Alchemisten und für Disziplinen, in denen die Verwandlung des Seienden, Transformationen, neue Individuationen usw. sich ohne äußerliche Instanz vollziehen. Werden und Sein fallen zusammen in der Ebene der Immanenz. Das Symbolbild wird durch eine

10 A. Portmann: Um das Menschenbild, S. 30.

Gattung beschrieben, die in den paradoxen Widerspruch *teritur non datur* gerät, da sie in sich sowohl das Sein als auch das Nicht-Sein birgt. Ihr entspricht eine dritte Gattung, die ist und zugleich nicht ist. Die Geschichte der Philosophie hat ein spekulatives Bild für diese logisch widersprüchliche Aussage: die platonische Chora. Der Chora ist der dritten Gattung zugeschrieben, und sie kann nur durch „unreine Begriffe“ erreicht werden, da sie die klassisch-metaphysische Frage der Ontogenese stellt: Wie kann etwas sein und zugleich werden? In diesem Sinn ist es eine zentrale Aufgabe des matrixialen Ansatzes, darauf hinzuweisen, dass die Ontogenese das klassische Problem des Werdens voraussetzt. Damit sollte in Frage stehen, ob die von Aristoteles vorgeschlagene hylemorphistische Lösung zur Beschreibung embryogenetischer Entwicklungen gilt.

Vor dem Hintergrund der embryogenetischen Diskussion (Diskussion über die Entwicklungsprozesse eines Organismus in der Gebärmutter) wurde festgestellt, dass in der Gebärmutter Ausdifferenzierungsprozesse stattfinden, bei denen die Teile eines Organismus ohne Außen gebildet und ausdifferenziert werden. In der Gebärmutter finden Vorgänge der Muster- und Formenbildungen statt, die zum Teil genetisch determiniert sind und zum Teil epigenetisch. Es sind Prozesse, in denen die Formation der Zellen, die Ausdifferenzierung der Formen und das Wachstum bestimmter Organe und Strukturen ohne Alterität durchgeführt werden, aber doch auf der Basis einer Wechselwirkung der inneren Teile der Gebärmutter.

Mit Blick auf die Abwesenheit der Alterität ist das gebärmutterliche Feld als weltlos zu bezeichnen; nichtdestotrotz ist es der Seinsordnung nicht entzogen. Ihre Weltlosigkeit bedeutet einen geschlossenen Raum, in dem die Verwandlungen des Organismus stattfinden, ohne Alterität, auch wenn die organischen Voraussetzungen noch nicht Entwicklung des Bewusstseins begünstigt haben. Der generative Bildungstrieb etabliert Beziehungen, Relationen, deren eine Seinsordnung entspricht. Ebenso weist die generative Eigenschaft des intrauterinen Bildungstriebes auf ihre selbstwirkende Potentialität hin, die kein Außen zur Generation benötigt. In diesem Sinn könnte die gebärmutterliche Entwicklung des Organismus als kybernetischer Prozess bezeichnet werden, indem sie die inneren Veränderungen eines Ökosystems mit seinen Ausdifferenzierungen und Entdifferenzierungen berücksichtigt. Die Geschlossenheit des generativen Bildungstriebes verweist ebenso auf einen Bildungstrieb, der, wie Blumenbach postulierte, selbstorganisierend ist.

In dieser Hinsicht richtet die Erforschung des intrauterinen Bildungstriebes den Blick darauf, der in ihm geborgenen generativen Kraft ontologischen Sinn zu schenken. Dieser Gesichtspunkt bringt eine Berücksichtigung des ontologischen Status ontogenetischer Prozesse auf die Bühne, die auch in geschlossenen

Umwelten wie der Gebärmutter wahre Relationsordnungen etabliert, aus denen neue Bildungen und Formen hervorgebracht werden.

