



GENDER
OPEN
REPOSITORY

Repository für die Geschlechterforschung

Die Freundin : Beziehung und Geschlecht um 1900

Leyrer, Anna

2021

<https://doi.org/10.25595/2418>

Veröffentlichungsversion / published version

Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Leyrer, Anna: *Die Freundin : Beziehung und Geschlecht um 1900*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2021.
DOI: <https://doi.org/10.25595/2418>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.46500/83533986>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY NC ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

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

Terms of use:

This document is made available under a CC BY NC ND 4.0 License (Attribution - NonCommercial - NoDerivates). For more information see:

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



www.genderopen.de



ANNA
LEYRER

Die Freundin

Beziehung
und Geschlecht
um 1900

Wallstein

Die Freundin

Anna Leyrer

Die Freundin

Beziehung und Geschlecht um 1900

WALLSTEIN VERLAG

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

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.

Publiziert von der Wallstein Verlag GmbH, Göttingen 2021
www.wallstein-verlag.de
Text © Anna Leyrer, 2021

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlagabbildung: Helene Funke, *Drei Frauen*, 1915 (Ausschnitt)
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN: 978-3-8353-3986-6

DOI: <https://doi.org/10.46500/83533986>



Dieses Buch ist lizenziert unter einer
Creative Commons Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0

Meinen Schwestern und Freundinnen

Inhalt

Einleitung	9
I Politik der Freundin. Moral und Physiologie post Nietzsche	23
I »Das Weib« und seine Fähigkeiten. Die schreibende Frau	33
1.1 Der Mensch, die Frau, der Fuchs. Fähigkeiten I	39
1.2 Zukünftige Freundschaft. Fähigkeiten II	51
2 »Nur daß wir ungleich sind«. Das Aushalten der Differenz	65
2.1 Gesunde Lou, kranke Frieda. Dekadenz und vollkommener Kultur	73
2.2 Moral und Morgenland. Von moralischer und physiologischer Genesung	81
3 Epilog: Die Krankheit wird manifest, und Frieda wird gesund	92
II Zärtliche Freundinnen. Erotik und Frauenbewegung	97
4 Fortunata. Der erotische Affekt und die Frauen	115
4.1 »Madonnen- und Mutterhoheit« der weiblichen Erotik	120
4.2 Das Weibliche als widersprüchliche Bezogenheit	126
5 Die mütterliche Bewegung. »Weibliche Kultur« und ihre Zeitlichkeit	131
5.1 Zärtliche Mütterlichkeit und »weibliche Kultur«	134
5.2 Töchter. Generationelle Zeitlichkeit und Genealogie	144

6	Epilog: Frauen-Bewegungen	151
III Die Schwester, der Freundschaftstraum.		
	Freundinnen und die psychoanalytische Familie	157
7	Tagtraum und Dichtung. Wo kommt die Freundschaft her?	166
7.1	Die schreibende Frau, zum Zweiten, oder: »Unter falschem Namen«	170
7.2	Die familiäre Konstellation und der Platz der Schwester	179
8	»Was daraus folgt, daß es nicht die Frau gewesen ist«. Gegen-, Mit- und Nebeneinander.	185
8.1	Umgarnen und Bestriicken. Nähe und Nebeneinander	189
8.2	»Selbst- und Weltverwechslung à deux«. Freundschaftlicher Narzissmus	198
9	Epilog: Die pädagogische Analyse.	205
Was zwischen Frauen passiert:		
	Die interessanteste Sache der Welt	211
Literatur- und Quellenverzeichnis 221		
Dank. 247		

Einleitung

Es kommt [...] darauf an, auch das Denken über die Freundschaft aus der Kalenderblattbetulichkeit herauszuholen; es wieder zu einem beunruhigenden Thema zu machen, ihm die entgrenzende Radikalität, die ihm gebührt, zurückzugeben. Unordnung in die Symmetrien gedachter Anziehungsordnungen zu bringen.

– Silvia Bovenschen, Ach wie schön.
Ein Kapitel über Freundschaft

Die Freundin ist die Unzugehörige und Ungehörige der Freundschaft. Für die Freundin müssen die Fäden gekappt werden, die den Begriff der Freundschaft fest eingesponnen haben in einen philosophischen Diskurs, der so alt ist wie die Geschichte, ja, der Name der Philosophie selbst. Wenn auch die Freundin nicht einfach frei schwebt, nicht einfach beziehungslos ist, wenn also einzelne Fäden vorsichtig wieder aufgenommen werden, so trifft doch im Ganzen die Freundschaftsphilosophie den Gegenstand dieses Buches nicht. Zwar hat die Freundin eine lange (allerdings kaum erzählte, kaum gehörte, kaum aufgezeichnete) Geschichte. Man kann sie, wenngleich mit einiger Mühe, wahrscheinlich so weit zurückverfolgen wie die Philosophie der Freundschaft – aber diese Philosophie kennt die Freundin nicht oder nur als Figur der Unmöglichkeit. Die Philosophie etabliert Freundschaft als eine Beziehung zwischen Männern. Wenn es bei Gilles Deleuze und Félix Guattari heißt, man könne die Frage »Was ist Philosophie?« nur »unter Freunden« stellen, bezeugt das eine philosophische Tradition, die sich »an die Freunde« richtet, von Aristoteles bis Nietzsche.¹

Daher ist die Geschichte der Freundschaft eine Geschichte der Männerfreundschaft, während wir von den Freundinnen nur wissen, dass sie an den Rändern dieser Tradition stehen: als Unzugehörige, Ungehörige, Unmögliche. Schreiben Freundinnen denn über Freundschaft? Schreiben sie unter Freundinnen, schreiben sie an Freundinnen? Ja und Nein. Nein, sie schreiben nicht über Freundschaft, denn wer da schreibt und spricht, unter welchem Namen gesprochen, ob und wie ein Eigenname in Besitz genommen werden kann, ist für den Freund und die Freundin nicht gleich: Schon dass die Freundinnen nicht auf den Namen, nicht auf *eine* Aristoteles und *eine* Nietzsche zurückgreifen können, macht einen Un-

1 Gilles Deleuze/Félix Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 6.

terschied; aber darüber hinaus ist die Freundin selbst gegenüber dem Freund die Abweichung, die Verfremdung, die Unzugehörige oder gar Unmögliche und muss sich als Freundin erklären, ohne dass sie einen Namen hat.²

Und dennoch: Ja, sie schreiben unter und an Freundinnen. Vor allem schreiben sie als Freundinnen genau in jener Unzugehörigkeit und an jenem Unort, *atopos*, der die Freundschaft ist: »Die Freundschaft ist *unheimlich*. [...] Ohne Familie und Vertrautheit, außer sich, expatriert, außergewöhnlich, extravagant, absurd oder verrückt, absonderlich, un-(zu)gehörig, befremdend, aber auch fremd«.³ Am befremdenden Ort der Freundschaft, die nicht mehr das »unter Freunden« der Philosophie ist, haben sich die Freundinnen eingenistet, sie bewohnen das Unheimliche. Die Frage, die ich in diesem Buch stelle, lautet also: Wer und was ist die Freundin? Wie lässt sich die Freundin denken? Nicht als die Frau, die *auch* kann, was der Mann kann: Freund sein. Nicht als die Begründerin einer Freundinnenschaft. Sondern als die weibliche Position, die befremdend aus der Freundschaft in die Freundschaft interveniert.

Unter der Prämisse der Unzugehörigkeit steht die Intellektuelle, Schriftstellerin, Analytikerin Lou Andreas-Salomé (1861–1937) in ihren Beziehungen zu Frieda von Bülow (1857–1909), Ellen Key (1849–1926) und Anna Freud (1895–1982) im Zentrum dieser Untersuchung.⁴ Die Dreierreihe – von Bülow, Key, Anna Freud – ist ein Echo der häufigen Kontextualisierung Andreas-Salomés im Dreieck Nietzsche, Rilke, Sigmund Freud, und zugleich dessen Verschiebung und Verfremdung in methodischer Absicht: Gerade an Lou Andreas-Salomé lässt sich zeigen, wie selbst in der »Zugehörigkeit« – in diesem Fall zu den intellektuellen Kreisen und Persönlichkeiten der europäischen Jahrhundertwende – die Freundin am Rand steht. In der Skandalisierung ihrer Beziehungen ist sie die Ungehörige, in der Marginalisierung ihres Denkens die Unzugehörige: Andreas-Salomé wird den Maßstäben nicht entsprechen, die Jahrhunderte philosophischen Freundschaftsdenkens und -schreibens errichtet haben.

2 Zur Frage des Namens Kapitel 7.1. Zu Nietzsches Gegen/Namen vgl. Jacques Derrida, *Otobiographien – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens*, in: Ders./Friedrich A. Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens/Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin: Merve 2000, S. 7–64, hier S. 24–30.

3 Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 240.

4 Die »drei langen Namen« werden im Folgenden ausgeschrieben oder der Doppelname verwendet, wie es Andreas-Salomé außerhalb der freundschaftlichen Korrespondenz selbst gehandhabt hat (Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 1. August [o. J.], Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 82).

Während sich die Freundin nicht ablösen lässt und nicht abgelöst werden soll vom Bezug auf Freundschaft, macht sie doch ihr radikales Potenzial aus: Wo die Freundin aus den modernen Feststellungen der Freundschaft auf den Staat und auf das Familiäre der Brüderlichkeit herausfällt, erschließt sie zugleich die Unheimlichkeit der Freundschaft, ihre entgrenzende und beunruhigende Kraft.⁵ Die Kategorie Geschlecht führt in die Freundschaft einen Bruch ein: An der Freundin scheitert die moderne Freundschaft der Gleichheit und Brüderlichkeit. Deswegen spielen Freunde, auch die Lou Andreas-Salomés, in diesem Buch eine Nebenrolle. Nicht weil es einer Geschichte der Freundinnen als Ergänzung der ausufernden Geschichte der Freunde bedarf, geht es hier um Freundinnen: Sie eignen sich vielmehr, die Freundschafts-Geschichte von der »Unzugehörigkeit«, von der Differenz her zu erzählen. Vielleicht verwandelt die Freundin die Geschichte der Freundschaft sogar bis zur Unkenntlichkeit, bis zur Namenlosigkeit. Es geht so weniger darum, Personen oder Beziehungen zu charakterisieren, als dem nachzugehen, was sich als Beziehung ereignet.

Freundschaft ist zunächst fest verankert im 18. Jahrhundert, dem »Jahrhundert der Freundschaft« und, so scheint es, dem der Freundin: dem Jahrhundert der gemischtgeschlechtlichen Geselligkeit in Salons, der Rahel Varnhagen, der Günderrode.⁶ Das Wort vom Jahrhundert der Freundschaft legt einen Bedeutungsverlust nach 1800 nahe. Vernachlässigt wird darüber oft die ausgesprochen dichte Thematisierung von personalen Beziehungen um 1900. Sie zieht sich quer durch die gesellschaftspolitische Debatte, die Wissens- und die ästhetische Produktion: Die heterosexuelle Paarbeziehung war Gegenstand von Auseinandersetzungen nicht nur über die Ehe, sondern über affektiv verfasste Beziehungen generell; in der Arbeit an nationalen Zivilrechtskodifikationen genauso wie im kulturkritischen Drama und in der »Neuen Ethik« sowie

5 Vgl. Silvia Bovenschen, Ach wie schön. Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen mit einem Exkurs über ein Stück von Nathalie Sarraute, in: Sabine Eickenrodt/Cettina Rapisarda (Hg.), Freundschaft im Gespräch, Stuttgart/Weimar: Metzler 1998, S. 33–47, hier S. 36.

6 Vgl. den Band Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), Freundschaft im Gespräch; Brigitte Schnegg, Gleichgestimmte Seelen. Empfindsame Inszenierung und intellektueller Wettstreit von Männern und Frauen in der Freundschaftskultur der Aufklärung, in: WerkstattGeschichte 28, 2001, S. 23–42; Dies., Geschlechterkonstellationen in der Geselligkeit der Aufklärung, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 52, 2002, Heft 4, S. 386–398; Rahel Varnhagen, Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde, hg. von Barbara Hahn, Göttingen: Wallstein 2011.

Initiativen für eine »Sexualreform«.7 Im Kontext der Assoziation und des Vereins, und besonders in der sich bündisch organisierenden Jugendbewegung wurden die equilateralen Beziehungen der Kameradschaft und Gefährtschaft – meist als homosoziale Praxis – emphatisch betont.8 Schließlich war die Bezogenheit des Individuums Gegenstand wissenschaftlicher Theoriebildung: In der frühen Soziologie wurde über »Gesellschaft« als Bezug auf andere Individuen und aufs Kollektiv nachgedacht, und die Psychoanalyse gewann aus der Beschäftigung mit familiären Beziehungen eine Gesellschaftstheorie und therapeutische Praxis.9

Über Freundschaft im 19. und 20. Jahrhundert nachzudenken heißt daher, den aufklärerischen Freundschaftsbegriff zu konfrontieren mit den Veränderungen von Sozialität, aber insbesondere von Geschlecht und Geschlechterbeziehungen nach dem 18. Jahrhundert. Die Freundin konstatiert die Frage nach Beziehung und Geschlecht: Wo um 1900 Beziehungen in Frage stehen, wird zugleich die »Frauenfrage« verhandelt; und zwar nicht *auch*, sondern im Kern. Der soziale und politische Ort der Frauen war weiterhin ungewiss, während die gesellschaftliche Beziehung zwischen Männern in Brüderlichkeit, Kameradschaft und Freundschaft grundiert und gefestigt war. Wie stellen sich diese Beziehungen von der Freundin her dar, wenn die Freundin, aber auch die Schwester und die Mutter weder als Varianten und Fälle männlicher Positionen entwickelt werden noch als weibliche Entsprechung. Welche Perspektiven auf Sozialität eröffnen sich, wenn die Freundin als grund-

7 Vgl. zum Beispiel Caroline Arni, Entzweigungen. Die Krise der Ehe um 1900, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004; Tracie Matysik, Reforming the Moral Subject: Ethics and Sexuality in Central Europe, 1890–1930, Ithaca: Cornell University Press 2008.

8 Vgl. Stefan-Ludwig Hoffmann, Geselligkeit und Demokratie: Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750–1914, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 74; Ortrud Wörner-Heil, »Geistiger Antifeminismus« und der Liebesbund als Sozialmodell. Frauengemeinschaften in der weiblichen Jugendbewegung, in: Helmut Scheuer (Hg.), Liebe, Lust und Leid: Zur Gefühlskultur um 1900, Kassel: Kassel University Press 1999, S. 97–122; Claudia Bruns, Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934), Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2008.

9 Vgl. Friedrich H. Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen: Westdeutscher Verlag 1989, S. 227–250; Geschäftsbericht, in: Max Weber (Hg.), Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.: Sauer und Auvermann 1911, S. 39–62; für Freundschaft im 19. Jahrhundert: Arni, Jahrhunderte der Freundschaft – ein Essay, in: Steve Stiehler (Hg.), Zur Zukunft der Freundschaft. Freundschaft zwischen Idealisierung und Auflösung, Berlin: Frank & Timme 2019, S. 19–32, hier S. 23–26.

legende Differenz, als Bruch in der Freundschaft gedacht wird; wenn die Freundin nicht Ergänzung, sondern Transformation politischen und sozialen In-Beziehung-Setzens ist?

Den Ort nicht mit dem Gegenstand verwechseln

Es geht mir damit um eine Position der Freundin, die sich nicht aus der großen Erzählung der Freundschaft ableiten lässt. Genauso wenig kann aber das Ziel dieser Arbeit eine große Gegenerzählung der Freundin sein. Eine mikrohistorische Fallstudie erlaubt stattdessen ein exploratorisches Vorgehen: ein Aufschlüsseln der Fragen, die sich mit und von der Freundin her stellen. Meine Untersuchung ist »mikroskopisch« angelegt im Sinne der Mikrogeschichte. Dabei gilt es das Missverständnis zu vermeiden, dass im Kleinen das Große abgebildet sei. Mikroskopische Beschreibung geht nicht nach dem »Jonesville-ist-Amerika-Modell« vor, denn, so heißt es prägnant bei Clifford Geertz: »Was man in Kleinstädten und Dörfern antrifft, ist – je nun – Kleinstadt und Dorfleben.«¹⁰ Die Relevanz mikroskopischer Untersuchungen liegt mit Geertz vielmehr im Generieren »handfeste[n] Material[s]«, von dem sich theoretisches, abstraktes oder allgemeineres Denken »nähren kann«.¹¹ Es geht nicht um Niveaus oder Größenordnungen und ihre Vermittlung; anstelle verschiedener analytischer Ebenen wird die Unterscheidung von Ort und Gegenstand der Untersuchung eingeführt:

Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung. Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke ...), sie untersuchen in Dörfern. Man kann verschiedene Dinge an verschiedenen Orten untersuchen, und manche Dinge [...] kann man am besten an begrenzten Örtlichkeiten untersuchen. Aber das macht den Ort nicht zu dem, was man gerade untersucht.¹²

Den »Ort« nicht mit dem »Gegenstand« zu verwechseln, beschreibt für dieses Buch den Übergang von der Position der Freundin zur konkreten Freundin. Nicht die von mir in den Mittelpunkt der Studie gestellten

10 Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 7–43, hier S. 31f.

11 Ebd., S. 33.

12 Ebd., S. 32; auch Mikrohistorikerinnen beschreiben ihr Anliegen so, vgl. beispielsweise Giovanni Levi, zitiert bei Hans Medick, Mikro-Historie, in: Winfried Schulze (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, S. 40–53, hier S. 44.

Personen *sind* »die Freundin« an der Jahrhundertwende. Ihre Biografien und Beziehungen sind der Ort, den ich aufsuche, um Freundschaftsbeziehungen von Frauen um 1900 zu untersuchen. Sie stellen das Material, um über Freundschaft als vergeschlechtlichte Beziehung und ihre Bedeutung für Sozialität nachzudenken.

Den Fall verstehe ich mit Jean-Claude Passeron und Jacques Revel als eine Auffälligkeit, eine Störung der Forschungslogik, eine »injonction logique«. Passeron/Revel belegen den Fall mit Begriffen wie »Hindernis« und »Unterbrechung«, sodass er in seiner Störigkeit beinahe verlebendigt wird.¹³ Es wird nicht einfach ein Fall »von etwas« verhandelt, nicht einfach die Ausprägung eines übergeordneten Prinzips. Der Fall steht vielmehr für eine horizontale Logik ein, die die Gleichwertig- und Gleichzeitigkeit theoretischen und empirischen Arbeitens erfordert.¹⁴ Es gilt dann, den Fall weder zu isolieren noch zu normalisieren, ihn von zeitgenössischen oder gegenwärtigen Argumenten, Figuren, Strukturen nicht abzuschneiden noch ganz darin aufgehen zu lassen. Gianna Pomatas Warnung vor einer »false contextualization« ist in diesem Sinne die Erinnerung an eine Vielfalt möglicher Kontexte, die für eine bestimmte Fragestellung mehr oder weniger brauchbar sind. »Falsch« kontextualisiert bliebe der Fall stumm, bliebe Kuriosum. »Richtig« kontextualisiert könnte der Fall eine Frage beantworten, ein Problem illustrieren, eine Spannung erhellen.¹⁵

Lou Andreas-Salomé wird dann zum Fall, wenn sie nicht mehr als Muse oder *femme fatale* in einer klassischen Position als die Frau neben den großen Männern gedacht wird und zugleich die biographische Falle des singulären Ausnahmelebens umgangen wird. Die biographische und populärwissenschaftliche Literatur zu Lou Andreas-Salomé reproduziert

13 Jean-Claude Passeron/Jacques Revel/Yan Thomas, *Penser par cas*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales 2005, S. 10, 16; vgl. zur mikrohistorischen Fallstudie Dies., *Penser par cas*, S. 31–35; Medick, *Mikro-Historie*; Michel Vovelle, *Serielle Geschichte oder ›case studies‹: ein wirkliches oder nur ein Scheindilemma?*, in: Ulrich Raulff (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1987, S. 114–116, hier S. 126.

14 Vgl. Passeron/Revel/Thomas, *Penser par cas*, S. 44.

15 Vgl. zum »Kontext« Gianna Pomata, *Close-Ups and Long Shots: Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men*, in: Hans Medick/Anne-Charlott Trepp (Hg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte: Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen: Wallstein 1998, S. 99–124; Giovanni Levi/Olivier Christin, *Les usages de la biographie*, in: *Annales. Histoire, Science Sociales* 44, 1989, Heft 6, S. 1325–1336, hier S. 1330 f.; Jacques Revel, *Micro-analyse et construction du social*, in: Ders. (Hg.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Gallimard Seuil 1996, S. 15–36, hier S. 25 f.

bis heute mit Vorliebe solche stereotypen Rezeptionsmuster.¹⁶ Zugleich hat sich etwa seit den 1980er Jahren eine hauptsächlich literaturwissenschaftliche Lou Andreas-Salomé-Forschung etabliert, die ein differenzierteres Bild zu schaffen versucht.¹⁷ Zwei Sammelbände, die anlässlich des 150. Geburtstags 2011 und des 80. Todestags 2017 entstanden sind, dokumentieren den neueren Stand der Forschung zu ihrer Person.¹⁸ Insofern es mir weder um »Person« noch um »Werk«, sondern um den *Fall* Lou Andreas-Salomé geht, ist dieses Buch nicht zuvorderst ein Beitrag zur Lou Andreas-Salomé-Forschung. Als Fall interessiert Andreas-Salomé dort, wo Problematisches, Widerständiges und Widersprüchliches auftaucht: Ihre scheinbar reaktionären Schriften und ihr »Antifeminismus« müssen nicht mit dem Verweis auf ein »emanzipiertes Leben« als Fehltritt beschrieben werden. Sie sollen auch nicht abgewertet werden, indem auf einen verschwurbelten Schreibstil verwiesen wird. Andreas-Salomé muss als Fall weder eine biographische noch eine Werkeinheit garantieren. Daher werde ich die biographische Kontextualisierung auch nur dort

- 16 Als Beginn dieser Rezeptionstradition wird immer wieder H. F. Peters Biographie *Lou. Das Leben der Lou Andreas-Salomé* (München: Kindler 1964) genannt; sie reicht bis zum Biopic von 2016, vgl. dazu Anna Leyrer/Vivien Buchhorn, Rezension zu: Cordula Kablitz-Post, *Lou Andreas-Salomé – Wie ich dich liebe, Rätselleben*, Deutschland/Österreich 2016, in: critic.de, 02.07.2016, <http://www.critic.de/film/lou-andreas-salome-wie-ich-dich-liebe-raetselleben-9597/>.
- 17 Für Porträts von Andreas-Salomé als weibliche Intellektuelle vgl. Ursula Renner, Lou Andreas-Salomé (1861–1937) »Nicht nur Wissen, sondern ein Stück Leben«, in: Barbara Hahn (Hg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften*. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt, München: C. H. Beck 1994, S. 26–43; Biddy Martin, *Woman and Modernity. The (Life)Styles of Lou Andreas-Salomé*, Ithaca: Cornell University Press 1991; Gisela Brinker-Gabler, *Image in Outline. Reading Lou Andreas-Salomé*, London: Bloomsbury Publishing 2012; für einen neueren Forschungsstand mit literaturwissenschaftlichem Schwerpunkt vgl. Katrin Schütz, *Geschlechterentwürfe im literarischen Werk von Lou Andreas-Salomé unter Berücksichtigung ihrer Geschlechtertheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 18–21; zu Andreas-Salomé als psychoanalytische Denkerin vgl. Rose-Maria Gropp, *Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud. Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse*, Weinheim/Basel: Beltz 1988; Themenheft »Lou Andreas-Salomé«, *Seminar. A Journal of Germanic Studies* XXXVI, 2000, Heft 1; Christiane Wieder, *Die Psychoanalytikerin Lou Andreas-Salomé. Ihr Werk im Spannungsfeld zwischen Sigmund Freud und Rainer Maria Rilke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- 18 Ihr zur Feier. Lou Andreas-Salomé. Interdisziplinäres Symposium aus Anlass ihres 150. Geburtstages, hg. vom Lou Andreas-Salomé-Institut für Psychoanalyse und Psychotherapie Göttingen, Taching am See: MedienEdition Welsch 2011; Britta Benert/Romana Weiershausen (Hg.), *Lou Andreas-Salomé. Zwischenwege in der Moderne/Sur les chemins de traverse de la modernité*, Taching am See: MedienEdition Welsch 2019. – Die MedienEdition Welsch hat es sich außerdem zur Aufgabe gemacht, Lou Andreas-Salomés Gesamtwerk, einschließlich bisher unveröffentlichter Briefe und Tagebücher, zu edieren.

vornehmen, wo sie für das Verständnis der »Beziehungsgeschichten« unabdingbar ist. Für alles Weitere verweise ich auf die einschlägige Literatur.¹⁹ Der biographische Anspruch ist hier aufgehoben zugunsten einer Lektüre von Biographemen, wie sie Roland Barthes vorschlägt.

Barthes wünscht sich in *Sade Fourier Loyola* einen »freundlichen und unbekümmerten Biographen«, der sein Leben

auf ein paar Details, einige Vorlieben und Neigungen, sagen wir auf ›Biographeme‹, reduzieren würde, deren Besonderheit und Mobilität außerhalb jeden Schicksals stünden und wie die epikuräischen Atome irgendeinen zukünftigen und der gleichen Auflösung bestimmten Körper berührten.²⁰

Biographeme wären das Lesen eines Lebens als Text, das heißt: das Aufgeben einer Lebens- als Schicksalsgeschichte. Der Text erschließt sich dann gerade nicht über die Stellung, den historischen Kontext des Autors, aber genauso wenig in einer klassisch gedachten Werkimmanenz. Es geht ganz konkret um »eine Verschiebung (auf keinen Fall eine Unterdrückung, eher sogar eine Akzentuierung) der gesellschaftlichen Verantwortung des Textes«, und zwar vom Ort des Autors zum Ort des Lesens.²¹ Der Umgang mit dem biographischen Material ist radikal subjektiv, persönlich, gar intim: die Herstellung einer Verbindung zu einem anderen Leben, zu einem anderen Schreiben.

Es ginge dabei um eine »Lektüre, die innerhalb der Schreibweise liegt«; die sich also das Schreiben, nicht den Inhalt, zum Ausgangspunkt nimmt.²² Die sehr beladenen Namen und Personen, mit denen Barthes sich beschäftigt, sollen so ihrer »Bürgschaften« entledigt werden.²³ Dabei begibt er sich

19 Eine Auswahl an Biographien zu Lou Andreas-Salomé: Ursula Welsch/Michaela Wiesner, Lou Andreas-Salomé. Vom »Lebensurgrund« zur Psychoanalyse, München/Wien: Verlag Internationale Psychoanalyse 1990; Werner Ross, Lou Andreas-Salomé. Weggefährtin von Nietzsche, Rilke, Freud, Berlin: Siedler 1992; Stéphane Michaud, Lou Andreas-Salomé. L'alliée de la vie, Paris: Ed. du Seuil 2000; Ursula Welsch/Dorothee Pfeiffer, Lou Andreas-Salomé. Eine Bildbiographie, Leipzig: Reclam 2006; zu Frieda von Bülow: Monika Czernin, »Jenes herrliche Gefühl der Freiheit«. Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika, Berlin: List 2008; Kerstin Decker: Meine Farm in Afrika. Das Leben der Frieda von Bülow, Berlin: Berlin Verlag 2015; zu Ellen Key: Katja Mann, Ellen Key. Ein Leben über die Pädagogik hinaus, Darmstadt: Primus 2004; zu Anna Freud: Elisabeth Young-Bruehl, Anna Freud. Eine Biographie, Wien: Wiener Frauenverlag 1995; Robert Coles, Anna Freud oder Der Traum der Psychoanalyse, Frankfurt a. M.: Fischer 1995.

20 Roland Barthes, *Sade Fourier Loyola*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 13.

21 Ebd., S. 14.

22 Ebd., S. 50.

23 Ebd., S. 14.

bewusst in eine Situation, die ein Biograph (aber welcher Biograph ist »freundlich und unbekümmert«?) gemeinhin vermeiden würde, und die sich noch dazu reichlich paradox ausnimmt: Er identifiziert sich mit seinem Gegenstand, ohne dass aber dieser Gegenstand jemals fest umrissen und definiert wäre. Er begibt sich in die Position des Lesers:

Es geht also nicht darum, [...] mit Sade sadistisch oder orgiastisch, mit Fourier Mitglied des Phalanstère und mit Loyola ein Betender zu werden; vielmehr sollen in unser tägliches Leben aus dem bewunderten (da über eine Ausstrahlungskraft verfügenden) Text Fragmente des Intelligiblen (»Aussprüche«) eingehen; *der Text soll nachgesprochen, nicht nachvollzogen werden*. Dabei behält er die Distanz eines Zitats, die durchschlagende Kraft einer Wortprägung, einer Sprachwahrheit.²⁴

Das Programm lautet: das Aufspüren der Sprachformen und Sprechweisen, die Zerstückelung des Textes in »Aussprüche«. Das »ganze« Leben, dessen Wert, Bedeutung oder Bestimmung festgelegt ist, ist eine Illusion, genauso wie der Glaube an das »Werk« eines Schriftstellers. Barthes geht es um ein »durchlöchertes Leben«; er liest »Texte und nicht Werke«.²⁵ Diese Lektüre zielt darauf, die Schreibweise zu durchdringen; »ich horche auf das Mitreißende der Botschaft, nicht auf die Botschaft selbst«.²⁶

Barthes löst also Texte von ihren üblichen Lesarten ab. Das alleine wäre nur eine ebenso übliche Distinktionsgeste, aber er ersetzt die übliche Lesart nicht durch seine – eine andere. Er tritt in eine Interaktion mit dem Autor, er liest mit dem Autor dessen Schreiben, nicht dessen gesellschaftliche oder historische Position und Person. Der große Zusammenhang und der spekulativ aufgespannte Erzählbogen werden diskreditiert. An ihre Stelle tritt das Lesen der Schreibweise eines Autors, das Verfolgen struktureller Elemente und das, was die Leserin fasziniert, was den Text individuell, persönlich, verschieden macht.

Die immer spekulative Herstellung des großen Bogens und der vollständigen Lebensgeschichte zu vermeiden, bietet sich dort besonders an, wo diesen Spekulationen wenig oder nichts hinzuzufügen ist, wo über Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte Rezeptionsgeschichte hinweg immer wieder ähnliche Geschichten erzählt werden. Gerade dort könnte es gewinnbringend sein, nicht noch einmal die Botschaft – ihre möglichen Interpretationen, Untertöne, Kontexte – auf bisher Verborgenes abzuklopfen, sondern auf das Mitreißende zu hören. In der Musik würde man

24 Ebd., S. 12.

25 Ebd., S. 13.

26 Ebd., S. 14 f.

vielleicht sagen: auf den Rhythmus statt auf die Melodie; oder besser: auf das, was ein Stück (einen Text) zum Schwingen bringt; auf das, was Resonanz erzeugt. Von dieser Vorstellung sind die Lektüren in diesem Buch geleitet. Insofern Freundschaft ein Resonanzraum ist, wie Barthes an anderer Stelle formuliert, könnte man sie auch freundschaftliche Lektüren nennen.²⁷

Literatur und Quellen

Wenn das Buch also seinen Zusammenhang nicht durch das Leben Lou Andreas-Salomés und ihrer Freundinnen erhält, wenn es nicht als Biographie angelegt ist, was ist es dann? Im weitesten Sinne schreibt es Biographie anhand von Gesprächen zwischen Freundinnen. Das sind die Briefgespräche der Korrespondenzen, aber auch Resonanzen, die sich parallel und im latenten Dialog mit anderen Texten ergeben: Zeitschriftenartikel, Rezensionen, Romane, Essays. Die Übergänge sind fließend. Ergänzende Literatur aus der Frauenbewegung, aus Philosophie, Soziologie und Sexualwissenschaft wird einbezogen, wo sie Resonanzen aufnimmt, erweitert, besser hörbar macht. Dabei habe ich versucht, die verschiedenen Stimmen so nebeneinanderzustellen, dass sie einander weniger erklären als vervielfältigen. Es geht mir darum, »die Hierarchie zwischen dem erklärenden und dem erklärten Diskurs aufzuheben, ein Gewebe gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamen Nachdenkens spürbar zu machen«, das verschiedene Disziplinen und verschiedene Textgattungen umfassen kann, ohne sie in eine Rangfolge zu bringen oder sie gegeneinander auszuspielen.²⁸ Zum Teil habe ich Texte herangezogen, die nicht zeitgenössisch sind und deren Anteil an den Freundschaftsgesprächen sich nicht an formalen Kriterien festmachen lässt, deren Resonanzen mir aber hilfreich erschienen. An Barthes und Jacques Rancière anknüpfend, geht die Lektüre innerhalb der Schreibweise einher mit einer »Methode des wilden In-Bezug-Setzens«, die die »Tragweite« eines Textes auszumachen sucht, indem sie ihn »in einem anderen zum Nachhallen bringt, abseits jeglicher Frage, ob eine Person eine andere gelesen hat oder nicht.« Gerade bei so vereinzelt Texten wie denen Lou Andreas-Salomés, die kaum

27 Vgl. Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 204; zu Freundschaft als Resonanzraum siehe auch Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg, hg. von Ingeborg Nordmann, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1999, S. 19.

28 Jacques Rancière, *Die Methode der Gleichheit*. Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan, Wien: Passagen 2014, S. 53.

in eine Tradition und Rezeption eingebunden sind, erscheint es mir wichtig, den Resonanzen nachzugehen und diese Texte offensiv in ein »Diskursuniversum« hineinzusetzen.²⁹

Die in der Arbeit verwendeten Korrespondenzen von Lou Andreas-Salomé mit Frieda von Bülow und mit Ellen Key sind unpubliziert. Der Briefwechsel mit Frieda von Bülow liegt in großen Teilen im Göttinger Privatarchiv bei Dorothee Pfeiffer (Lou Andreas-Salomé Archiv, im Quellenverzeichnis als LASA abgekürzt). Das gilt auch für die Briefe von Andreas-Salomé, da von Bülows Schwester sie nach deren Tod an Andreas-Salomé zurückgab. Auszüge der Briefe sind in der Sekundärliteratur publiziert.³⁰ Elf Briefe von Lou Andreas-Salomé an Frieda von Bülow aus dem Jahr 1899 sind im Besitz der Staatsbibliothek zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz (Nachlass 371, Börries von Münchhausen/Frieda von Bülow); außerdem liegen zwei Postkarten aus dem Jahr 1901 im Deutschen Literaturarchiv Marbach (Zugangsnummer 96.60.2a,1-2). Die Briefe Ellen Keys an Andreas-Salomé befinden sich ebenfalls in Göttingen; umgekehrt liegen die Briefe Andreas-Salomés in der Königlichen Bibliothek in Stockholm unter den Signaturen L 41 a: 1 und L 41:63:1, Nr. 45-82. Der Briefwechsel mit Anna Freud liegt editiert vor.³¹ Am Rande wurden auch die Briefwechsel zwischen Anna und Sigmund Freud und Andreas-Salomé und Sigmund Freud herangezogen.³² Im Folgenden werden unveröffentlichte Briefe mit Ort und Datum sowie mit Signatur zitiert, soweit vorhanden. Angaben in eckigen Klammern markieren Daten und Orte, die im Nachhinein von den ArchivarInnen oder mir ausfindig gemacht wurden. Briefe aus Editionen werden nicht mit der Briefnummer, sondern mit der Seitenzahlangabe zitiert.

29 Ebd., S. 58f.

30 Lou Andreas-Salomé, Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen, Zürich/Wiesbaden: Niehans Insel 1951, S. 259–263; Sabina Streiter, Frieda von Bülow an Lou Andreas-Salomé: Kommentar zu drei bisher unveröffentlichten Briefen aus den Jahren 1892, 1893 und 1897, Zürich 1986; Czernin, Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika, S. 250–374.

31 Daria A. Rothe/Inge Weber (Hg.), »... als käm ich heim zu Vater und Schwester«. Lou Andreas-Salomé/Anna Freud Briefwechsel 1919–1937, München: dtv 2004.

32 Sigmund Freud/Anna Freud, Briefwechsel 1904–1938, hg. von Ingeborg Meyer-Palmedo, Frankfurt a. M.: Fischer 2006; Sigmund Freud/Lou Andreas-Salomé, Briefwechsel, Frankfurt a. M.: Fischer 1980.

Aufbau

In drei Freundschaftsbeziehungen gehe ich jeweils einer Konstellation von Beziehung und Geschlecht nach: Erstens stellt sich von der Freundin her die Frage, inwiefern Freundschaft eine Gleichheitsbeziehung ist, sein muss oder sein soll (Teil I). Ist der Frau jemals jene Subjektwerdung möglich, die auf dem Gleichheitswert beruht, wenn sie zugleich diesen Wert als Andere stabilisiert? Wäre eine Politik der Freundin noch eine Politik der Gleichheit und des Subjekts? Die Beziehung von Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow orientiert sich gerade nicht an Gleichheit und Zugehörigkeit, sondern baut auf Differenz. Als »Schriftstellerfreundinnen« verbindet sie die Literatur; zugleich streiten sie sich öffentlich über weibliches Schreiben: Ob die Frau literaturfähig ist, geht dabei in die Frage nach ihrer Fähigkeit zur Freundschaft über (Kapitel 1). Das Briefgespräch der Freundinnen kreist um das Festhalten und Aushalten der Differenz in der Spannung zwischen vollkommener Andersheit und anderer Vollkommenheit (Kapitel 2).

Zweitens wird an der Abgrenzung von Freundschaft und Liebe deutlich, dass Männerfreundschaft auf den definitorischen Ausschluss von Frauen und Homosexualität angewiesen ist (Teil II). Die Freundin hinterfragt die Unterscheidung von Freundschaft, Liebe und Sexualität und weitet den Blick auf vielfältige Beziehungsformen. Der um 1900 in den Debatten um weibliche Homosexualität verwendete Begriff des Zärtlichkeitstribs verweist auf eine Gemengelage, die nicht durch die Annahme überzeitlicher sexueller Identitäten aufgelöst werden kann. Der Frage nach zärtlicher Freundinnenschaft wird dabei in der Beziehung zu Ellen Key nachgegangen. Mir ihr wechselt Lou Andreas-Salomé Briefe, die man nicht umhinkommt als erotisch bezeichnen zu wollen: Verfolgt man aber die Frage der Erotik in Andreas-Salomés und Keys Texten, verschiebt sich ihre Bedeutung hin zu einer Theorie weiblicher Bezogenheit (Kapitel 4), die nicht an Grenzen der Ungehörigkeit ausgerichtet ist. Erotik als Lebenstrieb verweist dann nicht auf Sexualität, sondern auf Beziehungen der Mutterschaft und der Mütterlichkeit. Was bedeutet das außerdem für Beziehungen zwischen Frauen als Mütter und Töchter (Kapitel 5)?

Während der Freund ein Bruder ist, und etymologisch die familiäre Herkunft sowie demokratisch die familiäre Gegenwart der Freundschaft in der Brüderlichkeit liegt, ließe sich drittens die Freundin-Schwester gerade als »Unfamiliäres« fassen: Die Schwester geht nicht auf in der Brüderhorde; die Schwester ist die Unzugehörige und damit ein anderer Name für die Freundin (Teil III). In der Beziehung zu Anna Freud wird das Verhältnis von Freundschaft und Familie ausgelotet. Dabei explorie-

ren Andreas-Salomé und Anna Freud eine Theorie der Kreativität zwischen Literatur und Psychoanalyse (Kapitel 7). Sie etablieren auch einen Modus der Nähe, der sich entlang von Anna Freuds Strick- und Häkelstücken explizieren und auf den Begriff eines »freundschaftlichen Narzissmus« bringen lässt (Kapitel 8).



Frieda von Bülow und Lou Andreas-Salomé vermutlich 1895 in St. Petersburg
(Lou Andreas-Salomé Archiv Göttingen)

I Politik der Freundin. Moral und Physiologie post Nietzsche

Ein Paradoxon im Herzen des Feminismus: Joan Scott hat in einem mittlerweile klassischen Text beschrieben, dass die moderne Demokratie Emanzipationsbestrebungen von Frauen zugleich ermöglicht und verunmöglicht. Die universalistische Vision eben jener modernen Demokratie erschafft erst die Voraussetzung für das, was wir als Kämpfe um Gleichheit, um Emanzipation, kurz: als Feminismus zu verstehen gelernt haben. Im selben Zug wird die Frau als konstitutive Andere des freien, gleichen Bürgers etabliert und als solche von der Gleichheitsbehauptung der Moderne ausgeschlossen.¹

Vielleicht geht das Paradoxale am Feminismus noch über dieses Dilemma hinaus. Denn unbestritten ist Gleichheit ein zentraler politischer Begriff des 19. Jahrhunderts und des modernen Feminismus. Während aber Barbara Holland-Cunz im »Gleichheitsideal [...] die verbindende Perspektive aller politiktheoretischen Quellentexte des modernen Feminismus« ausmacht, müsste man diesen Zusammenhang dahingehend zuspitzen, dass Gleichheit zumindest für die Frauenfrage um 1900 der *polarisierende* Begriff schlechthin ist: »Gleichheit« wird genauso leidenschaftlich verworfen wie gefordert.² Zugleich ist es ein nicht nur etablierter, sondern geradezu überdeterminierter Konnex, dass Gleichheit als demokratisches Ideal sowie als bürgerliches moralisches Prinzip in der Beziehung der Freundschaft konkretisiert ist, dass Freundschaft also die Gleichheitsbeziehung schlechthin ist.³ Daher liegt es nahe, diese feministische Fokussierung auf den Gleichheitsbegriff genauso wie die Schwie-

- 1 Vgl. Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge/London: Harvard University Press 1996.
- 2 Barbara Holland-Cunz, *Die alte neue Frauenfrage*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 9; vgl. unter vielen anderen zur Gleichheit im Feminismus Juliet Mitchell, *Women and Equality*, Cape Town: University of Cape Town 1975, bes. S. 8; Theresa Wobbe, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M.: Campus 1989.
- 3 Vgl. Derrida, *Politik der Freundschaft*; Eckhardt Meyer-Krentler, *Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*, München: Fink 1984; Jost Hermand, *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2006, S. 2; Wolfgang Schieder, *Brüderlichkeit, Bruderschaft, Bruderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 552–581, hier S. 565; Schnegg, *Freundschaftskultur der Aufklärung*, S. 37.

rigkeiten, die sich daraus ergeben, an der Frage der Freundin zu erörtern und zu schärfen: Mit der Freundin lässt sich die feministische Frage nach der Gleichheit neu stellen und, vielleicht, neu beantworten.

Diese Annahme entfalte ich entlang der Beziehung von Lou Andreas-Salomé (*1861) und Frieda von Bülow (*1857), die sich 1892 in Berlin kennenlernen. Da sind beide schon in ihren Dreißigern; Lou Andreas-Salomé charakterisiert die Freundschaft Jahre später gegenüber Frieda von Bülow als »Nachholen« einer Mädchenfreundschaft und als eine Entdeckung für sie, die »keine weibliche Freundschaft außer Dir gekannt« hätte.⁴ Aus den Anfangsjahren der Korrespondenz bis 1899 sind allerdings nur Briefe von Frieda von Bülow erhalten. Über diverse Lebensstationen, Ortswechsel und geographische Distanzen bleiben die beiden Frauen 17 Jahre lang enge Vertraute, bis Frieda von Bülow 1909 mit 52 Jahren stirbt. Bevor ich auf die spezifischen Gleichheiten und Ungleichheiten eingehe, die das Briefgespräch zwischen Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow strukturieren, mache ich einen Exkurs in die Begriffsgeschichte der Gleichheit, der das Problem in den »ideengeschichtlichen« Kontext einordnet.

Welche Gleichheit?

Ein Blick in die *Geschichtlichen Grundbegriffe* zeigt, dass »Gleichheit« für die demokratische, die politische Tradition Europas ein zentraler Begriff ist. Er habe eine »emanzipatorische Funktion« und er sei gleichermaßen eng verknüpft mit Freiheit wie mit Gerechtigkeit.⁵ Die vielleicht grundlegendste Charakterisierung von Gleichheit liegt aber in ihrer Relationalität. Gleichheit ist ein Verhältnis, ist eine Beziehung. Gleichheit gewinnt Bedeutung erst im Sozialen, in der Beziehung zwischen Menschen. Anders Freiheit und Gerechtigkeit: Diese gewinnen zwar ebenfalls erst kontextuell Bedeutung, – Stichwort Freiheit von/für –, aber sie attribuieren primär das Individuum bzw. das Kollektiv/die Gesellschaft und sekundär eine Beziehung zwischen Menschen. Dabei beziehen sich beide Werte häufig, wenngleich nicht zwingend, auf Gleichheit als Beziehungsprinzip. Gleichheit wird nicht auf dieselbe Weise »absolut« gesetzt, kann es vielleicht nicht werden, wie Freiheit und Gerechtigkeit: So will sich wohl kaum ein moderner Demokrat Sympathien für Unfreiheit – für Sklaverei, Gängelung, Unterdrückung – oder für Ungerechtigkeit vorwerfen

4 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow, Göttingen [November 1908], LASA Göttingen. – Ich danke Dorothee Pfeiffer für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung der Briefzitate.