Literatur

WÖRTERBÜCHER

- DUDEN. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache: in zehn Bänden, Duden Verlag 1999.
- Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press 1982.
- Anderson, Robert R./Goebel Reichmann, Ulrich (Hg.): Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, 9 Bd., Berlin: W. de Gruyter 2013.
- Auberle, Annette/Klosa, Annette (Hg.): Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart, 7 Bd., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag 2007.
- Basler, Otto: Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1942.
- Grimm, Jakob/Wilhelm, Grimm: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bearbeitet von Dr. Moriz Heyne. Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984.
- Liddell, Henry (Hg.): A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 1971-2007, Basel: Schwabe AG Verlag.
- Maltby, Robert: A Lexicon of Ancient Etymologies, Prenton: Francis Cairns Publications 1991.
- Vaan, Michiel (Hg): Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, Boston: Brill 2008.
- Walde, Alois: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 2. Bd., Heidelberg: Winter 1954.
- Walde, Alois: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 2. Bd., Berlin: W. de Gruyter 1927.

GESAMTWERKE

ARISTOTELES

- Oec* Oikonomika, in Flashar, Hellmut, (Hg.), Zoepffel Renate (Übers.): Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd 10/2, Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- HA* Tierkunde (Historia animalium), in: Paul Gohlke (Hg.) u. (Übers.), Aristoteles, die Lehrschriften, Bd. 8.1, Padernorn: Schöningh Verlag 1957.
- GA* Über die Zeugung der Geschöpfe, (De generatione animalium), in Paul Gohlke (Hg.) u. (Übers.), Aristoteles, Die Lehrschriften, Bd. 8.3, Padernorn: Schöningh Verlag 1959.
- Top* Topik in: Rolfes, Eugen (Hg.) u. (Übers.), Aristoteles, Organen, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968.
- Kat* Kategorien in Rolfes, Eugen (Hg.) u. (Übers.): Organen I, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- Metaph.* Metaphysik in: Bonitz, Hermann (Übers.) mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Horst Seidl, Griechisch-Deutsch: Aristoteles's Metaphysik. Bücher I(A)-VI (E), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1989.
- An pr.* Erste Analytik, in: Rolfes, Eugen (Hg.) u. (Übers.), Aristoteles: Philosophische Schriften 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- De Part.* Über die Teile der Lebewesen, in: Flashar, Hellmut, (Hg.), Kullmann, Wolfgang (Übers.), Zoologische Schriften II, Aristoteles Werk in deutscher Übersetzung, Bd 17, Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- Phys.* Physik. Vorlesung über die Natur in: Zekl, Hans G. (Übers.), Philosophische Schriften, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- Pol.* Politik, in Flashar, Hellmut, (Hg.), Schütrumpf, Eckart (Übers.), Politik II, Bd9/2, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

CARL GUSTAV JUNG

- SVA* Studien über alchemistische Vorstellungen, in Jung-Merker, Lilly/ Rüf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 13, Düsseldorf: Walter 2006.
- PA* Psychologie und Alchemie, in: Jung-Merker, Lilly/ Rüf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 12, Dusseldorf: Walter 2006.
- MC* Mysterium coniunctionis, in: Jung-Merker, Lilly/ Rüf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 14/1 u.2, Dusseldorf: Walter 2006.
- PP* Praxis der Psychotherapie, in: Jung-Merker, Lilly/ Rüf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 16, Dusseldorf: Walter 2006.
- PT* Psychologische Typen, in: Jung-Merker, Lilly/ Rüf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 6, Dusseldorf: Walter 2006.

Aio Aion: Beiträge zur Symbolik der Selbst. Jung-Merker, Lilly/ Rűf, Elisabeth (Hg.): Gesammelte Werke, Band 9/II, Dusseldorf: Walter 2006.

WERKE

A

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper 2002.
 Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, München: Piper 1994.
 Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper 2010.
 Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes: das Denken, das Wollen*, München: Piper 1998.

B

- Bachofen, Johann J.: *Mutterrecht und Urreligion*, Stuttgart: Kröner 1954.
 Bacon, Francis: *Novum Scientiarium*, 1620. Auf Deutsch erschienen in: Bacon, Francis: *Neues Organ der Wissenschaften*, A.T. Brück (Hg.), Leipzig 1830, Nachdr. Darmstadt 1981
 Barry, David: „Shocks from a Sicilian Underworld: Gangi, ‚Gänge‘, and a New Source for the ‚Mütter‘ in Goethe’s *Faust*“, in *Goethe Yearbook*, Richter Simon (Hg.), Vol. XIII, NY: Camden House 2005.
 Bednarik, Robert G.: „A figurine from the African Acheulian“, in: *Current Anthropology* 44 (3) 2003.
 Biedermann, Hans: *Materie prima. Eine Bildersammlung zur Ideengeschichte der Alchemie*, Graz: Verlag für Sammler 1973.
 Blaffet-Hrady, Sarah: *Mutter Natur. Die weibliche Seite der Evolution*, Berlin: Berlin Verlag 2000.
 Blumenbach, Joh. Fr.: *Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1789.
 Böhme, Jakob: *De Tribus Principiis oder beschreibung der Drei Prinzipien Göttliches Wesen*. In: Will-Erich-Peukert/August F. (Hg.): *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommanns, 1960.
 Bolk, Louis: „Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eines Schimpanse“, in: *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte* 81 (1926).
 Bolk, Louis: „Das Problem der Menschwerdung“: in XXV. Versammlung der Anatomischen Gesellschaft zu Freiburg. Jena: Fischer, 1926.
 Bowlby, John: *Bildung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung*, München: Kindler Verlag, 1982.

Briffault, Robert: *The Mothers*, Vol. 1 – 4. London: Allen & Unwin, 1927.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

Brown Blackwell, A.: *The Sexes Throughout Nature*, NY: G. P. Putnam, 1875

C

Claessens, Dieter: *Das Konkrete und das Abstrakte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

Conard, Nicholas J./Malina, Maria: „Spektakuläre Funde aus dem unteren Aurignacien vom Hohle Fels bei Schelklingen, Alb-Donau-Kreis“, in: *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 2008* (2009).

Conard, Nicholas J.: „A female figure from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany“, in: *Nature*: London 2009.

Coqueugniot, Hélène/Hublin, Jean-Lacques: „Early brain growth in *Homo erectus* and implications for cognitive ability“, In: *Natur* 431 (2004).

D

Deleuze, Gilles/ Guattari, Felix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Deleuze, Gilles/ Guattari, Felix: *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Merve: Berlin 2005.

Derrida, Jacques: *Chōra*, Wien: Passagen 1990.

Dörr, Georg: *Muttermythos und Herrschaftsmythos. Zur Dialektik der Aufklärung und die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

Duerr, Peter: *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Duerr, Peter: *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Durkheim, Émilie: „La prohibition de l’inceste et ses origines“, in: *Année sociologique*, Vol. I (1896 -1897)

E

Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Köln: Anaconda, 2008.

Engels, Friedrich: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Im Anschluss an Lewis H. Morgan’s Forschungen. Hottingen-Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung 1884.

F

- Fehlmann, Meret: Die Rede vom Matriarchat. Zur Gebrauchsgeschichte eines Arguments, Zürich: Chronos Verlag 2011.
- Ferguson, Adam: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Frazer, James: The golden Bough, II. Taboo and the Perils of the Soul, London: Macmillan and Co. 1911.
- Frazer, James: Totemism and Exogamy. Hamburg: Severus, 2011.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu, in: Sigmund Freud Essays I, Bd. I, Auswahl 1890 – 1914, Simmon, D (Hg.), Berlin: Volk und Welt, 1988.

G

- Galahad, Sir: Mütter und Amazonen, München-Berlin: Non Stop 1975.
- Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004.
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1. Frankfurt a. Main: Klostermann 2016.
- Goethe, Johann Wolfgang: Faust II in „Letzte Jahre 1827-1832“. SW 18-1, (Hg.) von von Gisela Henckmann und Dorothea Hölscher-Lohmeyer. München: Carl Hanser, 1997.
- Göttner-Abendroth, Heide: Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988.
- Günther, Gotthard: Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik. Hamburg: Meiner 1991.
- Günther, Gotthard: Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik, Baden-Baden: Agis 1963.