5 Otto Dann, Gleichheit, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 997–1046, hier S. 998 f.

lassen; wo aber Fragen der Freiheit und Gerechtigkeit auf Fragen der Ungleichheit zurückgeführt werden, ist schwierigeres und zugleich flexibler zu navigierendes Terrain beschritten. Denn wer will schon leugnen, dass es Unterschiede zwischen Menschen gibt und dass, wer gerecht sein will, diese Unterschiede anerkennen muss? Und wenn »gleich [...] nur diejenigen [sind], die in gleicher Weise frei sind«, muss man dann nicht für die Zuerkennung von Freiheitsrechten Differenz berücksichtigen in dem Sinne, dass nur frei sein darf, wer »gleich« sein kann?⁶

Gleichheit wird seit den Anfängen der Philosophie in eine europäische Tradition eingeschrieben; und in den 1950er Jahren erklärt Isaiah Berlin diese europäische Kultur grundsätzlich Gleichheits-affin insofern sie eine Präferenz aufweist für Regeln, nicht Ausnahmen; für Gleichmäßigkeit, nicht Devianz:

The assumption is that equality needs no reasons, only inequality does so; that uniformity, regularity, similarity, symmetry [...] need not be specially accounted for, whereas differences, unsystematic behaviour, change in conduct, need explanation and, as a rule, justification.⁷

Auch Christoph Menke betont die grundlegende Funktion der Gleichheit in der Moderne: »Fragen wir nach den Pflichten und Rechten, die wir einander gegenüber haben, so ist die erste Antwort der Moderne, dass es Pflichten und Rechte der Gleichheit sind.«⁸ Zugleich wird die Beziehungshaftigkeit der Gleichheit immer wieder unterschätzt: Wer sind die, die einander »Gleiche« sind? Wer steht zueinander in einer Beziehung der Gleichheit und wie wird diese Beziehung hergestellt?

Wie Scott eindrücklich beschrieben hat, bezeichnet moderne Gleichheit gerade eine Beziehung zwischen Verschiedenen, nämlich zwischen Individuen. Das abstrakte Individuum ist geradezu Voraussetzung für den liberalen Gleichheitsbegriff.⁹ Hierin liegt eine Spannung, die für die moderne Konstitution kennzeichnend ist: Die Vorstellung vom Individuum fordert sowohl ein Denken von Gleichheit als auch ein Denken von Singularität. Also: Alle sind gleich, weil sie singular sind. Alle sind gleich darin, dass sie

6 Ebd., S. 999.

7 Isaiah Berlin, Equality, in: Proceedings of the Aristotelian Society 56, 1955, S. 281–326, hier S. 305.

8 Christoph Menke, Spiegelungen der Gleichheit, Berlin: Akademie Verlag 2000, S. 2.

9 Vgl. Scott, Only Paradoxes to Offer, S. 6; s. a. Menke, Spiegelungen der Gleichheit, S. X; Bini Adamczak, Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende, Berlin: Suhrkamp 2017, bes. S. 255.

Individuen sind. Und umgekehrt ist Gleichheit das Fundament moderner Individualität: Gleichheit hält die Gesellschaft der Individuen zusammen; Gleichheit ist die »gemeinsame Klammer um modernes Recht und moderne Moral« und damit die »vorrangige normative Idee der Moderne«. ¹⁰ Während das Recht die gleichen Rechte aller garantieren soll, zielt Moral auf die Verpflichtungen der Individuen untereinander. Gerade als moderne Individuen sind diese singulären Einzelnen einander moralisch verpflichtet zur »gleichen Berücksichtigung«. Das identifiziert Menke als den Kerngehalt des liberalen Gleichheitsbegriffs: Es geht nicht um ein Gleichsein, ein Gleichmachen, und erst recht nicht um eine Gleichverteilung, sondern der »Grundgedanke der modernen Gleichheitsidee, den Kantianismus und Utilitarismus am Ende des 18. Jahrhunderts formuliert haben [ist die] gleichmäßige Berücksichtigung von allen.« ¹¹

Diese Gleichheit hat Konjunktoren: Während die Revolutionen des 18. Jahrhunderts sich den Begriff im Zusammenhang mit der Aufklärung und vor dem Hintergrund von Rousseaus Kritik des Eigentums und Kants kategorischem Imperativ auf die Fahnen schrieben, verlor Gleichheit im 19. Jahrhundert zunehmend ihren emanzipatorischen Impetus und wurde »mehr von konservativer Seite her kritisiert und abgewertet als von progressiver Seite her proklamiert«. ¹² Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde Gleichheit zunehmend negativ assoziiert mit der Massengesellschaft. Die Rezeption von Darwin leitete eine »neue Auffassung von Soziabilität« ein, in der Gleichheit mit Ängsten vor einer »Nivellierung« der Gesellschaft besetzt war, also ein Verlust an Individualität und damit an Verbesserung, Fortschritt, Evolution befürchtet wurde. Michael Gamper spricht von einem »Komplex der Normalisierungsangst«. ¹³

Friedrich Nietzsche gilt als ein wichtiger Exponent solcher Ängste. Seine polemische Warnung vor der »Vermassung« und sein Spott über die »Heerdentiere« der modernen Massengesellschaft wird oft als Ausweis seiner antidemokratischen Einstellung gelesen. ¹⁴ Die Warnung vor einem Umkippen demokratischer Gleichheitsaspirationen ist jedoch nicht nur Produkt des Kulturpessimismus im ausgehenden 19. Jahrhundert, sondern Analyse der Gefahren jener politischen Vision, an der sich die europäische Moderne seit der Französischen Revolution ausrichtet. Eine ganz ähnliche Kritik formulieren Adorno und Horkheimer im Sinne der

10 Menke, Spiegelungen der Gleichheit, S. 4.

11 Ebd., S. 2.

12 Dann, Gleichheit, S. 1038.

13 Michael Gamper, Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930, Paderborn: Fink 2007, S. 355, 20.

14 Vgl. ebd., S. 402.

»Dialektik der Aufklärung« Mitte des 20. Jahrhunderts, nach den großen Modernitätskatastrophen:

Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen verschiedenes geschenkt, damit es desto sicherer zum gleichen werde. Weil es aber nie ganz aufging, hat auch über die liberalistische Periode hin Aufklärung stets mit dem sozialen Zwang sympathisiert. Die Einheit des manipulierten Kollektivs besteht in der Negation jedes Einzelnen, es ist Hohn auf die Art Gesellschaft, die es vermöchte, ihn zu einem zu machen. Die Horde [...] ist kein Rückfall in die alte Barbarei, sondern der Triumph der repressiven Egalität, die Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen.¹⁵

Gleichheit ist also normativer Grundstein der Moderne, der Befreiung wie ihre dialektische Verkehrung ins Völkische und Faschistische ausmacht. Das Tauziehen zwischen Gleichheit und Individualität geht aber nicht einfach so »nie ganz auf«, wie es hier bei Horkheimer/Adorno salopp beschrieben ist. Der Dreh- und Angelpunkt dieses Nicht-Aufgehens ist die Geschlechterdifferenz; Scott macht genau dieses Argument: Wie sie zeigt, basieren die Individualitäts- wie die Gleichheitsansprüche der Moderne gleichermaßen auf einem impliziten Ausschluss des Ganz-Anderen, der Frau. Das Individuum ist immer männlich. Während die Differenzen, die die männlichen Individuen besonders und singulär machen, als Varietäten begriffen werden können, die in der menschlichen Gleichheit aufgehoben sind, sie überhaupt ausmachen, ist die Geschlechterdifferenz ein Fundamentalunterschied: Die Differenz der Frau ist im philosophischen Sinn kategorisch.¹⁶ Im Laufe des 19. Jahrhunderts fordern Frauen diese Einrichtung der modernen politischen Welt immer stärker heraus. Sie bestehen auf einer Beteiligung an der allgemeinen Gleichheit, die die Moderne zu ihrem normativen Fundament gemacht hat: An jenem Ende des 19. Jahrhunderts, an dem Gleichheit zum Synonym der undifferenzierten Masse wird, gründet 1892 Clara Zetkin ihre »Zeitschrift für die Interessen der Arbeiterinnen« unter dem Titel *Die Gleichheit*.

Gerade um 1900 lässt sich aber zugleich zeigen, dass Gleichheit nicht der moralische und normative Grundbegriff feministischer Debatten sein muss. Wenn Differenz als Geschlechterdifferenz überhaupt nicht hintergebar ist, erweist sich die Ausrichtung an Gleichheit oder Differenz als irreführende Gegenüberstellung: Jeder Anspruch auf Subjekt-Sein, auf

15 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer [1944] 2009, S. 19.

16 Vgl. Scott, *Only Paradoxes to Offer*, S. 5–9.

Anerkannt-Sein im moralisch-politischen Zusammenhang bürgerlicher Demokratie, sei es nun als gleiches oder anderes Subjekt, wird immer schon auf Grundlage der Geschlechterdifferenz verhandelt. Nicht nur das Individuum, sondern auch das Subjekt ist letztlich nie neutral, sondern männlich oder nicht-männlich.

Wenn Freundschaft als Gleichheitsbeziehung gesetzt ist, folgt daraus logisch die Unmöglichkeit der Freundin, die eben nie gleich werden kann: die nie Freund werden kann. Wenn Gleichheit nur um den Preis einer unverrückbar festgeschriebenen Geschlechterdifferenz zu haben ist – wie lässt sich diese Konstellation in Bewegung bringen? Auf welche Begriffe kann sich eine Politik jenseits der Gleichheit beziehen, was kann sie versprechen? Vielleicht wäre eine Politik der Freundschaft, die nicht im politischen und moralischen Prinzip der Gleichheit gründet, eine Politik der Freundin; eine Politik, die Differenz weder auszulagern noch zu überwinden sucht, sondern sie zu ihrem Ausgangspunkt macht.

»Mein Konfekt ist dein Nietzsche«. Frieda von Bülow, Nietzsche, Decodierung

Das heißt: Statt Freundschaft als Gleichheitsbeziehung vorauszusetzen, wird hier erkundet, wie die Freundin Ungleichheiten hervorbringt. Symptomatisch für die moderne Obsession mit Gleichheit und Differenz stehen die »Frauenfrage« und die Frage nach dem »kolonialen Anderen«, innerhalb derer Andreas-Salomé und von Bülow ihre Un/Gleichheiten positionieren.¹⁷ Mit Friedrich Nietzsche nehme ich außerdem einen der philosophischen Freundschaftsfäden wieder auf, insofern sein Denken und Schreiben für Andreas-Salomé, und besonders in der Beziehung zu Frieda von Bülow, ein wichtiger Bezugspunkt ist. Andreas-Salomé hatte Nietzsche 1882 kennengelernt. Nach einem etwa sechsmonatigen engen Austausch fand der Kontakt ein abruptes Ende.¹⁸ Ihre Beziehung zu Nietzsche

17 Lou Andreas-Salomé, Ketzereien gegen die moderne Frau, in: Erich Ruprecht/ Dieter Bänisch (Hg.), *Literarische Manifeste der Jahrhundertwende 1890–1910*, Stuttgart: Metzler 1970, S. 566–569; Frieda von Bülow, *Männerurtheil über Frauendichtung*, in: Ruprecht/Bänisch (Hg.), *Literarische Manifeste*, S. 562–565; Dies., *Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität*, in: *Die Zukunft* 18, 1897, S. 596–601; Lou Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriß*, in: *Neue deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 10. März 1899, Heft 3, S. 225–243; von Bülow, *Allerhand Alltägliches aus Deutsch-Ostafrika*, in: Ulrich van der Heyden (Hg.), *Kolonialer Alltag in Deutsch-Ostafrika in Dokumenten*, Berlin: Trafo 2009, S. 175–193; Dies., *Abendkinder*, Dresden: Reissner 1900.

18 In der Nietzsche-Literatur ist lange Zeit versucht worden, Lou Andreas-Salomé eine möglichst desaströse Rolle für Nietzsches Privatleben, aber keinen Einfluss auf sein Werk zuzuschreiben. Das ändert sich langsam seit den 1980er Jahren und der Colli/Montinari-Ausgabe von Nietzsches Werken, vgl. beispielsweise Mazzino Montinari,

steht hier aber nur insofern zur Debatte, als sie als sehr produktives Arbeitsbündnis gelten kann: Nicht zuletzt war sie Grundlage für Andreas-Salomés *Nietzsche in seinen Werken*, eine luzide Einführung in Nietzsches Denken und ein wichtiger Gegenpol zu Elisabeth Förster-Nietzsches Werkinterpretation, die Nietzsche dem Faschismus andiente.¹⁹ Lou Andreas-Salomé liest in dieser Monographie die Person in der Philosophie. An die Stelle des Vorworts setzt sie einen an sie gerichteten Brief Nietzsches, in dem es heißt, dass Philosophien auf die »Personalacten ihrer Urheber« hin gelesen werden müssten.²⁰ Es handelt sich aber nicht einfach um eine philosophisch angereicherte Biographie, oder eine biographisch angereicherte Werkrezeption, sondern »Nietzsche in seinen Werken« heißt: der Nietzsche, mit dem sie eine Freundschaft verband, der ihr Briefe geschrieben hat, zu dem sie einen spezifischen Zugang hat. Man kann Andreas-Salomés Nietzsche-Buch als ein freundschaftliches Lesen und Schreiben verstehen, das ich verfolge, insoweit es die Beziehung Lou Andreas-Salomés und Frieda von Bülow's erhellt.²¹

Im Kaiserreich ist Nietzsche sehr präsent, auch über seinen Tod 1900 hinaus: Man könne Nietzsches Einfluss gar nicht überschätzen, schreibt Günter Figal.²² Auch die ZeitgenossInnen Nietzsches legen das nahe, und zwar gerade für Kreise, die man nicht eben als Zentrum der Nietzsche-

Zu Nietzsches Begegnung mit Lou von Salomé, in: Blätter der Rilke-Gesellschaft 11/12, 1985, S. 15–22; Adrian Del Caro, Andreas-Salomé and Nietzsche: New Perspectives, in: Seminar: A Journal of Germanic Studies 36, 2000, Heft 1, S. 79–96. Dennoch wird Lou Andreas-Salomé meistens als Nietzsche-Kontext rezipiert und weniger als »active interventions in that context« (Susan Ingram, *Zarathustra's Sisters. Women's Autobiography and the Shaping of Cultural History*, Toronto: University of Toronto Press 2003, S. 14). Ausnahmen bilden: Martin, *Woman and Modernity*; Ingram, *Zarathustra's Sisters*.

19 Vgl. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Dresden: Reissner 1924; *Friedrich Nietzsche/Paul Rée/Lou von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung*, hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a.M.: Insel 1971; Ingram, *Zarathustra's Sisters*, bes. S. 150; Hahn, *Freundschaft schreiben. Intellektuelle Konstellationen nach Friedrich Nietzsche*, in: Ulrike Bergermann/Elisabeth Strowick (Hg.), *Weiterlesen. Literatur und Wissen. Festschrift für Marianne Schuller*, Bielefeld: transcript 2007, S. 31–44. Andreas-Salomés Nietzsche-Buch verschwand nach drei Auflagen 1894, 1911 und 1924 für fast 60 Jahre aus der deutschen Nietzsche-Rezeption. Dennoch, oder vielmehr deswegen, wird es etwa von Gilles Deleuze in eine *andere* Nietzsche-Rezeption eingeschrieben, vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin: Merve 1979, S. 14.

20 Andreas-Salomé, *Nietzsche in seinen Werken*, S. 29.

21 Siehe zum dialogischen Moment in Andreas-Salomés Nietzsche-Lektüre Jap Boos, *Shared Life Narratives in the Work of Lou Andreas-Salomé*, in: *The International Journal of Psychoanalysis* 81, 2000, S. 471–481, hier S. 477 f.

22 Vgl. Günter Figal, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 1999, S. 9.

Rezeption vermuten würde: die Kreise gebildeter, bürgerlicher Frauen.²³ Das »Nietzsche-Fluidum«, so nennt es Marie Hecht 1898/1899 in Helene Langes *Die Frau*, durchdringe im intellektuellen Leben und dabei besonders unter Frauen sämtliche Texte und Gespräche. Und es habe besorgniserregende Auswirkungen: Nietzsche »lähmt ihr Urteil, umnebelt ihren Sinn; es hat eine Modekrankheit hervorgerufen, die zur gefährlichen, ansteckenden Geistesinfluenza zu werden droht.«²⁴ Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow bewegen sich in nietzscheanischem Infektionsgebiet, sie verfolgen und kommentieren die hitzigen Auseinandersetzungen, die Parteiungen und Parteinahmen. Sofern die Frauen-Literatur-Szene in Berlin um 1900 ohne Nietzsche kaum denkbar ist, ist dieser also Verbindungsglied zwischen den Freundinnen. Nicht eine Art nietzscheanischer Blueprint der Freundschaftsbeziehung ist hier gemeint (den es gar nicht gibt), aber eine Verwicklung mit und ein Einander-Verwickeln in nietzscheanisches Denken. Frieda von Bülow und Lou Andreas-Salomé lernen sich kennen, als letztere gerade ihre Nietzsche-Studie verfasst, die 1894 erscheint. Von Bülow ist eine ihrer ersten LeserInnen; sie genießt das Buch, es ist ihr *special treat*: »Mein Konfekt ist dein Nietzsche«, schreibt sie über die Lektüre an die Freundin.²⁵ Zugleich behauptet sie gegenüber

23 Stichwort »bürgerliche Frau«: Der Begriff des Bürgertums, und dann gerade noch die bürgerliche *Frau* ist weder einfach noch eindeutig. Nina Verheyen zieht es vor, von den »gebildeten Mittel- und Oberschichten« zu sprechen, »die in eine Vielzahl von Gruppen zerfielen, auch wenn sie in der Vorstellung von Bürgerlichkeit einen gemeinsamen Bezugspunkt fanden.« (Nina Verheyen, »[...] mein Eheweib und nicht mein Colleague? Liebe und Beruf(ung) in Paarkorrespondenzen vor dem Hintergrund der Frauenbewegung/en um 1900, in: Ingrid Bauer/Christa Hämmerle (Hg.), *Liebe schreiben. Paarkorrespondenzen im Kontext des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, S. 87–112, hier S. 109). Dieser Bezugspunkt ist hier angesprochen. Zur Bürgerlichkeit im hier verwendeten Sinn vgl. zudem Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann, *Zur Historisierung bürgerlicher Werte. Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Der bürgerliche Werthimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. – Zur Nietzsche-Rezeption in der Frauenbewegung vgl. Heide Schlüppmann, *Radikalisierung der Philosophie. Die Nietzsche-Rezeption und die sexualpolitische Publizistik Helene Stöckers*, in: *Feministische Studien* 3, 1984, Heft 1, S. 10–38; Renate Reschke, *Frauen: Ein Nietzschesthema? – Nietzsche: Ein Frauenthema?*, Berlin: Akademie Verlag 2012; Sophie Wenerscheid, *Weiblicher Vitalismus in Skandinavien und Deutschland im Anschluss an Nietzsche*, in: Søren R. Fauth/Gísli Magnússon (Hg.), *Influx. Der deutsch-skandinavische Kulturaustausch um 1900*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 133–161.

24 Marie Hecht, *Friedrich Nietzsches Einfluss auf die Frauen*, in: Ruprecht/Bänsch (Hg.), *Literarische Manifeste*, S. 54–549, hier S. 544.

25 Frieda von Bülow, *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, Tanga 15. Juli 1893, LASA Göttingen.

der Freundin Toni Schwabe 1904, sie sei »philosophisch zu ungeschult«, um über Nietzsche zu sprechen, und außerdem gefalle er ihr nicht: »Ich kann nur sagen, daß er meinen Verstand sehr leicht ins Schlepptau nimmt, meinem innersten Ich aber mißfällt und widerstrebt«. Dennoch habe sie »(zur Gedächtnisstärkung) ein paar Kapitel aus dem Zarathustra auswendig gelernt« – sie kennt also nicht nur Lou Andreas-Salomé über Nietzsche, sondern Nietzsche selbst, könnte man sagen, in- und auswendig.²⁶

Das Fiebrige, Dringliche, Infektiöse, das Nietzsches Denken und Schreiben anhaftet, unterscheidet seinen Einfluss von denen, mit denen er üblicherweise zum Dreiergespann zusammengefügt wird: Marx und Freud. Gilles Deleuze hat die Wirkungen des Marxismus und des Freudismus als »Recodierungen« beschrieben: »Recodierung durch den Staat (ihr seid krank durch den Staat und ihr werdet durch den Staat geheilt werden, das wird dann nicht dergleiche Staat sein) – Recodierung durch die Familie (krank durch die Familie und durch die Familie geheilt werden, nicht die gleiche Familie)«. ²⁷ Nietzsches Anliegen dagegen sei eine »Decodierung«, also nicht ein Umkehren des Alten, sondern ein Aufbrechen: »alle Codes durcheinanderbringen«, den »Sinn« und das »Urteil« beiseite lassen, das beschreibt Deleuze als die Nietzsche-induzierte Geistesinfluenza. Deswegen ist aus Nietzsches Philosophie kein »-ismus« geworden: Sein Denken hat sich nicht konsolidieren lassen zu einer Bewegung oder einer Institution.

Die Nietzsche-Lektüre bringt keine Codierung hervor, sie ist keine Anleitung zur Gründung – zur Begründung einer Partei oder der Institutionalisierung einer neuen Familie; sie lässt »eher die Notwendigkeit einer Beziehung [entstehen], die weder legal, vertragsmäßig, noch institutionell ist.« ²⁸ Während Deleuze hier von einer Beziehung zum Denken und Schreiben spricht, ist Nietzsche, dessen Texte ein weder rechtlich noch institutionell abgesichertes In-Beziehung-Setzen verlangen, nicht zufällig ein Denker der Freundschaft. Man könnte durchaus die These vertreten, dass Nietzsches »Versuch, alle Codes durcheinanderzubringen« ihn gerade zum Denker der Freundschaft *par excellence* macht; ihn zu einem Denken der Freundschaft bringt, das nach Jacques Derrida nicht nur eine Zäsur darstellt im philosophischen Diskurs der Freundschaft, sondern auch »eine Revolution in den Gesteinsschichten des poli-

26 Sophie Hoehstetter, Frieda Freiin v. Bülow. Ein Lebensbild, Dresden: Reissner 1910, S. 199.

27 Deleuze, Nietzsche-Lesebuch, S. 106.

28 Ebd., S. 110.

tischen Begriffs der Freundschaft, dessen Erben wir sind.«²⁹ Dass diese Revolution außerdem zu einer Politik der Freundin jenseits der Gleichheit hindeutet, darum geht es im Kapitel 1. Dazu setzt das Kapitel zunächst bei Andreas-Salomés und von Bülow's Überlegungen zu Literatur und Geschlechterdifferenz an.

Die Frage nach der Freundin und die Beziehung Andreas-Salomés und von Bülow's infiziert das »Nietzsche-Fluidum« aber auch im Hinblick auf die Begriffe von Gesundheit und Krankheit, in denen die Beziehung der Freundinnen als asymmetrische gefasst, sie als Ungleiche behauptet werden. Mit Nietzsche gesprochen kommt so eine physiologische Logik zum Tragen, in der Gesundheit und Krankheit nicht dialektisch, sondern differenziell gedacht werden. Physiologie meint dabei die Lehre von den (menschlichen) Lebensvorgängen: Angesprochen ist nicht der Zustand einer leiblichen »Natur«, sondern die Prozesse, in die der Mensch als Teil einer organischen Welt eingebunden ist.³⁰ Ein physiologisches Denken von Freundschaft, das wird im Kapitel 2 ausgeführt, löst das moralische Denken des Kategorischen Imperativs und der gleichmäßigen Berücksichtigung aller ab oder mindestens: schafft eine »neue Moral« unter anderen Prämissen.

29 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 53. Siehe bei Deleuze: »Als Beginn unserer modernen Kultur wird die Trinität ›Nietzsche, Freud, Marx‹ angesehen. [...] Marx und Freud sind vielleicht der Beginn unserer Kultur, aber Nietzsche ist etwas ganz anderes, nämlich der Beginn einer Gegenkultur.« (Deleuze, Nietzsche-Lesebuch, S. 106) – vielleicht sogar einer Gegenkultur der Freundinnen.

30 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist, in: Kritische Studienausgabe 6, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 255–374, hier S. 273; Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes*. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart: Ernst Klett 1975, S. 49–52.

1 »Das Weib« und seine Fähigkeiten. Die schreibende Frau

Den »Ort des Umsturzes und der Umkehrung« der Freundschaft in Nietzsche auszumachen, dafür hat Derrida natürlich gute Gründe.³¹ Aber nicht einmal Derrida, der die Frage nach der Frau und dem Weiblichen bei Nietzsche keineswegs als Nebensache abtut (oder als geklärt: Diagnose Misogynie), denkt daran, dass diese Revolution in der Frage nach der Freundin liegen könnte.³² Schließlich heißt es ja überdeutlich und drei Mal wiederholt im *Zarathustra*, dass »das Weib noch nicht der Freundschaft fähig« sei. Sie sei – noch – zu sehr »Sklavin« und »Tyrannin«, was gemeinhin als nicht »gleich« und nicht »frei« genug gelesen wird.³³

Genau genommen verlieren Gleichheit und Freiheit als Freundschaftsvoraussetzungen bei der Frage nach der Freundin ihre Selbstverständlichkeit: Die Freiheit, die dem Sklaven fehlt, und die er – im lateinischen Wortsinne – durch *emancipatio* erlangen kann, macht ihn zum Gleichen seines »Herrn«. In der Antike bezeichnet *emancipatio* außerdem das Entlassen des Sohnes aus der väterlichen Gewalt, in dessen Folge der Sohn dem Vater als Ebenbürtiger gegenüber treten kann. *Emancipatio* ist ein Erwasen-Werden, das Bürger-Werden, das Synonym ist mit dem Mann-Werden. Und sie ist ein Entlassen-Werden in die Gleichheit. Dagegen erscheint weibliche Emanzipation insofern komplizierter, als der Status der »befreiten Frau« unklar ist. Wer und was ist die »befreite Frau«? Was ist weibliche Freiheit? In welche Gleichheit wird die Frau (das Mädchen?) durch die *emancipatio* gesetzt? Und für die Frage nach der Freundschaft heißt das: Welche begrifflichen Bündnisse würde eine Politik der Freundin eingehen?

In einem einflussreichen Buch von 1902 seziert Hedwig Dohm, Protagonistin der bürgerlichen Frauenbewegung, antifeministische Motive im Kaiserreich der Jahrhundertwende.³⁴ Drei Schriftstellerinnen wirft sie vor

31 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 53; vgl. auch S. 117–121.

32 Vgl. für Derridas Lektüre von »Frauen und Nietzsche« Ders., Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Werner Hamacher (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien: Philo 2003, S. 183–224.

33 Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I–IV, in: Kritische Studienausgabe 4, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1988, S. 58; vgl. Sabine Eickenrodt/Cettina Rapisarda, Über Freundschaft und Freundinnen – Ein Überblick, in: Dies. (Hg.), Freundschaft im Gespräch, S. 9–30, hier S. 9; Caroline Arni, Emotionen in der Querelle des femmes du Seconde Empire oder: Freundschaft und Rivalität in der Moderne, in: Feministische Studien 26, 2008, Heft 1, S. 34–47, hier S. 37 f.; Derrida, Politik der Freundschaft, S. 377.

34 Hedwig Dohm, Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung, Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung [1902] 1907. Die dort zusammengefassten Aufsätze sind zum Teil schon vorher in Zeitschriften erschienen; auch in der *Zukunft*.

– Laura Marholm, Ellen Key und Lou Andreas-Salomé –, sie würden sich »gegen die Frauen wenden«, wo sie doch »selbst der Enge des Hausfrauentums entschlüpft, im goldenen Licht der Freiheit atmen« und damit von den Errungenschaften der Frauenbewegung profitieren würden.³⁵ Ein Gegensatz also: Frauen, die »reaktionäre« Frauenrollen und -bilder beschreiben, und sie zugleich »autobiographisch« überschreiben? Nicht zufällig stellt Dohm in ihrer Polemik der »eingeeengten« Hausfrau die »befreite« Schriftstellerin gegenüber. Die schreibende Frau ist um 1900 die Figur, an der sich Fragen von Gleichheit und Freiheit kristallisieren. Die schreibende Frau um 1900 ist die emanzipierte Frau – und stellt zugleich die Frage nach der Frau; stellt die Frage, was weibliche Freiheit ist. In jedem Fall ist die schreibende Frau – in irgendeinem Sinne – Nietzscheanerin, meint Friedrich Kittler in *Aufschreibesysteme 1800–1900*:

Frauen um 1900 sind nicht mehr nur Die Frau, die Männer reden macht, ohne selber zu schreiben, und auch nicht mehr nur Konsumentinnen, die bestenfalls Lesefrüchte aufschreiben. Eine neuerliche Klugheit erteilt ihnen das Wort, und sei's zum Diktat von Herrendiskursen. Der Einsiedler von Sils, wenn er unter Menschen geht, geht immer wieder unter Emanzipierte und d. h. Schreiberinnen.³⁶

Barbara Hahn macht jene Veränderung der Schreibszene um 1900 gegenüber der um 1800 sogar präzise, wenngleich zugespitzt, in der Konstellation Lou Andreas-Salomé – Friedrich Nietzsche aus. Denn Lou Andreas-Salomé bleibt nicht stumm und nimmt nur für ihren allerersten Roman ein Pseudonym an. Anders als etwa bei den gelehrten Briefeschreiberinnen Dorothea Schlegel und Caroline Schelling Anfang des 19. Jahrhunderts, ist mit ihrem Namen eine lange Publikationsliste assoziiert: »Die Gespräche ›in philosophischer Offenheit‹ werden von beiden Beteiligten auf- und umgeschrieben. Beide tragen sie in die Öffentlichkeit.«³⁷ Die Frau schreibt nicht mehr nur Briefe, sondern auch Bücher: Die schreibende ist jetzt eine publizierende Frau, eine Schriftstellerin.³⁸

35 Dohm, *Die Antifeministen*, S. 80 f.

36 Friedrich A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800–1900*, München: Fink [1985] 2003, S. 252.

37 Hahn, *Freundschaft schreiben*, S. 32.

38 Den von Kittler und Hahn beschriebenen Schreibszenen 1800–1900 ließe sich natürlich einiges zur Schriftstellerin um 1800 entgegensetzen; m. E. handelt es sich aber um eine produktive Zuspitzung. Zu Autorinnen um 1800 und zur Problematik von Autorschaft und Werkherrschaft vgl. Helga Gallas/Magdalone Heuser, *Untersuchungen zum Roman von Frauen um 1800*, Berlin: De Gruyter 1990; Barbara Hahn, *Brief und Werk. Zur Konstitution von Autorschaft um 1800*, in: Ina Schabert/Barbara Schaff (Hg.), *Autorschaft. Genus und Genie in der Zeit um*

Und diese Schriftstellerin kann eingereiht werden in die phantasmatischen Figurationen, die Joan Scott in *Fantasy of Feminist History* einführt, um zu erklären, wie widersprüchliche, unterschiedliche, konflikthafte »Frauen« als Subjekt des Feminismus stabilisiert werden. Sie nennt die »Mutter« und die »Rednerin« als zentrale feministische »fantasies«: »[F]antasy as a formal mechanism for the articulation of scenarios that are at once historically specific in their representation of detail and transcendent of historical specificity.«³⁹ Wie die Figur der Rednerin ist die schreibende Frau ein »setting for desire«, eine Überschreitung, »an exciting – in all the senses of that word – intervention« in eine männliche Welt und ein männliches Weltverhältnis.⁴⁰

Wer da schreibt und was dabei passiert, ist allerdings höchst umstritten: Muss, wie es Hedwig Dohm tut, zwischen quasi »parasitärem« und »frauenbewegtem« Schreiben unterschieden werden? Handelt es sich um »neuerliche Klugheit« oder »Diktat von Herrendiskursen«, wie Kittler schreibt? Oder maskiert sich gar eines als das andere? Rose-Maria Gropp weist darauf hin, dass weibliches Schreiben und Sprechen um 1900 als »Hysterisierung des weiblichen Körpers« (Foucault) gelesen werden müsse:

Kaum ein Text aus weiblicher Feder, der nicht die Register psychischer und physischer Läsionen der Frau zieht und dem Leser in eindringlicher Plastizität vor Augen führt – damit adäquates Pendant zu dem in Sehnsuchtsbildern statischer Ahistorizität und glorifizierter Naturhaftigkeit geronnenen ›Weib‹ männlicher Phantasie- und Literaturproduktion. Die – leidende – Frau und das Weib, der Einbezug sozialer Determination auf der einen Seite und die Ausbürgerung aus der Geschichte auf der anderen, sind nur die zwei Seiten ein- und derselben Medaille.⁴¹

1800, Berlin: Erich Schmidt 1994, S. 145–156, hier S. 147; Carola Hilmes, Skandalgeschichten. Aspekte einer Frauenliteraturgeschichte, Königstein: Helmer 2004, S. 43–45, sowie Kapitel 7.1 in diesem Buch.

39 Joan W. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, Durham: Duke University Press 2012, S. 49.

40 Ebd., S. 49 und 55; oder gerade umgekehrt: Die »weibliche ›Operation‹« wäre mit Derrida »alles was in der *écriture* Nietzsches dazu nötig, die ›Wahrheit‹ in Anführungszeichen zu setzen – und, in strenger Folge, alles übrige –, was also die Wahrheit *einschreiben* wird – und, in strenger Folge, generell einschreiben wird«. Insofern »wäre die Schrift die Frau« in jenem Sinne, dass die Schrift die »Wahrheit« grundlegend destabilisiert, unterhöhlt (vgl. Derrida, Sporen, S. 190).

41 Rose-Maria Gropp, Das »Weib« existiert nicht, in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 11/12, 1985, S. 46–53, hier 47 f.

Der weibliche Körper bildet den scheinbar natürlichen Grund, von dem aus im »Weib« der »gattungsmäßige[...], geschlechtsgebundene[...], naturhaft-mythische[...] Aspekt der Frau« betont werden kann, und in dem gleichermaßen die »soziale Seite, auf deren Existenz die Sozialisten und Feministen beharren« ihren Ankerpunkt findet.⁴² Die Schriftstellerin bewegt sich in und zwischen diesen Widersprüchen und Überschneidungen: Wenn die schreibende Frau die leidende Frau ist, dann kann sie die um ihre Rechte betrogene und aufbegehrende Frau wie das vom rechten Weg abgekommene Weib sein, das die Konservativen bedauern. Und: Wenn die schreibende Frau die emanzipierte, moderne Frau ist, dann entsteht als ihr Gegenbild das »Weib« als Haus- und Ehefrau.

Gleichzeitig ist die »schreibende Frau« als *sozialgeschichtliche* Figur eine Art blinder Fleck: Während »Schreiben« auf der einen und »Frauen« auf der anderen Seite gut erschlossene Forschungsfelder sind, gilt das nicht in der Kombination.⁴³ Lucia Hacker arbeitet heraus, dass sich schreibende Frauen häufig als Berufsschriftstellerinnen begriffen und dementsprechend strategisch handelten, und dass sie ebenso häufig aus ökonomischen Gründen den Schriftstellerinnen-Beruf ergriffen – und zwar trotz anderer Berufswünsche und Interessen.⁴⁴

Ende des 19. Jahrhunderts profitierten schreibende Frauen von der Ausweitung des literarischen Markts, angetrieben durch die Beliebtheit von Fortsetzungsromanen in Zeitschriften und die so entstandene Nachfrage nach Belletristik. Um 1900 konnten Frauen mehr oder weniger gut von der Schriftstellerei leben. Die alleinstehende verarmte Adelige Frieda von Bülow war halbwegs erfolgreich damit; Lou Andreas-Salomé war, obwohl verheiratet, finanziell selbstständig und holte ganz pragmatisch ein Manuskript aus der Schublade, wenn das Geld knapp wurde.⁴⁵ Beide schrieben Rezensionen und essayistische Beiträge für Publikationen wie *Die Frau*, *Die Zukunft* etc. Ihre belletristischen Werke erschienen zum Teil als Fortsetzungen in Zeitungen und Zeitschriften.

Für Frauen aus der Oberschicht und der oberen Mittelschicht war die Tätigkeit attraktiv, weil Schreiben flexibel und ortsunabhängig ist, und zudem kein »Außer-Haus-Arbeiten« erfordert. Das Schreiben gehörte damit »zu den ganz wenigen Berufen«, die der bürgerlichen verheirateten Frau offenstanden – womit die schreibende Frau und die bürgerliche Haus-

42 Nike Wagner, Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 132.

43 Lucia Hacker, Schreibende Frauen um 1900. Rollen – Bilder – Gesten, Berlin: LIT 2007, S. 23.

44 Vgl. ebd., S. 24, 91, 67f.

45 Vgl. Ross, Lou Andreas-Salomé, S. 92.

frau dann wieder als ein und dieselbe Person erscheinen.⁴⁶ Feministische, frauenrechtlerische, emanzipatorische Anliegen motivieren in den von Hacker ausgewerteten Quellen nur einen sehr kleinen Teil schreibender Frauen.⁴⁷

Was die schreibende Frau ist, welche Fähigkeiten und welche Zukunft sie hat, treibt auch Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow um. Anfang 1899 erscheint in Maximilian Hardens renommierter und publikums-trächtiger *Wochenschrift für Politik, öffentliches Leben, Kunst und Literatur, unabhängige Rednertribüne für jedermann*, namentlich *Die Zukunft*, eine kleine Debatte: Frieda von Bülow schreibt unter dem Titel *Männerurtheil über Frauentichtung*; die Replik Lou Andreas-Salomés heißt *Ketzereien über die moderne Frau*.⁴⁸ 1970 sind beide Texte in der Anthologie *Literarische Manifeste der Jahrhundertwende* erneut abgedruckt worden. Dort werden sie unter dem Titel *Zur Frauenemanzipation* folgendermaßen eingeleitet:

Während in England die Suffragetten der Männergesellschaft mit Straßendemonstrationen und Hungerstreiks die politische Gleichberechtigung abzuzwingen versuchen, kämpft die deutsche emanzipierte Frau, darin noch immer an die musisch gebildete höhere Tochter erinnernd, vornehmlich mit Tinte und Feder. Dem sprunghaften Anwachsen der Zahl der schreibenden Frauen [...] entspricht dann die steigende Aufmerksamkeit, die der sogenannten Frauenfrage in der Literatur und Literaturkritik zugewandt wird.⁴⁹

Hier begegnet uns die (deutsche) emanzipierte Frau ebenfalls als schreibende Frau, deren Schreiben als Emanzipationsstrategie zugleich abgewertet wird. Die schreibende Frau wird also in verschiedenen Hinsichten auf die »Frauenfrage« bezogen – sie schreibt »feministisch«, sie macht sich zum Thema der Literatur/kritik, sie hat die Freiheit zu schreiben – und steht doch quer zu ihr: Sie schreibt nicht aus Idealismus, sondern als Beruf, sie schreibt, statt auf die Straße zu gehen, sie pervertiert ihre eigene Freiheit, indem sie antifeministisch schreibt. »Weibliches Schreiben« fällt mit der Frauenbewegung und der »Frauenfrage« keineswegs zusammen, und trotzdem bringt es etwas ins Wanken. »Weibliches Schreiben« ist Verdichtung: Es führt eine heterogene Gruppe – AutorInnen, KritikerInnen – zusammen. Weibliches Schreiben ist aber auch Destabilisierung, es ist

46 Hacker, *Schreibende Frauen um 1900*, S. 44. Hingegen wird nach Hacker der Anteil adliger Frauen häufig überschätzt, vgl. ebd., S. 53.

47 Ebd., S. 82–84.

48 Im Briefwechsel der Freundinnen findet sich keine Erwähnung der Debatte.

49 Ruprecht/Bänsch (Hg.), *Literarische Manifeste*, S. 543.

kein einendes Element. Vielleicht ist es nietzscheanisch in seiner Decodierung: Es verweist auf »die Notwendigkeit einer Beziehung [...], die weder legal, vertragsmäßig, noch institutionell ist.«⁵⁰ Und hier liegt dann eine Verbindung der schreibenden Frau mit der Freundin.

Zunächst sind aber einfach die Freundinnen Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow schreibende Frauen. Ihre Beziehung ist oft als Schriftstellerinnen-Freundschaft rezipiert worden.⁵¹ Im Briefwechsel diskutieren die beiden »unsere gemeinsamen Litteratur-Bekannt«; sie machen Besuche in Wien bei Schnitzler, Hofmannsthal und Co. und verbringen die Sommerfrische mit Rilke und anderen in Wolfratshausen.⁵² Die Schreibszene um 1900, so Barbara Hahn, verhandelt die »Bedeutung [von] Freundschaft und Liebe« besonders dort, wo sie über ein »männerbündisch organisiertes Geschäft« des Denkens und Schreibens hinausgeht.⁵³ Nicht nur die Beziehung Andreas-Salomés und Nietzsches, sondern auch die Beziehungen zwischen schreibenden Frauen müssen dabei in den Blick gerückt werden. Denn allzu schnell passiert, was Frieda von Bülow in einem Brief an Lou Andreas-Salomé einprägsam formuliert:

Aber die lieben Männer kommen bei ihrer Beurteilung der Frauen einmal über den subjectiven Standpunkt nicht hinaus. Wies in den Hundebüchern heißt: was ist der Hund für den Menschen?, so heißt immer u. überall: was ist die Frau dem Mann. Und danach wird Tugend und Fehler folgerichtig abgeteilt.⁵⁴

– für die Frage nach der Freundin ist es daher hilfreich, den Standpunkt der Männer fürs Erste beiseite zu lassen.

50 Deleuze, Nietzsche-Lesebuch, S. 110.

51 Frieda von Bülow, Die schönsten Novellen der Frieda von Bülow über Lou Andreas-Salomé und andere Frauen, hg. von Sabina Streiter, Frankfurt a. M.: Ullstein 1990; Britta Benert, Die Freundinnen Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow im schriftstellerischen Dialog. Über Berührungspunkte in ihrem literarischen Werk, in: Andree Michaelis-König/Erik Schilling (Hg.), Poetik und Praxis der Freundschaft (1800–1933), Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2019, S. 135–150; Hoehstetter, Frieda Freiin v. Bülow.

52 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 21. September 1898, LASA Göttingen.

53 Hahn, Freundschaft schreiben, S. 36.

54 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Tanga 7. Januar 1894, LASA Göttingen.

1.1 Der Mensch, die Frau, der Fuchs. Fähigkeiten I

Mit einer solchen Beschwerde setzt Frieda von Bülow's *Männerurtheil über Frauendichtung* (1898) ein: Nicht etwa dort, wo Frauen schreiben, sondern wo Männer Literatur von Frauen lesen – und dann mit Blick darauf rezensieren, wie »männlich« sie ist. Dabei werde das Label »Frauenliteratur« mit durchaus abschätziger Konnotation vergeben:

Die Herren Kritiker bemessen fast durchweg den Werth eines Frauenbuches danach, wie nah es einer tüchtigen Männerarbeit kommt, und so selbstverständlich erscheint ihnen dieser Maßstab, daß Bezeichnungen wie ›stark frauenhaft‹, ›echt weibliche Auffassung‹ schlechthin als Tadel gebraucht werden.⁵⁵

Zwar gesteht von Bülow den Männern eine Modell- oder Lehrerfunktion für die »heute lebhaft blühende weibliche Dicht- und Erzählkunst« zu, aber sie findet auch, dass »in jedem Schüler- und Lehrer-Verhältniß der Zeitpunkt [kommt], da der Schüler fühlt, daß er sich von dem Meister entfernen muß, um er selbst zu werden.«⁵⁶ Von Bülow besteht daher auf einem Eigenwert weiblicher Literatur, den sie mit dem Begriff der Emanzipation verknüpft:

Die Emanzipation der Frau ist das gerade Gegentheil einer Vermännlichung. Sie ist das Besinnen der Frau auf ihre vollwerthige und vollkommene Weib-Eigenthümlichkeit; und daraus folgt, daß die weibliche Literatur bewußt hervorzutreten wagt.⁵⁷

Falsch verstandene Emanzipation ist die Angleichung an ein männliches Ideal: Stattdessen findet die Frau zu einer »vollwerthige[n] und vollkommene[n] Weib-Eigenthümlichkeit«, die sich mit den Maßstäben der Männer nicht mehr messen lassen muss. Die Frau behauptet also ihre Differenz. Ja, indem Frieda von Bülow eine Parallele zieht zwischen Männerurteil über Frauendichtung und dem Goethe-Satz, »[d]er Alte [habe] eins der größten Menschenrechte [verloren]: er wird nicht mehr von Seinesgleichen beurteilt«, macht sie Frauen und Männer ganz klar zu Verschiedenen. Sie spricht von einer »qualitativen Verschiedenheit« im positiven Sinne und präzisiert: »Denn die Frau ist nicht ein Mensch von Männerart, sondern der anders geartete, der andere Mensch.« Männer und Frauen haben ihr Menschsein gemeinsam, aber dieses ist in jeder Hin-

55 Von Bülow, *Männerurtheil*, S. 562.

56 Ebd., S. 562 f.

57 Ebd., S. 563.

sicht »in zweierlei Gestalt vorhanden.«⁵⁸ Dieser Punkt bringt von Bülow dazu, die ganze Frage von weiblicher Literatur und weiblichem Schreiben vor dem Hintergrund einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu betrachten. Weil die »Naturlehre von der Entwicklung der organischen Wesen« besagt, dass »Nivelliren [...] Stillstand [bedeute]«, ist eben die vollkommene und vollwertige Entwicklung eines spezifisch weiblichen Schreibens notwendig, nicht eine Angleichung der weiblichen an die männliche Literatur. Weibliche Besonderheit ist nicht nur fortschrittlich, sondern auch natürlich: Das »triebhaftes Streben« und »der Instinkt des lebensfreudigen Menschen« führen genau dorthin. Frieda von Bülow verwirft daher das Nachahmen eines männlichen Stils und plädiert eindringlich für eine weibliche Authentizität und Individualität: »Seid vor allen Dingen Ihr selbst! Nur wenn Ihr Das seid, seid Ihr etwas Rechtes.«⁵⁹

Der Wert weiblicher Literatur liege nicht in einem absoluten Kunstbegriff, in absoluter Kunstartigkeit, sondern in relativer »Frauenart«. Das illustriert sie mit einem Vergleich:

Wenn [...] plötzlich einem intelligenten Thier, meinerwegen einem Fuchs, die Fähigkeit würde, in Menschengesprache sich ausdrücken zu können, seine Gedanken und Empfindungen zu Papier zu bringen, so würde dieser Fuchsbeitrag zur Literatur doch ohne Zweifel um so interessanter sein, je treuer sich die von der menschlichen abweichende Fuchs-Auffassung darin spiegelte. Könnten dagegen die Kritiker sagen: man sollte nicht glauben, daß das Werk von einem Füchlein ersonnen sei, so wäre die Kuriosität größer, das Dokument aber werthloser.⁶⁰

Unversehens wird so die Frage nach Frauen und Literatur zur anthropologischen Frage. Während die Differenz von Frau und Mann hier unbestritten ist, ist das Verhältnis vom Menschlichen zum Weiblichen ganz offen. Wie Denise Riley einmal treffend formuliert hat: »There is no easy passage from ›women‹ to ›humanity‹.«⁶¹ Ist die Frau eher Fuchs oder eher Mensch? Und was macht den Menschen aus? Die Literatur, die Kunst, die Idee? Oder die Natur, der Lebensprozess? Also: Ist es »nur natürlich« und eben dem »Instinkt des lebensfreudigen Menschen« zuzuschreiben, dass Differenzierung zu guter Kunst führt? Ist dann Kunst gleichsam ein natürlicher Prozess?