H

- Haage, Bernhard D.: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus. Zürich/Düsseldorf: Artemis 1996.
- Haeckel, Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte in Gemeinverständliche Werke, Band. I, Leipzig/Berlin: Alfred Kröner 1951.
- Haig, David: „What’s Behind Odd Idea of War in the Wob?“, in: New York Times, 07.08.1993.
- Hančar, Franz: „Zum Problem der Venus-Statuetten im eurasischen Jungpaläolithikum“ in Prähistorische Zeitschrift 1939/1940.
- Hartmann, Elke: Zur Geschichte der Matriarchatsidee. Antrittsvorlesung. Heft 133, Universität Berlin: Humboldt Universität, 2004.
- Hamilton, William D.: „The evolution of altruistic behavior“, in: The American Naturalist 97 (1963).

- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer 1953.
- Heidegger, Martin: Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004.
- Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung 1927, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975
- Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.): Das Mutterrecht von J. J. Bachofen in der Diskussion, Frankfurt a. M.: Campus, 1987.
- Hegel, Wilhelm Georg: Phänomenologie des Geistes. Gesamte Werke Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Heisenberg, Werner: „Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik“, in: Zeitschrift für Physik 43 (1927)
- Hoffmann, J.G./ Bahmer, J.B.: Matricibus Metallorum. Amplissimi Philosophorum Ordinis. 1738.
- Hornung, Erik: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971.
- Hornung, Erik (Hg.): Das Totenbuch der Ägypter. Zürich/München: Artemis Verlag 1979.

J

- Janus, Ludwig (Hg.): Kunst als kulturelles Bewusstsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen, Heidelberg: Mattes 2008.
- Janus, Ludwig: Wie die Seele entsteht: Unser psychisches Leben vor, während und nach der Geburt. Hamburg: Hoffmann und Campe 1991.
- Jonas, Doris F./ Jonas, David A.: M. D: Signale der Urzeit. Archaische Mechanismen in Medizin und Psychologie. Hippokrates Verlag Stuttgart, 1977.
- Jonas, Doris F.; Fester, Richard; Jonas, David A.: Die Kinder der Höhle. Die steinzeitliche Prägung des Menschen, München: Kösel 1980.
- Jung, Carl Gustav: „Die Individuation“ in: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Darmstadt: Reichl Verlag, 1928.
- Jürgens, Klaus D.: Allometrie als Konzept des Interspeziesvergleiches von physiologischen Grössen: eine kritische Analyse von Modell und Methode, Berlin: Parey 1989.

K

- Kant, Immanuel: Logik in Akademie-Textausgabe, Bd.9: Logik, Physische, Geographie, Pädagogik, Berlin: De Gruyter.
- Klaatsch, Hermann: Die Anfänge der Kunst und Religion in der Urmenschheit. Leipzig: Unesma 1913.

- Kittler, Friedrich A.: Aufschreibesysteme, 1800-1900. München: Fink 1995.
- König, Marie/Jonas, Doris F./ Jonas David A.(Hg.): Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau. Frankfurt a. M. 1995.
- Kratzert, Thomas: Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen „chaos“ zur platonischen „chora“, Amsterdam: Grüner 1998.
- Kristeva, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Kurt Ehmer, Manfred: Göttin Erde: Kult und Mythos der Mutter Erde, Berlin: Zerling, 1994.

L

- Lacan, Jacques: Schriften III. Berlin: Quadriga, 1994.
- Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ in Norbert Haas (Hg), Schriften I, Berlin: Quadriga 1966.
- Lang, Andrew: The secret of the totem, Longmans, Green and Co.: London: 1905.
- Leisegang, Hans: „Das Mysterium der Schlange“ in: Eranos-Jahrbuch 7 (1939)
- Leroi-Gourhan, Andre: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Leroi-Gourhan, Andre: Prähistorische Kunst, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1971.
- Lévi-Strauss, Claude: Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, Puf: Paris 2012.
- Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- Lévi-Strauss, Claude: Das Ende des Totemismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.
- Lévi-Strauss, Claude: C. Le totémisme aujourd'hui, Presses Universitaires de France: Paris 1962.
- Lindsay, Jack: The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt, London: Muller 1970.
- Lippert, Julius: Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, Stuttgart: Enke 1887.
- Lütkehaus, Ludger: Natalität: Philosophie der Geburt, Zug/Schweiz: Die Graue Edition 2006.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