58 Ebd., S. 563 f.

59 Ebd., S. 564 f.

60 Ebd., S. 565.

61 Denise Riley, »Am I That Name?« *Feminism and the Category of »Women« in History*, Minneapolis: University of Minnesota 1988, S. 17.

Das gesellschaftstheoretische Interesse am Menschen nimmt seinen Anfang etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts etablieren sich die Humanwissenschaften in ihren verschiedenen Ausprägungen.⁶² Von den 1780er Jahren an beschäftigen sich dabei anthropologische Texte fast obsessiv mit einer »Sonderstellung der Frau in Natur und Gesellschaft«.⁶³ Die Frage nach dem Verhältnis von »Weib« und Mensch reicht also bis ins 18. Jahrhundert zurück, gewinnt aber um 1900 erneute Brisanz, und zwar eben vor dem Hintergrund und mit dem Fokus gesellschaftlicher Relationen. »Der Mensch« ist nicht so sehr als isoliertes Einzelwesen, sondern in seiner Bezogenheit problematisch. Was um 1900 interessiert, so findet man es bei Georg Simmel, sind die »großen Relationspaare des Geistes«: »Ich und Welt, Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft«. In seinem dahingehend vielleicht einschlägigsten Text, *Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem* (1902), erörtert Simmel anhand der »geschlechtlichen Grundrelation des Menschen«, die ihm als »historisches Paradigma« dafür gilt, die urphilosophische Frage des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, von Absolutem und Relativen.⁶⁴

Für Frieda von Bülow liegt das Absolute im Menschlichen selbst, während Frau und Mann ihr als zwei relative Ausprägungen erscheinen. In Erwiderung auf eine misogynen Publikation schreibt sie:

Runge sagt: die Frau ist nicht gleichwerthig mit dem Mann, sondern anderswerthig. Das verstehe ich nur dann, wenn »gleichwerthig« hier als identisch mit »gleichgeartet« genommen wird. »Gleichwerthig« im Sinne der modernen Frau heißt aber nicht »gleicharhtig«, sondern: gleich vollwerthig als Mensch, gleich berechtigt mit dem Mann, die eigene Art dem eigenen inneren Trieb entsprechend zu entfalten und auszuleben. Welcher gebildete Mensch aber möchte Dies heute noch bezweifeln?⁶⁵

Die gemeinsame Menschlichkeit ist hier die Basis individueller und geschlechtsspezifischer Entfaltung zugleich; von Bülow gibt dem Beitrag den Titel *Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität*. Mittels der Konstruktion vom »Menschen in gleichwerthiger Zweigestalt« versucht sie,

62 Vgl. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt a. M.: Campus 1996, S. 6.

63 Ebd., S. 115.

64 Georg Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*, in: Heinz-Jürgen Dahme/Klaus Christian Köhnke (Hg.), *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 200–223, hier S. 260f.

65 Von Bülow, *Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität*, S. 600.

Gleichheit und Differenz zu versöhnen; die »eigene Art« der Frau, ihre »Weibeigenthümlichkeit« in das Allgemein-Menschliche einzufügen, ohne dass sie ihre Besonderheit verliert.⁶⁶ Letztlich geht es dann um ein Einschreiben der Frau in jene paradoxe Begründung moderner Gleichheit in der Individualität, die Joan Scott beschrieben hat.⁶⁷ In der Nietzsche-Rezeption der Frauenbewegung ist ein solcher Individualismus unter dem Slogan »Werde die, die du bist!« verbreitet.⁶⁸

Statt die Frau in Relation zum Mann zu denken und daraus zu schließen, wie Simmel formuliert, »daß sie für sich *nichts* ist«, will Frieda von Bülow Weiblichkeit und Männlichkeit als zwei selbstständige Prinzipien, Arten oder Wesen verstanden wissen, die in ihrem Menschsein verbunden sind und sich darin gleichen, sich jedoch in ihrer »Geschlechtsindividualität« unterscheiden.⁶⁹ Diese eigenständige und eigenwertige Weiblichkeit wird, das ist ihr Anliegen, im »Männerurtheil« grob vernachlässigt. Eine Gleichsetzung des Menschlich-Allgemeinen mit dem Männlichen versucht sie so abzuwehren, reproduziert sie allerdings zugleich: Für sie ist die Frau der »andere Mensch«, der »besondere Mensch«. Damit bewegt sie sich im Diskurs weiblicher »Sonderanthropologie«, deren Anfänge Claudia Honegger im 18. Jahrhundert ausmacht.⁷⁰ Schließlich wird das Menschliche doch den Männern zugeordnet, und die Frau zum etwas kuriosen Füchselein – oder der Perlmuschel: Zumal jenseits ihrer publizistischen Interventionen verlaufen von Bülows Bewertungen des Weiblich-Besonderen und Allgemein-Männlichen nicht in der Stringenz der Theorie.

Bei mir bewirkt Glückseligkeit die stärkste Passivität, hebt alles Wollen und Handeln gänzlich auf. Es ist der Zustand des Weibes in der Umarmung seines Abgotts. Aktiv werde ich, wenn ich mich zur Wehr set-

66 Ebd., S. 601.

67 Lora Wildenthal macht in ihrer Studie »German Women for Empire« das Argument, dass so das »Andere« lediglich verschoben wird: Das Andere ist nicht mehr weiblich, sondern »rassisch« definiert, vgl. Lora Wildenthal, *German Women for Empire, 1884–1945*, Durham: Duke University Press 2001.

68 Die viel zitierte nietzscheanische Wendung »Werde der, der du bist« elektrisierte die Frauenbewegung der Jahrhundertwende und wurde zur individualistischen Phrase. Vielfach für einen euphorischen Individualismus gehalten und so gebraucht, dekonstruiert Nietzsche in diesem Satz allerdings genau jenes »Ich«, das den Individualismus ausmacht: Der Satz formuliert ein immerwährendes Außer-sich-Sein des Ichs. Jeden Moment hört das Ich auf zu sein, was es ist. Zugleich ist es nichts anderes als seine Vergangenheit. Es geht Nietzsche keinesfalls darum, ein »wahres Ich« herauszuschälen oder zu befreien, sondern die gleichzeitige historische Gebundenheit und gegenwärtige Instabilität des Ich auszuhalten. – Für diesen Hinweis danke ich Jonas Oßwald.

69 Simmel, *Das Relative und das Absolute*, S. 209.

70 Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter*, S. 7.

zen muß, etwas überwinden[,] bekämpfen, überschreien, was mich bedroht oder quält. Dieses scheint mir das allgemein Menschliche, jenes das Wunderbare, Ausnahmsweise.

Eigentlich ist Deine Art das männliche Prinzip. Das Leidgeborene dagegen ist des Weibes u. der Perlmuschel.⁷¹

Lou Andreas-Salomés Antwort auf diese Einschätzung ist verlorengegangen. Ihre Reaktion auf Frieda von Bülow's *Männerurtheil über Frauen-dichtung* fiel jedoch klar und deutlich aus:

Das Alles scheint bis zur Selbstverständlichkeit richtig, ist es aber dennoch nicht. Zunächst nicht, weil eine Verwechslung zwischen den Begriffen von Kunst und Berichterstattung vorliegt.⁷²

Sie greift das Beispiel des schreibenden Fuchses auf: Ein Fuchs-Dokument wäre vielleicht interessant, aber doch wohl nur dann Literatur, nur dann Kunst, wenn »der Fuchs gewisse ganz unfuchsmäßige Aehnlichkeiten aufweist, zum Beispiel eine frappante Aehnlichkeit mit Goethe.«⁷³ Dokumente seien als Dokumente wertvoll, nicht aber als Dichtung.

Wo Frieda von Bülow mit Bezug auf die Naturgeschichte und den Prozess der Differenzierung für eine Ausprägung weiblicher Individualität argumentiert und von einer »qualitative[n] Verschiedenheit« von Männer- und Frauenliteratur gesprochen hatte, führt Lou Andreas-Salomé gerade am Punkt der individuellen Differenzierung einen Bruch ein: Sie behauptet ein »geringere[s] Differenzirungsvermögen: [sic] des Weibes.«⁷⁴ Diese »ketzerische« These ist auch der Ausgangspunkt ihres wenig später erschienenen Aufsatzes mit dem programmatischen Titel *Der Mensch als Weib* (1899): Wie Frieda von Bülow, wie Georg Simmel lotet Andreas-Salomé das Verhältnis von Mensch und »Weib« aus, wobei schon der Titel andeutet, dass sich das »Weib« für Lou Andreas-Salomé gerade nicht aus dem Menschen ableitet, sondern umgekehrt der Mensch seine Grundlage im Weib hat. Das Weib ist alles Ganze und Ursprüngliche, ist »Symbol alles Menschenthums«.⁷⁵

71 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé: Mein Loukind, ich bin krank, Grimmenthal [o. D.], LASA Göttingen.

72 Andreas-Salomé, Ketzereien, S. 566.

73 Ebd.

74 Von Bülow, Männerurtheil, S. 564; Andreas-Salomé, Ketzereien, S. 567.

75 Dies., *Der Mensch als Weib*, S. 243; für ausführliche Lektüren von *Der Mensch als Weib* vgl. Gropp, Das »Weib« existiert nicht; Christa Zorn, »Der Mensch als Weib«. Lou Andreas-Salomés Literary Response to the Woman Question in Turn-of-the-Century Germany, in: Ann Heilmann (Hg.), *Feminist Forerunners*. New

Andreas-Salomé beginnt diese Erzählung auf der Ebene der »Zellteilchen« mit Ei- und Samenzellen und verankert sich so im zeitgenössischen biologischen Diskurs, den sie seitenlang zitiert. Dass sie damit provoziert, ist Andreas-Salomé nur allzu bewusst:

Aller Frauen=Emanzipation, und was sich so nennt, zum Entsetzen kann man sich der Mahnung daran nicht ent schlagen, wie tief in der Wurzel alles Leben schon das weibliche Element als das geringer Entwickelte, als das Undifferenziertere, aufkommt, und grade dadurch seinen hervorstechendsten Zweck erfüllt.⁷⁶

Für Lou Andreas-Salomé gehen »Weibeigenthümlichkeiten« weit über einen eigenen literarischen Stil, eine authentische Ausdrucksart hinaus. Die »Verschiedenheit vom Manne« ist eine Wesensverschiedenheit, aber nicht im Sinne der Bülow'schen Geschlechtsindividualität:⁷⁷ Andreas-Salomé spricht von »zwei Arten zu leben«, die verschieden strukturiert sind; »von denen die eine mehr zur Concentration ihrer selbst, die andere mehr zur Spezialisierung ihrer selbst neigt.«⁷⁸ Wo es also beim Mann um individuelle Spezialisierung und Differenzierung geht, ist die weibliche Welt durch »glückselige Einheitlichkeit« gekennzeichnet, und zwar im Positiven wie im Negativen.

Die »Concentration ihrer selbst« und »geringere Differenzierung« ist »Mangel und Vorzug«:⁷⁹ Der Mangel liege dort, wo es die Frau schwer habe, literarisch tätig zu sein. Sie könne »zum eigenen Selbst [keine] Distanz« gewinnen, worin aber die »eigentliche Kunstbefähigung« liege. Den künstlerischen Prozess begreift Andreas-Salomé als ein »Sich-Verbrauchen-Lassen vom künstlerischen Gebilde als unserem Herrn und Meister, für dessen Gelingen allein man zittert und fiebert und sich selbst tief gleichgiltig wird«, das der einheitlichen Frau widerstrebt.⁸⁰ Der Mann dagegen »verstümmel[e]« sich für die »Sache, die er hoch stellt«; Simmel nennt es das männliche »Element von Entselbstung«.⁸¹ Dennoch schreibt Andreas-Salomé Frauen ebenso große Schöpferkraft zu wie Männern; beschreibt den Künstler als besonders weiblich. Was den Künstler mit dem Weib verbindet, ist genau das Schöpferische; was ihn unterscheidet seine Fähig-

Womanism and Feminism in the Early Twentieth Century, London/Chicago: Pandora 2003, S. 138–153; Brinker-Gabler, Reading Lou Andreas-Salomé.

76 Andreas-Salomé, Der Mensch als Weib, S. 225.

77 Ebd., S. 235.

78 Ebd., S. 226 und 228 f.

79 Ebd., S. 230.

80 Andreas-Salomé, Ketzereien, S. 567.

81 Dies., Der Mensch als Weib, S. 233; Simmel, Das Relative und das Absolute, S. 207.

keit zur »Entselbstung«. Denn Frauen sind zwar die ganze Zeit schöpferisch, aber nicht tätig. Sie leben schöpferisch, ihre Schöpfung fließt in ihr Leben hinein, nicht – im Werk – aus ihm heraus: »Im Weibe hingegen ist die Wesensgrundlage, die ihm [dem Künstler] so ähnlich sieht, nur eine Seite ihrer Art praktisch da zu sein, – ihrer Art zu leben, nicht aber eine besondere Geistesbefähigung, von diesem Leben Werke abzulösen.«⁸²

Was bedeutet das für die literarischen Ambitionen von Frauen? Lou Andreas-Salomé stellt die Frage, als rhetorische, selbst: »Sollen etwa deshalb die Frauen keine Bücher mehr schreiben?« Und sie antwortet:

Das mögen sie thun, so oft es sie dazu treibt, wie sie überhaupt Alles thun mögen, wozu es sie treibt. Das stört Keinen und Manchen freut es. Denn Weiblichkeit ist ja ein fröhliches Blühen – wenn nur alle Frauen einsähen, ein wie fröhliches! –, nicht aber irgend eine Zwangsanstalt mit vorgeschriebenen Bewegungen. Nur so entsetzlich ernsthaft und wichtig sollen sie es nicht nehmen. Sie sollen ihre literarische Thätigkeit als das Accessorische, nicht als das Wesentliche an ihrer weiblichen Auslebung betrachten.⁸³

Dass das weiblich Wesentliche nicht im »Ablösen von Werken« aus dem Leben liegt, darin sieht sie den Vorzug der »geringeren Differenzierung des Weiblichen«, die nämlich »zugleich gerade seine schöpferische Kraft« bedeutet.⁸⁴ Das »Blühen« der Frauen verweist so nicht auf die passive, unbelebte Pflanze, wie klassisch bei Hegel, sondern ist Signum weiblicher Lebenskraft.⁸⁵ Wie Andreas-Salomé die Eizelle als das »Grundelement der Zeugungsthätigkeit« überhaupt auffasst, so steht für sie das Weibliche in unmittelbarer Verbindung zum Leben selbst; ja, es fällt beinahe mit dem Leben zusammen: Die Frau verkörpert das Leben.⁸⁶

Darin, so Lou Andreas-Salomé weiter, »ist das Mütterliche ein Sinnbild der weiblichen Psyche«. Denn das Weiblich-Schöpferische »vollendet sich in etwas, was man kaum noch ein Thun nennen kann, weil es nur darin besteht, daß es aus seinem einheitlich lebendigen Leben wiederum einheitlich lebendiges Leben ausströmt, ausstrahlt.«⁸⁷ Über die »leibliche Mutterschaft« hinaus hält Andreas-Salomé die Frau in ihrer Art zu leben für

82 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 232.

83 Dies., *Ketzereien*, S. 567.

84 Dies., *Der Mensch als Weib*, S. 228.

85 Für den Zusammenhang von Naturbeschreibung und Geschlecht vgl. Londa Schiebinger, *Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 12.

86 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 227.

87 Ebd., S. 229.

»mit dem allerhaltenden unendlichen Ganzen noch unmittelbarer verbunden.«⁸⁸ Wo sie – zur Kunst, zur Literatur – »untauglicher« erscheine als der Mann, liege der Grund darin, »daß sie nicht umhin kann, von jeglichem nur aufzunehmen, was sie nährt, was sie belebt, was sich assimilieren und zum Leben zurückverwandeln lässt.«⁸⁹ Das Weibliche ist so nicht nur das Leben, sondern auch das Prinzip seiner Bejahung.

Und das männliche, differenziertere Element ist darauf angewiesen: Es muss dorthin »heimkehren«, darin »untertauchen [...], damit es am Leben bleibe.«⁹⁰ Weibliche Einheit und Selbstbezogenheit verankert Andreas-Salomé also im Leben selbst und seiner Bejahung. Mit diesen Begriffen weist sie sich als zugleich genaue und originelle Nietzsche-Leserin aus. Man könnte sie als Lebensphilosophin bezeichnen – wäre sie nicht, mit Derrida gesprochen und in einem positiven Sinn, genau keine Philosophin, insofern sie eben »das Verfahren« angreift, »durch das die Frau dem Mann, dem dogmatischen Philosophen ähneln will, indem sie die Wahrheit, die Wissenschaft, die Objektivität fordert.«⁹¹

Simmels *Das Absolute und das Relative im Geschlechter-Problem* sei, so Gisela Brinker-Gabler, »almost [...] a critical dialogue with Andreas-Salomé.«⁹² Simmel zieht allerdings aus dem weiblichen »Versenktsein in die Tiefe des Lebens als solchen« einen entscheidend anderen Schluss. Denn für ihn geht die Lebensversenktheit der Frau auf Kosten der Idee: Während Männer zwischen Leben und Idee trennen würden, falle bei Frauen beides im Leben zusammen. Daher könne sich die

Idee, der abstrakt und normativ ausdrückbare, vom Leben selbst ideell getrennte Inhalt seiner in ihnen und für sie nicht mit solcher Selbstständigkeit und Vollständigkeit entwickel[n]. Nach dem ganzen Daseinsinne, nach der Existenzformel der Frau ist die Idee auch gar nicht zu solchem Eigenleben in ihr bestimmt.⁹³

88 Ebd., S. 227.

89 Ebd., S. 234.

90 Ebd., S. 228.

91 Derrida, Sporen, S. 193; in der Literaturwissenschaft wird statt von Lebensphilosophie eher von Vitalismus gesprochen, vgl. Wenerscheid, Weiblicher Vitalismus, bes. S. 135.

92 Brinker-Gabler, Reading Lou Andreas-Salomé, S. 33; zu Simmel und Andreas-Salomé vgl. Brigitte Rempp/Inge Weber, Zur Einführung, in: Dies. (Hg.), Das »zweideutige« Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse, Freiburg 1.Br.: Kore 1990, S. 17–35, hier S. 25 f.; Lou Andreas-Salomé, Aus dem Tagebuch 1912. Simmel, in: Texte zur Psychoanalyse, S. 51–52; Rita Felski, The Gender of Modernity, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2009, S. 52 f.

93 Simmel, Das Relative und das Absolute, S. 212.

Was der Mann als Idee bezeichnet, bleibt der Frau in dieser Form unzugänglich, so Simmel. Er verleiht dieser Behauptung Gewicht mit einem Zitat – dem einzigen im Text überhaupt: »Da dies [...] die einzige Form ist, in der der Mann die Idee denken kann und erlebt, so scheint es ihm, als ob die Frauen ›keiner Ideen fähig‹ wären (Goethe).«⁹⁴

Lou Andreas-Salomé stellt indessen dem Leben nicht die Idee, sondern zunächst die Logik gegenüber und ordnet diesen Gegensatz dann sofort einem weiteren philosophischen Begriff unter, nämlich dem der Wahrheit:

Dem Manne stellt sich Wahrheit am zwingendsten als das dar, womit man auch logisch zurechtkommen muß und was demnach eine Wahrheit geistig normal entwickelter Gehirne bejahen würden; dem Weib ist eine zwingende Wahrheit immer nur das Lebenerweckende, wozu vielleicht in einem besonderen Fall nur sie, aber sie mit ihrem ganzen, tiefsten, ungetheilten Wesen ja sagen kann. Daß das Wesen der Dinge letzten Endes nicht einfach und logisch, sondern vielfach und alogisch ist, – für diese Wahrheit hat das Weib besondere Resonanz, und denkt unwillkürlich individuell, von Fall zu Fall, auch wenn sie logisch geschult ist.⁹⁵

Logische, philosophische Schulung führe nur zu einer Wahrheit. Die Idee, die Logik, die Philosophie, an die Denken für den Mann (auch mit Simmel) unverbrüchlich geknüpft ist – »die einzige Form« –, sei aber nur eine »Ordnung der Dinge«, und noch dazu eine, die nicht einmal dem weiblichen »Wesen« entspricht. Ein Denken aus dem Leben heraus setzt dagegen das subjektiv »Lebenerweckende« als Wahrheit. Logik und »Lebenerweckendes« sind dann heuristische Wahrheits-Mittel auf derselben Ebene: Sie stehen als Zugriffe, als Ordnungen nebeneinander. In der Konsequenz ist so der Begriff der Wahrheit aus seiner traditionellen philosophischen Bedeutung gelöst. Es gibt verschiedene, vervielfachte Wahrheiten, die jeweils in Bezug gesetzt sind zu denjenigen, die sie »erkennen«: Männer beziehen sich anders, in anderen Verfahren auf Wahrheiten als »das Weib«.

Was Lou Andreas-Salomé der »Fähigkeit zur Idee« entgegensetzt, ist eine »innerste Lebensfähigkeit« der Frau.⁹⁶ Daher lehnt sie alles, was als »Beweis-Erbringen ihrer [der Frauen] gleichwerthigen Leistungsfähigkeit« erscheint, strikt ab.⁹⁷ Andreas-Salomés Replik auf den »Empörungartikel« Frieda von Bülow's heißt nicht umsonst *Ketzereien gegen die moderne*

94 Ebd., S. 211.

95 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 234.

96 Ebd., S. 236.

97 Ebd., S. 233.

Frau: Sie hält schlicht nichts von den Versuchen, Frauen einen Platz in einer Welt und einer Gesellschaft zu erkämpfen, der ihr dem Leben nicht zu dienen scheint und daher keine Befreiung sein kann. Frauen sollten so, »weit davon entfernt, Artikel zu ihrer besseren Würdigung durch Männerurtheil zu schreiben, sich lieber dagegen wehren, daß man sachliche Vergleiche mit ihnen anstellt und sachliche Censuren, wie öffentliche Ordensverleihungen, ihnen, leutselig lobend, ausstellt.«⁹⁸ Andreas-Salomé will den Männer-Maßstab nicht durch einen Frauen-Maßstab ersetzen. Ihr Einsatz ist eine grundlegende Differenz in den schöpferischen Beziehungen, im Weltverhältnis von Frauen, die in der »Sachlichkeit« einer männlichen Moderne und ihrer Bewertungen nicht aufgehen können.

Daher setzt sie eine »fröhliche Wissenschaft« gegen die Philosophie und ein »fröhliches Blühen« gegen die Ernsthaftigkeit: Die (literarische) Welt erscheint ihr als »Kampfplatz«, den sie als Einschränkung und Zurichtung, aber nicht als Emanzipation begreift.⁹⁹ In *Der Mensch als Weib* bedauert sie zwar, dass Kunstwerke von Frauen über Frauen selten seien, aber sie merkt kritisch an, dass »manches von heute durch den Protest hervorgetrieben worden [sei], durch die Abwehr der männlichen Meinungen und Zeichnungen, also auf unkünstlerischem Wege.«¹⁰⁰ Mit Nietzsche gesprochen, verbannt Andreas-Salomé alles Ernsthafte und Verbissene, »alles Unbedingte [...] in die Pathologie.« Dagegen: »Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit.«¹⁰¹ Weiblichkeit beschreibt sie so als »gesundes« Wachsen und Blühen in befreiender, behahender Fröhlichkeit. Das Weib wird »Symbol alles Menschenthums«, weil es »der genießendere Mensch, der Mensch jeder Lebensfreude und einer lebensausathmenden Selbstsucht« ist.¹⁰² Mit der fehlenden Differenzierungsfähigkeit, mit der Einheitlichkeit, die eben »Mangel und Vorzug« bedeutet, besitzt so das Weib »die größere

98 Andreas-Salomé, *Ketzereien*, S. 567.

99 Ebd., S. 568.

100 Dies., *Der Mensch als Weib*, S. 231; vgl. für eine Querverbindung Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, London Penguin Books 2004, Kap. 5.

101 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Kritische Studienausgabe 5*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 343–651, hier S. 100; vgl. Ders., *Die fröhliche Wissenschaft* (»la gaya scienza«), in: *KSA 6*, S. 343–651, hier S. 555; dazu Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der »Fröhlichen Wissenschaft«*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012, S. 29; Lina Simonis, *Fröhlichkeit und Lachen im Werk Friedrich Nietzsches*, in: Kevin Liggieri (Hg.), *Zur Genealogie des Lachens*, Freiburg i. Br.: Alber 2015, S. 157–181.

102 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 233.

Selbstherrlichkeit: die größere Freiheit allem gegenüber, was außerhalb ihrer selber liegt.«¹⁰³

Die Freiheit und Selbstständigkeit der Frau liegt also gerade in ihrer Neigung zur Selbst-Konzentration und Richtung nach innen. Gegen Ende ihres Plädoyers für die Eigenständigkeit der Frau, die aus ihrer Undifferenziertheit erwächst, fügt sie etwas selbstironisch an:

In dieser Beziehung kann man daher nur Freiheit und immer wieder Freiheit predigen, und muß man jede künstliche Schranke und Enge zerbrechen, weil man mehr Grund hat, den Sehnsuchtsstimmen im Menschen selbst zu trauen, selbst wenn sie sich falsch ausdrücken, als vorgefaßten und zurechtgemachten Theorieen [sic].¹⁰⁴

Theorien, ihre eigene inklusive, tendieren dazu, Leben und Freiheit zu beschränken, während »fröhliches Blühen« Platz braucht, sich ausbreiten können muss. Freiheit selbst liegt letztlich in der Frau, in ihrer Lebenssehnsucht, und nicht in einer »gleichen Leistung«.¹⁰⁵ Aus diesem Grund kann Lou Andreas-Salomé spotten über »alle Frauen=Emancipation, oder was sich so nennt« – denn Freiheit liegt für sie gerade nicht in emanzipatorischen Gleichheits-Zielen, sondern in der Frau selbst, in ihrer weiblichen Lebensfähigkeit. Und dazu, sagt sie, ist »[d]as Weib [...] immer noch nicht genügend bei sich selbst und eben insofern noch nicht genügend Weib geworden« – daher könnten Frauen »gar nicht wissen, wie breit und mächtig sie sich im Bau ihres eigenen Wesens auseinander falten können, und wie weit die Grenzen ihrer Welt in Wahrheit sind.«¹⁰⁶

Wenn Lou Andreas-Salomé gegen die Fähigkeit zur Idee und zur Kunst die Lebens- und Freiheitsfähigkeit der Frau setzt, so behauptet sie keine Komplementarität von Männern und Frauen und auch keine natürliche Determination. Sondern sie verschiebt ganz grundsätzlich die anthropologische Frage, deren Formulierung als »Was kann der Mensch?« die Diskussion um menschliche und schließlich weibliche Fähigkeiten umfasst. Der Begriff der Fähigkeit bringt allerdings eine ganz spezifische Implikation mit sich: Das Grimmsche Wörterbuch definiert Fähigkeit

103 Ebd., S. 230.

104 Ebd., S. 236.

105 Immer wieder haben Feministinnen versucht, Freiheit auf diese Weise zu denken, etwa die »Italienerinnen« in den 1980ern, vgl. Libreria delle Donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin: Orlanda Frauenverlag 2001 [1987]; in der neueren feministischen Theorie vgl. Elizabeth Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham: Duke University Press 2011, S. 68.

106 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 235.

als »nicht *capacitas* nach fähig, sondern *facultas*«.107 Während *capacitas* laut Stowasser »Fassungsvermögen, Brauchbarkeit, Tauglichkeit« heißt, ist *facultas* »Möglichkeit, Fähigkeit, Erlaubnis, Tunlichkeit«.108 Gegenüber reiner Kapazität, grundlegender Voraussetzung, wörtlich: das Vorhandensein eines Gefäßes, das etwas aufnehmen kann, ist *facultas* anspruchsvoller: Das Können, aber auch die soziale Zuweisung und Struktur (Erlaubnis, Tunlichkeit) muss vorhanden sein. Das Wörterbuch führt als erstes Beispiel an »das thier hat nicht die fähigkeit zu sprechen«, was uns direkt an Frieda von Bülow's Beispiel des literarischen Fuchses zurück- und darauf hinweist, dass Fähigkeiten mit geistigen Fähigkeiten synonym gesetzt sind und der *logos* zugleich als der Ausweis des Menschlichen gilt.109 Wenn die Weiber keiner Ideen fähig scheinen, dann sind sie eben nahe beim Tier.

Indem Andreas-Salomé aus der »geistigen Befähigung« eine Lebensfähigkeit macht, die an die Freiheit geknüpft ist, überschreibt sie in zweierlei Hinsicht das Konstrukt der Fähigkeit, wie es das Grimmsche Wörterbuch vorstellt und wie es sich bei Goethe niederschlägt: Erstens entbindet sie es aus seiner Konnotation mit Intellektualität. Lebensfähigkeit – fragte man das Wörterbuch, wäre das kaum möglich; fällt doch »Leben« scheinbar eindeutig unter *capacitas*. Und zweitens verschiebt sie es vom Tun – von der Fähigkeit, etwas zu tun; Bücher zu schreiben, Kunst zu machen – zu einem Sein, oder genauer noch: zu einem Werden. Es ist die spinozistisch gewendete Frage nach den Fähigkeiten: Nicht der Mensch ist durch (geistige) Fähigkeiten charakterisiert, sondern die Fähigkeiten zeigen (menschliches) Werden an. »Das Weib ist [...] noch nicht genügend Weib geworden«, das ist keine Sonderanthropologie der Frau mehr wie bei Frieda von Bülow: Da wird die Frage nach dem Menschen in die Frage seines Werdens verlegt; weniger anthropologisch als ontologisch. Denn die Frau in ihrer Lebensfreude als »Symbol alles Menschenthums« ist darin zugleich dem Menschen entrückt. »Der Mensch« ist im Symbol auf Distanz gehalten, er verliert im »Weib« seine Funktion als Referenzpunkt: Er ist dem Lebensprinzip untergeordnet.110

107 Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Fähigkeit, in: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854.

108 J. M. Stowasser/M. Petschenig/F. Skutsch, *Facultas*, in: Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Zug: HPT-Medien 1998, S. 201; Dies., *Capacitas*, in: Stowasser, S. 74.

109 Grimm/Grimm, Fähigkeit. Goethe dagegen sagt, neben den Frauen seien es die (wahrscheinlich: effeminierten und materialistischen) Franzosen, die keiner Ideen fähig sind.

110 Vgl. Brinker-Gabler, Reading Lou Andreas-Salomé, S. 32. Was heute als Denken und als Wissenschaft verstanden wird, funktioniert ganz grundlegend noch immer so, insofern man von einer »Generalisierung von Weltverhältnissen als epistemische[n] Verhältnisse[n]« sprechen kann (Caroline Arni, Nach der Kultur. Anthropologische

Über das 19. Jahrhundert hinweg lässt sich die anthropologische Frage nach den weiblichen Fähigkeiten zwischen Goethe und Nietzsche aufspannen, jenen intellektuellen Bezugspunkten, die in der Debatte explizit und implizit als Autoritäten zitiert werden.¹¹¹ Mit ihnen kann in zwei Richtungen spezifiziert werden: »Weiber scheinen keiner Ideen fähig«, schreibt Goethe 1809 und bei Nietzsche heißt es 1883: »Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig.«¹¹² Die beiden Sätze markieren präzise das Spektrum der intellektuellen, also männlichen Figur des 19. Jahrhunderts, die eben Denker ist, Dichter und Freund. Lou Andreas-Salomé »antwortet« auf diese Konstellierung im letzten Abschnitt der *Ketzereien gegen die moderne Frau*, indem sie ihre Freundin ins Spiel bringt:

Und Frieda von Bülow? Ja, sie denkt ja ganz anders darüber. Aber unsere Gedanken sind nicht das Letzte in uns, am Wenigsten in der Frau. Ich zähle sie nicht zu den Schriftstellerinnen, die sich in ihren Büchern ausgegeben haben und deren Weiblichkeit in ihnen literaturfähig wird. Ich zähle sie zu den tiefen Brunnen und blühenden Sträuchen und finde, daß sie sich deshalb recht gering schätzen muß. Mir erlaube sie dafür das Gegenteil.¹¹³

Ja, ihre Freundin denkt ganz anders darüber. Aber Denken und Dichten im Sinne von Logik und »Literaturfähigkeit« bedeuten Lou Andreas-Salomé nichts. Übrig bleibt: die Wertschätzung der blühenden Freundin.

1.2 Zukünftige Freundschaft. Fähigkeiten II

Dennoch steht auch zwischen den Freundinnen neben der Fähigkeit zur Literatur die Fähigkeit zur Freundschaft in Frage. Sie stellt sich den Freundinnen ganz konkret und sicher nicht zufällig in eben jener Phrase aus dem *Zarathustra* – »das Weib ist nicht der Freundschaft fähig« –, den Frieda von Bülow »zur Gedächtnisstärkung« auswendig gelernt hat: Offenbar nämlich zieht Frieda von Bülow in einem nicht erhaltenen Brief in Zweifel, dass Andreas-Salomé diese Freundschaftsfähigkeit besitzt. Denn diese wehrt in ihrer Antwort jeden Vorwurf ab und schreibt empört: »So

Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung, in: *Historische Anthropologie* 26.2 2018, S. 200–223, hier S. 207).

111 Auch verspottet – das gilt vor allem für Nietzsche –, aber nicht vom Sockel gestoßen werden. Bis die Schriftstellerin selbst von einer Nietzsche-Büste erschlagen wird, vgl. Hedwig Dohm, Rätselbilder vom Leben und vom Tod, in: *Der Zeitgeist*. Beiblatt zum Berliner Tageblatt, März 1913.

112 Nietzsche, *Zarathustra* (KSA 4), S. 58.

113 Andreas-Salomé, *Ketzereien*, S. 568.

weise ich auch Dein Wort, ich hätte keine Fähigkeit zur Freundschaft, entschieden zurück.«¹¹⁴ Andreas-Salomés Argument in diesem Antwortbrief baut darauf auf, dass Freundschaft im Jetzt stattfindet, im Leben: weswegen sie Frieda von Bülow nicht nur »als Erinnerung Treue halten« will, »denn warum soll er [der Mensch] sich bei lebendigem Leibe einbuddeln und zu einer ›Erinnerung‹ machen lassen?«¹¹⁵

So könnte man durchaus sagen, dass es sich bei der Frage nach der Freundschaftsfähigkeit um einen Konflikt auf Leben und Tod handelt: Tod und Erinnerung-Werden auf der einen, »lebendiger Leib« der Freundschaft auf der anderen Seite. Programmatisch formuliert hat Andreas-Salomé die Verbindung von Freundschaft mit dem Lebensprozess und der Hingabe ans Leben, die sie in *Der Mensch als Weib* als weibliche Fähigkeit herausgestellt hatte, in einem Gedicht. Es ist in ihrem ersten, unter Pseudonym veröffentlichten Roman unter dem Titel *Lebensgebet* enthalten:

Gewiß, so liebt ein Freund den Freund, / Wie ich dich liebe, rätselvolles
Leben, / Ob ich in dir gejauchzt, geweint, / Ob du mir Leid, ob du mir
Lust gegeben! / Ich liebe dich mit deinem Glück und Harme, / Und
wenn du mich vernichten mußt, / Entreiße ich mich schmerzvoll dein-
nem Arme / Gleich wie der Freund der Freundesbrust.

Mit ganzer Kraft umfaß' ich dich! / Laß deine Flammen meinen Geist
entzünden / Und in der Glut des Kampfes mich / Die Rätsellösung
deines Wesens finden; Jahrtausende zu leben um zu denken / Schließ
mich in deine Arme ein, – / Hast du kein Glück mehr übrig mir zu
schenken, / – Wohlan, – noch hast du deine Pein.¹¹⁶

114 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, ich dachte, du, o. O. o. D., LASA Göttingen.

115 Ebd.

116 Lou Andreas-Salomé, Im Kampf um Gott. Roman, hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München: dtv 2007 [1885], S. 160. Das Gedicht dürfte allerdings früher entstanden sein, 1880 oder 1881 »beim Verlassen der russischen Heimat in der Schweiz«, gibt Andreas-Salomé an (Dies., Lebensrückblick, S. 47). Nietzsche schreibt 1882 in einem Brief, Andreas-Salomé habe ihm das Gedicht bei einem Besuch »hinterlassen« (Nietzsche/Rée/von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung, S. 229). Nietzsche vertont es: Es scheine ihm geeignet, Menschen »zu meiner Philosophie zu verführen« (zitiert in Ross, Der wilde Nietzsche, oder, Die Rückkehr des Dionysos, Stuttgart: DVA 1994, S. 73). Es wird die einzige seiner Kompositionen sein, deren Veröffentlichung er beharrlich betreibt, weil er sie als »eine Art Glaubensbekenntnis in Tönen« begreift, »das sich dazu eignen möchte, einmal ›zu meinem Gedächtnis‹ gesungen zu werden.« (zitiert ebd., S. 74). Werner Ross ergänzt, dass die Komposition des »Hymnus an das Leben«, wie Nietzsche den Titel umformt, musikalisch gesehen eine Fortsetzung einer früher entstandenen Komposition ist,

Lou Andreas-Salomé verfasst Leben also in Analogie zur Freundschaft, und zwar liegt die Analogie in der Beziehung, die eine Liebesbeziehung ist: »Gewiss, so liebt ein Freund den Freund, / Wie ich dich liebe, rätselvolles Leben«. Diese Liebesbeziehung ist eine unbedingte, sie geht durch Höhen und Tiefen, durch Schmerz und Pein genauso wie durch Lust und Glück. So, wie Andreas-Salomé sie beschreibt, erinnert sie an das Ehegelöbnis: in guten wie in schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit. Und: bis dass der Tod uns scheidet. Denn für das Ende des Lebens kommt Andreas-Salomé explizit auf den Freundschaftsvergleich zurück: »Und wenn du mich vernichten mußt, / Entreiß mich schmerzvoll deinem Arme / Gleich wie ein Freund der Freundesbrust.«

Lou Andreas-Salomé begreift das Leben so als ein Gegenüber: »Mit ganzer Kraft umfaß' ich dich!« steht neben »Schließ mich in deine Arme ein«. Diese Beziehung ist angetrieben von der Unergründlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens. Es geht Andreas-Salomé nicht um ein Geborgen sein, einen sicheren Hafen, sondern das Interessante ist gerade das Nichtwissen, das Fremde und Unerklärliche: »Laß deine Flammen meinen Geist entzünden/ Und in der Glut des Kampfes mich / Die Rätsellösung deines Wesens finden; / Jahrtausende zu leben um zu denken«. Die Suche hält das Feuer in Gang. »Jahrtausende« würde es dauern, um die »Lösung« zu finden, was den Prozess des Lebens und Rätsellösens gegenüber dem Ergebnis betont. Wenn so Freundschaft zum Leben parallel gelesen werden kann, sind »Lust und Leid«, »Glück und Harme« gleichermaßen beteiligt und werden erwartet; aber kein Leid, kein Harme löst die Freunde und Freundinnen voneinander. Nur der Tod kann ein Ende des Lebens und der Freundschaft erzwingen.

Ob der Freundschaftstod und der Tod, der das Leben beendet, dasselbe sind – da sind sich die Freundinnen Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow uneinig. Während von Bülow auf die Erinnerung setzt und damit das Ende der Freundschaft anzukündigen scheint, schließt Andreas-Salomé ihren Brief mit den Sätzen: »Für mich ist natürlich garnichts verändert. Ich habe Dich von Herzen lieb und küsse Dich innig.«¹¹⁷ Die Auseinandersetzung um die Freundschaftsfähigkeit hängt damit an zwei Fragen: Der nach dem Leben und der Lebensfähigkeit erstens, die zweitens die Fähigkeit zur Freundschaft zu einer Zeitfrage macht, mindestens in Begriffen des Anfangs und des Endes. Für Andreas-Salomé hat die (weibliche) Lebensfähigkeit als ein »fröhliches Blü-

die »Hymnus an die Freundschaft« heißt (vgl. ebd.). Zum »Lebensgebet« vgl. außerdem Wennerscheid, *Weiblicher Vitalismus*, S. 137–141.

117 Andreas-Salomé, *Mein Liebes, ich dachte, du*.

hen« eine zeitliche Werdens-Struktur: Das Weib ist »noch nicht genügend Weib geworden«. Dieses »noch nicht« des Werdens, der weiblichen Lebensfähigkeit und vielleicht der Freundschaftsfähigkeit, unterscheidet sich zugleich von dem, was für das 19. Jahrhundert, für die Frauenbewegung und insbesondere für die naturgeschichtlichen respektive biologischen Diskurse, in denen Lou Andreas-Salomés Argument in *Der Mensch als Weib* seinen Ausgang genommen hatte, von entscheidender Bedeutung ist: Eine Entwicklung, die Differenzierung, die Fortschritt meint.¹¹⁸

Frieda von Bülow hatte die Naturgeschichte mit der Differenzierung gleichgesetzt; in Einklang mit dem, was Jakob Tanner als eine Vermengung geschichtlicher und anthropologischer Fragen beschreibt und auf Giambattista Vico zurückführt, der seiner »erst im 19. Jahrhundert zahlreicher werdenden Leserschaft nahe[legte], Geschichte sei der Prozess fortschreitender Menschwerdung«. ¹¹⁹ Die Richtung von Werdensprozessen, die Andreas-Salomé beschreibt, ist dagegen weniger eindeutig: ein Wachsen, ein »fröhliches Blühen« geht eher in die Breite, als dass es eine gerichtete Entwicklung darstellt. Insofern gibt sie, mit Nietzsche gesprochen, den »Anti-Darwin« und denkt Leben als Prinzip des Überflusses:

Anti-Darwin. – Was den berühmten ›Kampf ums Leben‹ betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist *nicht* die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung.¹²⁰

Gleichzeitig bemüht Andreas-Salomé ein zeitliches Narrativ, das »Entwicklung« täuschend ähnlich sieht. Und aus der Perspektive Hedwig Dohms macht sie das zu einer der »drei Hauptrepräsentantinnen der Rückwärts-Bewegung« in der Frauenfrage. Weil die drei sich dabei uneinig sind, behauptet Dohm: »Da nun in jedem dieser Köpfe das Frauentum sich anders spiegelt, so dürfen wir wohl annehmen, daß keiner von den dreien der Träger einer ewigen Wahrheit ist.«¹²¹ Der ironische Unterton sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es tatsächlich um einen Streit um Wahrheiten, »ewige« und »historische«, geht: dass nämlich die

118 Zur Biologie als das moderne Epistem, das die Naturgeschichte ablöst, vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. Suhrkamp [1966] 2012, Kapitel 8 (III.); Jakob Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004, S. 50.

119 Ebd., S. 40.

120 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: Colli/Montinari (Hg.), *KSA* 6, S. 55–162, hier S. 120.

121 Dohm, *Die Antifeministen*, S. 84.

Vergangenheit und die Zukunft in Frage stehen, und wie sie zusammenhängen. »Rückwärts« und »Vorwärts« implizieren ja bereits eine Zeit- und Entwicklungsvorstellung, wie sie das späte 19. und beginnende 20. Jahrhundert ohne Unterlass produziert. Die »Frauenfrage« ist eine dieser Wahrheitsfragen, die einen Zeitindex haben. Das zeigt zum Beispiel eine Anekdote aus Dohms *Die Antifeministen*, mit der sie den Typ »Herrenrechtler« zu charakterisieren sucht:

Ich war an einem Sylvesterabend Ohrenzeuge, als so ein Herrenrechtler (er braute noch am Punsch) seine Frau, die mit dem Glockenschlag zwölf »Prosit Neujahr!« rief, zur Ruhe wies mit den Worten: »Ich habe hier zu bestimmen, wann Mitternacht ist.«¹²²

Für Hedwig Dohm, und sie markiert eine einflussreiche feministische Position an der Jahrhundertwende, ist völlig klar: Noch sind die Männer die Herren über die Zeit – aber sie werden von Frauen darin herausgefordert, und zwar im Sinne eines *auch*: Bald, oder wenigstens: mit genug Zeit werden Frauen auch über die Zeit bestimmen können, dürfen. Zeit ist eine relevante Größe für die weibliche Emanzipation und Zeit wird letztlich die noch bestehenden Schwierigkeiten überwinden. Im selben Text Dohms heißt es:

Erst seit so kurzer Zeit sind Frauen in der öffentlichen Agitation thätig. Ist es zu verwundern, daß es ihnen hin und wieder noch an Disziplin und Selbstbeherrschung, an strenger Sachlichkeit und Unpersönlichkeit fehlt? Daß sie an einander zu wenig oder zu viel Kritik üben und noch ab und zu an Stich- und Schlagworten hängen bleiben?¹²³

Frauen reden jetzt auch öffentlich, wie die Männer, sind darin aber noch nicht so gut. Für Hedwig Dohm ist die Richtung klar: Männer und Frauen unterscheiden sich zwar, aber das hat historische Gründe, die mit genügend Zeit überwunden werden können. Es geht also um ein Überwinden historisch entstandener Differenzen, das Frau und Mann einander annähert.

Bei Frieda von Bülow liest sich das ähnlich in der Hinsicht, dass Frauen von Männern lernen: »Wir Frauen sind *heute noch* eigene Wege suchende, tastende Anfänger im Vergleich zu der alten, reifen Schulung der Männer.« Allerdings werden die Frauen weniger in ein »auch« entlassen als in ein Eigenes, das das »gerade Gegentheile einer Vermännlichung« ist.¹²⁴ Die-

122 Ebd., S. 7.

123 Ebd., S. 83.

124 Von Bülow, Männerurtheil, S. 563, Hervorhebung von mir.

ses Eigene allerdings, so kann man mit Georg Simmel einwenden, ist insofern einfach eine andere Art, das »auch«, das »wie die Männer« zu formulieren, als das männliche Geschlecht »zum Allgemein-Menschlichen [gemacht worden ist], das die Erscheinungen des einzelnen Männlichen und des einzelnen Weiblichen gleichmäßig normiert«. Deswegen kann die »Selbstständigkeit des weiblichen Prinzips« aus der Perspektive des »Menschen« nur scheinbar neutral betrachtet und letztendlich gar nicht erkannt werden.¹²⁵

Dass das »noch nicht« das Emanzipationsnarrativ als Motor antreibt, führt dazu, dass Hedwig Dohm Lou Andreas-Salomés *Der Mensch als Weib* als antifeministische Schrift unter der Überschrift *Weib contra Weib* liest. Tatsächlich beschreibt Andreas-Salomé das Weibliche in seiner eigenen Welt auch in einer anderen Zeitlichkeit, die einer männlichen Moderne und männlichen Traditionen zu überlassen ein Fehler wäre. Dem »noch nicht« der Emanzipationserzählung entgegnet Andreas-Salomé mit einer »festgehaltenen Fähigkeit«: Die undifferenzierte Lebensform ist eben bedingt durch eine »festgehaltene hohe Fähigkeit zur organischen Einheitlichkeit, die das Weib nicht nur physisch, sondern auch psychisch zu etwas Einzigartigem, Unersetzlichen macht.«¹²⁶ Das Weib besitzt also ein Vermögen, das sich der Zeitlichkeit des Fortschreitens, Vorgehens, der Entwicklung und Differenzierung widersetzt hat. Die Frau ist bei Andreas-Salomé, so befindet sie ganz ungerührt, »noch«, denn sie ist »viel weniger kultivierbar«, sie kann sich »als Natur nicht verlieren«. Das stärkt sie gewissermaßen, genauso wie es den Mann schwächt,

eben weil sie, in einem ganz unzweideutigen Sinn, thatsächlich hinter ihm »zurück«, das undifferenzirtere Stück Natur ist, daher ist sie in ihrer Schönheit und Ganzheit »noch«, was er »schon« nicht mehr ist, ein Symbol gleichsam dessen, dem er sich entrunnen hat, indem er Mann ward, und das er, in einer neuen, höhern Phase, doch nicht wieder erreichen kann.¹²⁷

Lou Andreas-Salomé evoziert die evolutionäre Konzeption und hintertreibt sie zugleich.¹²⁸ Es handelt sich nicht um eine einfache Umkehrung und Umwertung; sie verteidigt nicht »Natur« gegen »Kultur«, nicht »noch« gegen »schon«: Die Anführungszeichen zeigen die Skepsis gegenüber einer männlichen zeitlichen Ordnung, in der Werden eine klare Richtung hat.

125 Simmel, *Das Relative und das Absolute*, S. 201f.

126 Andreas-Salomé, *Ketzereien*, S. 567.

127 Dies., *Der Mensch als Weib*, S. 237.

128 Vgl. dazu Martin, *Woman and Modernity*, S. 247; Zorn, *Lou Andreas-Salomé's Literary Response*, S. 143.

Einheitlichkeit, Natur, »zurück« – das hat bei Andreas-Salomé nichts Primitives, nichts Zurückgebliebenes, das von einer Modernisierung »noch nicht« erfasst worden ist. Es geht ihr nicht um ein Stillstellen oder Aufhalten eines Fortschritts. Das ganz Eigene des Weiblichen, was sie »Natur« nennt und undifferenziertes Werden, bedeutet für sie eine zeitliche Dauer, die Grundlage und Horizont ist, die Vergangenheit und Zukunft enthält. Das wird deutlich, wo sie nicht in der Gegenüberstellung von Kultur und Natur formuliert, sondern einen anderen Vergleich wählt:

Darin verhält das Weibliche sich zum Männlichen wie ein Stück uralter, im ältesten Sinn vornehmster Aristokratie auf eigenem Schloß und Heimathsbesitz zum zukunftsreichen, zukunftsichern Emporkömmling, der es viel weiter bringt, der aber dafür die Ideale einer letzten Schönheit und Vollendung nothwendig immer wieder vor sich auffliegen sieht, – etwa wie vor dem Wanderer die Horizontlinie, wo Himmel und Erde zu verschmelzen scheinen, immer wieder in unermeßliche Ferne zurückweicht, wie weit er auch schreite und schreite.¹²⁹

Ja, der »Emporkömmling, der es viel weiter bringt«, aber eben nie bis zum »Letzten« vorstößt: Da fällt alle Zukunftsträchtigkeit, aller Fortschritt in sich zusammen. Denn was ist schon Zukunftsreichtum gegen »Heimathsbesitz«? Gleichwohl Andreas-Salomés Text als Pamphlet für die Beschränkung der Frau auf das Häusliche rezipiert worden ist, darf man das Wort vom »eigenen Schloß« nicht missverstehen: Das »Häusliche« macht das Bei-sich-Sein des Weiblichen aus, aber in unkonventionellem Sinn. Das Weib kann so »an sich selbst wachsen und zunehmen«, kann »immer wieder Licht und Luft in sich auf[...]nehmen, sich aus[...]breiten und aus[...]blühen«. ¹³⁰ Darin wächst sie »an sich selbst« und es wächst ihre Heimat, ihr Häusliches – zugleich kann sie so

am sorglosesten die in ihrer zufälligen Umgebung vorhandenen Schranken des Hauses, der geltenden Verhaltensmaßregeln, übersehen [...]. Dieselben können ihr auf das Leichteste zu hohlgewordenen, überflüssig gewordenen, Hülsen und Krusten werden, die sie abstreifen muß, weil sie einst selber, aus dem lebendigen Leben heraus, dieselben produzieren wird.¹³¹

Das Haus und das Häusliche sind keine äußeren Begrenzungen des Weiblichen, ganz im Gegenteil: Es ist der Raum, von dem aus es sich ausbrei-

129 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 226.

130 Ebd., S. 237.

131 Ebd., S. 236.

tet, entfaltet und sein Eigenes schafft. »Auf das Leichteste« wird dieses Wachsen ein Sprengen von Einengungen und Grenzen.

Andreas-Salomé setzt gegen die Fortschritt-Zukunft eine Zeitlichkeit des lebendigen Lebens und Werdens. Dort platziert sie ihr »noch nicht«: Noch ist das Weib nicht genügend Weib geworden. Während Hedwig Dohm, und letztlich, auf verschlungeneren Wegen, Frieda von Bülow im »noch nicht« auf das »uneingelöste Versprechen« der Moderne zielen, zieht Lou Andreas-Salomé dieses Versprechen in Zweifel: Was Dohm als Gleichheit propagiert, hieße für Andreas-Salomé bloß, dass die Frau »ihr letztes Heil in einer partiellen Berufsentwicklung nach außen hin sucht« und darin in »eine Art von Götzendienst« an einer männlichen Moderne eintritt, der »ihre tiefste menschliche Produktivität unterbindet«. ¹³² Und Freiheit, ja Freiheit läge darin sicher nicht. Freiheit ist nur dort, wo sich »die scheinbaren Proteste und Verneinungen« in »Bejahungen« auflösen lassen, wo sie also dem Leben zugutekommen. ¹³³ Entwicklung ist bei Andreas-Salomé nicht »nachholend«; Entwicklung denkt sie dort, wo »das Weib noch nicht genügend Weib geworden« ist. Das Gleichheits- und Freiheitsversprechen der Französischen Revolution, das der Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts die »Aufnahme in die Gemeinschaft der mit unveräußerlichen Rechten ausgestatteten Menschheit« zur Aufgabe machte, kann Andreas-Salomé schon dort nicht nachvollziehen, wo sich die zeitliche Logik für sie genau umgekehrt darstellt: ¹³⁴ Während so gesehen für die Frauenbewegung die Frau immer noch Mensch werden muss, ist für Lou Andreas-Salomé der Mensch immer schon Weib. Im Sinne einer Emanzipation bedeutet Andreas-Salomé Freiheit nichts, aber zugleich bedeutet sie alles, wo sie im Sinne der Lebensfähigkeit produktiv werden kann als »tiefste Menschlichkeit«. Freiheit liegt dann im (fröhlichen) Verlust der Fortschrittszeit, die durch einen Kreislauf des Lebendigen zu ersetzen wäre.

Wie lässt sich die Frage nach der Fähigkeit zur Freundschaft nun in diesem zeitlichen Zusammenhang denken? Und um welches »noch nicht« handelt es sich bei Nietzsches berühmt gewordener Formulierung im *Zarathustra*: »Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig«, die als Echo zwischen den Freundinnen auftaucht? Nietzsche stellt den Konnex zwischen der Frauenfrage und der Freundschaft nur an dieser einen Stelle her; wiewohl er als wichtiger Freundschaftsdenker rezipiert und als hoff-

132 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 241; vgl. zum uneingelösten bzw. gebrochenen Versprechen der Gleichheit Holland-Cunz, *Die alte neue Frauenfrage*, S. 116–121.

133 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 240.

134 Holland-Cunz, *Die alte neue Frauenfrage*, S. 118.

nungsloser Misogynist verschrien ist. Im Abschnitt *Vom Freunde* wiederholt er es gleich drei Mal:

Allzulange war im Weibe ein Slave und ein Tyrann versteckt. Deshalb ist das Weib noch nicht der Freundschaft fähig: es kennt nur die Liebe. / In der Liebe des Weibes ist Ungerechtigkeit und Blindheit gegen Alles, was es nicht liebt. Und auch in der wissenden Liebe des Weibes ist immer noch Überfall und Blitz und Nacht neben dem Lichte. / Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig: Katzen sind immer noch die Weiber, und Vögel. Oder, besten Falles, Kühe. Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig.¹³⁵

Einiges spricht dafür, dass wir Nietzsche hier ganz wörtlich verstehen sollten: Die Weiber sind Tiere, keine Füchse dieses Mal, sondern verführerische Katzen, geschwätzige Vögel oder Mutter-Kühe. Sie sind nicht fähig zur Gerechtigkeit, sie sind nicht aufgeklärt, sie sind sogar im Wissen irrational. Sie besitzen eben keinen *logos*, keine Fähigkeit im Wortsinne. Das ist eine Ebene der Lektüre. Jacques Derrida hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass man gerade bei Nietzsches Rede über die Frau mit der »Heterogenität des Textes« rechnen müsse.¹³⁶ Zugleich: Das »rettet« Nietzsche natürlich nicht, macht ihn nicht unangreifbar, ist kaum bewusste Strategie. Im Gegenteil:

Nicht daß man sich passiv mit dem Heterogenen oder Parodistischen abfinden müßte (dies hieße wiederum sie reduzieren). Nicht daß man daraus, daß der beherrschbare Sinn, der einzige und nicht aufgepfropfte Sinn unauffindbar ist, auf die unbegrenzte Meisterschaft Nietzsches schließen müßte [...]. Dies hieße [...], aus der Parodie oder dem *simulacrum* ein Herrschaftsinstrument im Dienste der Wahrheit oder der Kastration zu machen, die Religion wieder aufzurichten – den Nietzsche-Kult zum Beispiel, und daraus seinen Vorteil zu ziehen.¹³⁷

Daher bleibt, anzuerkennen: »[e]s gibt nicht »eine Frau«, eine Wahrheit an sich der Frau an sich: dies wenigstens hat er gesagt« und die Lektüre zu schärfen auf die verschiedenen heterogenen und ineinander geschichteten Schichten, die kein Ganzes, kein Eines ergeben.¹³⁸

Derrida stellt eine »sehr rätselhaft[e], aber absolut notwendig[e] Kongruenz« von »scheinbar auf der Seite der Frau stehenden Behauptungen« und dem »enormen Corpus der verbissenen Frauenfeindlichkeit Nietz-

135 Nietzsche, Zarathustra (KSA 4), S. 58.

136 Derrida, Sporen, S. 203.

137 Ebd., S. 205.

138 Ebd.

sches« fest.¹³⁹ Die sich dabei überlagernden Aussagetypen verdichten sich im Satz von der weiblichen Unfähigkeit der Freundschaft: Denn neben dem drei Mal bekräftigten »das Weib ist nicht fähig!« steht eben genauso beharrlich dieses »noch«. Es gibt da eine Richtung, eine Zukunft, in der das Weib fähig wäre zur Freundschaft. Es scheint, so Derrida, als ob das Weib »in Verzug« wäre; da gilt es etwas aufzuholen.¹⁴⁰ Und an dieser Stelle wäre Nietzsche strukturell völlig anschlussfähig an die »Frauenfrage« des 19. Jahrhunderts: Das »noch nicht« markiert eine Entwicklung hin zu einem »auch«, eine nachholende Entwicklung hin zur Gleichheit. Der Satz »noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig« ist Feststellung und Anrufung oder Sehnsucht zugleich. Ja, sagt Nietzsche, *noch*: »Allzulange« ist die Frau »Slave und Tyrann« gewesen, noch ist sie daher nicht zur Freundschaft fähig. Und ja, das verweist auch darauf, dass die Frau nicht »gleich« und nicht frei genug war, um Freundin zu sein; dass sie ausgeschlossen war/ist aus bürgerlich-demokratischen Rechten.¹⁴¹

Dennoch geht Nietzsches Text genauso wenig in Misogynie auf wie in der Hoffnung auf eine demokratischere, »gleichere« Zukunft. Deshalb ist es – eine weitere Ebene – zu einfach, Nietzsches Sklave-Tyrann-keine Freundschaft parallel zu setzen zum vertrauten Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit. Schließlich macht erstens Nietzsche keinen Hehl daraus, dass er die »demokratischen Ideale«, die »Gleichheitsidee« und die »modernen Ideen« generell verachtet.¹⁴² Zweitens gebraucht Nietzsche den Begriff des Sklaven, der Sklaverei und der Sklavemoral in einem breiten und gleichzeitig sehr spezifischen Sinn. Nietzsches Sklaven sind jedenfalls nicht im Sinne moderner Bürgerrechte emanzipierbar, auch wenn er ihnen durchaus »Freie« gegenüberstellt: »Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Sklaven und Freie; denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter.«¹⁴³ Und drittens ist es ja eine sehr ungewöhnliche Kombination, aus der Nietzsche die Freundschaftsunfähigkeit der Frauen ableitet: Während die »Versklavung« der

139 Ebd., S. 190.

140 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 378.

141 Vgl. ebd., S. 377; Arni, *Freundschaft und Rivalität in der Moderne*, S. 37 f.

142 Stehe beispielsweise Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister. Erster Band, in: *Kritische Studienausgabe 2*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 9–365, hier S. 240; Ders., *Der Antichrist*, in: *Kritische Studienausgabe 6*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 165–254, hier S. 252; Ders., *Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3)*, S. 629 f.

143 Ders., *Menschliches, Allzumenschliches (KSA 2)*, S. 232; vgl. Deleuze, *Nietzsche-Lesebuch*, S. 130–133.

Frau ein durchaus geläufiger Topos ist, ist die Frau bei Nietzsche *zugleich* Tyrann.¹⁴⁴ Noch dazu ist das Sklavische und Tyrannische in der Frau nicht offensichtlich, sondern »versteckt«, es geht also vielleicht gar nicht um die überall politisierten gesellschaftlichen Zurichtungen der Frau. Und dann kommt bei Nietzsche ein Doppelpunkt: »es kennt nur die Liebe.«

Die Unfähigkeit zur Freundschaft wird so mit der Fähigkeit zur Liebe verbunden: Und die Liebe wiederum ist bei Nietzsche die sklavischste und tyrannischste Angelegenheit überhaupt. So heißt es unter dem Titel »Was alles Liebe genannt wird«, dass »der Liebende« der »rücksichtsloseste und selbstsüchtigste aller ›Eroberer‹ und Ausbeuter« ist, dass ihn eine »wilde Habsucht und Ungerechtigkeit« auszeichnet und damit die Liebe eigentlich der »unbefangendste Ausdruck des Egoismus« sei.¹⁴⁵ Nietzsche schließt den Abschnitt mit dem Satz:

Es gibt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem *gemeinsamen* höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale, gewichen ist: aber wer kennt diese Liebe? wer hat sie erlebt? Ihr rechter Name ist *Freundschaft*.¹⁴⁶

Damit ist die tyrannische Liebe zugleich die Vorform und die umzuwandelnde Grundlage für die Freundschaft; die Freundschaft eine »Fortsetzung« der Liebe.

Zusammengefasst: Es gibt in Nietzsches »Das Weib ist noch nicht fähig der Freundschaft« die Misogynie, das Aufrufen des modernen Emanzipationsversprechens, und es gibt im »es kennt nur die Liebe« eine Begründung der Unfähigkeit. Nun schließt allerdings Nietzsche diesen Abschnitt *Vom Freunde* mit dem Satz:

Aber sagt mir, ihr Männer, wer von euch ist denn fähig der Freundschaft? Oh über eure Armuth, ihr Männer, und euren Geiz der Seele! Wie viel ihr dem Freunde gebt, das will ich noch meinem Feinde geben, und will auch nicht ärmer damit geworden sein. Es giebt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben! Also sprach Zarathustra.¹⁴⁷

144 Vgl. die von Caroline Arni zitierte (namenlose) Saint-Simonistin; Caroline Arni, Die freien Frauen von 1832. Wie Arbeiterinnen den Feminismus erfanden, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Oktober 2018, S. 5–20, hier S. 6, 10; vgl. Simmel, Das Relative und das Absolute, S. 201.

145 Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), S. 387.

146 Ebd.

147 Nietzsche, Zarathustra (KSA 4), S. 58.

Damit ist Nietzsche nicht der nächste Beschwörer der Brüderlichkeit; die Männerbund-Variante von Freundschaft ist ihm explizit nicht genug. Die Männer sind keinen Deut besser als die Weiber: armselig, geizig, lassen sich abspesen mit Kameradschaft, die eben gerade keine Freundschaft ist. In die Kameradschaft, die ursprünglich die Gemeinschaft der Soldaten ist, ist man gestellt. Die Kameradschaft teilt keinen »höheren Durst nach einem Ideale«, sie ist das Arrangement mit dem Bestehenden. Kameradschaft verfehlt die Gabe der Freundschaft: Nietzsche spricht von »Armuth« und »Geiz der Seele«, wo er bei der Liebe von Egoismus und Besitz gesprochen hatte: »Wahrer Freundschaft« dagegen liegt nichts ferner als der Geiz, aber sie hat auch die Aneignungsphantasie der Liebe überwunden. Mit anderen Worten: Freundschaft weiß um den »irreduziblen Vorrang des anderen«, um das »Zuvorkommen des anderen«. Dieses »Gesetz des anderen« wäre das »Ideal«, das Nietzsche in der »wahren Freundschaft« für unabkömmlich hält.¹⁴⁸

Die Männer sind »frei«, sie sind »gleich«, und doch steht ihre Fähigkeit zur Freundschaft in Frage. Nietzsche gibt dem »noch nicht« eine ganz bestimmte Wendung, denn es kommt hier ohne das »auch« aus. Er zieht dem ganzen Konstrukt des Aufholens, des Angleichens den Boden unter den Füßen weg: Sofern das Weib eine Zukunft in der Freundschaft hat, sofern es eine zukünftige Freundin gibt, liegt diese Freundschaft jedenfalls nicht im scheinbar »fortschrittlichen« Status der Männer. Überhaupt, die Männer, deren Seelenarmut zur Gabe der Freundschaft nicht ausreicht, die es gerade zur Kameradschaft bringen: Wer von euch, ihr Männer, ist denn fähig zur Freundschaft, ist das nicht vielmehr die Frage? Und was für eine Zukunft hat die Freundschaft dann? Das »möge es Freundschaft geben!« kennt kein »auch«, kein Modell, an dem es sich zu orientieren hätte. Freundschaft hat eine Vergangenheit, nämlich die besitzergreifende Liebe, und die »Befreiung« der Frauen aus dem Sklavischen und Tyrannischen dieser Liebe könnte ihre Zukunft freilegen. Oder umgekehrt: Das Weib ist (als Liebende) die Vergangenheit der Freundschaft. Und zugleich ihre Zukunft: Die Zukünftigkeit der Freundschaft liegt mit dem *noch* auf der Seite der Frauen.

Damit ist bei Nietzsche, mit Derrida gesprochen, die Freundschaft strukturell eine zu-kommende, eine zukünftige (»avenir« – »à venir«); es gibt sie nicht – *noch nicht*. Ihre Zeitlichkeit ist die »einer Frage, eines Rufs, eines Appells oder eines Versprechens, einer Klage oder eines Gebets in sich. Im performativen Modus der Apostrophe.«¹⁴⁹ Freundschaft ist nicht

148 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 98 f.

149 Ebd., S. 379.

einfach da, einmal etabliert und dann für immer: Derrida vermutet, dass der Aristoteles zugeschriebene Satz »Oh meine Freunde, es gibt keine Freunde« ganz grundlegend »den Freund« als den einen in seiner Singularität und zugleich in seiner Abwesenheit setzt. Es gibt den Freund nicht im Plural, nicht den Freundeskreis und die vielen Freunde. Und es gibt den Freund nicht in einem Präsens: Zukünftigkeit heißt Abwesenheit in der Gegenwart. Die Zukünftigkeit der Freundschaft ist aber zugleich, müsste man hinzufügen, die Zukünftigkeit der Freundin.¹⁵⁰ »Man muss die Zukunft lieben,« sagt Derrida, Nietzsche-lesend, wenn man Freundin sein will.

Insofern wäre Freundschaft eine höchst fragile Konstruktion, die ungegründet, unbegründet ist – eine nur im Appell, in der Anrufung greifbare Beziehung.¹⁵¹ Wo Lou Andreas-Salomé gegenüber Frieda von Bülow ihre Fähigkeit zur Freundschaft etablieren will, versichert sie sich zwar im »immer schon« der gemeinsamen Beziehungsvergangenheit:

Zum Kuckuck noch einmal, was hat denn die ganze Sache damit zu thun, daß wir uns plötzlich »nichts mehr sein können«?! Aber diese Idee taucht bei den geringsten Anlässen auf's Schleunigste in Dir auf, und zwar mit Intervallen, schon seit sehr langen Jahren. Von Zeit zu Zeit gibst Du mir auch mit der größten Gemüthsruhe die allerschauerhaftesten Eigenschaften, ohne daß ich recht weiß warum.¹⁵²

Aber diese Vergangenheit ist nicht einfach »erinnernde Treue« oder bewahrendes Andenken, sondern sie lässt Andreas-Salomé an die Lebendigkeit der Freundschaftszukunft glauben und das Weiterspinnen des Freundschaftsfadens versprechen: »Für mich ist natürlich garnichts verändert. Ich habe Dich von Herzen lieb und küsse Dich innig.«¹⁵³

Wo also Lou Andreas-Salomé die Liebesbeziehung zum Freund und zum Leben parallelisiert und zugleich die weibliche »Fähigkeit zum Leben« hervorgehoben hatte, steht für sie die Fähigkeit der Frauen zur Freundschaft wohl kaum in Frage: Die Frau muss nicht *auch* Denkerin

150 Zeitlich in die andere Richtung gedacht wäre die Abwesenheit des toten Freundes vielleicht eine Erklärung für das Jahrhunderte überspannende Phänomen der Trauerreden auf den Freund – und die Freundin. An den Anfang dieser Geschichte wird meist Ciceros »Laelius de amicitia« gesetzt. Sie reicht bis zu Avital Ronells »On Friendship; Or, Kathy Goes to Hell« und Nancy Millers »Elegiac Friendship. Notes on Loss«.

151 Vgl. Leela Gandhi, *Affective Communities. Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham (NH): Duke University Press 2006, S. 19; Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 379; zum »Modus der Anrufung« auch Arni, *Jahrhunderte der Freundschaft – ein Essay*, S. 20f.

152 Andreas-Salomé, *Mein Liebes, ich dachte, du*.

153 Ebd.

und Dichterin werden, um Freundin sein zu können. Freundschaft gründet nicht im geistig-intellektuellen Austausch der Gleichen, sondern ist ein so bewegtes und veränderliches, mit allen Höhen und Tiefen zu nehmendes Unterfangen wie das Leben selbst, und daher recht eigentlich ungegründet. Sie kann ihre Gegenwart nicht beweisen, aber ihre Zukunft versprechen.

Die Öffnung auf die Zukunft, das Vertrauen in das Weiter-Wachsen und Weiter-Blühen der Freundschaft ermöglicht es Andreas-Salomé erst, im »für mich ist natürlich gar nichts verändert« jenen Pakt zu erneuern, den sie mit Frieda von Bülow geschlossen hatte, als die Bekanntschaft erst wenige Monate alt war: Sie bekräftigt das Versprechen des »Festhalten-Wollens«. Ohne Anrede beginnt von Bülow im Februar 1892 einen Brief mit den Sätzen: »Ich baue jetzt auf das, was Sie mir geschrieben haben, nämlich, daß Sie *festhalten* wollen! Sie müssen nun festhalten, auch wenn Sie herausfinden sollten, daß Sie es mit einer unheilbar Kranken zu thun haben.«¹⁵⁴ Über jede »Pein«, jede Schwierigkeit hinweg, selbst wenn sie dauerhaft ist, »unheilbar«, hat Lou Andreas-Salomé versprochen, festzuhalten. Ich baue darauf, antwortet Frieda von Bülow.

154 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Lübben 26. Februar 1892, LASA Göttingen.

2 »Nur daß wir ungleich sind«. Das Aushalten der Differenz

»Mit Intervallen« – Lou Andreas-Salomé charakterisiert die Beziehung der Freundinnen recht treffend (allerdings in Form des wütenden Vorwurfs), wenn sie auf die Regelmäßigkeit der Konflikte hinweist. 1896 schreibt Frieda von Bülow:

Ich Armer rufe jetzt gegen eine Wand, wenn ich zu Dir spreche! Die »Rückäußerungen«, auf die es mir ankommt, bleiben aus. Deine Seele weilt in irgend einem mir sehr fernen Land. Ich habe gefühlt, daß wir uns von einander entfernten, seit Du von Deinem ersten Wiener Aufenthalt zurückkamst. Aber nie hat es mir so weh gethan, wie jetzt. Ich leide daran, daß ich es körperlich fühle u. mag doch nicht mehr leiden!! Wenn es so weiter geht, werde ich es machen müssen, wie Ré es mit Dir gemacht hat u. ich mit Peters. Wasser nach Wein schmeckt unerträglich. Nie könnte ich von Almosen leben, wo ich gepraßt habe.¹⁵⁵

Der Klage über die Distanz und dem angedrohten Kontaktabbruch – »wie Ré es mit Dir gemacht hat u. ich mit Peters« – schiebt von Bülow aber hinterher: »Also wenn mein Gefühl Dich auch grade verklagt, so spricht Dich mein Verstand sogleich frei, sowie er zu Worte kommt.«¹⁵⁶ Die Fremdheit der Anderen ist genauso verstörend und schmerzhaft wie sie nie allumfassend ist: Mal ist es, wie hier bei Frieda von Bülow, das Herz, das den Vorwurf macht, mal ist es umgekehrt das Herz, das gewiss ist. So schreibt Lou Andreas-Salomé (viel später):

Ich entsinne mich vom Bibersberg, [...] wie Du mir da manchmal unkenntlich wurdest, psychisch wie eine Andere, ohne daß ich gegen Dich im Herzen im Leisesten verändert gewesen: das wurd mir erst auch Entfremdung darüber [sic]. Ich erkannte Dich nicht.¹⁵⁷

Das Fremd-Werden, das Nicht-Erkennen – oder vielmehr das Sich-zu-Erkennen-Geben der Anderen als Anderer ist immer begleitet von einer Verbindung, die bei allem Erschrecken unberührt bleibt. Lou Andreas-Salomé weiß um eine sie verstehende Frieda als ihr Gegenüber, auch wenn diese verborgen ist:

155 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin [6. Dezember 1896], LASA Göttingen.

156 Ebd.

157 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow: Mein sehr Liebes!, o. O. [1903], LASA Göttingen.

Oft, wenn wir z. B. über litterarische Fragen stritten, oder uns über deine Arbeiten nicht einigen konnten, hatte ich die Empfindung: könnte ich nur zu einem andern »Du« in Dir sprechen – zu einem, das ich in dir vibriren fühle, das ich immer meine, wenn ich »Dich« meine, – so müßten wir uns plötzlich verstehen.¹⁵⁸

Frieda von Bülow setzt auf die Liebe, die gerade in der Nähe die Distanz erkennt und trotzdem bleibt – als Liebe zum Fremden:

Mein Loukind, das eigentliche aus Deinem Brief kann ich nicht beantworten, – noch nicht. Es ist Dein altes Lied und klingt mir immernoch so fremd – fremd, fremd, als käms aus einer anderen Welt. Ach, Fremde sind wir, bleiben wir, und begreifens um so tiefer u. trauriger je größer Zuneigung das Bedürfnis macht, einander recht nahe zu rücken. Dafür giebt es nur einen Trost, der aber ist schön: daß man auch Fremdes Unverstandenes lieben kann.¹⁵⁹

Zu einem endgültigen Bruch kommt es nie. Die Momente der Entfremdung und Entfernung, auch wo sie kaum noch einholbar scheinen, erweisen sich für die Beziehung vielmehr notwendig und strukturierend: Die Freundinnen richten sich nicht an einem Gleichheitsbegriff aus; sie arbeiten nicht daran, Gleiche zu werden. Die Zuneigung, die Haltung zur Anderen gründet in einer Ungleichheit, ja Gegensätzlichkeit, die sie immer wieder behaupten, und die bis zu jener Fremdheit reicht, von der aus sie sich immer wieder von Neuem annähern.

In einem bestimmten Sinne könnte man die Freundinnen dennoch problemlos als Gleiche bezeichnen: Schließlich sind beide Autorinnen, Literatinnen, Intellektuelle. Es geht nicht um das Überbrücken sozialer Unterschiede, Milieu- oder Klassengrenzen. Frieda von Bülow und Lou Andreas-Salomé lernen sich bei einer gemeinsamen Freundin kennen, der Schriftstellerin Johanna Niemann, und sie bewegen sich in den gleichen Kreisen einer intellektuellen Elite des Kaiserreichs. Die Ungleichheit ist hier also nicht soziale Kategorie, sondern eine für die Beziehung konstitutive Behauptung. Die Freundin und Biographin von Bülows, Sophie Hoehstetter, schreibt über die Beziehung: »Man darf, rein die beiden Schriftstellerinnen nebeneinander stellend, wohl sagen, daß es die Extreme

158 Dies., Schreiben an Frieda von Bülow: Liebstes Frifri, verzeih, Berlin-Schmargendorf o. D., Staatsbibliothek Berlin. – Solche Streit-Szenen analysiere ich genauer in Zwei, drei, viele. Freundinnen streiten, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 31, 2020, Heft 2, S. 113–119.

159 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 5. Juli 1899, LASA Göttingen.

gewesen sind, die einander berührten.«¹⁶⁰ Frieda von Bülow habe Lou Andreas-Salomé ihre »literarische Antipodin« genannt.¹⁶¹ Gegensätzlichkeit charakterisiert die Freundinnen aber nicht allein als Schriftstellerinnen. Als klares Motiv zieht sich das Schreiben und Beschreiben als Gegensätzliche und Ungleiche durch die Korrespondenz; gerade als »literarische Antipodin« stellt von Bülow die Beziehung zu Andreas-Salomé her, nicht ohne die Distanz darin zu betonen. Wenn sie in einem Brief ihr »oberstes Dogma [...] für den Menschen wie für das was er schafft« formuliert als: »daß er es selbst sei«, beschreibt sie die Beziehungsgrundlage gleich mit:

Im übrigen erkenne ich ein oberstes Dogma an für den Menschen wie für das was er schafft: daß er es selbst sei. In dem Maße als ihm das gelingt, hat er u. das, was er schafft, Wert. Und von diesem höchsten Gesichtspunkt aus ist mir Deine Kunst (sowie auch Du selbst) etwas sehr *vollkommenes*. *Mein* vollkommenstes würde aber natürlich immer etwas *ganz* anderes sein müssen, weil wir so von Grund aus verschieden sind.¹⁶²

Der Freundschaft zu Lou Andreas-Salomé als dem »intime[n] geistige[n] Verkehr mit einem gleichgesinnten (in gewisser Hinsicht entschieden gleichbestimmten!) Menschen« stellt Frieda von Bülow stets den Umstand zur Seite, dass die beiden Freundinnen »ganz anders«, »von Grund auf verschieden« und »ungleich« sind.¹⁶³

Das formuliert sie in ambivalenter Form sowohl als Notwendigkeit wie als Problem. Der Gedanke der Ungleichheit wird dabei zuerst aus der Geschlechterdifferenz hergeleitet: Denn von Bülows Freundschaften mit Männern seien getragen von »ruhig kameradschaftliche[m] Gefühl«; Schwierigkeiten entstünden nur dann, wenn Leidenschaft dazukomme. Diese Beziehungen sind aber zwischen »kameradschaftlich« und »leidenschaftlich« gerade nicht als Freundschaft markiert – Kameradschaft ist der zunächst soldatisch-männliche Bund, der Anfang des 20. Jahrhunderts zunehmend als vernünftig-sachliches Modell für zwischengeschlechtliche

160 Hoehstetter, Frieda Freiin v. Bülow, S. 164.

161 Ebd., S. 191. »Lou Andreas-Salomé war wohl der stärkste intellektuelle Eindruck, der in Frieda v. Bülows späteren Jahren durch einen Menschen ihr kam. Von der persönlichen Freundschaft, die eine sehr große war, abgesehen, sah Frieda v. Bülow mit geistiger Bewunderung auf Lou Andreas-Salomé. Von ihr, die sie ihre literarische Antipodin nannte, hat sie im Wechselaustausch die größten geistigen Anregungen erhalten und sie hat diese Freundschaft und den Menschen, der sie gab, gerne den ›Sonntag‹ ihres Lebens genannt.«

162 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin-Großlichterfelde [27. März 1901], LASA Göttingen.

163 Dies., Lübben 26. Februar 1892.

Beziehungen ausprobiert und propagiert wird.¹⁶⁴ Die leidenschaftlich-sexuelle Beziehung ist für Frieda von Bülow ebenfalls ein von Freundschaft unterschiedenes Feld. Freundschaft zwischen Männern wird überhaupt nicht thematisiert; bei gleichgeschlechtlicher Freundschaft geht es Frieda von Bülow um Frauen.

Hier macht sie als Problem aus, dass der ersehnte freundschaftliche Verkehr »zwischen Personen desselben Geschlechts schwieriger [sei], weil es da eigentlich gar keine Schranke gibt, man also in viel höherem Maß Gefahr läuft, sich aneinander wund zu reiben, oder beim rücksichtslosen Überschreiten aller Grenzen ins Leere zu geraten.«¹⁶⁵ In zwei schmerzvolle Richtungen kann die Freundschaft unter Frauen also scheitern: einerseits als »aneinander wund reiben« und andererseits als »ins Leere geraten«. Frieda von Bülow beschreibt die Schwierigkeit einer Beziehung zwischen Frauen, nicht in eine »Ökonomie der Rivalität« einzutreten, wie es Luce Irigaray genannt hat: »Wenn eine Frau sich an eine andere wendet, hört man am häufigsten folgendes: – wie du; – ich auch; – ich mehr (oder weniger).«¹⁶⁶ Diese Rivalitätsökonomie kann ein Gegeneinander, aber auch ein genauso schmerzhaftes Ineinanderaufgehen produzieren, ein Verschmelzen zu einer undifferenzierten, symbiotischen, »leeren« Masse.¹⁶⁷ Beides, das rivalisierende Wundreiben wie das Verschmelzen sind recht eigentlich Effekte von Gleichheit: »nur Gleiche können Rivalen sein«, und nur Gleiche können ins Leere geraten, nämlich in die totale Übereinstimmung, in der jede Unterscheidbarkeit ausgelöscht ist.¹⁶⁸

Was, mit Irigaray, zwischen Frauen fehlt, ist eine »Liebesethik« jenseits der Ökonomie der Rivalität:

164 Ben B. Lindseys und Evan Wainwrights Buch *The Companionate Marriage* (1927) wurde bereits 1928 ins Deutsche übertragen unter dem Titel *Die Kameradschaftsehe* und war recht erfolgreich. Vgl. zur Kameradschaft: Dagmar Reese, Die Kameraden. Eine partnerschaftliche Konzeption der Geschlechterbeziehungen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.), *Rationale Beziehungen? Geschlechterverhältnisse im Rationalisierungsprozess*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 58–75; Dies., *Jenseits der Ordnung der Geschlechter. Gefährten, Kameraden, Partner*, in: Christoph Klotter (Hg.), *Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert. Die Individualisierung der Liebe, Gießen: Psychosozial-Verlag 1999, S. 293–310; Barbara Asen, »[...] nicht nur Gattin, sondern auch treue Kameradin«. Zur Konstruktion von Liebesbeziehungen in der Briefkommunikation von Paaren der Zwischenkriegszeit*, in: Bauer/Hämmerle (Hg.): *Liebe schreiben*, S. 139–170.

165 Von Bülow, Lübben 26. Februar 1892.

166 Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 123.

167 Vgl. ebd., S. 78.

168 Arni, *Freundschaft und Rivalität in der Moderne*, S. 34.

Es gibt kein *mit dir* in dieser Ökonomie. Sondern entweder ein Fusionelles, aus dem nichts emportaucht oder emportauchen darf, oder ein blindes Konkurrieren um einen Platz oder Ort, der schlecht definiert ist, aber zum Anziehungspunkt wird, der Neid, Verlangen, Leidenschaften auslöst. Es ist noch nicht *eine andere*, die geliebt wird, sondern der *Ort*, den sie einnimmt, den sie erschafft und den es ihr eher zu nehmen gilt, als daß er respektiert würde.¹⁶⁹

Für Freundschaft zwischen Frauen ist das ein Dilemma, dem Frieda von Bülow auf der einen Seite affirmativ entgegentritt – Wir sind Freundinnen! Wir sind also gewissermaßen »Gleiche«! – und auf der anderen Seite eine Ungleichheit betont, die das Identitär-Werden ausschließt: »Sie sind thatsächlich auch für mich die erste Frau, bei der ich echt freundschaftlichen geistigen Verkehr für *möglich* halte! Nur daß wir ungleich sind: Sie moralisch gesund und ich bedenklich angekränkt.«¹⁷⁰ Ohne Ungleichheit gäbe es nur *eine* Vollkommenheit; ohne Ungleichheit herrschte eine Ökonomie der Rivalität. Die Freundinnen verschieben den Vergleich des »– wie du; – ich auch; – ich mehr (oder weniger)« in ein »ich ganz anders als du« – und trotzdem »mit dir«. Sie fügen eine Distanz ein zwischen Ich und Du, die »Zweiheit« sicherstellt: »Gemeinschaft setzt doch eben auch Distanz, Zweiheit voraus«, schreibt Lou Andreas-Salomé an die Freundin.¹⁷¹ In der offensiv betonten Ungleichheit ist Rivalität stillgestellt. Das Sich-Vergleichen wird zwischen einem Hadern mit der vollkommen Anderen und einer Affirmation der anders Vollkommenen in der Schwebe gehalten.

Das wird über verschiedene Begriffspaare ausgespielt: Andreas-Salomé ist das Sonnenkind, von Bülow der Schattenmensch; sie sind Morgenkind und Abendkind; Andreas-Salomé ist »mein blondes Herzchen« und von Bülow »Dein Schwarzes«.¹⁷² Auf diese Konstellationen werde ich in

169 Irigaray, Ethik der sexuellen Differenz, S. 124 f.

170 Von Bülow, Lübben 26. Februar 1892.

171 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, ich schimpfte mich, [Göttingen 1908], LASA Göttingen. Wiedergegeben im Lebensrückblick, S. 262 f.

172 Von Bülow, Bärenfels 21. September 1898; Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 5. April 1901, LASA Göttingen; Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. [Frühjahr 1901], LASA Göttingen. – In einem sehr schönen Aufsatz beschreibt Avital Ronell die Differenz in ihrer Freundschaft mit Kathy Acker als »différend« im Sinne Lyotards: »In fact, we were split on one major issue – it was our différend, if I may cite Lyotard's important term, which means a dispute or difference that cannot be resolved by the cognitive or linguistic resources we have at hand. The concept of différend responds to a situation that leaves us stranded at a site that offers no legal recourse, knows no appeal, indicating rather a rupture

Kapitel 2.2 genauer eingehen, wenn ich an den Nachsatz zum »nur daß wir ungleich sind« anknüpfe: »Sie moralisch gesund und ich bedenklich angekränkelt«.

Festhalten lässt sich zunächst: Dass es zwischen Freundinnen keine Geschlechterdifferenz gibt, ist nicht der Anlass, sich an Gleichheit auszurichten. Es stellt sich im Gegenteil als Problem dar, weil dann jede Distanz wegzufallen droht. Die Ungleichheit der Freundinnen verläuft über Linien des »Du bist anders als ich«, was auch eine Instabilität bedeutet. Das Zugeständnis der »Vollkommenheit« der Anderen kann ins Wanken geraten und ins vollkommene Anderssein der Entfremdung führen. Besonders Frieda von Bülow hadert auch damit: Ihr »nur daß wir ungleich sind« ist eine immer schon bezweifelte Beziehungskonstitution. Der Satz erhebt einen Einwand – »nur daß« – und formuliert zugleich die Voraussetzung des »echt freundschaftlichen geistigen Verkehrs«. Dass die freundschaftliche Beziehung, wie sie seit der Aufklärung gedacht wird, moralisch an der Gleichheit des Kategorischen Imperativs orientiert ist, ist der implizite Hintergrund dieses »nur daß«. Zugleich beginnt von dort die Auflösung freundschaftlicher Gleichheit: Denn jedes »mit dir« gründet in der Ungleichheit der darin Verbundenen, will es nicht seine Verschmelzung oder seine Auslöschung als Rivalin riskieren. Ungleichheit ist so zugleich Voraussetzung und Schwierigkeit, die die Freundinnen umtreibt. Insofern Ungleichheit ihre Beziehung konstituiert, stellt sich Andreas-Salomé und von Bülow immer wieder neu die Frage nach den Wegen, die in entgegengesetzte Richtungen führen.