M

- Mahler, Margaret S./Pine, Fred/ Bergman, Anni: Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt. a. M.: Fischer, 1978.
- Macho, Thomas: Todesmetaphern, Frankfurter a. M.: Suhrkamp, 1987.
- Malinowski, Bronislaw: Geschlechtstrieb und Verdrängung bei den Primitiven, Hamburg: Rowohlt 1962.
- Malinowski, Bronislaw: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Malinowski, Bronislaw: Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, Fischer Verlag: Frankfurt a. M.: 1973.
- Malinowski, Bronislaw: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, Syndikat: Frankfurt 1979.
- Margaroni, Maria: „The Lost Foundation. Kristeva’s Semiotic Chora and its Ambiguous Legacy“ in *Hypatia* 20/1 (2005).
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Mehlman, Jeffrey: „The ‚floating Signifier‘. From Lévi-Strauss to Lacan“ in: *Yale French Studies*, 48 (1972)
- Mellars, Paul: „Origins of the female image“ in: *Nature* 459 (2009.)
- Miller, Hugh: *Progress an Decline*. Oxford: Pergamonn Press, 1964.
- Morgan, Lewis H.: *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Macmillan and Co.: London 1877.
- Mocek, R.: Wilhelm Roux-Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere. Jena. Gustav Fischer, 1974.
- Morgan, Lewis H.: *Die soziale Organisation der Irokesen und anderer indianischer Völker*., Die Urgesellschaft, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart, 1908, Wien: Promedia, 1987.
- Morgan, Lewis H.: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Lincoln: University of Nebraska Press 1997.
- Mudock, George P.: *Social structure*, New York: Macmillan, 1949.

N

- Neumann, Erich: *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der Weiblichen Gestaltung des Unbewussten*, Zürich/Düsseldorf: Walter, 1997.
- Neumann, Erich: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich: Rascher Verlag 1949.
- Neumann, Erich: *Zur Psychologie des Weiblichen*, Zürich: Rascher Verlag, 1953.

O

Otto, Rudolf. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Verlag C.H. Beck, 1979.

P

Paracelsus: Medizinische Schriften, Band 1. Peuckert, Will-E (Hg.), Basel: Schwabe & Co. 2010.

Paracelsus: Über die medizinische Tätigkeit in Sämtliche Werke. Bd. 1, Ascher, B, (Hg.), Jena: Gustav Fischer 1926.

Platon: Timaios in: Schleiermacher, Friedrich/Eigler, Günther (Hg.)/Müller, Hieronymus (Übers.), Werke in Acht Bänden, Bd. 7, Darmstad: WBG, 2001.

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.

Portmann, Adolf: Lebensforschung und Tiergestalt. Ausgewählte Texte, Basel: Schwabe 2006.

Portmann, Adolf: Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich: Rhein-Verlag 1963.

Portmann, Adolf: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Stuttgart: Reclam 1982.

R

Rank, Otto: Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München: Beck 1963.

Ranke-Graves, Robert: Die Weiße Göttin, Berlin: Medusa Verlag 1981.

Reich, Wilhelm: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral: Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972.

Rickert, Thomas: „Toward the chora: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention“ in: Philosophy and Rhetoric 40/3 2007.

Rob, Alexander: Das hermetische Museum. Alchemie & Mystik, Köln: Taschen 2011:

Roux, Wilhelm. Entwicklungsmechanik des Embryo, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann 1895.

S

Saccasyn-Della-Santa, Elisabeth: La Belgique préhistorique, Bruxelles: Office De publicité 1946.

Saccasyn-Della-Santa, Elisabeth: Les Figures Humaines du Paléolithique Supérieur Eurasiatique, Antwerp: De Sikkel 1947.