Nietzsche hat das Sich-Fremdwerden in einem Aphorismus gefasst, der den berühmten gewordenen Titel *Sternenfreundschaft* trägt. Die Sternenfrenschaft, französisch »amitié des astres«, nennt Derrida treffend »amitié désastre«, die Freundschaftskatastrophe:¹⁷³

in the presentation of testimony. It is admittedly a bit grandiose of me to say that Kathy and I had a différend – it was at the very least an untouchable pulse of disturbance in the intellectual harmony we shared: she did not approve of my recourse, however critical, to Heidegger, and I did not think that Heidegger was a matter of approval. He (meaning his work) was an event, an irreversible event, not something you could turn your tattooed back on or choose not to read. In any case, Kathy and I were split on the issue of Heidegger; this constituted our différend, which neither of us could properly litigate, on which neither of us would budge.«, Avital Ronell, *On Friendship; Or, Kathy Goes to Hell*, in: Diane Davis (Hg.), *The UberReader. Selected Works of Avital Ronell*, Chicago: University of Illinois Press 2007, S. 227–239, hier S. 230 f.

173 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 396.

Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so, und wir wollen's uns nicht verhehlen und verdunkeln, als ob wir uns dessen zu schämen hätten. Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es getan haben, – und dann lagen die braven Schiffe so ruhig in einem Hafen und in einer Sonne, daß es scheinen mochte, sie seien schon am Ziele und hätten ein Ziel gehabt. Aber dann trieb uns die allmächtige Gewalt unserer Aufgabe wieder auseinander, in verschiedene Meere und Sonnenstriche, und vielleicht sehen wir uns nie wieder – vielleicht auch sehen wir uns wohl, aber erkennen uns nicht wieder: die verschiedenen Meere und Sonnen haben uns verändert! Daß wir uns fremd werden müssen, ist das Gesetz über uns: eben dadurch sollen wir uns auch ehrwürdiger werden! Ebendadurch soll der Gedanke an unsere ehemalige Freundschaft heiliger werden! Es gibt wahrscheinlich eine ungeheure unsichtbare Kurve und Sternbahn, in der unsere so verschiedenen Straßen und Ziele als kleine Wegstrecken einbegriffen sein mögen – erheben wir uns zu diesem Gedanken! [...] – Und so wollen wir an unsre Sternen-Freundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müßten.¹⁷⁴

In ähnlichem Duktus, aber mit anderem Ergebnis, denkt Frieda von Bülow 1894 über die Freundschaft mit Lou Andreas-Salomé nach – und zwar ausgerechnet auf einer Schiffsreise, auf dem Weg von Tanga nach Europa:

So entwickeln wir uns in der unserer ursprünglichen Anlage entgegengesetzten Richtung, – Du sowohl als ich. Ich, von Kind auf ganz Passivität, träumerische Melancholie u. Beschaulichkeit, strebe gewaltsam ins praktische Leben hinein, wo das Denken nur noch Mittel zum Zweck ist u. Du, Deiner Urart nach so entschiedener Mensch der That, senkst Dich mehr in Tiefen der Geistigkeit, – oder »schwebst über den Wassern«.¹⁷⁵

Was die beiden Freundinnen ausmacht, wie sich ihre Ungleichheit konstituiert, ist nicht unveränderlich. Frieda von Bülow beschreibt eine Bewegung gleichsam »über Kreuz«: Frieda von Bülow nähert sich dem, was Lou Andreas-Salomé »ursprünglich« war oder sein sollte und umgekehrt. Dieses Auseinandertreiben, die »Gewalt unserer Aufgabe«, nimmt Frieda von Bülow eher pragmatisch, oder jedenfalls bei Weitem nicht katastrophisch:

¹⁷⁴ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), S. 279.

¹⁷⁵ Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Tanga 10. April 1894, LASA Göttingen.

Ich freue mich an Dir u. sehe in Deiner Freundschaft meinen kostbarsten Besitz, aber ich glaube nicht, daß ich mich Deinem Weg anschließen werde. Denn was für den Einen himmlische Stärkung ist, ist für den anderen Gift. Aber herrlich ist es Einander im Geist u. in der Liebe zu begleiten und – wo die Wege sich kreuzen Einander jubelnd zu umarmen!¹⁷⁶

Die Begleitung »im Geist und in der Liebe« ist ganz irdisch; sie ist nicht in eine Sternens-Freundschaft verschoben. Einander der »kostbarste Besitz« sein heißt dann gerade: die Differenz anerkennen, sich zujubeln, wenn die Wege sich kreuzen, statt zu bedauern, nicht dieselben Wege zu gehen. Trotzdem in Liebe und an der Liebe festhalten, wie versprochen, über die Differenz hinweg.

An anderer Stelle setzt auch Nietzsche mehr Hoffnung in eine recht prosaische Freundschaftstugend, die er das »Einander aushalten« nennt: »Es ist wahr, wir haben gute Gründe, jeden unserer Bekannten, und seien es die Größten, gering zu achten; aber ebenso gute, diese Empfindung gegen uns selber zu kehren. – Und so wollen wir es miteinander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten.«¹⁷⁷ Festhalten wollen bei Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow, aushalten wollen bei Nietzsche – Fremdheit und Differenz ist eine Herausforderung, eine Schwierigkeit, die in der Freundschaft *notwendig* ist. Sich einlassen auf eine Freundschaft heißt: Aushalten und Festhalten der Differenz.

Dieses Aushalten und Festhalten wird zwischen Frieda von Bülow und Lou Andreas-Salomé ganz entscheidend in Begriffen von Gesundheit und Krankheit beschrieben und beschworen: »Ich baue jetzt auf das, was Sie mir geschrieben haben, nämlich, daß Sie *festhalten* wollen! Sie müssen nun festhalten, auch wenn Sie herausfinden sollten, daß Sie es mit einer unheilbar Kranken zu thun haben.«¹⁷⁸ Im Folgenden geht es darum, was das für die Differenz bedeutet (Kapitel 2.1), und wie sich die Frage nach Gesundheit und Krankheit zwischen Physiologie und Moral bewegt (Kapitel 2.2).

176 Ebd.

177 Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches (KSA 2), S. 263.

178 Von Bülow, Lübben 26. Februar 1892.

2.1 Gesunde Lou, kranke Frieda. Dekadenz und vollkommenerer Kultur

Wie es dem Briefgegnüber *geht*, ist über Jahrhunderte hinweg ein stabiler Topos in Briefkorrespondenzen. Nicht anders bei Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow: Vom allerersten Brief an ist die Frage nach der gesundheitlichen Verfassung der Schreiberinnen zentral.¹⁷⁹ So beeinflusst die Frage nach Gesundheit und Krankheit die eigene Fähigkeit zum Briefeschreiben, zum Einander-Sehen, zum freundschaftlichen Gespräch. Im ersten, noch recht förmlichen Brief, heißt es: »Liebste Frau Andreas, ich werde sehr gerne zu Ihnen kommen und freu mich auf ein gutes Gespräch mit Ihnen außerordentlich. Augenblicklich fühle ich mich auch körperlich und geistig etwas frischer, hoffentlich hält das eine Weile an.«¹⁸⁰

Körperliche und geistige Gesundheit spielen dabei ineinander; eine kann Instanz der anderen werden und umgekehrt. Seelisches Leiden wirkt sich körperlich aus; körperliche Vorgänge schwächen oder schärfen den »Geist«.¹⁸¹ Die Menstruation ist »die rote Muse«, die Lou Andreas-Salomé körperlich bis zur Bettlägerigkeit schwächt, aber »klug« macht.¹⁸² Ähnlich wie Nietzsche sorgt sich Frieda von Bülow fast obsessiv um ihre geistige und körperliche Gesundheit, der sie mithilfe von diätetischen Maßnahmen, aber vor allem durch Orts-, respektive Klimawechsel beikommen will.¹⁸³

Die »physiologische[n] Innenvorgänge« kommen aber bei Weitem nicht nur als Gesprächsthema ins Spiel, sondern betreffen ganz grundlegend die Verfasstheit und Struktur der Beziehung:¹⁸⁴ Die Ungleichheit der Freundinnen lässt sich auf die Formel »gesunde Lou, kranke Frieda« bringen. Frieda von Bülow formuliert diesen Zusammenhang bereits in einem der ersten Briefe und die so konkretisierte Differenz zieht sich durch den ge-

179 Vgl. etwa Martin Dinges (Hg.), *Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum. 17.–21. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner 2007.

180 Frieda von Bülow, *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, Berlin 26. Januar 1892, LASA Göttingen.

181 Vgl. zum Beispiel Andreas-Salomé, *Mein sehr Liebes!*, o. O. [1903].

182 Vgl. Frieda von Bülow, *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, o. O. 16. Dezember 1894, LASA Göttingen; Lou Andreas-Salomé, *Schreiben an Frieda von Bülow*, o. O. [1905], LASA Göttingen; Dies., *Schreiben an Frieda von Bülow*, o. O. [1900 od. 1901], LASA Göttingen.

183 Vgl. Frieda von Bülow, *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, Bärenfels 27. November 1902, LASA Göttingen; Dies., *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, Eppan 30. Mai 1908, LASA Göttingen.

184 Andreas-Salomé, *Mein sehr Liebes*, o. O. [1903].

samten Briefwechsel.¹⁸⁵ Dabei hatte Lou Andreas-Salomé ihr Studium in Zürich aus gesundheitlichen Gründen abgebrochen und war zur Erholung nach Italien gefahren. Nietzsche fürchtete, dass die fast zwanzig Jahre Jüngere vor ihm sterben könnte, weil sie so gebrechlich und ihre Gesundheit so angeschlagen sei.¹⁸⁶ Für Frieda von Bülow ist Lou Andreas-Salomé jedoch diejenige, die »von Kraft u. Gesundheit strahl[t]«. ¹⁸⁷ In der Beziehung zu Frieda von Bülow ist die Gesundheit Andreas-Salomés nicht nur medizinische Kategorie, sondern sie erfüllt eine Beziehungsfunktion: »Wenn wir zu einander passen, so werden auch unsere Gesundheit zu einander passen«, hatte Nietzsche, viel früher, an Lou Andreas-Salomé geschrieben.¹⁸⁸ Und wo Andreas-Salomé ein Be-fremden oder ein Entfremden an der Freundin erfährt, so erklärt sie ihr »Ich erkannte dich nicht« zum Effekt des Physiologischen: »Die Ursache lag im Gesundheitlichen, einem Nervendruck, der Dich verwandelt«. ¹⁸⁹

Das ist konsistent mit der Physiologie des 19. Jahrhunderts, die Gesundheit und Krankheit als zusammengehörige Phänomene verhandelt und Krankheit nicht als Anomalie, als Pathologie abgetrennt denkt, sondern in Begriffen physiologischer Variation.¹⁹⁰ Physiologie als Lehre von den (menschlichen) Lebensvorgängen denkt in Prozessen des Krankwerdens und Gesundens, die beide gleichermaßen zum Leben dazugehören. In diese Lebensvorgänge sind bei Nietzsche auch das Denken und die Seele eingeschlossen, weswegen Andreas-Salomé seine Texte präzise als ein »Erkranken an Gedanken und [...] Genesen an Gedanken« charakterisiert.¹⁹¹ Nietzsche fragt denn auch suggestiv,

185 Vgl. von Bülow, Lübben 26. Februar 1892; zum Beispiel auch Dies., o. O. 5. April 1901; Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Dornburg 16. September 1907, LASA Göttingen.

186 Vgl. Welsch/Pfeiffer, Lou Andreas-Salomé. Eine Bildbiographie, S. 32; Briefe zum Abschied aus Zürich, in: Nietzsche/Rée/von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung, S. 83–85.

187 Von Bülow, o. O. [Frühjahr 1901].

188 Nietzsche/Rée/von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung, S. 152.

189 Andreas-Salomé, Mein sehr Liebes!, o. O. [1903].

190 Vgl. Anette Horn, Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt a. M.: P. Lang 2000, S. 114 f.; vgl. zum Gesundheitsbegriff der Moderne Alfons Labisch, Gesundheit: Die Überwindung von Krankheit, Alter und Tod in der Neuzeit, in: Richard van Dülmen/Ulrike Dietmayer (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000, Wien/ Köln/ Weimar: Böhlau 1998, S. 507–536, hier S. 508–511.

191 Andreas-Salomé, Nietzsche in seinen Werken, S. 44; vgl. Nietzsche, *Ecce Homo* (KSA 6), S. 296.

ob wir der Erkrankung *entbehren* könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntnis und Selbsterkenntnis der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurteil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei.¹⁹²

Nietzsches physiologisches Denken überantwortet sich der Krankheit nie; genauso wenig kann es ohne sie auskommen. Dabei funktioniert es nicht dialektisch: Gesundheit und Krankheit sind nicht als Gegensätze formuliert, sie verhalten sich »differenziell« zueinander. Gesundheit und Krankheit weichen voneinander ab, sie differieren, und sie gehören darin zusammen.¹⁹³ Gesundheit, so Andreas-Salomé, sei für Nietzsche nicht »das Ueberlegene und Ueberragende, welches das Pathologische, als ein Nebensächliches, zu einem Werkzeug für sich umschafft, sondern beide bedingen sich, ja enthalten sich gegenseitig«. Andreas-Salomé nennt das eine »eigenthümliche Selbstspaltung innerhalb ein und desselben Geisteslebens«, und Deleuze spricht viele Jahrzehnte später ganz ähnlich davon, das Verhältnis von Krankheit und Gesundheit mache bei Nietzsche eine »geheime Intersubjektivität im Grunde des selben Individuums« aus.¹⁹⁴ Nach außen gewendet beschreibt diese Intersubjektivität, ein so aufgespanntes Verhältnis von Gesundheit und Krankheit, die Beziehung Lou Andreas-Salomés und Frieda von Bülow. Gesund-krank ist gewissermaßen die Codierung ihrer Ungleichheitsbeziehung, sodass man von einer »physiologischen Freundschaft« sprechen könnte.

Das physiologische Prinzip weiterdenkend, polemisiert Nietzsche, sei die Frage nach Gesundheit zudem eine politische, weil sie vom Glauben an die Gleichheit abhängt: Je »mehr man das Dogma von der ›Gleichheit des Menschen‹ verlernt«, desto mehr werde deutlich, dass Gesundheit »bei dem Einen so aussehen könnte wie der Gegensatz der Gesundheit bei einem Anderen«. ¹⁹⁵ Es gibt also keine Gesundheitsnorm, es gibt nicht die eine Gesundheit und weder Gesundheit noch Krankheit sind als Absoluta zu verstehen. Physiologisch denken wäre so nicht nur das Einsetzen einer differierenden Beziehung zwischen Gesundheit und Krankheit, sondern darüber hinaus die radikale Individualisierung dieser Begriffe.

192 Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), S. 477.

193 Vgl. Deleuze, Nietzsche-Lesebuch, S. 11; der »Anti-Hegelianismus« ziehe sich wie ein »roter, aggressiver Faden« durch Nietzsches Werk (Ders., Nietzsche und die Philosophie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002, S. 13).

194 Andreas-Salomé, Nietzsche in seinen Werken, S. 59; Deleuze, Nietzsche, S. 11.

195 Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), S. 477.

Die Beziehung Andreas-Salomés und von Bülow ist nicht zufällig physiologisch verfasst, sondern schließt damit ganz direkt an die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit an, und sucht darin nach Wegen des Aushaltens und Festhaltens der Freundschaft.

Die ungleiche physiologische Konstitution der Freundinnen; ein »Passen« (oder eben Verpassen) ihrer Gesundheit als strukturierendes Moment der Beziehung greift also den (philosophisch und literarisch) sehr alten Topos von gesund/krank auf, eröffnet aber auch eine spezifisch moderne Konstellation.¹⁹⁶ Frieda von Bülow ist nämlich nicht einfach krank, sie ist ein *décadent*. Als ästhetisches Konzept der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts entstanden, wird *décadence* im deutschen Sprachraum vor allem kulturkritisch im Sinne einer Niedergangsdiagnose rezipiert.¹⁹⁷ Frieda von Bülow findet für ihre dekadente Konstitution die Selbstbezeichnung »Abendkind«.¹⁹⁸ 1900 publiziert sie unter diesem Titel einen Roman, in dem die zwei Protagonistinnen sich so beschreiben: »Wir sind Spätlinge eines alten Geschlechtes, das seine Kraft verbraucht hat.«; »Als Race sind wir am Erlöschen – müde und alt.«¹⁹⁹ In den Briefen an Lou Andreas-Salomé spricht sie von sich selbst ganz ähnlich: Ihre »Charakteranlagen«, ihr »Nervenelend« sei erblich bedingt; ihre ganze Familie sei davon betroffen.²⁰⁰ Die Willenskraft der Einzelnen könne dabei kaum etwas ausrichten. So schreibt Frieda von Bülow über das Wiederlesen eigener Tagebücher und Briefe: »Aus jeder Zeile fast spricht der

196 Vgl. Horn, Nietzsches Begriff der *décadence*, S. 111.

197 Vgl. Caroline Pross, *Literarische Archäologie. Perspektiven der Forschung zur ›Décadence in Deutschland‹* (Rezension über: Dieter Kafitz: *Decadence in Deutschland. Studien zu einem versunkenen Diskurs der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2004.), Mai 2005, URL: http://www.iasonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1285 (besucht am 20.10.2017), Abs. 5–7; zur Figur des *décadent* vgl. Isabelle Stauffer, *Weibliche Dandys, blickmächtige Femmes fragiles. Ironische Inszenierungen des Geschlechts im Fin de Siècle*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2008, S. 98 f.; außerdem Roger Bauer, *Die schöne Décadence. Geschichte eines literarischen Paradoxons*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2001; Caroline Pross, *Dekadenz. Studien zu einer großen Erzählung der frühen Moderne*, Göttingen: Wallstein 2013; zu Nietzsche und Dekadenz vgl. Charles Bernheimer/Thomas Jefferson Kline, *Decadent Subjects. The Idea of Decadence in Art, Literature, Philosophy, and Culture of the ›Fin de Siècle‹ in Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2002, S. 26 f.; Dieter Kafitz, *Décadence in Deutschland, Studien zu einem versunkenen Diskurs der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2004, S. 66–89.

198 Von Bülow, o.O. 5. April 1901.

199 Dies., *Abendkinder*, S. 156, 293.

200 Vgl. Dies., *Bärenfels* 27. November 1902.

Kampf des stark wollenden Individuums gegen den Erbfuch. Es ist eine Schwermut, eine Hoffnungslosigkeit, die mich fast zermalmt.«²⁰¹

Wie genau Frieda von Bülow Glück und Unglück der Abkunft denkt, changiert: Während Lou Andreas-Salomé im autobiographischen *Lebensrückblick* schreibt, Frieda von Bülow habe »von Natur her« eine Neigung zur »Schwermut« gehabt und diese selbst auf ihren »Anteil an altem, ermüdetem Geschlecht« zurückgeführt, heißt es in einem von von Bülows Briefen: »Mein böser alter Großvater Bülow hat auf dem Sterbebett einst seine Kinder u. Enkel verflucht. Meine Geschwister u. ich, auch mein Vater, sind tatsächlich vom Unglück verfolgt worden«, sodass die Rede vom Erbfuch eine weniger genetisch-degenerative und mehr mythische Assoziation erhält.²⁰²

Im *Abendkinder*-Roman lautet das abschließende Urteil: »In ihr selbst und in Valentine war nicht viel von dieser Frische und Kraft. Ihr ganzes Gefühlsleben war imprägniert mit dem Geiste der alten Überlieferung. [...] Sie und Valentine waren Abendkinder. Aber jenen Anderen, den Unerschrockenen, Arbeitskräftigen, neue Wege Wagenden, denen gehörte der Morgen.«²⁰³ Ein solches »Morgenkind« ist Lou Andreas-Salomé, der Frieda von Bülow folgerichtig schreibt: »Mein Loukind, ja, Du kannst Dich wohl über Deine Abkunft freuen: sie ist doch die eigentliche Grundlage alles Deines Glücks u. Deiner starken Lebensenergie.«²⁰⁴ Genau im Hinblick auf die (ererbten) Nerven, die sie ins Elend stürzen und der Freundin das Lebensglück beschert haben, formuliert Frieda von Bülow:

[Du] protestest nie damit [mit deiner Gesundheit] u. hast für alles Kranke tiefes, feines Verständnis. [...] Dein Verstehen kommt aus Deinem Verstand, (daher der Name.) vielleicht kommt es aber auch aus Deinen Nerven, die, wenn auch gesund, doch empfindlich genug sind, um alles Leiden wenigstens ahnend zu spüren. Die Grobnervigen sind es, die an Verstimmungen u. die 1000 unnennbaren Leiden des erkrankten Nervensystems nicht recht glauben können.²⁰⁵

Aus der Perspektive der *décadence* ist es möglich, die Bewertung von Gesundheit und Krankheit in der Schwebelage zu halten und etwa das »fein-

201 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Meiningen 24. Juni 1899, LASA Göttingen.

202 Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, S. 105; Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 24. September 1908, LASA Göttingen.

203 Dies., *Abendkinder*, S. 377.

204 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Dornburg 16. September 1907; Dies., o. O. 5. April 1901.

205 Dies., o. O. [Frühjahr 1901].

geistige Leiden« dem groben Gesundsein vorzuziehen. »Reines«, alleiniges Gesundsein ist etwas Undifferenziertes (»ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit«). »Grobnervig« gesunden Naturen fehlt die Sensibilität für das Leiden, das Frieda von Bülow durchlebt. Zugleich gesteht Frieda von Bülow der Freundin unumwunden eine Überlegenheit über die eigene dekadente Natur zu – allerdings nicht einfach als ihr gesundes Gegenteil, sondern als eine Art Übermensch-Figur: »Bist Du nun ein Atavismus, oder der vereinzelt Vorläufer einer vollkommeneren Kultur, welche nach weiten lehrreichen Irrwegen den Heimweg ins Natürliche zurückgefunden hat? Ich glaube dieses letztere.«²⁰⁶

Die vollkommeneren Kultur und die Vervollkommnung der Kultur, darauf richtet sich die Sorge um Gesundheit um 1900 in hygienischen, eugenischen, rassistischen, biologischen Diskursen. Gesundheit wird dort häufig als Metapher moralisiert und politisiert, um den individuellen mit einem Gesellschafts-, oder gar »Volkskörper« zu vermitteln.²⁰⁷ Im Briefgespräch der beiden Freundinnen werden Krankheit und Gesundheit allerdings auf eine ganz spezifische Weise mit der moralischen Frage verknüpft: Die »kranke Frieda« hat ein tragisches Lebensschicksal, das nicht mit physiologischer oder moralischer Degeneration in eins fällt, wenn gleich es in Begriffen der Moral und der Physiologie verhandelt wird.

So kommt Andreas-Salomé zu dem Schluss: »Wie Deine Lebenstragödie die Nervenelend, so ist mein Lebensglück einfach Gesundheit gewesen; das übrige fügt sich als Text zur Melodie was es auch enthalte.«²⁰⁸ Damit wird die physiologische Gegensätzlichkeit der Freundinnen durchaus gewertet – Glück steht gegen Tragödie. Sie ist aber zufällig, von Natur her angelegt, vom Schicksal gewürfelt. Von Bülow schreibt:

Dies sich als notwendig empfinden wollen [...] kommt bei Naturen mit so kraftvollem Ichgefühl, wie z. B. Du u. Peters sie habt, natürlich gar nicht in Betracht: euer Ich empfindet ihr immer als *Recht*. Und das ist das Richtige. Dir genügt die Thatsache des *Seins* u. ich muss dies Sein erst im Handeln ausgedrückt sehen, um es bejahen zu können.

206 Dies., Bärenfels 27. November 1902.

207 Vgl. Doris Kaufmann, Eugenik – Rassenhygiene – Humangenetik. Zur lebenswissenschaftlichen Neuordnung der Wirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Richard van Dülmen/Ulrike Dietmayer (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1998, S. 347–365; Michael Hau, The Cult of Health and Beauty in Germany. A Social History 1890–1930, Chicago: The University of Chicago Press 2003, S. 1–4; Maren Möhring, Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930), Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004, S. 272 f.

208 Andreas-Salomé, Mein sehr Liebes!, o. O. [1903].

Sonst drückt es wie eine qualvolle Last u. alles verkehrt sich in Leiden. Alles was mir das Kraftgefühl giebt und das Gefühl der blödsinnigen, d. h. sinnlosen Passivität nimmt, thut mir wohl. Darum wird, wenn wir Beide nach möglichstem Genuss verlangen, unser Verlangen immer ein ganz verschiedenes sein.²⁰⁹

Die ganz klare Ansage »Und das ist das Richtige« impliziert, dass von Bülow's Natur in irgendeiner Hinsicht »falsch« ist. Trotzdem affirmiert von Bülow diese Differenz: Es geht ihr nicht um deren Aufhebung. Insofern die Verschiedenheit in den unterschiedlichen »Naturen« der Freundinnen begründet ist, ist sie zufällig und darin unzugänglich für einen Vergleich. Stattdessen zieht von Bülow (erneut) den recht pragmatischen und schlichten Schluss, dass die so verschiedenen Konstitutionen der Freundinnen verschiedener Antworten bedürfen.

Damit ist aber zugleich die moralische Wertung ins Wanken gebracht. Das »Richtige« ist nicht das Einzig-Richtige oder Gute, der Maßstab ist keiner der Gleichheit: Er verschiebt sich zu dem, was jeweils »wohl tut«. Und was »wohl tut« hängt eben weniger von der moralischen als von der physiologischen Konstitution ab. Oder vielmehr: Die moralische Wertung wird nicht physiologisch metaphorisiert, sondern die Frage nach Gesundheit und Krankheit bestimmt zwischen Andreas-Salomé und von Bülow das Moralische; das Gute als das »Wohltuende« und das Böse als das Leiden.

Frieda von Bülow kennzeichnet ihre eigene Schwäche und Krankheit gegenüber Lou Andreas-Salomé dezidiert als moralische (»Sie moralisch gesund und ich bedenklich angekränkt«²¹⁰), und ist darin ebenfalls ganz *décadent*: Was um 1900 als »Dekadenz« debattiert wird, stellt im Kern das Problem der Moral als Frage von Gesundheit und Krankheit. Schon deswegen ist die Debatte untrennbar mit Nietzsche verknüpft, der die Moral, besonders die christliche, für nichts weiter als ein lebensfeindliches Symptom der Dekadenz hält.²¹¹ Für ihn ist die moralische Frage recht eigentlich nur eine »Spielart« der physiologischen: »Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der *décadence* –

209 Von Bülow, Tanga 15. Juli 1893; »Peters« ist Carl Peters, 1856–1918, deutscher Kolonialist.

210 Dies., Lübben 26. Februar 1892; von Bülow verwendet diese Formulierung ebenfalls in ihrem Dekadenz-Roman, vgl. Dies., Abendkinder, S. 69.

211 Vgl. Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente: 1885–1887, in: Kritische Studienausgabe 12, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005, S. 7, 20; Ders., Nachgelassene Fragmente: 1887–1889, in: Kritische Studienausgabe 13, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005, S. 11, 150.

ich habe Gründe dazu gehabt. ›Gut und Böse‹ ist nur eine Spielart jenes Problems.«²¹² Wenn man von einem physiologischen Denken der Freundschaft sprechen kann, bei Nietzsche wie zwischen Andreas-Salomé und von Bülow, dann positioniert sich dieses noch einmal jenseits der »großen philosophischen Diskurse«, die »den Freund-Bruder explizit an die Tugend und die Gerechtigkeit, die moralische und politische Vernunft, den Grund des Moralischen und Politischen« binden. Tatsächlich ist die philosophische Tradition – »von Platon bis Montaigne, von Aristoteles bis Kant, von Cicero bis Hegel«, so Derrida – eine Tradition der moralischen Freundschaft.²¹³

Dagegen schreibt Nietzsche, »wir wissen alle nicht, wie tief und hoch die Physis reicht«, und macht die Physiologie zur strukturierenden Kraft von Moral und Freundschaft.²¹⁴ Im nächsten Kapitel gehe ich auf diese Zusammenhänge anhand von Frieda von Bülows moralischem Angekränkeltsein ein, nicht ohne zunächst darauf hinzuweisen, dass das ganze Problem von Moral und Dekadenz bei Nietzsche wie bei von Bülow gleichermaßen im »wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa« beheimatet ist. Frei atmen, frei denken, ja: frei leben überhaupt lässt es sich dagegen in »gute[r] helle[r] morgenländische[r] Luft«.²¹⁵ Andreas-Salomé schreibt folgerichtig über Nietzsches »Moral-Weg«, er habe nichts mit dem »steilen und steinigen Pfade der Selbstentsagung« gemein, sondern er führe »mitten in eine tropische Wildnis unbekümmerten Selbstgenusses«.²¹⁶

212 Ders., Der Fall Wagner, in: KSA 6, S. 55–162, hier S. 11.

213 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 370; vgl. Ch. Seidel, Freundschaft, in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe 1971, S. 1105–1114. – Luhmann gibt die »Tugendbesessenheit des Freundschaftskults« als einen Grund dafür an, dass Freundschaft sich »als nicht ausdifferenzierbar erwies.« (Niklas Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 105) Auf die moralische Tradition beruft sich der Soziologe Allan Silver (Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach, in: European Journal of Sociology 30, 1989, Heft 2, S. 274–297) genauso wie eine feministische Ethik (Marilyn Friedman, Friendship and Moral Growth, in: The Journal of Value Inquiry 23, 1989, Heft 1, S. 3–13; Dies., What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory, Ithaca (NY): Cornell University Press 1993; Elisabeth Conradi, Freundinnen-schaft als Modell feministischer Moraltheorie? Einige Überlegungen zu einem neuen Verständnis von Postkonventionalität, in: Nicole Kramer (Hg.), Sei wie das Veilchen im Moose. Aspekte feministischer Ethik, Frankfurt a. M.: Fischer 1994).

214 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente: 1869–1874, in: Kritische Studienausgabe 7, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005, S. 16, 42; vgl. zu Freundschaft und Physiologie Ders., Ecce Homo (KSA 6), S. 273.

215 Ders., Zarathustra (KSA 4), S. 304.

216 Andreas-Salomé, Nietzsche in seinen Werken, S. 234.

2.2 Moral und Morgenland. Von moralischer und physiologischer Genesung

Anders als Nietzsche, der von einem »morgenländischen Überblick über Europa« träumte, aber nie weiter kam als bis Messina, reist Frieda von Bülow zum ersten Mal 1887 nach »Deutsch-Ostafrika« aus.²¹⁷ Initial für von Bülows »Kolonialinteresse« ist ihre Begegnung mit dem Kolonialisten und Kolonialpolitiker Carl Peters 1886 in Berlin.²¹⁸ Von Bülow verliebt sich in ihn, gründet den *Deutschnationalen Frauenbund für die Krankenpflege in den Kolonien*, lässt sich zur Krankenschwester ausbilden und reist mit ihm zusammen in die Kolonie. Die Beziehung mit Peters ist nicht von Dauer, lässt aber Frieda von Bülow nicht mehr los. Im Briefwechsel mit Lou Andreas-Salomé bleibt Peters bis zum Tod von Bülows regelmäßiger Bezugspunkt – und sie wird ihn ihr Leben lang öffentlich verteidigen. 1893 reist sie zum zweiten Mal. Ihr Bruder ist wenige Monate zuvor als Mitglied der kolonialen Truppen unter Leitung von Peters gefallen. Die Umstände sind skandalös, Peters wird Grausamkeit und Unverantwortlichkeit vorgeworfen und nach Berlin zurückbeordert. Später wird ihm der Prozess gemacht. Er exiliert sich selbst in Großbritannien.²¹⁹

Frieda von Bülow gilt als die Begründerin des deutschsprachigen »Kolonialromans«. In den letzten Jahrzehnten rückte im Sinne eines »imperial feminism« ihre spezifische Verquickung frauenpolitischer, emanzipativer Anliegen mit deutschem »Kolonialinteresse« in den Vordergrund. Aus diesem Impetus heraus schreibt Lora Wildenthal eine »study in anti-identification« und kritisiert die frühere »naïve decontextualisation of Bülow's feminism«. ²²⁰ Ich verschiebe hier die von Wildenthal ange-

217 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente: 1884–1885, in: Kritische Studienausgabe II, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005, S. 26, 317; vgl. Duncan Large, Nietzsche's Orientalism, in: Nietzsche-Studien 42, 2013, Heft 1, S. 178–203, hier S. 181.

218 Von Bülow, Tanga 10. April 1894.

219 Vgl. von Bülow, Die schönsten Novellen, S. 237; Katharina von Hammerstein, »... ein segenspendendes Werk zur Ehre der deutschen Nation.« Vorschlag einer Lesart von Frieda von Bülows national-kolonialistischen Aufzeichnungen aus Deutsch-Ostafrika, in: Frieda von Bülow. Reiseskizzen und Tagebuchblätter aus Deutsch-Ostafrika, Berlin: Walther & Apolant 1889, Berlin: Trafo 2012, S. 11–55, hier S. 16 f.; ähnlich bei Czernin, Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika, zum Beispiel S. 88 f.; vgl. zu Peters: Arne Perras, Carl Peters and German Imperialism, 1856–1918. A Political Biography, Oxford/New York: Clarendon Press 2004.

220 Lora Wildenthal, Rezension von: Monika Czernin, »Jenes herrliche Gefühl von Freiheit«. Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika, in: German Quarterly Book Reviews 2010, S. 246–248, hier S. 247; Dies., »When Men Are Weak«. The Imperial Feminism of Frieda von Bülow, in: Gender & History 10, 1998, Heft 1, S. 53–77, hier S. 72; vgl. außerdem Dies., German Women for Empire, 1884–1945;

mahrte Kontextualisierung hin zu Konzeptionen moralischer Gesundheit und *décadence*, insofern diese unter einer orientalistischen Prämisse operieren.²²¹ Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf die Korrespondenz mit Andreas-Salomé. Nicht zufällig hat jedoch Frieda von Bülow dem ersten ihrer Kolonialromane einen Titel gegeben, der den Kolonialismus als Frage von Krankheit und Gesundheit fasst: *Tropenkoller. Eine Episode aus dem deutschen Kolonialleben* (1896).²²² Die gestellte Frage richtet sich dann auf die *Porosität* der kolonialen Situation, wie es Duncan Large über »Nietzsche's Orientalism« festhält: Das/der koloniale Andere ist eher »uncanny double«, unheimlicher Doppelgänger, als ganz anderer Anderer, »arrestingly foreign yet simultaneously all-too-familiar.«²²³ Daher folgen auf von Bülows Beschreibungen eines üppigen, fauligen, dekadenten Afrika stets die Parallelen zum Berliner »Großstadtdschungel«.²²⁴ Und entscheidend ist: Von Bülow als dekadente BerlinerIn wird sich in dieser

Russell A. Berman, *Enlightenment or Empire. Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln: University of Nebraska Press 1998, S. 172–194; Friederike Eigler, *Engendering German Nationalism: Gender and Race in Frieda von Bülow's Colonial Writings*, in: Sara Friedrichsmeyer/Sara Lennox/Susanne Zantop (Hg.), *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 2001, S. 69–85. – Die Kritik bezieht Wildenthal vor allem auf Sabina Streiters Einführungen zu den von ihr in den 1980er Jahren herausgegebenen Novellen und Briefen Frieda von Bülows (von Bülow, *Die schönsten Novellen*; Sabina Streiter, *Frieda von Bülow und Ricarda Huch. Briefe aus dem Jahr 1895*, Sonderdruck aus dem Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft Bd. XXXII, Stuttgart: Alfred Körner 1988).

- 221 Zum Zusammenfallen von Dekadenz und Orientalismus vgl. Hema Chari, Chapter 11. *Imperial Dependency, Addiction, and the Decadent Body*, in: Liz Constable/Dennis Denisoff/Matthew Potolsky (Hg.), *Perennial Decay. On the Aesthetics and Politics of Decadence*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998, S. 215–232, hier S. 216f.; zu Frauen im Kolonialdiskurs: Sara Mills, *Discourses of Difference. Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London: Routledge 1991, S. 47–63; Eigler, *Engendering German Nationalism*, S. 71; John K. Noyes, *Geschlechter, Mobilität und Kulturtransfer*, in: Birthe Kundrus (Hg.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, Frankfurt a.M.: Campus 2003, S. 220–239, hier S. 220; Reina Lewis, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, London: Routledge 2011, S. 14, 22.
- 222 »Tropenkoller« bezeichnet ein Krankheitsbild. Vgl. dazu Stephan Better, *Pathographie der Tropen. Literatur, Medizin und Kolonialismus um 1900*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, S. 47.
- 223 Large, *Nietzsche's Orientalism*, S. 180; vgl. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, in: *Psychologische Schriften*, Studienausgabe Bd. IV, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 234–274, hier S. 259.
- 224 Vgl. Wolfgang Struck, *Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik*, Göttingen: V&R unipress 2010, S. 93f. – Struck kritisiert die Lektüren von Eigler und Berman als übertrieben positiv, vgl. ebd., S. 98.

Konstellation selbst zum »unheimlichen Double«, fühlt sich als anderer Mensch, frei, gesund, kraftvoll und lebendig.

Frieda von Bülow unternimmt die zweite Reise zunächst, um den Nachlass ihres Bruders zu regeln. Sie erwägt aber, in Deutsch-Ostafrika ein Leben für sich aufzubauen. Denn Berlin und die gesellschaftliche Ordnung des Kaiserreichs ist ihr zum Unort geworden. Sie brauche nur daran zu denken, schreibt sie an Andreas-Salomé, »daß ich jetzt wieder in irgend einer Sommerfrische unter den üblichen Touristen säße, oder in Berlin mich innerlich zerrisse in stetem Conflict zwischen Sehnsucht nach P. u. dem Abscheu vor dem ihm-nachlaufen, dann preise ich mich glücklich auf meinem Zug in die weite Ferne!«²²⁵ Die Kolonie ist daher eine doppelte Flucht – in die räumliche Ferne, und vor sich selbst. Schon von der Überfahrt berichtet sie an die Freundin:

[M]it jedem Tag mehr überkommt mich auf dem weiten Wasser wieder jenes herrliche Freiheits- u. Lebensgefühl, nachdem ich mich in unseren engen von 1000 Schranken durchzogenen heimatlichen Verhältnissen so lange vergebens geseht habe. Es läßt sich nicht genau erklären, nur beschreiben. Man hat das Gefühl des Losgelöstseins, des immer-vorwärts-Gleitens in unendliche Weite. Alles Bangende, Alltägliche, Kleine scheint so weit hinter uns zu liegen, wie das längst nicht mehr sichtbare Festland. Man athmet weit, seelisch wie körperlich und streckt sich wohligh.²²⁶

Während sie über ihr *alter ego* in *Abendkinder* schreibt, ihr »ganzes Gefühlsleben [sei] imprägniert mit dem Geiste der alten Überlieferung. Und wie die Gedanken auch vorwärts eilten – unmöglich, von jenen tausend unsichtbaren Ketten sich zu befreien!«,²²⁷ gelingt es von Bülow in der Kolonie, die Müdigkeit des alten Geschlechts hinter sich zu lassen, indem sie das »von 1000 Schranken durchzogene« Europa ablegt wie ein Korsett, das ihr die Luft zum Atmen nimmt.

Die Heimat scheint ihr nicht nur grau, trostlos, voller Einschränkungen, sondern vor allem: ohne Platz, Notwendigkeit und Tätigkeit für sie. In Tanga ist sie selbstständig und kann sich bis zu einem gewissen Grad unabhängig machen von der Meinung und vom Urteil anderer, denn man braucht sie mit ihren medizinischen Kenntnissen zur Krankenpflege: »Ob man sich über mein Hiersein freut oder nicht ist mir Nebensache. – Auch Nachtwachen bei Schwerkranken, denen fortwährend Umschläge

225 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Mittelmeer 10. Juni 1893, LASA Göttingen.

226 Ebd.

227 Von Bülow, *Abendkinder*, S. 377.

gemacht werden mußten, habe ich schon übernommen.«²²⁸ Obwohl sie von der »Kolonialgesellschaft« im Städtchen Tanga als (ehemalige) Geliebte und Verteidigerin des in Ungnade gefallenen und mittlerweile zurückbeordneten Carl Peters nicht gerade mit offenen Armen empfangen wird, hat Frieda von Bülow mehr als genug zu tun:

Hier könnte man sich verzehnfachen u. würde zehnfach zu Hilfe gerufen. Du glaubst nicht, wie mir das wohl thut. Als Freiwilliger überall helfen, das ist immer mein Ideal, aber nicht da, wo 100 andere dasselbe thun könnten, sondern man muss mein Einspringen brauchen.²²⁹

Ihre »Hilfe«, das gibt Frieda von Bülow ganz freimütig zu, ist kein Altruismus, sondern das Aktivieren von Kräften: Das »Leben drüben« in Europa verunmöglicht ihr solchen Einsatz, der ihr »das Kraftgefühl giebt und das Gefühl der blödsinnigen, d. h. sinnlosen Passivität nimmt«.²³⁰

Für die Zeit, die sie in der Kolonie verbringt, passiert das Unwahrscheinliche: Frieda von Bülow fühlt sich ganz gesund, ja glücklich. Sie »besitze [...] hier ungleich mehr Gemütsruhe«, sie genießt das Leben. »Hier sind alle Emotionen so stark und am meisten die der Freude«, schreibt sie, und sie sei »so glücklich, daß ich laut für mich selbst ausrufe: o Gott! wie schön ist das Leben!«²³¹ Ihr »Kolonialinteresse« setzt eine rassische und deutsche Überlegenheit voraus, die aber für Frieda von Bülow nicht im Widerspruch dazu steht, im »Primitiven« das durchaus heilsame Gegenprinzip zum »Kulturmenschen« zu sehen. In der Kolonie lässt sie nicht nur die von »1000 Schranken durchzogene« Heimat hinter sich, sondern ihre Freiheitserfahrung beschreibt sie ausgerechnet als das Ablegen sklavischer Ketten: Sie habe sich, schreibt sie 1887,

noch nie so frisch und geistig wohl befunden [...], wie hier in diesen ganz primitiven Verhältnissen. Frei und leicht wird es dem geplagten Kulturmenschen zu Mute, wenn er einige Dutzende der Sklavenketten, die wir »Bedürfnisse« nennen, abzuwerfen genötigt ist.²³²

Das »moralisch Angekränkelte« von Bülows ist klar im dekadenten alten Europa verankert. Wenige Monate nach ihrer Rückkehr stellt sie fest:

228 Dies., Tanga 15. Juli 1893.

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Von Bülow, Tanga 15. Juli 1893; Dies., Tanga 10. April 1894.

232 Zitiert in: von Hammerstein, Vorschlag einer Lesart von Frieda von Bülows Aufzeichnungen, S. 42.

Die alte tötliche Traurigkeit, die hier fast immer der Grundton meiner Seelenstimmung ist, beherrscht mich wieder ganz und gar u. ich zapple u. wehre mich vergebens. Der leichte Sinn u. das gegenstandslose Glücksgefühl sind drüben im Sonnenland geblieben.²³³

Im »Sonnenland« versucht von Bülow nicht nur ihre Gefühle für Peters, sondern auch die moralische Verurteilung ihrer Liebesaffäre hinter sich zu lassen.²³⁴ Sie schreibt an Andreas-Salomé:

Und nichts thut mir so leid, als diese aus äusseren Verhältnissen entspringende, aufs schmerzlichste empfundene Unfähigkeit sich auszu-
leben. Denke ich daran, wie Vielen diese Verkümmerng aufgenötigt
wird durch zwingende Umstände u. Charakteranlagen, so scheint mir
mein verwegenes Liebesglück nicht zu teuer erkauft, wenn ich auch bei
irgendeinem Fühlbarwerden böser Folgen mit innerer Ungeduld denke:
ist die Verschuldung denn noch nicht abgebüßt?! Aber die Gesellschaft
verzeiht wohl nur, wenn der Sünder entweder zu mächtig ist, um ihre
Puffe zu fühlen, oder wenn er sich ganz demütig in den Staub legt. —²³⁵

Dass gesellschaftliche Moral als äußere Instanz unmittelbare gesundheitliche Auswirkungen hat, wird hier »schmerzlichst empfunden« und »fühlbar« in Schlägen. Sie verhindert das Leben, schränkt ein, lässt Kräfte verkümmern. »Unsere männliche deutsche Kultur scheint mir an einem Moral-Wasserkopf zu leiden«, schreibt von Bülow.²³⁶ Wo Nietzsche eine asketische, lebensverneinende christliche Moral als Dekadenz-Krankheit des zivilisierten Europas begreift, sieht sich Frieda von Bülow von den moralischen Schranken ihrer Heimat krank gemacht. Nietzsche beschreibt Europa erkrankt an der Moral, und Frieda von Bülow sich selbst erkrankt im moralischen Europa. Im »primitiven Afrika« kann Frieda von Bülow der deformierenden Kultur entkommen und jenseits moralischer Ansprüche genesen.

Dem gehen in der Korrespondenz mit Andreas-Salomé einige Anläufe voraus, die diese Genesung bei der Freundin suchen. Ihren Ursprung nimmt die »moralische Erkrankung« Frieda von Bülows nicht in ihrem »verwegenen Liebesglück«, sondern im Tod ihrer Schwester 1884. So stellt

233 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin 19. Juni 1894, LASA Göttingen.

234 Zum »gender bias that informs the discourse of *moral* superiority« bei Frieda von Bülow vgl. Eigler, Engendering German Nationalism, S. 75 f.

235 Von Bülow, Tanga 15. Juli 1893.

236 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé: [...] Niederlage, o. O. o. D., LASA Göttingen.

sie es jedenfalls acht Jahre später gegenüber Andreas-Salomé dar, die sie gerade kennenlernt:

Nur daß wir ungleich sind: Sie moralisch gesund und ich bedenklich angekränkelt. Seit dem Tod meiner Schwester bin ich aus einer fieberhaften Aufregung nur wenig herausgekommen, u. habe mit mir selbst und mit dem Leben eigentlich wild gespielt, mich dabei aber entsprechend wohl befunden.²³⁷

Dem Tod der Schwester Margarete, mit der sie als einziger Frau bisher »wirkliche Seelengemeinschaft« empfunden habe, stellt sie die Begegnung mit Lou Andreas-Salomé gegenüber, die sie sich als eine »Arznei« vorstellt, »eine Art Gegengift, unbequem und gesund.«²³⁸ Die Freundschaft mit der so anderen Andreas-Salomé stellt Rettung und Gesundung in Aussicht. Das ist, in physiologischen Begriffen, die Struktur der »moralischen (Männer-)Freundschaft«, wie sie Stefan-Ludwig Hoffmann für das 19. Jahrhundert beschreibt: Freundschaft als eine Instanz der »Zivilisierung« und der »geistigen und sittlichen Vervollkommnung des einzelnen wie der Menschheit.«²³⁹

Freiheit von den »Sklavenketten« erhofft von Bülow, wo der befreiende Effekt des »Sonnenlands« nicht von Dauer ist, wie sie es 1892 formuliert, in der Aufnahme in die »Gemeinschaft der Heiligen«, aus der sie fürchtet, als »unheilbar Kranker [...] herausgestoßen« zu werden.²⁴⁰ Sehnsucht nach moralischer Gesundung und Zugehörigkeit, die Frieda von Bülow an die Freundschaft mit Lou Andreas-Salomé richtet, entsprechen dem Narrativ der brüderlichen Freundschaft, die als Geschichte eines »Aufstiegs« erzählt wird: »nicht eines Fortschritts, sondern einer Erhebung, einer Sublimierung, die zweifellos dem verwandt ist, was Kant als die stellare Erhabenheit des moralischen Gesetzes definiert (der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir).«²⁴¹ Nur ist es eben bei Frieda von Bülow, und das bezeichnet sie als ihre »moralische Morphiumsucht«, genau das »moralische Gesetz in mir«, das zugunsten eines äußeren moralischen Gesetzes »vergessen, maskiert und betäubt« worden ist: »Ich bin seit dem Tod meiner Schwester [...] in moralischem Sinne so zu

237 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Lübben 22. Februar 1892, LASA Göttingen.

238 Ebd.

239 Stefan-Ludwig Hoffmann, *Politik der Geselligkeit: Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840–1918*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, S. 196, 204.

240 Von Bülow, Lübben 22. Februar 1892.

241 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 362.

sagen morphiumsüchtig. D.h. immer instinctiv bestrebt gewesen, den Blick nach außen zu richten, statt nach innen, mich selbst zu vergessen, zu maskieren, zu betäuben.«²⁴²

»Moral« ist für Frieda von Bülow eine einschränkende äußere, gesellschaftliche Kraft, die sie »ankränkt« und süchtig macht, von der sie abhängt, obwohl sie ihr nicht guttut. In diese Moral ist die dekadente Frieda von Bülow schon als »Kulturmensch« verwickelt, und kann ihr in »primitiven Verhältnissen« nur kurzfristig entfliehen. Zugleich sehnt sie sich nach der Gesundheit und Freiheit, die ihr die koloniale Erfahrung war, und die auch eine Rückbesinnung auf ein »moralisches Gesetz in mir« wäre, mit dem sie in die »Gemeinschaft der Heiligen« aufgenommen werden könnte.

Wie Andreas-Salomé auf diese an sie adressierten Erlösungshoffnungen reagiert, lässt sich nicht *en detail* rekonstruieren, da fast das erste Jahrzehnt ihrer Briefe nicht erhalten ist. Ende 1902 schreibt sie allerdings einen ausführlichen Brief, dessen Vorhaben mit dem einleitenden Satz schon recht präzise gefasst ist: »Mein Liebes, es scheint, ich komme immer am Reinemachtag des Wochenendes an Dich zu schreiben!« Andreas-Salomé räumt auf mit der Prämisse des moralischen Angekränkeltseins, von dem sie Frieda von Bülow hätte heilen sollen. Denn: »Das von Dir und mir gebrauchte Bild von Morphium, Wein, Gift etc. stimmt ja nämlich für den Kern der Sache garnicht.«; und: »Als wir uns vor vielen Jahren kennen lernten und Du hofftest, ich würde Dir das ›Gift‹ abgewöhnen können, da hätt ich Dich auch dann enttäuscht, wenn ich selber so ›hehr und heilig‹ geblieben wäre, wie Du meintest.«²⁴³ Stattdessen hebt sie die Schicksalhaftigkeit der »ganze[n] P. Sache«, also der Liebe zu Peters hervor:

Was man einem Trinker oder Morphinisten so verübelt, ist der Umstand, daß er einem Triebe nicht Einhalt thut, der seinen durchaus wichtigen Trieben und Zwecken untergeordnet bleiben muß, – daß er seine Kräfte einer Schwäche opfert. Dein Erlebniß entsprach aber der allerintimsten Sehnsucht die Du von der Liebe hattest, – jener Vision von der gemarterten Edeln, über die wir so oft geredet haben, und deren Bild in den verschiedenen Frauen so ganz verschieden geartet ist. Der tragische Charakter, den dein Bild besaß, ist mit Dir geboren und ließ sich nicht ändern, höchstens konntest Du ihm überhaupt ausweichen.²⁴⁴

242 Von Bülow, Lübben 22. Februar 1892.

243 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow, Berlin-Schmargendorf [November/Dezember 1902], LASA Göttingen.

244 Ebd.

Frieda von Bülow hat ihr Leben so gelebt, wie es ihrem »Charakter« und ihrer »Sehnsucht« entsprochen hat – und ihrem »Frauengesetz«: Es ist nämlich eine geschlechtsspezifische »Liebesvision«, um die es hier geht. Frieda von Bülow ist, wie Lou Andreas-Salomé mit einem Verweis auf Heinrich von Kleist darlegt, »Penthesilea«, nicht »Käthchen«. ²⁴⁵ Damit ist sie zwar zuerst eine unglücklich Liebende; zieht man die Parallele allerdings weiter, ist die Figur der Penthesilea bei Kleist eine starke, kämpferische Amazonenkönigin, die ihr (tragisches) Schicksal und dann die Entscheidung über ihr Leben selbst in die Hand nimmt – und die zudem in der Figur der Prothoe eine umsichtige, sorgende Freundin hat. Dem Käthchen von Heilbronn ist dagegen schicksalhaft, qua Geburt, eine glückliche Liebe zugefallen. Die Geschichte, das Drama – das Leben und Leiden – spielt sich aber auf der Seite ihres männlichen Gegenparts ab, während das Käthchen passiv im Hintergrund bleibt.

Das Tragische ist außerdem, mit Nietzsche, das einzig wahrhaft Lebensbejahende: Tragisch bei Nietzsche ist »die ästhetische Form der Freude – keine medizinische Formel, keine moralische Auflösung des Schmerzes, der Furcht oder des Mitleids.« ²⁴⁶ In diesem Sinne schreibt Lou Andreas-Salomé über das »Moralische« an Frieda von Bülow:

Es giebt eine Gemüthszeit, wo Liebe ist wie eine blumige Wiese, und wieder eine andere, wo sie ist wie Unkraut zwischen Weizen; ruf sie nur aus, auf daß Dein Brod sich backe. Uebrigens (dies gehört garnicht dazu) neulich las ich in irgend einem Journal im Wartezimmer bei Jaenicke mit feurigstem Interesse folgendes (es war für Landwirthe): Unkraut hat mehr Wurzelwerk als Nutzkraut, d. h. seine Wurzeln reichen in viel tiefere Erdschichten, lockern diese, führen ihnen Witterungsfeuchtigkeit etc. zu, und machen sie erst für Anpflanzung von Nutzkraut geeignet. Also Ehre dem Unkraut! doch als Mittel zum Zweck. Auf's Moralische angewendet behütet es uns vor der Flachheit, thut weh und vertieft, nachdem es von obenher in lustig blühenden Sündchen dagestanden. ²⁴⁷

Die (unmoralische) Liebe, das »lustig blühende Sündchen«, das ist Andreas-Salomés Vergleich, ist wie Unkraut: An bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten erstens hübsch und zweitens nützlich, indem es vor »Flachheit« bewahrt. Die Vorstellung der Nützlichkeit, ja Notwendigkeit »moralischer Dekadenz« für die Entwicklung einer »tiefen menschlichen

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Deleuze, Nietzsche, S. 22, vgl. auch S. 45.

²⁴⁷ Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Frieda von Bülow: Mein garnicht Liebes, o. O. [1903], LASA Göttingen.

Seele« ist ein Gedanke, den Andreas-Salomé in ihrem Nietzsche-Buch so ausdrückt: »Alle Kultur als solche beruht für Nietzsche auf einem solchen Krankmachen [...] des Menschen, und ausdrücklich bemerkt er, daß ohne diesen Vorgang [...] die menschliche Seele ›flach‹ und ›dünn‹ geblieben wäre.«²⁴⁸ Nietzsche gebe

den Leidenschaften des ›natürlichen‹ noch von keiner Moral zurechtgestutzten Menschen ihr Existenzrecht wieder. Mit der Überzeugung, daß es nicht auf eine Scheidung von guten und bösen Kräften ankomme, sondern auf eine Stärkung und äußerste Steigerung der Lebenskraft überhaupt.²⁴⁹

Den nietzscheanischen Kerngedanken beschreibt Lou Andreas-Salomé so als eine Verschiebung der moralischen Werte von Qualität, von »gut« und »böse« also, zu Quantität: »Steigerung der Lebenskraft überhaupt.«²⁵⁰ In einer für den Stil ihrer Studie ungewöhnlichen Dringlichkeit formuliert sie sogar:

In den Kreislauf des Lebens unerbittlich verstrickt, auf ewig an ihn gebunden, müssen wir ›Ja‹ sagen lernen zu allen seinen Gestaltungen, um sie zu ertragen: nur durch die Kraft und Freudigkeit eines solchen ›Ja‹ versöhnen wir uns mit dem Leben, indem wir uns mit ihm identifizieren. [...] Die auf Lebenskraft gegründete rückhaltlose Lebensliebe ist deshalb das einzige heilige Moralgesetz des neuen Gesetzgebers.²⁵¹

Diese Lebensliebe als »Moralgesetz« pflanzt Andreas-Salomé zur Genesung Frieda von Bülow in das Herz der Freundschaft. Und das Leben ist durchaus mehr als eine schicksalhafte Liebe. Vor allem ist man »nämlich nicht lebenslang nur Frau sondern auch Mensch, und in unserm Alter beginnt man mit Recht, sich von dem emanzipieren zu wollen, was durch Erleben des Frauengeschickes das übrige Menschenthum verkürzt.« Lebens- und Frauenschicksal hin oder her:

Was also früher bloß Askese, Reue, Zwangswirtschaft, gewesen wäre, hättest Du gewaltsam Dir dein Weiblichstes entrissen, das fängt mit der Zeit an, der umgekehrte Kampf zu werden: nämlich der Kampf freudiger menschlicher Genüsse und Reichthümer wider die Einseitigkeit der Jugend, *jeder* Jugend.²⁵²

248 Dies., Nietzsche in seinen Werken, S. 226 f.

249 Ebd., S. 232.

250 Vgl. ebd., S. 233.

251 Ebd., S. 232.

252 Andreas-Salomé, Berlin-Schmargendorf [November/Dezember 1902].

Alle Kräfte soll Frieda von Bülow jetzt darauf richten, ihres »Lebens Reife zu hindern, daß sie einen bloßen Nachtrag bilde, negativ und rückgewendet bleibe, welche Blumen anstatt duftvoller Früchte enthalte.«²⁵³

Und Frieda von Bülow fühlt aller Traurigkeit, Melancholie und Mutlosigkeit zum Trotz »doch im grunde eine Kraft, die immer wieder sich in die Höhe reckt und die nicht ab- sondern zunimmt.«²⁵⁴ Sie ringt um diese Kraft; schreibt sehnsüchtig von den »[t]ausend Lebensquellen rings um mich her, gäbe der Himmel nur Kraft zu trinken u. das Getrunkene vertragen.«²⁵⁵ Die Genesungskur, die Andreas-Salomé beschreibt und verschreibt, ist eben gerade »keine Kur [...], sondern das lebendige Leben selbst, das in immer breiterem Wachstum der Seele immer neue Gemäcker« aufschließt.²⁵⁶ Darauf antwortet Frieda von Bülow: »Mein Lou-kind, für Deinen lieben schönen Brief, der so ein echter Freundesbrief ist, bin ich Dir dankbar.«²⁵⁷

Die Freundschaft kann, weil das *Leben* genau keine moralische Größe im philosophischen Sinne ist, als eine physiologische gedacht sein. Das Lebenssteigernde, weniger als Weg der Gesundung, denn als Bejahung des eigenen Schicksals und zugleich als »heiliges Moralgesetz« der Freundschaft steht dann anstelle der sittlichen Zivilisierung, der Erhebung eines Kant. Wo moralische und politische Voraussetzungen der Freundschaft im philosophischen Kanon unter dem Banner der Gleichheit in eins fallen, wäre diese physiologische Freundschaft, in der Hingabe an das »lebendige Leben selbst« moralisch und politisch aus eben dieser Gleichheitsbindung gelöst. Kants moralische Freundschaft, die des bestirnten Himmels über mir und der Moral in mir, kreist beständig um die Frage des Gleichgewichts und der Gleichheit von Achtung und Liebe: Sie ist bedroht von »gekränktem Stolz« und nur allzu schnell ist durch eine Verletzung das Gleichgewicht »innerlich unwiderbringlich verloren.«²⁵⁸ Das Leben ist dagegen eine Differenzierungskraft, ein Ungleichheitsprinzip. Eine moralische Verpflichtung auf das Leben ist eine Verpflichtung auf die Ungleichheit: »Die ›Lebensfluten‹ treiben mich in anderer Richtung

253 Dies., Mein garnicht Liebes, o. O. [1903].

254 Von Bülow, Bärenfels 27. November 1902.

255 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Göttingen 29. Juli 1903, LASA Göttingen.

256 Andreas-Salomé, Berlin-Schmargendorf [November/Dezember 1902].

257 Frieda von Bülow, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 9. Dezember 1902, LASA Göttingen.

258 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner 1965, Paragraph 46, S. 330.

wie Dich, mein Liebling.«²⁵⁹ Wo also eine »Politik der Freundin« die Differenz an ihren Ausgang setzt, geht sie ein begriffliches Bündnis mit der Freiheit und dem Differenzierungsprinzip des Lebens ein, das nicht gerichtete Entwicklung, sondern die Beweglichkeit und Veränderung des Wachsens und Blühens meint. Moralisch bedeutet das »heilige Gesetz der Lebensliebe« ein physiologisches Denken, das nicht in »gut« und »böse«, sondern in »lebensbereichernd« und »lebensbeschränkend« unterscheidet.

259 Von Bülow, Tanga 10. April 1894; vgl. Nietzsche, Zarathustra (KSA 4), II, Von den Taranteln, S. 100.

3 Epilog: Die Krankheit wird manifest, und Frieda wird gesund

1907 tritt die Beziehung in eine neue, ihre letzte Phase ein, als Frieda von Bülow nicht nur über Nervenprobleme klagt, sondern auch ihre »physische Innerlichkeit« angegriffen ist: Sie wird mit einer »Unterleibskrankheit« (wie es in den Biographien heißt) diagnostiziert, und wenn es jetzt um ihre Gesundheit respektive Krankheit geht, konzentriert sich das Leiden auf die körperlichen Symptome – dagegen hebt sich Frieda von Bülows Stimmung: »Meine Stimmung ist fast immer die aller glücklichste, was mir zwischen den zermürbten u. melancholischen Stadtmenschen Puck u. Ika seltsamlich auffiel. Alles schien mir erfreulich, was sie beseufzten, u. selbst die leise Abschiedsstimmung im Zeichen von Alter u. Krankheit so fein u. schön.«²⁶⁰ Als die »tiefe Gemütsdepression« dann doch noch eintritt, gibt sie gleichwohl zu: »In unserer Seele ist doch ein unerschöpflicher Vorrat von Heilkräften. Die langt der Lebenstrieb schleunigst heraus, wenn eine Verletzung das Gleichgewicht gefährdet. Wenn doch der Körper ebenso arbeitete!«²⁶¹ Frieda von Bülow werden Mitte 1907 die Eierstöcke entnommen. Nachdem sie sich von der Operation erholt hat, geht es ihr recht gut, bevor sich etwa ein Jahr später im Sommer 1908 ihr Zustand so verschlechtert, dass sie in einer Jenaer Klinik gepflegt werden muss. In den letzten beiden Lebensjahren Frieda von Bülows wird also die Frage nach Krankheit und Gesundheit zum zentralen Gesprächsthema und tritt zugleich in ihrer strukturellen Beziehungsfunktion noch deutlicher hervor.

Frieda von Bülow schreibt an Lou Andreas-Salomé schon im Juni 1907, dass sie befürchtet, an der Erkrankung zu sterben: »Ich glaube jetzt, daß dies Leiden, welches nicht besser sondern langsam schlimmer wird, mich in einigen Jahren ins Grab befördert.«²⁶² Im November 1908 ist ihr ihre – diesmal rein körperliche – Unheilbarkeit gewiss: »Die drei Aerzte haben die Wurzel des Leidens entdeckt durch eine Drüse. Ovarien Gewebezellen sind ins Blut geschwemmt worden; (wahrsch. war die Operation zu spät.) Dies ist, wie Du mit Deinem med. Kenntnissen wissen wirst, unheilbar.«²⁶³ – auch wenn der zuständige Arzt noch Anfang 1909 an Lou Andreas-Salomé schreibt, Frieda von Bülow habe »keine Kennt-

260 Von Bülow, Eppan 30. Mai 1908.

261 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 26. September 1908, LASA Göttingen.

262 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Dornburg 23. Juni 1907, LASA Göttingen.

263 Dies., Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 18. November 1908, LASA Göttingen.

nis« von der »wahren Natur ihres Leidens«. ²⁶⁴ Tatsächlich ist es eher Lou Andreas-Salomé, die es kaum erträgt, dass die Freundin todkrank ist: Sie schreibt Briefe über Briefe, die das Geschehen einzuordnen, zu bändigen, zu analysieren versuchen. Neun Briefe, also knapp ein Viertel der erhaltenen, stammen aus diesem letzten Lebensjahr Frieda von Bülow. Sie scheinen sich gleichermaßen an von Bülow wie an Andreas-Salomé selbst zu richten. Von »Mit-Angst und -Schmerz« ²⁶⁵ schreibt sie und von der ständigen Präsenz des Leidens der Freundin: »Mein einzig Liebes! ich weiß wie Du leidest. Ich vergesse es nie und nie und nirgends.« ²⁶⁶

Die leidende Nähe verhindert aber für Lou Andreas-Salomé die tatsächliche Gemeinschaft; zu einem Besuch am Krankenbett kommt es nicht. Die Briefe haben fast den Charakter von Selbstgesprächen. Wäre Lou Andreas-Salomé bei der Freundin, so schreibt sie, so wäre ihr »wie hinter tausend Verkleidungen zu Muth, denn wir könnten ja nicht direkt und wirklich aneinander heran«. ²⁶⁷ Die Verbindung könnte nicht hergestellt werden, weil das Mit-Leiden zwar äußerste Nähe bedeutet, aber damit letztlich die Beziehung verunmöglicht, die zugleich »direkt und wirklich« sein soll im Gegensatz zum indirekten phantasmatischen Einfühlen. Dazu braucht sie eine Art Entfernung – nicht räumlich, aber in der Person: »[I]mmerhin ist in der That die Gemeinschaft dann eine geringere, als kurz vor diesem Höhepunkt, denn Gemeinschaft setzt doch eben auch Distanz, Zweiheit voraus.« ²⁶⁸ Frieda von Bülow ist als Gegenüber, als separate Person, schon gar nicht mehr vorhanden. Oder vielmehr: Sie ist schon weit weg von der Wirklichkeit, in der sich Andreas-Salomé befindet. Diese wünscht sich daher, ein »Geistchen« zu sein:

So zum schweigenden innerlichen Plaudern und sich beisammen-fühlen! Denn mir kommt es vor, als ob ich nur so wirklich bei Dir wäre, – nicht als einer von denen die merkbar und sozusagen in allen ihren Dimensionen, und Dich herum sind, in Deinen Tag verflochten, und als die »Andern« »Gesunden« von Dir doch auch natürlich nur minutenweis Ertragenen! Denn welche Anstrengungen mußt Du nicht

264 Reichmann, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Jena 16. Februar 1909, LASA Göttingen.

265 Andreas-Salomé, Lebensrückblick, S. 262.

266 Dies., Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, noch ist es ganz früh, o. O. [1908], LASA Göttingen.

267 Dies., Mein Liebes, ich schimpfte mich, [Göttingen 1908].

268 Dies., Schreiben an Frieda von Bülow, [Göttingen Silvester 1908], LASA Göttingen.

machen, um sie überhaupt erst in Deine tiefe, tiefe Welt hereinzulassen [...] o wie möchte ich mit Dir sein da tief innen!²⁶⁹

Zudem kann man mit einiger Berechtigung vermuten, dass auf Andreas-Salomé selbst zutrifft, was sie über Frieda von Bülow's Schwester Sophie schreibt. Diese erträgt es nämlich ebenso wenig, Frieda von Bülow am Krankenbett zu besuchen und zu sehen. Dazu schreibt Andreas-Salomé:

Derjenige, der am allerstärksten unser Leiden innerlich mitmacht, entweder weil er uns am nächsten steht oder am sensitivsten oder herzensreichsten ist, der muß von einem gewissen Punkt an jede Distanz verlieren, so daß es ist als litte er [...]; dermaßen mitbetheiligt, wird er sich schließlich ganz in derselben Art wehren, wie er das thäte bei einem ihm selbst zustoßenden Leiden, – es abzuschütteln suchen, es fortschubsen, davon fortblicken. Auf diesem Punkt begegnen sich dann die Extreme der Weich- und Kaltherzigkeit gewissermaßen.²⁷⁰

Lou Andreas-Salomé fühlt sich der Freundin in ihrem Leiden so nahe, dass sie die tatsächliche Nähe abwehren muss. Und sie gesteht Frieda von Bülow ehrlich ein, dass sie nicht in der Verfassung sei, sie zu sehen: »aus Herzgründen« könne sie sich »viel weniger beherrschen« und würde sich »schlecht benehmen«: »Eine Jammerliese hättest Du da an Deinem Bett, anstatt Eine, die Dir wohl thäte. Das schreiend Thatsächliche, Momentane, Unerträgliche, wie Du leidest und gelitten hast, würde für mich den ganzen Raum einnehmen.«²⁷¹ Die in Begriffen von Gesundheit und Krankheit formulierte Ungleichheit kehrt sich hier um. Lou Andreas-Salomé wird die Schwächere, der die Kraft fehlt, sich dem Leiden zu stellen und zugleich Frieda von Bülow zuruft: »Du starker, gesunder Kerl, so gesund, daß selbst all diese Hölle dich innerlich ganz intakt läßt.«²⁷² Die Krankheit zeigt die »große Gesundheit« von Bülow's, die Stärke der Freundin.

In diesen letzten Briefen an die Freundin bekräftigt Andreas-Salomé noch einmal das »heilige Moralgesetz« des Lebens; sie beschwört es geradezu im Angesicht der »hochmerkwürdige[n] Gewißheit, bis zu welchem Grade der Prozeß den wir Leben nennen, ein Todesprozeß« ist.²⁷³ Ende

269 Dies., Mein Liebes, ich schimpfte mich, [Göttingen 1908]; vgl. Dies., Schreiben an Frieda von Bülow: Mein einzig Liebes! ich weiß, o. O. [1908], LASA Göttingen, »das Gute ist ja, daß Du es auch nicht zu lesen brauchst, es ist ja nicht wie ein belästigendes Gerede sondern es bleibt stumm nach Belieben.«

270 Dies., [Göttingen Silvester 1908].

271 Dies., Mein Liebes, ich schimpfte mich, [Göttingen 1908].

272 Dies., Schreiben an Frieda von Bülow, o. O. [November 1908], LASA Göttingen.

273 Dies., Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, mit einem nicht, o. O. [1908], LASA Göttingen.

1908 schreibt Andreas-Salomé an die Freundin, sie solle »[k]eine Angst aufkommen lassen, sondern sich zusammenreißen zum siegenden Glauben, daß solche Krankheiten *Geburten* sind.« Geburten, deren Schmerzen verblassen vor dem, was danach kommt: »Du selbst bist es, die daraus hervorgeht, Wehen sind es [...] – Ein hinaufstrebender Mensch! Ich kann nicht mehr schreiben, ich bin ja so ganz, ganz mit Dir.«²⁷⁴

274 Dies., Lebensrückblick, S. 261 f.



(Links, Ausschnitt) Ellen Key vor 1900, fotografiert von Selma Jacobsson
(Gunnar Brandell, Svensk litteratur 1870–1970, Stockholm 1974)

(Rechts) Lou Andreas-Salomé vermutlich 1906 (Lou Andreas-Salomé Archiv
Göttingen)

II Zärtliche Freundinnen. Erotik und Frauenbewegung

Als die »mächtigste aller antipolitischen Kräfte« ist die Liebe beschrieben worden. Zugleich ist es ausgerechnet das Verhältnis zur Liebe, das für die Freundschaft neben ihrem politischen Moment wohl am häufigsten befragt wird.¹ In diesem Zusammenhang behauptet Niklas Luhmann, dass es im 18. Jahrhundert durchaus »eine Zeitlang [...] so aus[gesehen habe], daß Liebe und Freundschaft verschmolzen werden könnten«. Es kommt aber anders; es ist die »Liebe als Passion«, die sich in der Moderne gegen Freundschaft durchsetzt und, wie es Luhmann ausdrückt, »letztlich den Code für Intimität bestimmt.« Dass aufs »Ganze gesehen« die Liebe »das Rennen [macht]«, führt Luhmann unter anderem darauf zurück, dass Freundschaft traditionell von der »Begriffsdisposition« her gegenüber der Liebe benachteiligt gewesen sei: Liebe sei »Qualität«, Freundschaft dagegen »nur eine Relation«. ² Es gibt Liebesqualitäten: Elternliebe, Nächstenliebe, erotische Liebe, Selbstliebe und Liebe zu Gott sind verschiedene Arten oder Ausprägungen der Liebe. Während Liebe insbesondere im Selbstverhältnis und im Verhältnis zu Gott denkbar sei, so Luhmann, gebe es dagegen Freundschaft »nur im Verhältnis zu andern Menschen.«³ Freundschaft ist inhärent sozial, ist menschlich: Anders als die Liebe hat sie keinen Zug zum Transzendenten.

Freundschaft ist so gesehen eine Gleichmacherin und lässt sich kaum qualifizieren. Die einzige Unterscheidung oder Qualifizierung, die Freundschaft zulässt, ist die Geschlechterdifferenz: Es gibt keine Gottesfreundschaft oder Selbstfreundschaft, wohl aber Männerfreundschaft und Frauenfreundschaft. Respektive: Freundschaft ist so selbstverständlich Männerfreundschaft, dass Frauenfreundschaft separat benannt werden muss sowie permanent in Frage steht.⁴ Sobald aber die Kategorie Geschlecht eingeführt ist, führt sie uns sofort zur zweiten Begründung, die Luhmann für die Unterscheidung von Liebe und Freundschaft nennt:

1 Hannah Arendt, *Vita activa, oder, Vom tätigen Leben*, München: Piper 2013, S. 310; vgl. Silvia Bovenschen, *Die Bewegungen der Freundschaft*, in: *Neue Rundschau* 11, 1986, Heft 4, S. 89–111, hier S. 94–100; Eickenrodt/Rapisarda, *Über Freundschaft und Freundinnen – Ein Überblick*, S. 10 f.

2 Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 103.

3 Ebd., S. 103–105.

4 Zur Frage der »Neuheit« von Frauenfreundschaft/Freundinnenschaft lässt sich natürlich streiten, vgl. aber Andreas Kraß, *Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft*, Frankfurt a. M.: Fischer 2016.

dass nämlich »der symbiotische Mechanismus der Sexualität [...] der Freundschaft [...] nicht zur Verfügung« steht. An anderer Stelle heißt es sogar: das »Störproblem der Sexualität« erzwänge diese Unterscheidung.⁵ Ohne Frage ist Sexualität ein »Störproblem« in der Verschmelzung von Liebe und Freundschaft dort, wo sie – heterosexuell – Generationalität stiftet. Sexualitätshistoriker wie Edward Ross Dickinson definieren moderne Sexualität hauptsächlich über ihre soziale Bedeutung als Grundlage der Familie. Sexualität ist modern, wenn sie an einen Fortpflanzungstrieb geknüpft ist.⁶ Männerfreundschaft und ihre »Heiligsprechung« war daher nur möglich unter explizitem Ausschluss der Homosexualität einerseits und der Frauen (d. h. der Heterosexualität und der Fortpflanzung) andererseits:⁷ Vielleicht liegt sogar der Grund dafür, dass die politische Freundschaft auf die Familienterminologie der Brüderlichkeit zurückgreift, darin, dass in der Brüderlichkeit qua Inzestverbot die Homosexualität ganz sicher ausgeschlossen ist.

Der Status von Sexualität in Beziehungen zwischen Frauen ist dagegen sehr viel unklarer. In der mittlerweile klassischen Monographie *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present* hat die Literaturwissenschaftlerin und Historikerin Lillian Faderman 1981 zu ihrem eigenen Erstaunen festgestellt, dass es »virtually impossible« sei, »to study the correspondence of any nineteenth-century woman, not only of America but also of England, France, and Germany, and not uncover a passionate commitment to another woman at some time in her life.«⁸ Diese »passionate commitments« – sind sie nun Liebe oder Freundschaft? Oder handelt es sich eigentlich um Homosexualität?

Im Folgenden geht es also darum, wie sich »Frauenfreundschaft« gegenüber Liebe und Sexualität konstituiert; wie sie sich zu weiblicher Homosexualität und den Feldern von Erotik und Zärtlichkeit verhält. Ausgangspunkt ist die Beziehung Lou Andreas-Salomés und Ellen Keys, die ich zunächst kurz vorstelle. Dem schließe ich einen kleinen Exkurs zur Geschichte der weiblichen Homosexualität an, bevor ich zwischen Andreas-Salomé und Ellen Key zwei Aspekte genauer herausarbeite, die das

5 Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 104 f.

6 Vgl. Edward Ross Dickinson, *Complexity, Contingency, and Coherence in the History of Sexuality in Modern Germany: Some Theoretical and Interpretive Reflections*, in: *Central European History* 49, 2016, Heft 1, S. 93–116, hier S. 95.

7 Kraß, *Ein Herz und eine Seele*, S. 16.

8 Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York: William Morrow and Company 1981, S. 16.

In-Beziehung-Setzen zwischen Frauen betreffen: Den »erotischen Affekt« (Kapitel 4) und die Mütterlichkeit (Kapitel 5), die Beziehungen schaffen, bei denen man, wie Michel Foucault schreibt, »klären müsste«, ob es sie gibt: »ob es Gruppen ganz unterschiedlicher Frauen oder eine weibliche Subkultur gibt, in denen Frauen aufgrund der Tatsache, dass sie Frauen sind, die Möglichkeit zu Beziehungen haben, die Männern, aber auch anderen Frauen nicht offen stehen.«⁹

*»Ich hab noch gar nicht ordentlich angefangen, Dich zu genießen!«
Die Freundin Ellen Key*

Lou Andreas-Salomé und Ellen Key lernen sich etwa 1898 in Berlin kennen. Wie Frieda von Bülow begegnet Andreas-Salomé Ellen Key über literarische und intellektuelle, auch dezidiert frauenbewegte Kreise. Die ersten Briefe stammen vom Juni 1898; etwa gleichzeitig rezensiert Andreas-Salomé in Helene Langes *Die Frau* die deutsche Übersetzung von Ellen Keys Buch *Missbrauchte Frauenkraft*. Briefe wie Rezension sind von einem respektvollen Ton geprägt. In der *Frau* betont Lou Andreas-Salomé zuallererst, aus Ellen Keys Text spreche die »sympathische Wärme einer sehr vornehmen weiblichen Persönlichkeit«. Sie schreibt Ellen Key eine »vermittelnde Stellung« zu »zwischen der äußersten Linken der Frauenbewegung und der Reaktion gegen diese Bewegung auf Grund der Betonung der Geschlechtsnatur des Weibes« und hebt gleich anschließend hervor, was auch ihre eigenen Texte auszeichnet: »Mit Energie spricht [Ellen Key] sich für die unverkümmerte Freiheit der Frau aus.«¹⁰ Trotz dieser Gemeinsamkeiten schließt Andreas-Salomé mit einer Kritik an Keys Begriff von Mütterlichkeit, die sie allerdings brieflich relativiert:¹¹ Sie bittet Ellen Key, die Besprechung nicht zu lesen und schränkt ihr Urteil ein, indem sie es als unfertig beschreibt: »– das war nur eine vorläufige Anzeige des Buches und nur für das Publikum der ›Frau‹.«¹² Key antwortet,

9 Michel Foucault, Gespräch mit M. Foucault, in: Schriften in vier Bänden, Bd. 4, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 341–353, hier S. 349.

10 Lou Andreas-Salomé, »Mißbrauchte Frauenkraft« (Rezension), in: Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit 5, 1898, Heft 9, S. 513–516, hier S. 513.

11 Zu dieser Kritik vgl. Kapitel 5. Zur Rezension Andreas-Salomés vgl. Wennerscheid, Weiblicher Vitalismus, S. 157 f.

12 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 10. Juni 1898, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 45.

sie habe den »Artikel sehr liebenswürdig, sehr gut« gefunden und sei »nicht von den Meinung daß das zu wenig war.«¹³

Ganz einig werden sich Ellen Key und Lou Andreas-Salomé nie. Im *Lebensrückblick* schreibt Andreas-Salomé, die tiefe Verbindung mit Ellen Key habe trotz, nicht wegen ihrer Bücher Bestand gehabt: »Ellen Key war mir menschlich so gut, daß sie sogar meine Abneigung wider ihre Bücher humoristisch ertrug.«¹⁴ Per Brief zeigt sich Andreas-Salomé dankbar darüber, dass Ellen Key ihr die Rezension nicht übel genommen hat:

vielen Dank für Ihren guten Brief, den ich garnicht verdient habe, – so schlecht wie meine Besprechung Ihres Buches war! Aber das hatte zwei Gründe: erstens fand ich Sie im Buch nicht ganz wieder, – nicht so, wie ich Sie von unserer ersten Begegnung her liebte; zweitens aber kann ich jetzt von Jahr zu Jahr schlechter Buchbesprechungen schreiben, ich weiss nicht woher, es ist mir so gegen die Natur geworden. Daher freue ich mich doppelt, Sie in 1900 wiederzusehen und auf viel persönlicherm Wege als durch Bücher, mit Ihnen zum Sprechen zu kommen.¹⁵

Trotz dieser Absichtserklärung prägt die Briefe der folgenden Jahre ein freundlich-distanzierter Ton intellektueller Gespräche und der Bücher-austausch überwiegt gegenüber den persönlichen Begegnungen. Nach einem kurzen Besuch Ellen Keys in Berlin 1901 werden die Briefe spärlich; zu einem Wiedersehen kommt es wohl erst Anfang 1905, dann nicht mehr in Berlin, sondern in Göttingen, wo Lou Andreas-Salomé mittlerweile lebt. Erst hier wechseln die beiden Frauen zur vertrauten Anrede des »Du« und aus »Frau Lou« wird ein einfaches »Lou« (Andreas-Salomé schreibt die Freundin noch bis 1909 als »liebe Ellen Key« an).

1908 intensiviert sich der Kontakt, und Lou Andreas-Salomé lernt Gesine Frerichs, genannt Sissy, kennen, über die Ellen Key ihr schreibt, sie »bewundert dir (und Rilke) sehr und dichtet schön!«¹⁶ Ellen Key hatte Sissy Frerichs vermutlich 1905 in Bremen getroffen, wohin sie für einen Vortrag gereist war.¹⁷ Key ist Anfang des 20. Jahrhunderts in sozialis-

13 Ellen Key, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Soienstraße 23. Juli 1898, LASA Göttingen.

14 Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, S. 175.

15 Dies., Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 30. Oktober 1899, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 48/49.

16 Ellen Key, Postkarte an Lou Andreas-Salomé: können wir es vielleicht so ordnen, o. O. o. D., LASA Göttingen.

17 Vgl. Tiina Kinnunen, »Eine der Unseren« und »Königin im neuen Reiche der Frau«. Die Rezeption Ellen Keys in der Frauenbewegung des deutschen Kaiserreichs, Dissertation, Tampere 2000, S. 158.

tischen wie bürgerlichen Frauenbewegungskreisen des Kaiserreichs recht bekannt und eine gern eingeladene Rednerin. Infolge des gemeinsamen Besuchs von Frerich und Key in Göttingen wird der Briefwechsel regelmäßiger und ausführlicher: Gegenüber 27 Briefen und Karten in zehn Jahren zwischen 1898 und 1908 geht zwischen August 1908 und 1914 fast doppelt so viel Post hin und her. Die Briefe werden auch zärtlicher: Kosenamen werden eingeführt und Küsse getauscht. Vielleicht weil Ellen Key ihre Briefe auf Deutsch verfasste und nicht in ihrer Muttersprache, ist nicht nur eine etwas eigentümliche Diktion charakteristisch, sondern sie neigt auch zu extravaganten Ausdrücken und vielen Ausrufezeichen. Während die Zahl der Briefe zwischen den beiden Frauen ungefähr ausgewogen ist (45 Briefe von Andreas-Salomé, 53 von Ellen Key), schreibt Key oft Postkarten, und Andreas-Salomé schickt ausführlichere Briefe. Den Mai 1909 verbringen Lou Andreas-Salomé und Ellen Key zusammen in Paris; im Sommer 1909 treffen sie sich außerdem noch einmal in Kassel. Trotzdem findet Lou Andreas-Salomé, sie habe »noch garnicht ordentlich angefangen, Dich zu geniessen! Wann wird's wohl sein?«¹⁸ Nach 1909 reist die dann bereits 60-jährige Ellen Key kaum mehr; Andreas-Salomé besucht sie aber 1911 und 1913 in Alvastra/Schweden.¹⁹

Sissy Frerichs bleibt eine wichtige Verbindung zwischen den beiden Frauen. Als sie 1914 (als verheiratete Sissy Naef) im Kindbett stirbt, bedeutet das Jahr schon auf persönlicher Ebene einen Einschnitt für die Beziehung Lou Andreas-Salomés und Ellen Keys. Am 20. Mai 1914 schreibt Lou Andreas-Salomé, nach Frerichs Tod an die letzten Jahre zurückdenkend: »ich will mir nur wieder manchmal das Gefühl geben, als säßen wir da nebeneinander, an Deiner Quelle mit dem Froschkönig, oder am Wasser, und ganz ohne Kleider, nackt: so will ich schreiben. Schöne, liebe Zeit war das!«²⁰ Darin klingt ein Abschied, ein Ende an. Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs wird die Korrespondenz sporadisch. Ellen Key lebt bis zu ihrem Tod 1926 zurückgezogen in ihrem Landhaus; der letzte (erhaltene) Brief an Lou Andreas-Salomé stammt vom Januar 1920.

Über Liebe, Erotik und Ehe schreiben beide. Ellen Key publiziert 1904 und 1905 zwei Monographien, die erste unter dem Titel *Liebe und Ehe*, die zweite als *Liebe und Ethik*. Sie ist mit Helene Stöcker bekannt und unterstützt die Anliegen des *Bundes für Mutterschutz und Sexualreform*; in einem Lexikon wird sie als frühe Persönlichkeit der Sexualforschung auf-

18 Lou Andreas-Salomé, Karte an Ellen Key, [Berlin Herbst 1909], Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

19 Kinnunen, Rezeption Ellen Keys, S. 183.

20 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Göttingen 20. Mai 1914, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 64/65.

geführt.²¹ Lou Andreas-Salomé publiziert 1910 in einer renommierten Reihe *Die Erotik* und wird damit etwa im *Handbuch der Sexualwissenschaft* von 1926 zitiert, einem frühen Standardwerk – wenngleich nicht unter »Erotik« sondern unter dem Stichwort »Ehe«. Beide Artikel sind vom Soziologen Alfred Vierkandt verfasst, der Andreas-Salomés *Erotik* daher kennen musste. Dennoch gibt er das Buch ausgerechnet als weiterführende Literatur zur »Ehe« an, die gar nicht explizit vorkommt: Andreas-Salomé spricht höchstens vom »Lebensbund«.²² Dieses Kuriosum weist aber darauf hin, dass die Frage von Liebe und Erotik für die ZeitgenossInnen mindestens implizit nicht von der Ehe geschieden war. Um nun die Frage nach Frauenfreundschaften und Sexualität zu stellen, setze ich diese Publikationen in Beziehung zur »Sexualdebatte« in der Frauenbewegung und zu den Anfängen der modernen Sexualwissenschaft. Dabei lässt sich eins vom anderen nicht klar trennen; AutorInnen und Argumente überschneiden sich. Insbesondere treffen sie sich in der Debatte um die Kriminalisierung von (männlicher) Homosexualität im Paragraphen 175, die besonders ab 1909 intensiv geführt wird, da der Entwurf für ein überarbeitetes Strafgesetz den Straftatbestand der »widernatürlichen Uzucht« auf Frauen auszuweiten vorsah.²³ In einem kleinen Exkurs werde ich also zunächst das Feld »weibliche Homosexualität« abstecken.

Eine Geschichte weiblicher Homosexualität?

Die Bezeichnung Homosexualität wird um 1900 gerade erst geläufig; es wird eher von »Konträrsexualität« oder von der »urnischen Frage« gesprochen.²⁴ Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts verzeichnet einen sprung-

21 Richard Kühl, Ellen Key, in: Volkmar Sigusch/Günter Grau (Hg.), *Personenlexikon der Sexuallforschung*, Frankfurt a. M.: Campus 2009, S. 344–347. – Tiina Kinnunen stellt heraus, dass die Beziehung zu Stöcker trotz gemeinsamer Interessen oberflächlich blieb, vgl. Kinnunen, *Rezeption Ellen Keys*, S. 98.

22 Vgl. Michaela Wiesner, *Leben in seinem Ursinn – Lou Andreas-Salomés Essays zur Erotik*, in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 11/12, 1985, S. 36–45, hier S. 41.

23 Vgl. Anja Szypulski, *Diskurs für und wider die Lust. Rezeptionen sexualwissenschaftlicher Auseinandersetzungen in der Frauenbewegung*, in: Eva Schäfer/Bettina Fritzsche/Claudia Nagode (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im sozialen Wandel. Interdisziplinäre Analysen zu Geschlecht und Modernisierung*, Wiesbaden: VS 2002, S. 67–76, hier S. 75; Matysik, *Reforming the Moral Subject*, S. 155.

24 Vgl. Ilse Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten*, München: Frauenoffensive 1981, S. xx; »Konträrsexualität« geht auf den Berliner Arzt Carl Westphal zurück; wurde aber vor allem durch den viel gelesenen Wiener Psychiater Richard von Krafft-Ebing in der *Psychopathia Sexualis* popularisiert, vgl. Robert Jütte, *Einleitung: Sexualwissenschaft in der Weimarer Republik*, in: Max Marcuse (Hg.), *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der*

haften Anstieg medizinischer, sexualwissenschaftlicher, sowie psychologischer Publikationen zu »Homosexualitäten«, die diese überhaupt erst bezeichneten und definierten; zudem machten erste Zeitschriften homosexuelle Männer als Publikum aus.²⁵ Über weibliche Homosexualität wird weniger gesprochen, was nicht zuletzt daran liegt, dass im Kaiserreich ausschließlich männliche homosexuelle Handlungen als »widernatürliche Unzucht« kriminalisiert waren.²⁶ Von 1872 bis 1935 lautete der entsprechende Paragraph 175 des Reichsstrafgesetzbuchs:

Die widernatürliche Unzucht, welche zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Menschen mit Thieren begangen wird ist mit Gefängniß zu bestrafen; auch kann auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte erkannt werden.²⁷

Homosexualität wurde hauptsächlich über den Widerstand gegen diese gesetzliche Regelung thematisiert. Davon abgesehen, dass der Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte (das konnte etwa die Aberkennung des aktiven und/oder passiven Wahlrechts wie auch die Aberkennung der Doktorwürde sein) in Bezug auf Frauen eine sinnlose Bestrafung gewesen wäre, galten sexuelle Handlungen unter Frauen als »harmloser«, ja als »ungefährlich« – so ein Gutachten des Reichsjustizamtes 1911, das deswegen Bestrebungen abwies, den Paragraph 175 auf Frauen auszuweiten.²⁸ Petitionen an den Reichstag wurden durch das von Magnus Hirschfeld, dem

natur- u. kulturwissenschaftlichen Seuxalkunde des Menschen, New York/Berlin: De Gruyter 2001, S. v–xvi, hier S. vi; vgl. Marti M. Lybeck, *Desiring Emancipation. New Women and Homosexuality in Germany, 1890–1933*, Albany, N. Y.: SUNY Press 2014, S. 9.