- Sahlins, Marshall: Stone age economics, New York: Adeline Public 1979.
- Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Saussure, Ferdinand: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: Walter de Gruyter 1967.
- Samsonow, Elisabeth von: Anti-Elektra. Totemismus und Schizogamie, Zürich-Berlin: Diaphanes 2007.
- Serres, Michel: Der Parasit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Hamburg: Meiner 2015.
- Schmidt, Carl (Hg): Pistis Sophia, Leipzig: Hinrichs 1905.
- Schulze, Walter A.: „Jakob Böhme und die Kabbala“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 9 (1955), S. 447-460.
- Sheppard, Harry J.: „Gnosticism and alchemy“ in: Ambix: The Ouroboros and the unity of matter in alchemy: a study in origins, 10 (1962).
- Simondon, Gilbert: Tier und Mensch: zwei Vorlesungen, Zürich: Diaphanes 2011.
- Simondon, Gilbert: L'individu et sa genèse physico-biologique, Paris: Presses universitaires de France 1964.
- Simpson, S. W./Quade, J/ u. a.: „A Female Homo erectus Pelvis from Gona, Ethiopia“. In: Science. 322/ 5904 (2008).
- Sloterdijk, Peter: Blasen. Sphären I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Sloterdijk, Peter: Schäume. Sphären III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
- Sloterdijk, Peter: Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie, Weimar: VDG Verlag 2001.
- Sloterdijk, Peter/ Heinrichs, Hans-Jürgen: Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Sloterdijk, Peter: „Negative Gynäkologie und transindividuelle Immunität“, in: Janus, Ludwig (Hg.): Kunst als kulturelles Bewusstsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen. Heidelberg: Mattes, 2008, S. 39.
- Sloterdijk, Peter: Weltrevolution der Seele: ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, München/Zürich: Artemis 1993.
- Sloterdijk, Peter: Nicht gerettet. Versuch nach Heidegger, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Sloterdijk, Peter: Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- Söderblom, Nathan: Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig: Hinrichs 1926.
- Stricker, B.H.: De grote Zeeslang, Leiden: E. J. Brill, 1953.

T

- Tomatis, Alfred: Der Klang des Lebens, Hamburg: Rowohlt 1987.
Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik München: dtv, 1972.
Trivers, Robert: „Parent –Offspring Conflict“ in: American Zoologist 14 (1974)

U

- Uexküll, Jakob von: Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin: Julius Springer 1909.
Uexküll, Jakob von: Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin/Heidelberg: Springer, 2014
Unger, Franz: Die Exantheme der Pflanzen. Wien: C. Gerold, 1833.

V

- Verworn, Max: Zur Psychologie der primitiven Kunst, Jena: Fischer 1917.

U

- Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
Winnicott, Donald: Vom Spiegel zur Kreativität, Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
Wundt, Wilhelm: Religion und Mythos in Völkerpsychologie. Bd 2. Leipzig 1906.

Z

- Zinser, Harmuth: Der Mythos des Mutterrechts. Frankfurt/Wien/Berlin: Ullstein Materialien 1981.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Die sinnliche und irdische Eva, die Mutter alle Kreaturen im Himmel und auf Erden. Quelle: Geheime Figuren der Rosenkreuzer, Altona, 1785.
- Abb. 2: Mutter Erde: „Seine Säugamme ist die Erde“ Quelle: Michael, Maier: Atlanta fugiens, Oppenheim, 1618.
- Abb. 3: Rechts Venus von Berekhat Ram, links Venus Tan-Tan. Quelle: <https://logarithmichistory.wordpress.com/2015/07/15/the-venus-of-berekhat-ram/> und Curren Anthropology Volume 44, Number 3, June 2003. <http://www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v44n3/033701/033701.html>
- Abb. 4: Kopf der Venus von Brassempouy, la Dame à la capuche, Fragment einer Statuette, 3,65 cm hoch, Material: Elfenbein, Alter: 21.000 bis 26.000 Jahre, FO Grotte du Pape. Quelle: <http://www.steinzeitwissen.de/jungpalaolithikum/gravettien/venusdarstellungen>
- Abb. 5: Venus von Dolní Věstonice, Mähren, 11,1cm hoch, Frauendarstellung aus Keramik (Lehm mit Knochenmehl gebrannt), Gravettien, ca 25.000 bis 29.000 Jahre. Es handelt sich um den bisher ältesten Beleg von Keramik. Quelle: <http://www.ancient-wisdom.com/czechdolnivestonice.htm>
- Abb. 6: Original Venus vom Hohlefelds, Mammut-Elfenbein, Aurignacien, Alter: ca. 35-40.000 Jahre. Entdeckt im September 2008 in der Höhle „Hohlefelds“ im Aichtal bei 89601 Schelklingen, Deutschland. Quelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Venus_vom_Hohlefelds#/media/File:Original_Venus_vom_Hohlefelds_20150118.jpg
- Abb. 7: Venus vom Galgenberg – Österreich, ca. 31.000 v. Chr. Quelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Venus_vom_Galgenberg#/media/File:Venus_vom_Galgenberg.JPG
- Abb. 8: Ouroboros. Quelle: Abraham Eleazar, Donum Die, Erfurt 1735.
- Abb. 9: Embryogenese: „Four Comparative Plates of Amniote Embryos, from Twelve Different Orders“, in the fourth edition of the Anthropogenie. Quelle: Drawn by Haeckel and lithographed by Adolf Giltch, from Haeckel