25 Vgl. Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 17, 19; zur Vielfalt des sexualpathologischen Diskurses Philippe Weber, *Der Trieb zum Erzählen. Sexualpathologie und Homosexualität, 1852–1914*, Bielefeld: transcript 2015, bes. S. 36; zum Forschungsstand Bernd-Ulrich Hergemöller, *Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten*, Tübingen: Edition Diskord 1999, S. 91–97; Elisa Heinrich/Johann Karl Kirchknopf, *Editorial: Homosexualitäten Revisited*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2018, S. 5–18.

26 Das gilt ebenso für die Weimarer Republik; nicht aber für Österreich: »In der Historiographie ist dies oft ein gleichsam unsichtbares, wenig thematisiertes Element der ›österreichischen‹ Differenz innerhalb der (Homosexualitäts-)Geschichte vor allem des westeuropäischen Raumes und innerhalb des dominanten Diktums, Sexualität zwischen Frauen sei eben nicht ausreichend ernst genommen worden, um sie zu kriminalisieren.« (Hanna Hacker, *Frauen* und Freund_innen. Lesarten ›weiblicher Homosexualität‹*, Österreich, 1870–1938, Wien: Zaglossus 2015, S. 24).

27 Vgl. Jütte, *Einleitung: Sexualwissenschaft in der Weimarer Republik*, S. xii.

28 Vgl. Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 33; zum (geplanten neuen) Paragraphen 250 vgl. Matysik, *Reforming the Moral Subject*, Kap. 5; Lybeck, *Desiring Emancipation*, S. 108–115.

Vorreiter und Begründer der Homosexuellenbewegung, 1897 gegründete *Wissenschaftlich-humanitäre Komitee* initiiert und organisiert. Das Komitee (und ab 1918 das *Berliner Institut für Sexualwissenschaft*) klärte auch über weibliche Homosexualität auf.

Michel Foucault begreift in seinen Überlegungen zu männlicher Homosexualität deren gesellschaftliche Ächtung als spezifisch modernen Zugriff auf Männerfreundschaft:

Ich denke, dass man im 16. und im 17. Jahrhundert diese Art Freundschaften, zumindest in der männlichen Gesellschaft, untergehen sieht. Und die Freundschaft beginnt, zu etwas anderem zu werden. Vom 16. Jahrhundert an findet man Texte, die explizit die Freundschaft kritisieren, die sie als etwas Gefährliches ansehen. Die Armee, die Bürokratie, die Verwaltung, die Universitäten, die Schulen usw. – in dem Sinne, den diese Wörter heute haben – können mit derart intensiven Freundschaften nicht funktionieren. [...] Das Verschwinden der Freundschaft als einem sozialen Verhältnis und die Tatsache, dass die Homosexualität zu einem sozialen, politischen und medizinischen Problem erklärt wurde, sind Teil desselben Prozesses.²⁹

Ein Niedergang freundschaftlicher Beziehungen zwischen Männern stellt Foucault also in Zusammenhang mit dem Entstehen moderner Institutionen und einer modernen Öffentlichkeit und Politik, die Rationalität idealisiert und Beziehungen formalisiert. Auch darin könnte ein Grund liegen, warum in der Frauenbewegung die »urnische Frage« wenig und distanzierend diskutiert wurde, sofern es ihr nämlich um soziale und politische Teilhabe ging: Quellen legen nahe, dass es den Protagonistinnen strategisch klug erschien, die Frauenbewegung und die sie tragenden Beziehungen zu unterscheiden von gleichgeschlechtlichem Begehren, um ihre Anliegen nicht zusätzlich zu delegitimieren.³⁰ Angst vor Delegitimierung konnte sich dabei auf das Herausfallen aus sozialen Normen allgemein beziehen wie spezifischer homophob ausfallen.

29 Foucault, Gespräch mit M. Foucault, S. 921 f.; siehe für weibliche Homosexualität Katja Kailer/Viola Balz, »So schreibe also eine Viertelseite voll mit Zärtlichkeiten und lieben Worten«: Zur Geschichte der Frauenfreundschaft im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, in: Gisela Engel/Änne Söll (Hg.), *Liebestaten – Freundschaftsakte*, Berlin: trafo 2003, S. 29–47, hier S. 42.

30 Vgl. Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*; Margit Göttert, *Macht und Eros. Frauenbeziehungen und weibliche Kultur um 1900. Eine neue Perspektive auf Helene Lange und Gertrud Bäumer*, Königstein: Helmer 2000, S. 223.

Die homosexuelle Frau ist ein Mann

Dass die Verbindung von Frauenbewegung und lesbischem Begehren den ZeitgenossInnen durchaus naheliegend schien, zeigt eine frühe Publikation Magnus Hirschfelds, betitelt *Sappho und Sokrates* (1896). Dort heißt es:

In unserer modernen Frauenbewegung steckt unbewußt ein gutes Teil Hermaphroditismus und Homosexualität. Diese mannhaft mutigen Frauen, mit den schön durchgeistigten Zügen, die man mit Vorliebe interessant zu nennen pflegt, diese Rednerinnen und Schriftstellerinnen, diese gelehrten und philosophierenden Damen mit dem ernstesten Auge und der einfachen Kleidung, welche die Ehe oft nur der Tradition willen mögen, wie ringen sie so unermüdlich eifrig für die Rechte der Frau, wie lieben sie ihr zurückgesetztes Geschlecht, dessen Fähigkeiten verallgemeinernd gering zu achten, wie es heute so oft geschieht, eine erstaunliche Unkenntnis verrät.³¹

Die Assoziation lesbischer mit »vermännlichten« Beziehungen ist verbreitet; lesbische Frauen werden männlich gedacht, auch und gerade in der sexualwissenschaftlichen Forschung um 1900.³² Das Motiv zieht sich ebenfalls durch die Rede Anna Rülings vor dem *Wissenschaftlich-humanitären Komitee* 1904, einem der wenigen und frühen Beiträge aus der Frauenbewegung, die sich unabhängig von der strafrechtlichen Debatte mit weiblicher Homosexualität auseinandersetzten. Rüling insistiert auf der Männlichkeit der homosexuellen Frau: »Die homosexuelle Frau besitzt viele Eigenschaften, Neigungen und Fähigkeiten, die wir gewöhnlich als rechtsgültigen Besitz des Mannes betrachten.«³³ Das ist zugleich bezeichnend für die Unschärfe zwischen Feminismus und Homosexualität. Geneviève Fraisse erinnert daran, dass Ende des 19. Jahrhunderts der Begriff »Feminismus« die »emanzipierte Frau [bezeichnet], der man virile Eigenschaften

31 Hirschfeld zitiert nach: Manfred Herzer, Magnus Hirschfeld und seine Zeit, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2017.

32 Vgl. Szypulski, Für und wider die Lust, S. 74; außerdem Lybeck, Desiring Emancipation, Kap. 1, 2; Katie Sutton: The Masculine Woman in Weimar Germany, New York: Berghahn Books 2011.

33 Anna Rüling, Welches Interesse hat die Frauenbewegung an der Lösung des homosexuellen Problems?, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 191–211, hier S. 193; vgl. Kirsten Leng, Anna Rüling, Michel Foucault, and the »Tactical Polyvalence« of the Female Homosexual, in: Scott Spector/Helmut Puff/Dagmar Herzog (Hg.), After the History of Sexuality. German Genealogies with and beyond Foucault, New York: Berghahn Books 2012, S. 95–108, hier S. 97, 100–103.

unterstellt.«³⁴ Marti Lybeck bezeichnet es zwar als »turning point« um 1900, dass in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts aus dem »dritten Geschlecht« der mannhaften Frau eine sexuelle Identität der homosexuellen Frau entstehe.³⁵ Dennoch ist diese homosexuelle Frau als *sexuell begehrende* männlich und gerät so in den Verdacht der »Unsittlichkeit« und »Unreinheit«. Die Pathologisierung der mannhaften Frau findet dort statt, wo ihr eine männliche, d. h. aktive, begehrende, Sexualität zugeschrieben wird.³⁶ So formuliert Ellen Key ihre Ablehnung der »sapphischen Frauen«, deren Existenz gerade so gut der »unreinen« Phantasie der Männer entsprungen sein könne: Es sei ja »möglich, daß sie in jener unreinen Gestalt, die die Männer meinen, existieren. Ich bin ihnen nie begegnet, vermutlich weil man im Leben selten dem begegnet, womit auch keine Fiber unseres eigenen Wesens irgendeine Affinität hat.«³⁷

Die Vergleiche lesbischer Frauen mit Männern gehen dann mit einer »Entwertung des weiblichen Weibes« einher, das aber nun ein relevanter Teil der Frauenbewegung gerade neu zu bestimmen suchte.³⁸ Die misstrauischen bis ablehnenden Voten der Frauenbewegung gegenüber weiblicher Homosexualität speisten sich daher auch aus einer Skepsis gegenüber der »mannhaften« Frau. Wo Differenz, oder in den Worten Lou Andreas-Salomés, die »Doppelung, die unser aller Wesen mitbegründet«, affirmiert wird, kann die männliche Frau kein positiver Bezugspunkt sein. Zwar unterschrieb Andreas-Salomé 1898 die Petition des *Wissenschaftlich-humanitären Komitees* zur Abschaffung des Paragraphen 175.³⁹ In einer Fußnote der *Erotik* schreibt sie aber ganz deutlich: In der »gegenseitig verkehrte[n] Sexualität [führten] abnorm betont[e]« gegengeschlechtliche Züge dazu, dass

34 Geneviève Fraisse, Über die angebliche Unvereinbarkeit von Liebe und Feminismus, in: *Geschlecht und Moderne: Archäologien der Gleichberechtigung*, Frankfurt a. M.: Fischer 1995, S. 117–131, hier S. 134.

35 Vgl. Lybeck, *Desiring Emancipation*, S. 3, 50, 101 und Kap. 3; vgl. zur Reduktion der lesbischen Frau auf ihre Sexualität Sabine Hark, Eine Frau ist eine Frau, ist eine Frau, ... Lesbische Fragen und Perspektiven für eine feministische Gesellschaftsanalyse und -theorie, in: Ann Anders (Hg.), *Autonome Frauen. Schlüsseltexte der neuen Frauenbewegung seit 1968*, Frankfurt a. M.: Athenäum 1988, S. 223–239.

36 Vgl. Lybeck, *Desiring Emancipation*, S. 95–108.

37 Ellen Key, *Die Frauen-Bewegung*, Frankfurt a. M.: Rütten u. Loening 1909, S. 78. Laut Richard Kühl sprach sich Key darüber hinaus dafür aus, Homosexualität weiterhin zu kriminalisieren; er gibt dafür aber keine Quelle an, vgl. Kühl, Ellen Key, S. 346.

38 Gerburg Treusch-Dieter, Das Schweigen der Frauenbewegung zur lesbischen Frage, in: Rüdiger Lautmann (Hg.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 55–59, hier S. 56.

39 Vgl. Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 20.

die Doppelung, die unser aller Wesen mitbegründet, in der Wirklichkeitswelt ihren einseitig eindeutigen Halt [verliert]. Dadurch berührt das Problem sich mit dem der zeugerischen Zweiteilung und auch der geistesschöpferischen Tätigkeiten: fast, wie wenn irgend etwas um den Ausweg in diese betrogen worden sei, sich statt dessen in die Leiblichkeit verrannt habe, und, in ihr eingefangen, zur physischen Sinnlosigkeit verkrüppelt, sich in die Welt des Einheitlichen zu befreien suche, indem es umsonst (d. h. steril) nach dem gleichgeschlechtlichen Partner greift.⁴⁰

In dieser Deutung wird Homosexualität zum Problem, weil sie die »Welt des Einheitlichen« wählt und die Produktivität der Differenz verstellt. Charakteristisch offengehalten wird bei Andreas-Salomé, auf welche Produktivität sie sich bezieht.

Die physiologische Verschiedenheit von Männern und Frauen wird als Argument dafür angeführt, dass jene »beischlafähnlichen Handlungen«, die der Paragraph 175 kriminalisierte, zwischen Frauen überhaupt nicht durchführbar seien. In der Frauenbewegung wird auf diese Weise argumentiert, Frauen seien in bestimmter Hinsicht körperlich unfähig zur Homosexualität. So schreibt Anna Pappritz: »Nach § 175 wird zwischen Männern nur *eine* Form des widernatürlichen Verkehrs bestraft, die aus physiologischen Gründen *zwischen Frauen garnicht stattfinden kann.*«⁴¹ Diese These wird auch dahingehend gewendet, dass zwischen homo- und heterosexuellen Frauen letztlich gar nicht unterschieden werden könne; eine Kriminalisierung weiblicher Homosexualität daher alle Frauen, ja Weiblichkeit an sich, treffe.⁴² Auf die »*sozialen Konsequenzen*« wird hingewiesen, wenn Frauen nicht mehr »unverdächtig« zusammenleben können.⁴³ Das Zusammenleben von Frauen war um 1900 schon allein deswegen üblich, weil die Berufstätigkeit von Frauen zum Teil an Eheverbote geknüpft war, etwa bei Lehrerinnen, und weil gleichzeitig die geringen

40 Lou Andreas-Salomé, Die Erotik. Vier Aufsätze, hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M.: Ullstein 1992, S. 131 f., Fußnote.

41 Anna Pappritz, Zum § 175, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 260–262, hier S. 260; vgl. Helene Stöcker, Die beabsichtigte Ausdehnung des § 175 auf die Frau, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 267–278, hier S. 267; Matsysik, Reforming the Moral Subject, S. 160.

42 »[...]the law would infringe on the innately *feminine*. In this picture the innately homosexual female subject was at once everywhere, and thereby nowhere.« (Matsysik, Reforming the Moral Subject, S. 170).

43 Pappritz, Zum § 175, S. 260; vgl. Käthe Schirmacher, § 175 des deutschen Strafgesetzes, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 257–259, hier S. 258 f.; Elsbeth Krukenberg, § 175, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 256.

Verdienstmöglichkeiten von Frauen ein Alleinleben unerschwinglich machten. Es sei daher unangemessen, das Teilen einer gemeinsamen Wohnung und eventuell eines gemeinsamen Bettes unter Verdacht zu stellen. Zwischen Frauen sei ja »auffallend herzliches, zärtliches Benehmen [...], Liebkosungen, Schmeichelworte u. dgl. [...] etwas *durchaus Natürliches*«, heißt es bei Elsbeth Krukenberg.⁴⁴ Zärtlichkeit sei eben nicht zwingend ein Hinweis darauf, dass »Freundschaft sich zu sexuellen Handlungen verdichtet.«⁴⁵

Der Begriff der Zärtlichkeit und der zärtlichen Freundschaft wird überall dort zentral, wo es um enge Beziehungen zwischen Frauen geht, die von »Männlichkeit« und »Sexualität« gleichermaßen distanziert werden sollen. Helene Stöcker, die Protagonistin der »Sexualreform«, hält zwar an der Norm der Ehe fest, und die Verbindungen zwischen Frauen sind bei ihr zunächst einmal »Trost«, »Ersatz« und »Surrogat« für die heterosexuelle Liebe. Zugleich zieht sie die sexualwissenschaftliche Unterscheidung zwischen Contrektations-, d. h. Zärtlichkeitstrieb und Detumeszenz-, d. h. Koitus- oder Begattungstrieb heran, um zu begründen, dass Frauen »mit ihrem stärkeren Zärtlichkeitsbedürfnis« sowohl jenseits als auch neben der Ehe die freundschaftlich-zärtliche Nähe zu anderen Frauen suchen.⁴⁶ Das weibliche »Zärtlichkeitsbedürfnis« kann nämlich unter Umständen in der von Stöcker in Anführungszeichen gesetzten »Liebe« der (Ehe-)Männer nicht befriedigt werden. Zärtlichkeit, wie sie Stöcker konzipiert, wäre dann eines der Konzepte jenseits der »sexualpathologischen Homosexualität«, die im 19. Jahrhundert gleichgeschlechtliche Beziehungen beschreiben.⁴⁷ Denn eben wegen jenes stark ausgeprägten Zärtlichkeitstriebes der Frau, ist es »für die Frau viel weniger auffallend, von der Freundschaft zur Liebe überzugehen, ist die Grenze für sie fließender zwischen Freundschaft und Erotik, da ihr ganzes Wesen an sich schon mehr von Erotik durchtränkt und erfüllt ist.«⁴⁸

Begriffsgeschichtlich (wenngleich kaum systematisch untersucht) ist Zärtlichkeit wohl verknüpft mit der Salonkultur der »weiblichen Aufklärung« des 17. Jahrhunderts und mit der »Carte du Tendre« der Madeleine de Scudéry, die das Reich der Liebe jenseits der Leidenschaften verzeichnet.⁴⁹ Das deutsche Wort Zärtlichkeit bezeichnete im Mittelhochdeutschen

44 Krukenberg, § 175, S. 256.

45 Stöcker, Ausdehnung des § 175, S. 268.

46 Ebd., S. 269 f.; vgl. Szypulski, Für und wider die Lust, S. 73.

47 Vgl. Stöcker, Ausdehnung des § 175, S. 271 f.; Weber, Sexualpathologie und Homosexualität, S. 311.

48 Stöcker, Ausdehnung des § 175, S. 271.

49 Vgl. Burkhard Meyer-Sickendiek, Zärtlichkeit. Höfische Galanterie als Ursprung der bürgerlichen Empfindsamkeit, Paderborn: Fink 2016, S. 16 f., 61.

ganz konkret die körperliche Berührung, denn es leitet sich vom Verb »zarten« in der Bedeutung von »berührend liebkosend« ab.⁵⁰ Luhmanns Unterscheidung von vernünftiger Liebe und Liebe als Passion ist in der deutschen Literaturwissenschaft ergänzt worden um eine »zärtliche Liebe«, wie sie etwa Gellerts Theaterstück *Die zärtlichen Schwestern* darstellt.⁵¹

Einen weiblichen Zärtlichkeitstrieb gegen eine männliche Sexualität zu setzen heißt aber, dass die homosexuelle Frau oder vielmehr die weibliche Sexualität selbst, so sie nicht männlich codiert oder vom Männlichen abgeleitet ist, eine Leerstelle bildet, also gar nicht existiert. So spitzt Stöcker folgerichtig zu: »Man möchte manchmal fragen: *was darf denn nun die Frau eigentlich?* Und die Antwort lautet: *Sie darf außer der Ehe* – und das Heiraten hängt doch in erster Linie nicht von ihr, sondern vom Manne ab – sozusagen überhaupt *nicht existieren*«. ⁵²

Die homosexuelle Frau existiert nicht

Festzuhalten ist aber zunächst, dass um 1900 gar kein Konsens darüber herrscht, was nun unter weibliche »Konträrsexualität« fällt und was, wie es Hanna Hacker nennt, zu einer gesellschaftlich gutgeheißenen »traditionelle[n] Homozialität« zwischen Frauen gehört, von der man mindestens bis zum Ersten Weltkrieg sprechen könne.⁵³ Nicht nur unter den ZeitgenossInnen, auch in der Forschung zur Jahrhundertwende überschneiden sich unter dem Stichwort »Freundin« Fragestellungen zu dem, was heute als lesbische Beziehungen und lesbische Sexualität gefasst wird, sowie zu Frauenfreundschaften und -netzwerken besonders der Frauen-

50 Vgl. ebd., S. 39.

51 Vgl. ebd., S. 32; auch Günter Saße, *Die Ordnung der Gefühle. Das Drama der Liebesheirat im 18. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, S. 38–47. – Meyer-Sickendiek beschreibt es als eine »Besonderheit des deutschen Theaters, das an die Stelle der zwischengeschlechtlichen *tendresse* im Sinne des französischen *siècle classique* die von La Chaussées *Mélanide* vorgeprägte innerfamiliäre Zärtlichkeit setzt.« Allerdings ist wenigstens bei Gellert die »Zärtlichkeit« eine der vernünftigen Liebe angenäherte, ebenfalls heterosexuell gedachte Liebe (Meyer-Sickendiek, *Zärtlichkeit*, S. 45).

52 Stöcker, *Ausdehnung des § 175*, S. 272; vgl. Matysik, *Reforming the Moral Subject*, S. 161.

53 Vgl. Hacker, *Frauen* und Freund_innen*, S. 162; die Frage, wer oder was »lesbisch« ist, ist allerdings noch 1992 ungelöst: »Put bluntly, we lack any general agreement about what constitutes a lesbian.« (Martha Vicinus, »They Wonder to Which Sex I Belong: The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity, in: *Feminist Studies* 18/3, 1992, S. 467–497, hier S. 469); vgl. zu den definitiven Herausforderungen einer Geschichte der weiblichen Homosexualität Lybeck, *Desiring Emancipation*, S. 10–12.

bewegung(en). Allerdings stellen letztere deutlich den Schwerpunkt der Literatur dar.⁵⁴ Sie sind auf ihr subversives Potenzial hin und als eine widerständige Sphäre »homosozialer Gegenöffentlichkeiten« gelesen worden.⁵⁵ Dagegen problematisiert Hanna Hacker, dass ein Konflikt bzw. eine Bruchlinie bisher unterschätzt worden sei: Als solche »traditionalen« Frauenfreundschaften und Formen »weiblicher Kultur« Ende des 19. Jahrhunderts durch die Pathologisierung weiblicher »Konträrsexualität« in der entstehenden Sexualwissenschaft unter Druck geraten, hätten sich Frauen »dort an einer Ausgrenzung der ›vermännlichten‹ und der ›lesbischen‹ Formen einer Bindung ans eigene Geschlecht beteiligt, wo sie sich selbst in den Ausdrucksformen der Traditionalität oder der frauenbewegten Identität artikulierten.«⁵⁶ Hacker kritisiert also eine mangelnde Solidarität in der (ersten, alten) Frauenbewegung mit der »urnischen Frage«, die auch Ilse Kokula beklagt: »Die wenigen Aussagen der Frauenbewegung zum Thema Lesbianismus lassen sich als defensiv und formalistisch einschätzen.«⁵⁷ Hacker zielt dabei nicht auf defensive *Aussagen*, sondern auf eine Beziehungspraxis der Freundschaft zwischen Frauen, die sich von lesbischen Beziehungen abgrenzt. Zu Recht weist dann Margit Göttert darauf hin, dass eine solche Teilung in »traditionelle« und offen lesbische Beziehungen die »Dynamik« jener »Bindungs- und Beziehungsstruktur« ver-

54 Vgl. für die Geschichte lesbischer Frauen: Hanna Hacker (Hg.), *Der Freundin? L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 4, 1993, Heft 1; Sharon Marcus, *Between Women. Friendship, Desire, and Marriage in Victorian England*, Princeton (N.J.): Princeton University Press 2007; für die Geschichte von Frauenfreundschaften Carol Smith-Rosenberg, »Meine innig geliebte Freundin!« Beziehungen zwischen Frauen im 19. Jahrhundert, in: Claudia Honegger/Bettina Heintz (Hg.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1984 [1975]; Carol Lasser, »Let Us Be Sisters Forever«: The Sororal Model of Nineteenth-Century Female Friendship, in: *Signs* 14, 1988, Heft 1, S. 158–181; Philippa Levine, *Love, Friendship, and Feminism in Later 19th-Century England*, in: *Women's Studies International Forum* 13, 1990, Heft 1–2, S. 63–78; Ute Gerhard/Christina Klausmann/Ulla Wischermann, *Frauenfreundschaften – ihre Bedeutung für Politik und Kultur der alten Frauenbewegung*, in: *Feministische Studien* 11, 1993, Heft 1, S. 21–37; Christina Klausmann, *Vordenkerinnen, Organisatorinnen, Freundinnen, Gegnerinnen. Beziehungen und Netzwerke in der Frauenbewegung*, in: *Ariadne. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung* 37/38, 2000, S. 36–41; Pauline Nestor, *Female Friendships in Mid-Victorian England: New Patterns and Possibilities*, in: *Literature & History* 17, 2008, Heft 1, S. 36–47.

55 Vgl. Bettina Heintz/Claudia Honegger, *Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert*, in: Dies. (Hg.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, S. 7–68, hier S. 9.

56 Hacker, *Frauen* und Freund_innen*, S. 253.

57 Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 32.

flache, die die Frauenbewegung maßgeblich ausgemacht habe.⁵⁸ Vielleicht kann man Stöckers Rückzug auf den »Zärtlichkeitstrieb« dahingehend als einen Versuch lesen, Frauen unter dem Begriff der Zärtlichkeit zusammenzuhalten, statt sie in Freundinnen und Lesben zu teilen. Denn die Kritiken verweisen vor allem darauf, dass über die sexualwissenschaftliche Definitionsbemühungen von Homosexualität hinaus um 1900 ein Bedürfnis der Artikulation sexueller Identität oder sexuellen Begehrens entsteht, durch das in die »Frauenfrage« ein Bruch eingeführt wird. Auf diesen Bruch könnten die ganz unterschiedlichen Bewertungen der Debatte in der Sekundärliteratur zurückgeführt werden. Folgt man Kirsten Reinert, ist es nur konsequent, dass in der Frauenbewegung über weibliche Homosexualität wenig geschrieben wurde, da überhaupt eher verhalten auf Fragen weiblicher Lust und weiblichen Begehrens eingegangen worden sei – jedenfalls jenseits der »sozialen und körperlichen Folgen von Sexualität im Zusammenhang mit Geschlechtsverkehr: uneheliche Geburten und Abtreibung, Prostitution und Geschlechtskrankheiten.«⁵⁹ Reinert versucht insbesondere, die Frauenbewegung von der Sexualreform zu unterscheiden. Dabei grenzt sie die breite Ehekritik von der »erotischen Reform« der Ehe und der »neuen Ethik« etwa einer Helene Stöcker ab.⁶⁰ Wenn man von den SexualreformerInnen absehe, sei weibliche Sexualität eine etwas seltsame Leerstelle gewesen.⁶¹ Dagegen behauptet Gerburg Treusch-Dieter für die »Sexualdebatte in der ersten deutschen Frauenbewegung«: »Außer Zweifel steht nur, daß ›Liebe und Ehe‹ zum ›Massenproblem‹ geworden sind.«⁶² Treusch-Dieter geht also davon aus, dass Sexualität, und insbesondere Homosexualität, unter dem Stichwort genau der »Ehekritik« verhandelt werden, die Reinert für asexuell hält:

Das Maß dieser Argumentation ist stets die »Uridee« der Ehe, die hier durch die Urninde unmoralisch wird, während dort die ehelos gebliebene Frau ersatzweise Lesbianismus praktiziert.⁶³

58 Margit Göttert, »... als würde die geheime Kraft der Erde einem mitgeteilt!« Frauen, ihre Freundschaften und Beziehungen in der alten Frauenbewegung, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 4, 1993, Heft 1, S. 40–56, hier S. 41.

59 Kirsten Reinert, *Frauen und Sexualreform. 1897–1933*, Herbolzheim: Centaurus 2000, S. 123.

60 Vgl. ebd., S. 32–35.

61 Ebd., S. 38.

62 Gerburg Treusch-Dieter, *Die Sexualdebatte in der ersten deutschen Frauenbewegung*, in: Rüdiger Lautmann (Hg.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 19–28, hier S. 20.

63 Ebd., S. 57.

Die bereits zitierte Rede von Anna Pappritz 1903 bestimmt Treusch-Dieter als Beginn der »Diskursivierung des weiblichen Sex, die allerdings in dem Maß das weibliche Begehren erneut tabuisiert, wie dieser Sex nichts anderes als ein legales, normales und gesundes Bedürfnis sein will.«⁶⁴ Es ist dieser »legale, normale und gesunde« Sex, für den um 1900 die sich konstituierende Sexualwissenschaft eine Deutungs- und Definitionshoheit in Anspruch nimmt. Die Verwissenschaftlichung tritt einerseits (siehe Magnus Hirschfeld und Helene Stöcker) mit einem emanzipatorischen Gestus auf, bietet andererseits aber eine Möglichkeit zur Zählung und Kanalisierung der »sexuellen Frage«; Treusch-Dieter spricht eben sogar von »Retabuisierung«. Auch Anja Szypulski sieht in der Sexualwissenschaft eine Verengung dessen, was sie den »Diskurs für und wider die Lust« in der Frauenbewegung respektive die »Sittlichkeitsfrage« nennt. Sie betont den »ganzheitlich[en]« Charakter der Debatte in der Frauenbewegung gegenüber der Perspektivierung unter »medizinisch-hygienischen« Fragestellungen in der Sexualwissenschaft.⁶⁵ Kurz: Während Reinert versucht, »Ehekritik« von »Sexualreform« zu unterscheiden, nennt Treusch-Dieter die breite Thematisierung von »Liebe und Ehe« eine »Sexualdebatte«, die aber letztlich in legalistischen, repressiven und eugenischen Diskursen aufgehe. Szypulski macht die Differenz der Frauenbewegung zur Sexualwissenschaft in der Verwendung des Begriffs »Erotik« aus, der »klar auf eine positive Beschreibung/Bewertung weiblicher Sexualität« hinweise.⁶⁶

Diese unterschiedlichen Einschätzungen verweisen zunächst auf ein Problem, das Foucault unter dem Begriff »Repressionshypothese« bekannt gemacht hat: Ist es überhaupt angemessen, die Geschichte der Sexualität als eine Geschichte der Befreiung, als eine Geschichte der Liberalisierung des Sex zu schreiben? Für die Geschichte weiblicher Homosexualität heißt das: Was liegt jenseits einer Entwicklung hin zur rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung des homosexuellen Sex und des lesbischen Paares? Lillian Faderman stellt die Frage, wie über eine zärtliche, intime Beziehung zwischen Frauen zu sprechen ist, die homosexuell zu nennen ein Anachronismus und vielleicht schlicht falsch wäre:

These romantic friendships were love relationships in every sense except perhaps the genital [...] Thus they might kiss, fondle each other, sleep together, utter expressions of overwhelming love and promises of eternal faithfulness, and yet see their passions as nothing more than

64 Ebd., S. 23, vgl. auch S. 25.

65 Szypulski, Für und wider die Lust, S. 67f.

66 Ebd., S. 74.

effusions of the spirit. [...] But whether or not these relationships had a genital component, the novels and diaries and correspondence of these periods consistently showed romantic friends opening their souls to each other and speaking a language that was in no way different from the language of heterosexual love: They pledged to remain ›faithful‹ forever, to be in ›each other's thoughts constantly‹, to live together and even to die together.⁶⁷

Wenn Fadermans »romantic friendships« eine ganze Reihe von Praktiken einschließen, für die aber »Sex« nicht zwangsweise ein Unterscheidungsmerkmal darstellt, was heißt das dann für die Anfang des 20. Jahrhunderts sich vervielfältigenden Diskurse über »die Lesbe« und den »Lesbianismus«?⁶⁸ Wie lässt sich dann eine »lesbische Geschichte«, eine »Geschichte der weiblichen Homosexualität«, vor dem 20. Jahrhundert überhaupt auf die Frage nach dem Sex zurückführen? Faderman postuliert unter dem Titel *Surpassing the Love of Men* bereits Beziehungen zwischen Frauen, die in den Liebesbegriffen der Männer/in der Liebe der Männer nicht aufgehoben sind. Sie schließt in »passionate commitments« und »romantic friendship« Liebe und Freundschaft konzeptuell zusammen und unterscheidet sie gerade nicht entlang des Sex – stößt damit aber auf Ungläubigkeit:

In discussing this notion with colleagues, I found that some of them, in our post-sexual-revolution day, had difficulty accepting my insistence that most female love relationships before the twentieth century were probably not genital, while others believed that those relationships were not genital, but could not accept the idea that they were nevertheless serious, that the women's professions of commitment to each other were real and not simply another example of sentimental excessiveness.⁶⁹

Das verweist auf eine mögliche Geschichte weiblicher Homosexualität jenseits eines Verständnisses von Sexualität als »dem Genitalen«. Mit anderen Worten: Die historische Differenz betrifft nicht nur das Phänomen oder einen Gegenstand »weibliche Sexualität«, sondern dessen Konzeptualisierung als Sexualität.⁷⁰ Erotik und Sexualität, Liebe zwischen Frauen und sexuelle Identität sind genauso wenig zeitlos wie die »Frau« selbst.

67 Faderman, *Surpassing the Love of Men*, S. 16.

68 Vgl. ebd., S. 17.

69 Ebd., S. 18.

70 Vgl. dazu Arni, *Nach der Kultur*, S. 221. Arni spricht von einer »Heuristik des ›ontologisch‹ Spezifischen in Gestalt historischer Differenz«.

Was ist um 1900 »weibliche Sexualität«? Was ist Erotik, was ist weibliche Lust, weibliches Begehren?

Michel Foucault formuliert nach der Lektüre von Faderman sogar eine gewisse Sehnsucht nach der Uneindeutigkeit, der Offenheit dieser Geschichte, die er in der Geschichte männlicher Homosexualität so nicht ausmachen kann.⁷¹ Die Beziehungen zwischen Frauen sind dann ein leerer Raum: Es gibt Platz, sie selbst in den Mittelpunkt zu stellen; sie sind nicht apriori festgelegt auf Sexualität einerseits oder politische Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit andererseits. Das sind allerdings die beiden Richtungen, die mit einer »lesbischen Geschichte« einerseits und einer »Frauenbewegungsgeschichte« andererseits eingeschlagen worden sind. Auch gehen diese Beziehungen nicht einfach auf in einer historischen Ausprägung von Freundschaft, die zu heute nicht mehr üblichen Übertreibungen und Überschwänglichkeiten neigt. Indem die »übertriebene« Gefühlsbetonung herausgestellt wird, schwingt schließlich auch immer der Verdacht mit, dass die Freundin höchstens zur gefühlmäßigen Bindung als einer »nachgeordneten« Freundschaftsform fähig sei.⁷²

Mit Foucault und Faderman könnte man sagen, dass es »gar nicht interessant [ist], ob man von Homosexualität sprechen [kann] oder nicht. Wenn man zu[lässt], dass die Beziehung sich in ihren eigenen Worten und Gesten entfaltet, [kommen] andere, sehr wichtige Dinge zum Vorschein.«⁷³ Daher geht es im Folgenden, ausgehend von Lou Andreas-Salomé und Ellen Key, um das Erschließen der »anderen wichtigen Dinge« in einer Beziehung der Zärtlichkeit. Jenseits der Frage nach der »Wahrheit der Lust« wird es dann nötig sein, nicht nur eine Sprache, sondern eine Beziehung der Zärtlichkeit zu finden, die weder ins Sexuelle, noch in die Sentimentalität vereindeutigt.

71 Vgl. Michel Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Michel Foucault im Gespräch, Berlin: Merve 1982; weiterführend zur Bedeutung der männlichen Homosexualität bei Foucault siehe Foucault, *Gespräch mit M. Foucault*; Ders., *Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Schriften* Bd. 4, S. 909–931; Ders., *Sexuelle Wahl, sexueller Akt*, in: *Schriften* Bd. 4, S. 382–402.

72 Faderman, *Surpassing the Love of Men*, S. 18, 84 f.; Eickenrodt/Rapisarda, *Über Freundschaft und Freundinnen – Ein Überblick*, S. 9 f.

73 Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz, Schriften zur Lebenskunst*, hrsg. v. Daniel Defert und Martin Saar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, S. 72.

4 Fortunata. Der erotische Affekt und die Frauen

Wenn Sissy bei Dir ist, so küsse sie von mir. Ich denke, dass Ihr bei dieser afrikanischen Temperatur wohl Eure Popo's erst recht, wie voriges Jahr den Schiffern zeigen werdet, Du deinen grossen rosenrothen, und sie ihren kleinen blossern, – na, es muss ganz niedlich sein! Ich freue mich ja ganz riesig, Dich, von hinten und vorn, wiederzusehn, das kannst du glauben! Ordentlich hab ich Dich ja nicht mehr gesehn, seit wir in Paris an den Quai's promenierten und uns abwechselnd zankten und vertrugen, – [...] Nun will ich aber schliessen! Mein Mann schickt Dir viele Grüsse! Seid umschlungen und auf Wiedersehen! Lou

Ich liege ganz nackt, hatte schon längst nichts mehr an; bloss, wenn Jemand zu kommen scheint, dreh ich mich von Bauch auf den Rücken, eben wegen des P.⁷⁴

Erotisierte Szenen sind in den Briefen, die zwischen Lou Andreas-Salomé und Ellen Key hin und her gehen, keine Seltenheit. Ein zärtlich neckender Ton, freche Anspielungen, Liebesbekenntnisse und sehnsüchtige Zärtlichkeitsbeweise kennzeichnen sie:

Faulpelz, Perle, Strolch, Äfflein und Orchidé und was Du alles sonst von anderen Gegensätze in dir hast – ich liebe dich wie du war, wie du bist, wie du wird!⁷⁵

Lebendig könnte ich Dich jetzt so sehr abküssen, dass Dir Hören und Sehen vergeht! Du weisst noch garnicht wie ich das kann, wegen dem vielen Schnupfen in Paris. Und wie gut sassen wir hier zu Dreien! Schön ist es jetzt hier! Mein Mann grüsst Dich viele Mal! Und ich bin Deine Lou.⁷⁶

Gelegentlich imaginieren die beiden sich gegenseitig in der Rolle des Liebhabers der anderen:

Entzückende wilde Lou, haben die Türken dir nicht in je ein Harem genommen?!? Wäre ich Sultan, ich täte es sicher!!⁷⁷

74 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Göttingen o. D., Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

75 Ellen Key, Karte an Lou Andreas-Salomé, Rügen 15. Juli 1909, LASA Göttingen.

76 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Göttingen 27. Juli 1909, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 58/59.

77 Ellen Key, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bendes 20. November 1908, LASA Göttingen.

Nun küsse ich Dich hinten in den Nacken (dahin würde ich Dich am öftesten küssen, wenn ich Dein Mann (oder besser Liebhaber) wäre, das wäre ganz herrlich. Deine Lou⁷⁸

Die Beziehung ist nicht nur über Sissy (Frerichs) trianguliert; es gibt noch eine weitere »Dritte« der Beziehung, die Ellen Key zum ersten Mal am 13. Juni 1909 nennt, kurz nach ihrer Abreise aus Paris. Knapp, etwas lakonisch und mit einigem Witz schließt die Karte mit: »Björnson ist in Norwegen sehr krank. Clara [Rilke] ist in Hannover. Das Leben ist schön. Die Fortunata grüßt mit allen ihren Seiten und ich freue mir unendlich auf das Wiedersehen mit dir«. ⁷⁹ Der Bezug auf »Fortunata« entsteht vermutlich während der gemeinsam verbrachten Zeit in Paris: Bei den Briefen Ellen Keys findet sich Heinz Kulas zufolge das Foto einer S.ta Fortunata-Büste aus dem »Musée de Sculpture comparée« in Paris (heute »Musée des Monuments français«). ⁸⁰ Dabei ist nicht rekonstruierbar, ob Ellen Key und Lou Andreas-Salomé neben der Büste, der Kulas eine Ähnlichkeit mit Ellen Key zuschreibt, die/eine Heiligengeschichte der »Fortunata« kannten – es gibt mehrere katholische Heilige mit dem Namen. Jedenfalls tritt die Fortunata ab 1909 im Briefwechsel regelmäßig auf, ohne dass ihr eine historische Figur zuordenbar wäre.

Zuerst erwähnt wird sie von Ellen Key: »Die Fortunata grüßt« und Lou Andreas-Salomé antwortet darauf, sie freue sich »auf Euch Beide, Dich und die Fortunata, für die schon der Platz bereitet ist!«. ⁸¹ Kurz darauf wechselt Fortunata die Seiten, denn im Juli ist es dann Andreas-Salomé, die von der Fortunata grüßt. Sie schreibt unter dem Eindruck von Ellen Keys 1909 auf deutsch erschienener Monographie *Die Frauenbewegung*:

Inzwischen haben Fortunata und ich uns Dein Buch gegenseitig vorgelesen und das war schön! Fortunata lässt Dir sagen, dass sie ebenfalls eine kleine Amphora gefüllt hat, damals, ehe es eine offizielle Frauenbewegung gab, und so auch eins der anonymen Bächlein gespeist hat damit, die zum grossen Strome rinnen. Wir freuten uns so über das Bild! Da sie aber ihre Amphora im Kloster nicht recht vollkriegt, so

78 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Stockholm 8. September 1911, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

79 Ellen Key, Postkarte an Lou Andreas-Salomé, Paris 13. Juni 1909, LASA Göttingen.

80 Heinz Kulas ist Herausgeber des Briefwechsels zwischen Ellen Key und Lou Andreas-Salomé, der in der MedienEdition Welsch erscheinen wird. Er hat mich freundlicherweise auf das Foto der Fortunata-Büste in Ellen Keys Nachlass hingewiesen.

81 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Göttingen [September 1909], Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

hat sie auch manchmal ein bischen nebenbei geschöpft. Meine ist aber noch immer nicht ganz voll, ich glaube ich saufe sie selber aus!!⁸²

Das Amphoren-Bild, das Andreas-Salomé und Fortunata so gefällt, ist bei Ellen Key eine Metapher dafür, dass die Frauenbewegung eine Jahrhundertwährende Vorgeschichte hat; dass die zeitgenössische Frauenbewegung sich aus den Anstrengungen von Generationen und Generationen von Frauen speist. Ellen Key gibt also der Frauenbewegung eine Tradition, sie beschreibt eine weibliche Genealogie – in die Lou Andreas-Salomé dann nicht nur die Fortunata, sondern auch sich selbst einschreibt. Bei Ellen Key liest es sich so:

Aber diese Bewegung wäre ein Strom ohne Quellen, wenn nicht die hier in größter Kürze angedeuteten, anonymen Bewegungen vorgegangen wären, wenn nicht schon im grauen Morgen der Zeiten der unendliche Zug begonnen hätte, in dem jetzt namenlose Frauen voranschritten, jede mit ihrer Amphora auf der Schulter, Amphoren, die sie an irgendeinem Born des Lebens gefüllt. Ehe diese Namenlosen am Horizont verschwanden, neigte jede von ihnen – wie eine Flußnymphe der Antike – den Rand ihrer Urne zur Erde, die so von zahllosen Bächlein durchkreuzt wurde, welche – wenn auch auf weiten Umwegen – den gewaltigen Strom, der jetzt Frauenbewegung heißt, um einige Tropfen vermehrt haben.⁸³

Bei aller Freude über das Bild der Amphoren bricht Lou Andreas-Salomé aber aus dem »gewaltigen Strom, der jetzt Frauenbewegung heißt« gleich wieder aus. Ihre Amphora füllt sich nur langsam, weil sie sie selber »aus-säuft« – ein subversives Weiterdenken des Bildes, in dem »Namenlose« ihre Lebenskräfte der Bewegung schenken. Und Fortunata, so Andreas-Salomé, musste ein »bisschen nebenbei« schöpfen: Die Quellen des Klosters sind ihr nämlich nicht alles, auch wenn sie Nonne ist. Für Key sind gerade die Klöster frühe Orte der »Frauenbewegung«; aber schon im Mittelalter hätten Frauen außerhalb der Klöster »Einfluß auf die Seelen wie auf die Zeitereignisse« ausgeübt. Frauen nämlich, »deren religiöse Begeisterung ihre Genialität auf große Ziele richtete«.⁸⁴ In einem Brief ein paar Tage später spezifiziert Andreas-Salomé, sie läse nun der »unwissenden (nur in Gott und der Liebe, – oder vielleicht auch nur: im Gott der Liebe bewanderten) aber sehr neugierigen jungen Nonne« die ganze *Frauen-*

82 Dies., Schreiben an Ellen Key, [Göttingen] 20. Juli 1909, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

83 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 27 f.

84 Ebd., S. 17.

bewegung vor. Damit sind vielleicht Fortunatas inner- und außer-klösterliche Quellen der Lebenskraft benannt: Sie ist in der Liebe »bewandert«.

Fortunata personifiziert so den Themenkomplex, an dem Lou Andreas-Salomé gerade arbeitet. Andreas-Salomé steckt in der Arbeit an einem Buch, das in derselben Reihe wie Keys Publikation erscheinen soll; einer Reihe »sozialpsychologischer Schriften«, betitelt *Die Gesellschaft*, die von Martin Buber betreut wird und eine lange Liste renommierter Autoren vorzuweisen hat. Key bezeichnet es einmal als »dein Buch für Die Gesellschaft über Liebe und Ehe«⁸⁵ – ihr Buch *Über Liebe und Ehe* war bereits 1904 erschienen. Ernst Pfeiffer schreibt, Buber habe um einen Beitrag über »Die Frau« gebeten; Ina Schmidt berichtet, Bubers Fragestellung habe sich auf die »Wechselbeziehungen innerhalb der Frauengruppe und zwischen ihren Elementen und denen anderer (anthropologischer und sozialer) Gruppen« bezogen; letztlich erschien das Buch aber 1910 unter dem Titel *Die Erotik*.⁸⁶ Tatsächlich sind so verschiedene Facetten des Buchs (und Fortunatas) genannt: Andreas-Salomé konkretisiert Gott und Liebe oder den Gott der Liebe und »die Frau« in einem Begriff der Erotik.