1891, 1 :plates VI-IX. In Nich Hopwood. Haeckel's Embryos. Images, Evolution and Fraud. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015, S. 149.

Diagramm 1: Mutter-X bildet eine Menge aller Arten von Müttern. -Stein, -Tier, -Mensch, -Pflanze, etc. entsprechen der spezifischen Differenz der Gattung Mutter, welche wiederum eine Art in sich bilden. Das Gebären kennzeichnet die Gattung Mutter, beschreibt also die Eigenart der Mutter-X.

Diagramm 2: Die Mutter ist der Welt innerlich.

Diagramm 3: Das Matrixiale entfaltet eine ontologische Dreiwertigkeit: Mutter-Gebärmutter-Welt. Dieses Diagramm veranschaulicht die Innen- und Außenbeziehungen zwischen Mutter, Gebärmutter und Welt.

Diagramm 4: Von der matrixialen Dreiwertigkeit zur Vierwertigkeit. Infolge der perinatalischen Dialektik tritt ein doppelter Bezug auf: erstens die Alteritätsrelation zwischen dem Ich (I) und der Mutter und zweitens die Entfremdungsrelation zwischen dem Ich (I) und der Welt.

Diagramm 5: Veranschaulichung der Relation zwischen der Welt, Mutter, Gebärmutter und Ich (I).

Diagramm 6: Mutter als Schnittstelle zwischen Gebärmutter und Welt.

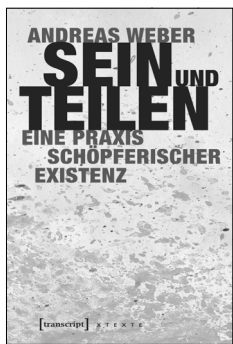
Diagramm 7: Mutter(gens): exogam in der Sippe und endogam im Stamm.

Diagramm 8: Differenz der ersten Ordnung und Identität der zweiten Ordnung.

Diagramm 9: Spezifische Unterschiede innerhalb der Gens und genetische Selbstheit.

Diagramm 10: Die Gebärmutter ist der Welt äußerlich.

Philosophie



Andreas Weber
Sein und Teilen
Eine Praxis schöpferischer Existenz

2017, 140 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Björn Vedder
Neue Freunde
Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

2017, 200 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4
E-Book: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8
EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Harald Lemke
Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays zur Transformation
unserer Esskultur

2018, 396 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8

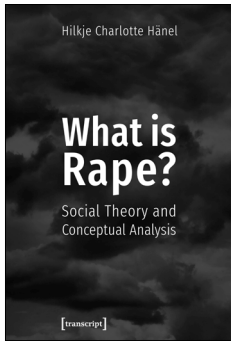
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Jürgen Manemann, Eike Brock
Philosophie des HipHop
Performen, was an der Zeit ist

2018, 218 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4152-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN
978-3-8394-4152-7



Hilkje Charlotte Hänel
What is Rape?
Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover
99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0
E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4



Dirk Braunstein
Wahrheit und Katastrophe
Texte zu Adorno

2018, 372 S., kart.
39,99 € (DE), 978-3-8376-4269-8
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4269-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**