Mit Fortunata kann Lou Andreas-Salomé daher sehr gut »ganz sonderbare Gespräche« führen. Sie würden »oft von Dir [sprechen], sie guckt mich immer mit ihrer schlimmsten Seite an, während ich schreibe«.⁸⁷ Nicht nur Fortunata bewacht und begleitet Andreas-Salomés Schreiben an diesem Buch, sondern auch Ellen Key. Ihre Fotografie steht auf Andreas-Salomés Schreibtisch – »weil Du der einzige und liebste Leser bist an den ich denken mag, beim Arbeiten.«⁸⁸ Zuweilen verschwimmen also Ellen Key und Fortunata als Gesprächspartnerinnen, als intellektuelle Gegenüber. Fortunata kompensiert die Abwesenheit der Freundin und symbolisiert den intellektuellen Austausch, die Beziehung. Und wenn Fortunata »im Gott der Liebe bewandert« ist, so ist das Ellen Key mit ihren bereits erwähnten Publikationen wohl erst recht. Manchmal ist es aber auch Andreas-Salomé, die sich mit Fortunata verbündet oder mit ihr identifiziert. Eine Karte aus Wien unterschreibt sie einmal mit: »Lou = Fortunata – denn die nahm ich mit, innerlich.«⁸⁹

85 Key, Rügen 15. Juli 1909, Hervorhebung von mir.

86 Vgl. Ernst Pfeiffer, Nachwort, in: Lou Andreas-Salomé, *Die Erotik. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Ullstein 1992, S. 185–191, hier S. 188; Ina Schmidt, *Der Glaube an das Leben. Die Denkerin Lou Andreas-Salomé*, in: Heidemarie Bennent-Vahle (Hg.), *Lebensdenkerinnen*, München: Albunea 2014, S. 107–124, hier S. 116.

87 Andreas-Salomé, Göttingen 27. Juli 1909.

88 Ebd.

89 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Wien 2. Januar 1913, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41:63:1, Nr. 62.

Die Zusammenarbeit Andreas-Salomés mit Fortunata und das gemeinsame Adressiert-Sein von Ellen Keys Briefen taucht im Januar 1910 wieder auf. Dort heißt es, »das lassen Fortunata und ich uns auch gar nicht zweimal sagen, dass wir Dir wiederschreiben sollen«, obwohl

wir uns leider nicht ordentlich mitfreuen können an Deinem neuen Haus, weil es so weit weg steht von uns Beiden. [...] Fortunata meinte auch bitterbö: wozu brauchst du ein Heim, Du deren Büste, grade wie ihre Eigne, in so vielen Heimen herumsteht, als unaufhörlicher Logirbesuch? Und nicht einmal nur auf einem Bücherbort oder Kaminsims oder Sockel, sondern wer weiss, wo alles, an welchen Plätzen der ganzen Wohnung, mitten im Schlafzimmer noch, und bei Manchen vielleicht fast auf dem Kopfkissen noch Nachts.⁹⁰

Fortunata schimpft hier Ellen Key spielerisch aus: Sie ist die Übermütige, Euphorische, unerwachsen Egoistische. Vielleicht kann manches überhaupt nur von der Fortunata gesagt werden. Das suggeriert Andreas-Salomé im gleichen Brief an anderer Stelle, wenn sie berichtet, sie habe das Buch für Dr. Buber nun abgeschlossen:

Das habe ich zwar nur zur Hälfte selbst gemacht, und zur andern Hälfte machte es Fortunata fertig. Es heisst, (wie Du Dir infolgedessen wohl schon denken kannst) »Der erotische Affekt«, und ich befand mich aus praktischen Gründen ganz ausserordentlich günstig im richtigen Affekt um es zu schreiben. Deshalb ist es auch im Ton ganz fürchterlich abstrakt ausgefallen, denn wenn Fortunata und ich uns nicht wenigstens in der Form zusammengenommen hätten – na! mehr sage ich nicht.⁹¹

Ohne von einer erotischen Beziehung zwischen Lou Andreas-Salomé und Ellen Key sprechen zu wollen, kann man doch sagen, dass der »erotische Affekt« zwischen den Freundinnen eine Rolle spielt: Andreas-Salomés Buch findet dort seinen Ausgang und seinen Fixpunkt, insofern die Fortunata eine an Ellen Key geknüpfte Figur ist.

In Gestalt der Fortunata, aber auch mit Sissy Frerichs werden in die Beziehung zwischen Andreas-Salomé und Key fortwährend Dritte eingeführt, gewissermaßen die Zweierbeziehung aufbrechend, »störend«. Georg Simmel hat solche störenden Dritten als eine »formal soziologische Bereicherung« bezeichnet, da sie neue Beziehungsformen hervorbringen;

90 Dies., Schreiben an Ellen Key, Göttingen 22. Januar 1910, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I.

91 Ebd.

Simmel hält die störende »Dissoziierung« für eine der »elementaren Sozialisierungsformen«. ⁹² Sissy Frerichs fällt dabei vielleicht in die Kategorie der Dritten als »Tochter«, auf die ich im Kapitel 5.2 näher eingehe. Für die Produktivität der Fortunata als Figur des Dritten lässt sich festhalten, dass ihr Auftreten zusammenfällt mit Lou Andreas-Salomés Arbeit an der *Erotik* – und Ellen Keys *Frauenbewegung*. Fortunata verknüpft nun diese thematischen Fäden nicht nur, sie verkörpert sie: Sie hat als mittelalterliche Nonne ihren Beitrag zum Strom der Frauenbewegung geleistet, sie ist Teil der Geschichte der Frauenbewegung. Zugleich ist sie Liebes-Expertin und Mit-Autorin der *Erotik*. Man könnte vielleicht sagen, Fortunata *ist* die Beziehung der Freundinnen – insofern eine Beziehung aber gerade nicht etwas *sein* kann, insofern eine Beziehung nicht zwei Personen oder Dinge verknüpft, sondern diese Personen oder Dinge immer zugleich erschafft und verwandelt. ⁹³ Fortunata ist intimer und intellektueller Signifikant der Beziehung. So beendet Ellen Key den letzten Brief, den sie nach immer sporadischerem Kontakt im Januar 1920 an Andreas-Salomé schreibt, mit einem Postskriptum: »Lebt die Fortunata noch?« ⁹⁴ Die Beziehungsdynamik zwischen Ellen Key und Lou Andreas-Salomé produziert die *Erotik* (Kapitel 4.1 und 4.2) und die *Frauenbewegung* (Kapitel 5.1) mit. Inwiefern es in diesen beiden Büchern genau um Beziehungen von und zwischen Frauen geht, arbeite ich in den folgenden Kapiteln heraus.

4.1 »Madonnen- und Mutterhoheit« der weiblichen Erotik

Wenn Liebe und Sexualität zwischen Frauen an der Jahrhundertwende entweder als männlich oder aber als nicht-existent gefasst wurden, geht es mir zunächst darum, genauer in den Blick zu nehmen, wie Lou Andreas-Salomé den Begriff des Erotischen und insbesondere den weiblichen erotischen Affekt entwirft. Andreas-Salomé versteht »Erotik« in einem umfassenden Sinn, der über das Geschlechtliche der Sexualität hinausgeht. Sie beginnt ihr Essay mit den methodischen Schwierigkeiten, Erotik zu fassen. Gerade mit den Mitteln der Logik könne man lediglich »anstatt

92 Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 114, 291; vgl. Joachim Fischer, *Der lachende Dritte. Schlüsselfigur der Soziologie Simmels*, in: Eva Eßlinger (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, S. 193–207.

93 Vgl. Jean-Luc Nancy, *Singulär Plural Sein*, Berlin: Diaphanes 2004; Gandhi, *Affective Communities*, S. 19.

94 Ellen Key, *Schreiben an Lou Andreas-Salomé*, Strand/Alvastra 17. Januar 1920, LASA Göttingen.

der Ganzheit, Unzerstücktheit einer Lebensäußerung, ein auseinanderlegliches Stückwerk« darstellen. Allerdings bleibe nichts anderes, denn jenseits der Logik gebe es lediglich die »Ergänzung im schildernden Sinne«, die »nur mehr oder weniger subjektiv überzeugen« könne.⁹⁵ Wo die Erotik logisch immer einseitig wiedergegeben ist, teilen Erotik und ihre logische Darstellung strukturell das Motiv der »Halbheit«: »Für das Problem des Erotischen aber ist diese widerspruchsvolle Halbheit, Halbierung, noch besonders typisch insofern, als es selber schon am unbestimmbarsten zwischen leiblich und geistig zu schwanken scheint.«⁹⁶

Während Andreas-Salomé deutlich macht, dass Erotik nicht nur »leiblich« ist, lässt diese Klarstellung zugleich vermuten, dass der Begriff durchaus als Synonym für Sexualität gebraucht wird. Die Grundlage des Erotischen sei die »Geschlechtlichkeit«, die »im physiologischen Sinn« untersucht werden müsse, gesteht sie zu.⁹⁷ Zweierlei sei aber ebenso charakteristisch für die Erotik, nämlich erstens ein seelisch-geistig-psychologischer Aspekt, der zweitens einen sozialen Anspruch einführt: »Unsere physiologische Reife wird ja nur höchst selten mit so ausnahmsweisen Seelenverfassungen [der Liebe] zusammenfallen, und alle beide übrigens auch wieder fast ebenso selten mit der Geistes- und Charakterreife eines sich dauernd binden sollenden Menschen.«⁹⁸ Es geht also nicht nur um eine Halbierung zwischen Leiblichem und Geistigem; eine gesellschaftliche Bedeutung kommt hinzu.

Der Aufspaltung des Erotischen in seine verschiedenen Aspekte stellt Andreas-Salomé aber sogleich seine Einheit gegenüber:

Einmal, daß es als Sonderfall innerhalb der physischen, psychischen, sozialen Beziehungen überhaupt betrachtet werden muß, und nicht nur so selbtherrlich für sich, wie es öfters geschieht. Sodann aber, daß es alle drei Arten dieser Beziehungen in sich noch einmal aufeinander bezieht und sie damit zu einer einzigen, und zu seinem Problem, zusammenschließt.⁹⁹

Die »Tatsache [des] gegenseitigen Aufeinanderbezogenenseins« überwiegt für Andreas-Salomé selbst noch die Grundlage des Physiologisch-Geschlechtlichen, da »auch das physische Moment im Erotischen, bis zuletzt alles beeinflussend, schon ebenfalls seinerseits von vornherein beeinflusst ist von den weiteren Momenten, die sich exakten Feststellungen entziehen:

95 Andreas-Salomé, *Erotik*, S. 85.

96 Ebd., S. 86.

97 Ebd., S. 88.

98 Ebd., S. 90.

99 Ebd., S. 91.

erst mit der Totalergriffenheit des Wesens ist das Problem gekennzeichnet.«¹⁰⁰ Die Halbheit von Leiblichkeit und Geistigkeit, zu der sich als Drittes das soziale Element gesellt, ist aufgehoben in einer Ganzheit des erotischen Problems, in dem die verschiedenen Momente miteinander wechselwirken. Letztlich ist das zentrale Merkmal der Erotik dann das Aufeinanderbezogensein dieser Momente, und zugleich liegt darin für Andreas-Salomé das Individuelle schlechthin: Die »momentane Gesamtergriffenheit« im Erotischen hält das Individuum zusammen und lässt es überhaupt erst als solches erstehen.¹⁰¹

Unter der Überschrift *Erotisch und sozial* behauptet sie daher das ganzheitlich Erotische, in dem sich das Ich selbst erfährt und gründet, als »eine Mittelform, vielleicht die Urform, zwischen dem Einzeltier und dem Bruderwesen.«¹⁰² Einzeltier und Bruderwesen, die für den Egoismus und den Altruismus stehen, beschreiben für Andreas-Salomé die »beiden großen Gefühlsgruppen« des menschlichen Miteinanders, die gegensätzlich scheinen, aber »in der Wurzel« zusammengehören: »das sich verschwendende ›ich will alles sein!‹ wie das geizig-gierende ›ich will alles haben!‹ ergeben, auf ein höchstes umfassendes Verlangen gebracht, den gleichen Sinn.«¹⁰³ Das Erotische ist damit zugleich Ursprung und Höhepunkt aller menschlichen Beziehungen; es ist produktiv, treibt voran, es ist »voll von schöpferischen Elementen egoistischer wie altruistischer Art.«¹⁰⁴

Ihre Konzeptualisierung des Erotischen läuft damit auf eines zu: Es ist für Andreas-Salomé ganz grundsätzlich der Modus des In-Beziehung-Setzens, der in verschiedenen Konstellationen und auf verschiedenen Ebenen jeweils unterschiedliche Formen annimmt. Das Erotische produziert das Individuum immer nur momentan und immer schon in einer Bezogenheit. Es kann nie nur einem Körper zugeordnet werden, sondern es verbindet, setzt in Beziehung. Andreas-Salomé denkt das Erotische strukturell, denkt es als Beziehungen formend.

Wo Andreas-Salomé im Begriff der Erotik Liebe und Sexualität in der Schwebe hält, kann man sie mit den ZeitgenossInnen einig wähen: Erotik ist zwar primär als »Geschlechtsliebe« definiert, so das *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft* von 1923. Der Autor des Eintrags, Alfred Vierkandt, legt jedoch Wert auf die Differenzierung, dass die Erotik nicht nur

100 Ebd., S. 95.

101 Lou Andreas-Salomé, Von Paul zu Pedro (1912), in: Lebende Dichtung. Aufsätze und Essays, hg. von Hans-Rüdiger Schwab, Taching am See: MedienEdition Welsch 2011, S. 255–259, hier S. 256.

102 Dies., Erotik, S. 116.

103 Ebd.

104 Ebd., S. 117.

den Sexualtrieb mit seinem »Augenblickscharakter« meine, sondern wesentlich umfangreicher und ein »sehr verwickeltes Gebilde« sei. Zu den »Seiten des Ganzen« gehört für Vierkandt unter anderem der »Gemeinschaftsdrang, gewöhnlich als Geselligkeitstrieb bezeichnet« und der »Hilfs- oder Pflegetrieb«. ¹⁰⁵

Die Erotik ist dann ein umfassender »Trieb«, der sämtliche Nahbeziehungen grundiert, von der Freundschaft zur Familie bis zur Ehe. Männerbündische Eros-Theorien und die Formulierung eines pädagogischen Eros haben diese breite Definition in Misskredit gebracht. ¹⁰⁶ Insofern jedoch der »Kern« der Erotik, so Vierkandt, in der »wenig geklärt[e]n Tatsache des allgemeinen *seelischen Aufschwungs*« liegt, ist sie ein grundlegender Referenzbegriff philosophischen und gesellschaftstheoretischen Denkens der Jahrhundertwende: »Wir können nur sprechen von einer allgemeinen Steigerung aller Lebenskräfte, von einer Freudigkeit, einem besonderen Schwung und Kräftegefühl, einem dionysisch-ekstatischen Überschwang«. ¹⁰⁷ Erotik als Lebenstrieb und -kraft ist um 1900 in den Begriff des Lebens »als Sinngebungs- und Deutungshorizont« eingespannt. ¹⁰⁸

Andreas-Salomé spitzt aber diese um 1900 verbreitete Konzeption noch zu und gibt ihr eine ungewöhnliche Wendung, wo es ihr um *Mutterschaft* und schließlich um *Das Weib* geht. ¹⁰⁹ Der Endpunkt der »Sozialisierung« der Erotik liegt nämlich in der leiblichen Produktivität, in der Entstehung eines Kindes. Daher wird letztlich Mutterschaft für Andreas-Salomé die Vollendung der Erotik:

Deshalb ist Mutterschaft ein lebenslänglicher Akt, [...] ein Versuch, ihre Seele hinzugeben, wie sie den Körper gab. Und deshalb entwickeln sich dann von hier aus die animalen Instinkte zu noch weiterer Geistigkeit, gerade wie es in der sexuellen Liebe zwischen Mann und

105 Alfred Vierkandt, Erotik, in: Max Marcuse (Hg.), Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der natur- und kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen, New York/Berlin: De Gruyter [1923] 2011, S. 157.

106 Bruns, Politik des Eros, bes. S. 361; vgl. außerdem Magdalena Klinger, Pädagogischer Eros. Erotik in Lehr-/Lernbeziehungen aus kontextanalytischer und ideengeschichtlicher Perspektive, Berlin: Logos 2011.

107 Vierkandt, Erotik, S. 157.

108 Jürgen Große, Lebensphilosophie, Stuttgart: Reclam 2010, S. 74 f.; vgl. ausführlich zu Lebensphilosophie und Eros Ferdinand Fellmann, Die erotische Rechtfertigung der Welt. Aspekte der Lebensphilosophie um 1900, in: Wolfgang Braungart/Gotthart Fuchs/Manfred Koch (Hg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 2: Um 1900, Paderborn/Zürich: Schöningh 1998, S. 31–46, hier S. 34 f.; zu Denkerinnen von Erotik als schöpferischer Kraft vgl. Göttert, Macht und Eros, S. 246–248.

109 Andreas-Salomé, Erotik, S. 118–128.

Weib geschieht: sie gelangen dazu, sich nicht nur selbst daran zu berauschen und zu feiern unter dem Vorwand eines anderen, – des andern gleichsam als eines leibhaften Stückes von sich, – sondern in ihn, in sein Eigenleben einzugehen, als in das des wirklich ›anderen‹.¹¹⁰

Die Hingabe der Mutter ist bei Andreas-Salomé nicht negativ als Selbstaufgabe gedacht, genauso wenig wie sich die Frau in der »sexuellen Liebe« dem Mann hingibt in einer Selbstauslöschung: Im Gegenteil, die so geartete Beziehung zu Kind oder Mann ist eine das Selbst bereichernde Gabe, weil sie eine wirkliche Öffnung zum anderen bedeutet.

Nicht um im Kinde selber physisch fortzuleben, nicht einmal mehr um es psychisch zu prägen nach dem Selbstbildnis, gibt sich die Mutter endlich dem von ihr geborenen Menschenleben hin, – sie gewinnt zuletzt jene feinste und letzte Hingebung, die sich gern davon ihrerseits beschenken, bereichern, größer machen lassen möchte. Die ihm als einer Totalität, als einer unantastbaren Ganzheit für sich, Ehre erweist, als etwas, dem man sich nicht mehr einen kann, es sei denn grade infolge der ausgesprochenen Zweiheit, d. h. auf Grund eines ganz neuartigen Bündnisses.¹¹¹

Die Beziehung der Mutterschaft ist so jenseits einer symbiotischen Einheit von Mutter und Kind ein geistiger oder seelischer Prozess der Hingebung, die die Zweiheit, die Andersheit, nicht nur erträgt, sondern genießt und erneut produktiv macht – im Sinne eines »ganz neuartigen Bündnisses«. Daher ist die Mutterschaft die einzige menschliche Beziehung, »der es gestattet ist, [sich] vom tiefsten Ursprungsquell bis zum letzten Höhepunkt voll zu verwirklichen: vom eignen Fleisch und Blut an bis zum fremden geistigen Selbst, das ihr wiederum zum Weltbeginn wird.«¹¹² Lou Andreas-Salomé formuliert so, wie Geneviève Fraisse feststellt, unterschiedliche weibliche und männliche Bezüge auf die Erotik, »ohne daß die Frau auch nur im mindesten als Verliererin erscheint, ganz im Gegenteil.«¹¹³ Vor allem aber reicht die weibliche Erotik über die sexuelle Beziehung zum Mann hinaus: Der Frau ist in geschlechtlich-sexueller, in geistiger und in sozialer Hinsicht die Liebe das »All-eine«, aus der sich alles andere ableitet.¹¹⁴ Der Begriff der Erotik ist dann bei Andreas-Salomé fast identisch mit dem Weiblichen: Was Andreas-Salomé als das erotische Moment der

110 Ebd., S. 121.

111 Ebd.

112 Ebd., S. 122.

113 Fraisse, *Liebe und Feminismus*, S. 139.

114 Vgl. Andreas-Salomé, *Erotik*, S. 125.

Liebe versteht, ist dem Mann verwehrt; denn die Liebe ist Erotik immer dort, wo sie produktiv, also Lebenskraft wird.

Als weibliches »höchste[s] Liebessymbol« mit einem ebenfalls nur »scheinbar übererotischen Charakter« bestimmt Andreas-Salomé daher über das Mütterliche hinaus das Bild der Madonna.¹¹⁵ Die Madonna ist für Andreas-Salomé nicht einfach heilige Mutter, sondern heilige Liebende: die Instanz des positiven Bezugs des Weiblichen auf die Liebe. Der Mann hat dazu keinen Zugang, denn er »kann ›Heiliger‹ immer nur geschlechtlich negativ, im Sinn der Askese, sein.«¹¹⁶ Dass Andreas-Salomé mit diesen Begrifflichkeiten eine Art religiöse Erotik oder eine erotische Religion der Frau erschafft, entspricht ihrer Überzeugung, dass Religion »ihrem Grundaffekt nach eins ist mit unsern intimsten Lebensaffekten überhaupt«.¹¹⁷

Im Mütterlichen und im Madonnenbild fügen sich für Lou Andreas-Salomé Passives und Aktives zu einer (Liebes- bzw. Lebens-)Einheit zusammen. Im Mütterlichen wird das »stärkste Passivwerden des Weibes in dessen äußerste Schaffenskraft [...] verkehrt«. Gleiches könne man von der Figur der Madonna behaupten, denn:

Je tiefer ein Weib in der Liebe wurzelt, zu je Persönlicherm sie darin geworden ist, desto mehr verkehrt sich die passive Ausschaltung des bloß Genußmäßigen am Sexuellen in ein Tun, eine lebendige Erfüllung und Wirkung. Sinnlichkeit und Keuschheit, Erblühen und Sichheiligen fallen in eins zusammen: in jeder höchsten Stunde der Frau ist der Mann nur der Zimmermann Marias neben einem Gott.¹¹⁸

In dieser Mutter- und Madonnenhoheit der Frau schafft Andreas-Salomé nur scheinbar eine Abhängigkeit von der heterosexuellen Liebe. Die Liebe zwischen Mann und Frau vollendet sich erst in der mütterlichen Liebe; die Liebe zum Mann ist Durchgangspunkt zu einer transzendenten Verbindung, in der »er« nichtig wird. Nicht durch die sexuelle Verbindung mit einem Mann wird die Frau zur mütterlichen Madonna, sondern in der Verbindung mit dem Heiligen und Göttlichen. Der Mann tritt nicht als Erzeuger, sondern als Zimmermann Marias auf, als Nebenfigur ohne Namen. Jenseits der Madonnenverehrung der katholischen Kirche bezieht sich Lou Andreas-Salomé hier auf Maria als »parthenogenetische Frau« (Jill Johnston), deren Status als Mutter nicht mehr von sexueller Repro-

115 Ebd., S. 123.

116 Ebd., S. 124.

117 Ebd., S. 111.

118 Ebd., S. 123 f.

duktion abhängig ist. Eine Mutter, wie es Luce Irigaray formuliert hat, die »auf andere Weise fruchtbar [ist] als durch das Fleisch im strikten Sinn« und so einen Ausweg böte aus dem »Dilemma, das mit der Mutterschaft und der Vaterschaft gesetzt ist, die beide noch immer durch Pflichten paralytisiert sind, die nicht das Wesentliche unserer Bestimmung sind: das Menschliche, das Göttliche in uns und zwischen uns zu erzeugen.«¹¹⁹

Nicht nur vermeint man bei Irigaray ein Echo auf Lou Andreas-Salomé wahrzunehmen; in Andreas-Salomés Texten hallt auch das Briefgespräch zwischen Andreas-Salomé und Ellen Key wider. Insofern das Weibliche und Mütterliche über die Frage nach Erotik und Liebe mit dem Heiligen und Göttlichen verbunden werden, tritt die Fortunata auf; jene Nonne, die im Gott und in der Liebe, jedenfalls aber: im Gott der Liebe bewandert ist.

4.2 Das Weibliche als widersprüchliche Bezogenheit

Fortunata ist zugleich diejenige, die schon im Mittelalter mit ein paar Tropfen den Strom der Frauenbewegung gespeist hat. Metaphorisch sind es Wassertropfen, sie stammen jedoch von einem »Born des Lebens«, also aus der Kraft, die Quell der Erotik ist.¹²⁰ Folglich macht Andreas-Salomé die Schwierigkeit des Weiblich-Mütterlichen und seiner Verwurzelung in der Erotik in einer besonderen Lebensproblematik aus. Die Frau schwanke

in einer gewissen Zickzacklinie [...] zwischen dem Geschlechts- und individuellen Leben; sei es, daß Frauen und Mütter ihre individuellen Anlagen verkümmern fühlen, sei es, daß sie sie entwickeln müssen auf Kosten des Frauen- oder Muttertums. Trotz der vielen Rezepte, die in dem Punkt empfohlen werden, als handle es sich um eine aufhebbare Störung, gibt es nicht eine allgemeingültige Lösung für diesen Konflikt und kann es keine geben.¹²¹

Ganz wesentlich ist dieser Konflikt einer der Frauenbewegung, auf dessen Formulierung bei Ellen Key ich noch zurückkommen werde (Kapitel 5.1); Andreas-Salomé ruft ihn allerdings nur auf, um ihn umzuwandeln: Von einer Schwierigkeit wird er für sie – wie schon in *Der Mensch als Weib* – grundsätzlich zur Frage und Antwort nach dem unterschiedlichen Weltverhältnis von Frauen und Männern.

119 Luce Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i. Br.: Kore 1989, S. 100.

120 Key, *Die Frauen-Bewegung*, S. 28.

121 Andreas-Salomé, *Erotik*, S. 128.

Aber anstatt in ihm eine Tragik zu bejammern, die damit dem weiblichen Geschöpf anhafte, wäre es besser, des unendlich Lebendigen sich zu freuen, in das die Frau dadurch hineingestellt ist, indem sie ihre Entwicklung nicht in gerader Linie abschreiten kann, sondern die Widersprüche ihrer Sachlage sich nur von Fall zu Fall, in höchst persönlicher Tat, schlichten lassen.¹²²

Die Frau ist ins Lebendige gestellt, weswegen ihre Individualität immer in der »persönlichen Tat« des Vermittelns von »Sachlage« und erotischen respektive Lebensbezügen liegt. Das Widersprüchliche zwischen Geschlecht und Individuum wird Andreas-Salomé zum Wesentlichen der Frau, das ihr zum Vorteil gereicht: »das Weib ist immer der Widerspruch selber: insofern, ihrem schöpferischen Tun nach, das Lebendige selber in ihr an seinem Werke ist.«¹²³ Das Wesentliche der Frau ist so gerade keine essenzielle, sondern eine relationale Qualität: eine Qualität der Bezüge und Beziehungen, die allgemein zu fassen gar nicht möglich ist, die immer nur individuell sich ausprägt.

Die (sexuellen) Beziehungen *zwischen* Männern und Frauen machen also lediglich den Ausgangspunkt aus für eine weibliche Erotik als Weltverhältnis des In-Beziehung-Setzens: »Nie und nirgends in Einzelzügen oder Sonderrichtungen, mag man sie dem Inhalt nach noch so laut als spezifisch »weiblich« ausrufen, unterscheidet [das Weib] sich vom Manneswesen: lediglich in dieser Aufeinanderbeziehung ihrer aller zum Lebensinbegriff.«¹²⁴ Nicht inhaltlich lässt sich Weiblichkeit bestimmen, nicht eine Kombination von Wesenszügen macht das Weibliche aus, sondern Weiblichkeit liegt allein im Lebensbezug, in der Beziehung zum Lebendigen. In den Facetten weiblicher Erotik zwischen Mütterlichkeit und Madonnenbild wird diese Bezogenheit besonders prägnant fassbar. Oder, wie es Andreas-Salomé beschreibt, das Mütterliche ist ihr physiologischer Ort.¹²⁵

Erotik und Weiblichkeit fallen beinahe zusammen als jene Kraft, die das Lebensprinzip an sich verkörpert, die Steigerung von Kräften, den Überschuss und Überschwang, und das Hervorbringen von Neuem. Zentral ist für Andreas-Salomé nicht die Abgrenzung der Begriffe voneinander, sondern die Betonung, dass sie miteinander als Beziehungs- und Bewegungsprinzipien verbunden sind. Die momentane Gesamtergriffenheit in der Erotik, die Zick-Zack-Linie des weiblichen Lebenswegs und das Weibliche überhaupt als Lebensinbegriff sind letztlich keine definitori-

122 Ebd., S. 126.

123 Ebd., S. 128.

124 Ebd., S. 127.

125 Vgl. ebd., S. 122.

schen Versuche, sondern immer der Ausweg daraus: Alle diese Festlegungen sind zeitlich begrenzt, instabil, Veränderung immer schon implizierend. Der »erotische Affekt« beschreibt in diesem Sinne nicht eine Beziehung *zwischen* – Mann und Frau, oder Andreas-Salomé und Key –, sondern ganz allgemein ein weibliches In-Beziehung-Setzen, das das ganze Sein, das ganze Leben jeder Frau betrifft. Sofern also Lou Andreas-Salomé von weiblicher Erotik und Liebe spricht, hat diese einen klar heterosexuellen Ort und geht dennoch weit über eine Bestimmung der Frau in ihrer Beziehung zum Mann hinaus – sei dieser Bezug nun abgrenzend oder annähernd, egalitär oder differenztheoretisch.

Vor allem aber spricht Andreas-Salomé von diesen Beziehungen nicht in sexualwissenschaftlichen Termini, sondern wählt die Sprache der Erotik, die sie mit der weiblichen Lebenskraft identifiziert. Sie setzt mit dem »Leben« einen Begriff, für den charakteristisch ist, dass er »Mühe« hat, »Gegenstand einer Wissenschaft zu werden in dem Sinn, den Philosophie und Wissenschaft diesem Wort immer gegeben haben als dem rechtmäßigen Status der Wissenschaftlichkeit.«¹²⁶ Wenn Andreas-Salomé darüber hinaus dieses Leben an eine »Madonnen- und Mutterhoheit« knüpft, entzieht sie sich damit schon begrifflich den Fragen nach sexueller Identität.

Bezüge auf eine mütterliche Liebe, »maternal fantasies«, sind Konstanten feministischen Denkens, so Joan Scott, auch wenn diese Liebe, diese Mütterlichkeit, unterschiedlich formuliert wird.¹²⁷ Wo Andreas-Salomé den erotischen Affekt der Frau in der Mütterlichkeit verankert, ist das an anderem Ort zu anderer Zeit der Ausgangspunkt des »lesbischen Feminismus« einer Jill Johnston: »Our first love affair is with our mothers«, heißt es bei ihr, und die lesbische Feministin ist diejenige, die sich über andere Frauen/andere Mütter definiert statt über Männer.¹²⁸ Auch Irigaray hat darauf hingewiesen, dass sich »Frauen immer in einer archaischen und primären Beziehung zu dem [befinden], was Homosexualität genannt wird, [...] weil der erste Körper, mit dem sie zu tun haben, ein Frauenkörper ist, die erste Liebe, an der sie teilhaben, eine mütterliche Liebe ist.«¹²⁹

Strukturell eröffnen mütterliche und gleichgeschlechtliche Liebe einen Ort jenseits oder »vor« ödipalen Verstrickungen und einer »phallischen Ökonomie«.¹³⁰ Gemeinsam ist der Mutter und dem/der Homosexuellen damit ihre Konzeption als ein Drittes: Der/die Homosexuelle wird einem »dritten Geschlecht« jenseits oder zwischen dem Männlichen und Weib-

126 Derrida, Nietzsche – Politik des Eigennamens, S. 23.

127 Vgl. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, S. 62 f.

128 Andreas-Salomé, *Erotik*, S. 125; Johnston, *Lesbian nation*, S. 123.

129 Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, S. 44.

130 Vgl. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, S. 65.

lichen zugerechnet; das aber auch für die Mutter in Anschlag gebracht wird.¹³¹ Die »Frauenfrage«, so Ellen Key, wäre vermutlich nie entstanden, hätte »die Evolution der Menschheit noch ein drittes Geschlecht hervorgebracht«, das die »Sorge für das Kind« zur Aufgabe hätte. Für Key ist es so evolutionärer Zufall, dass Weiblichkeit und Mütterlichkeit in eins fallen, und sich dort die »Zärtlichkeit der menschlichen Mutter für ihr Kind« entwickelt: Mutterschaft ist nicht nur Gebären, sondern eine Beziehung jenseits des zweigeschlechtlichen Schicksals.¹³²

Und nicht zuletzt gibt es eine auf Platon zurückgehende Tradierung der Mutter als drittes Geschlecht in der Philosophie. Derrida liest die entsprechende Stelle bei Platon so, dass die Mutter als Name für ein Jenseits der »kategorialen Oppositionen« auftaucht, auch jener Opposition zu einem »Vater«. ¹³³ Der Platz der Mutter, die Chora,

verzeichnet [...] den Zwischenraum, der eine dissymmetrische Beziehung wahr zu allem, was ›in ihr‹, ihr zur 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.¹³⁴

Im »Statt geben, ohne zu erzeugen« ist die »eigentümliche« Mutter außerdem mit der Jungfräulichkeit verknüpft.¹³⁵ Andreas-Salomés mütterliche Madonna oder madonnenhafte Mutter wäre eine solche Figur – nicht so sehr der Gabe wie des Stattgebens: des Stattgebens »ganz neuer Bündnisse«.

Erotik als Drittes von Keuschheit und Sexualität, die Mutter als Drittes von Mann und Frau – in diesem Sinne denkt Lou Andreas-Salomé über ein »drittes Geschlecht« nach. Und sie ist damit nicht allein. Der Denktzusammenhang von Mütterlichkeit und Erotik, der um 1900 zum Tragen

131 Rühling, Frauenbewegung und homosexuelles Problem, S. 191; vgl. auch Claudia Breger, Gender Studies, in: Eva Eßlinger (Hg.), Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, S. 35–48, hier S. 40–48.

132 Ellen Key, Missbrauchte Frauenkraft. Ein Essay, Berlin: Fischer 1911, S. 22. Letztlich ist natürlich für Key dieser evolutionäre Zufall Tatsache und die insofern die Mutter nicht drittes Geschlecht, sondern binäres Gegenüber des Mannes. An anderer Stelle verwendet Key den Begriff dann auch für die alleinstehende arbeitende Frau, vgl. Dies., Die Frauen-Bewegung, S. 75.

133 Derrida, Nietzsche – Politik des Eigennamens, S. 128.

134 Ebd., S. 162; vgl. Breger, Gender Studies, S. 36; ähnlich in Jacques Derrida, Glas, München: Fink 2006, S. 151.

135 Vgl. Derrida, Nietzsche – Politik des Eigennamens, S. 131; Claudia Breger/Tobias Döring, Einleitung: Figuren der/des Dritten, in: Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume, Amsterdam: Rodopi 1998, S. 1–18, hier S. 9.

kommt, könnte die Unterseite des Sexualitätsdiskurses sein, der das homosexuelle Subjekt als männliches hervorbringt. In der Frauenbewegung erscheint der Bezug auf mütterliche Liebe als Ausweg aus dem Bezug auf das männliche Eine respektive aus der Binarität von Männlichkeit und Weiblichkeit.¹³⁶ Mit der zärtlichen Mutter wird im Folgenden der Begriff wieder aufgenommen, den Helene Stöcker im »Zärtlichkeitstrieb« für die Freundinnen in Anspruch genommen hatte. Das *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft* rechnet ihn der Erotik zu und dort insbesondere dem mütterlichen »Hilfstrieb«. Für Zärtlichkeit sei dabei der schwer zu bestimmende Übergang zur Sinnlichkeit charakteristisch; zumal »sinnliches Verlangen [...] normalerweise [...] mit Zärtlichkeit verbunden ist.«¹³⁷ Zärtlichkeit reiht sich so ein in das Zwischen, das Dritte zwischen Sinnlichkeit und einer körperlosen, platonischen Liebe.

136 Vgl. Irene Stoehr, »Organisierte Mütterlichkeit«. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: Karin Hausen (Hg.), *Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, München: Beck 1983, S. 221–249.

137 Vierkandt, *Erotik*, S. 159.

5 Die mütterliche Bewegung. »Weibliche Kultur« und ihre Zeitlichkeit

Mütterlichkeit respektive Mutterschaft ist *das* vereinende, wenn auch gerade nicht »einende«, Thema der Frauenbewegungen um 1900, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Westeuropa.¹³⁸ Ann Taylor Allen hebt hervor, dass feministische Ansprüche im 19. Jahrhunderts eher »relational« formuliert wurden; »stressing social contributions rather than individual rights«.¹³⁹ Der im Kaiserreich besonders prominente Bezug auf Mutterschaft und Mütterlichkeit wurde aber vielfach auf die fehlende demokratische Tradition bezogen, deretwegen der deutschen Frauenbewegung nicht die Schwesterlichkeit des Gleichheitsprinzips, sondern die pädagogisch-hierarchische Mutter-Tochter-Beziehung zum Vorbild gedient habe. Die deutsche Frauenbewegung, besonders die bürgerlichen Kreise, galt der Forschung daher lange als wenig radikal, gar rückwärtsgewandt und anti-modern.¹⁴⁰ Die Präferenz für einen »fortschrittlichen«, modernen Gleichheitsfeminismus wird auch in neueren Publikationen oft spürbar. Das hat letztlich häufig zur Folge, dass die historischen Akteurinnen, die von Mutterschaft und Mütterlichkeit schreiben, nur selektiv ernst genommen werden.¹⁴¹ Zugleich stellen sich in feministischen Debatten bis heute immer wieder Fragen von Beziehungen und Relationalität, die die Frauenbewegung an der Jahrhundertwende im Namen der Mütterlichkeit umtreiben: Wenn unter dem Begriff »care« über Politiken und Praktiken

138 Vgl. Ann Taylor Allen, *Feminism and Motherhood in Germany, 1800–1914*, New Brunswick (N.J.): Rutgers University Press 1991, S. 1; Dies., *Feminism and Motherhood in Western Europe, 1890–1970: The Maternal Dilemma*, New York: Palgrave Macmillan 2005, S. 9; Stoehr, *Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900*; Annette Klierer, *Geistesfrucht und Leibesfrucht. Mütterlichkeit und »weibliches Schreiben« im Kontext der ersten bürgerlichen Frauenbewegung*, Pfaffenweiler: Centaurus 1993; Gisa Bauer, *Ideengeschichte als Politikgeschichte. Die »Kulturaufgabe« der bürgerlichen Frauenbewegung und ihr historischer Kontext*, in: Ariadne. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung 52, 2007, S. 22–29, hier S. 22.

139 Allen, *Feminism and Motherhood in Germany*, S. 11.

140 Vgl. ebd., S. 4; vgl. für eine typische Einschätzung Barbara Vinken, *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, München: Piper 2001, bes. S. 177–197.

141 Für diesen Zusammenhang vgl. Bauer, *Die »Kulturaufgabe« der bürgerlichen Frauenbewegung*, S. 24; zum »selektiven Ernstnehmen« vgl. Wenerscheid, *Weiblicher Vitalismus*, S. 161; Marlies Janz, »Die Frau« und »das Leben«. Weiblichkeitskonzepte in der Literatur und Theorie um 1900, in: Hartmut Eggert/Erhard Schütz/Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*, München: Iudicium 1995, S. 37–52.

der Fürsorge gesprochen wird und es darum geht, »dass der Umstand unserer Verwiesenheit eine kulturelle Form bekommt«, dann schließt das an Überlegungen an, die um die Jahrhundertwende virulent sind.¹⁴²

1907 schreibt die Sozialistin Lily Braun an Ellen Key, die Frauenbewegung entwickle sich von einer »Jungfernbewegung« zu einer »mütterlichen Bewegung«.¹⁴³ Damit spricht Braun, die mit Helene Stöcker im *Bund für Mutterschutz und Sexualreform* aktiv ist, in erster Linie den Einsatz für die Rechte der Mütter an; trotzdem geht die Bewegung von der »Jungfer« zur »Mütterlichkeit« darüber hinaus: Die Frau als Mutter ist nicht (mehr) »Jungfer«, aber sie ist auch nicht »Gattin« oder »Witwe«. Mehr noch als auf eine Auseinandersetzung mit weiblicher Sexualität verweist diese Mütterlichkeit auf eine Beziehungsform, und zwar innerhalb der Frauenbewegung genauso wie darüber hinaus. Wo Luhmann von Sexualität als dem »symbiotischen Mechanismus« spricht, der die Liebe gegenüber der Freundschaft privilegiert, ist es hier Mütterlichkeit, die eine zärtlich-intime Beziehung gründiert.

Während für Andreas-Salomé Mütterlichkeit die vollendete Erotik als Bezogenheit schlechthin ist, geht es mir im Folgenden um »Mütterlichkeit« als Einsatz einer »weiblichen Kultur«, die in der Zärtlichkeit gründet. Denn gerade in den politischen Kämpfen für eine bessere Absicherung der Mütter, wie sie Lily Braun und der *Bund für Mutterschutz* repräsentieren, wird um 1900 häufig die Metapher des Staats und der Gesellschaft als Familie gebraucht. »Vater Staat« bedarf für eine ausbalancierte, gerechte Gesellschaft einer Mutter und »mütterlicher Werte«. Daran schließt in einer »Neuen Ethik« das Denken der Mutter und der Frau als ethischer Figur an: Mutterschaft und Mütterlichkeit wird als eine Formel für ethische Verpflichtung verwendet; auch wenn die Bedeutsamkeit der Mutter als Pädagogin und moralisches Vorbild dort abnimmt, wo Evolutions- und Vererbungstheorien mehr Einfluss gewinnen.¹⁴⁴

142 Tove Soiland/Maya Dolderer, Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz, in: Maya Dolderer u. a. (Hg.), *O mother, where art thou? (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2016, hier S. 209.

143 Brief vom 4. Mai 1907, zitiert in: Kinnunen, *Rezeption Ellen Keys*, S. 100; zur Rezeption Ellen Keys bei den Sozialistinnen (Clara Zetkin, Lily Braun) vgl. Kay Goodman, *Motherhood and Work: The Concept of the Misuse of Women's Energy, 1895–1905*, in: Ruth-Ellen Boetcher-Joeres/Mary Joe Maynes (Hg.), *German Women in the Nineteenth Century: A Social and Literary History*, Bloomington: Indiana University Press 1986, S. 110–135, S. 120–124.

144 Vgl. Allen, *Feminism and Motherhood in Germany*, S. 135, 137.

»Organisierte Mütterlichkeit«, ein Buchtitel Henriette Herzfelders von 1914, weist aber über die ethische und pädagogische Potenzialität der einzelnen mütterlichen Frau hinaus. Es geht letztlich um den Versuch, eine »Frauenöffentlichkeit« herzustellen, wie es Irene Stoehr nennt, oder genereller: Frauen in Beziehung zu bringen, miteinander und mit Männern.¹⁴⁵ Hacker spricht von einer »Qualität von Frauenliebe«, »die in der Alten Frauenbewegung ›Mütterlichkeit‹ genannt und als ›weiblicher Kultureinfluß‹ zu einem Konzept gesellschaftlicher Machtentfaltung ausgearbeitet wurde.«¹⁴⁶ Mehr als eine andere Intervention in die öffentliche Sphäre, mehr als eine andere Ableitung der Gleichberechtigung statt aus der »gleichen Leistungsfähigkeit« aus der »Mütterlichkeit«, wird die Idee eines »übersozialen *Kulturwert[s]*« der Frauenbewegung verfolgt, wie es Georg Simmel formuliert hat:¹⁴⁷ nicht die Verbesserung für die einzelne Frau, sondern die Frage nach den »eigentlich schöpferischen, den Bestand der geistigen Werte vermehrenden Energien« aller Frauen, die Frage nach einer »weiblichen Kultur« der Mütterlichkeit.¹⁴⁸

Wenn also Ann Taylor Allen den »maternalism« der deutschen Frauenbewegung um 1900 nicht einfach als eine strategische Ausrichtung, sondern als »an evolving intellectual tradition« verstanden wissen will, muss über die Einbindung von Mutterschaft in Diskurse über Kindererziehung, die Familie und den Staat, also über die sozialhistorischen Implikationen der Mutterschaft hinaus auch die »Ideengeschichte« der Mütterlichkeit als zärtlich-erotische und als kulturell produktive gedacht werden.¹⁴⁹ Mütterlichkeit ist eine Qualität: eine »geistige« und »leibliche« Beziehungsqualität. Darum geht es im Kapitel 5.1, dem Ellen Keys *Die Frauenbewegung* (1909) zugrunde liegt, also jene Publikation, die Lou Andreas-Salomé der Fortunata vorliest. Ergänzend wurden das von Lou Andreas-Salomé rezensierte *Missbrauchte Frauenkraft* (1898), die Essaysammlung *Über Liebe und Ehe* (1905) und Keys Beitrag zu Adele Schreibers

145 Vgl. Stoehr, Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, S. 223.

146 Hacker, Frauen* und Freund_innen, S. 186.

147 Georg Simmel, Weibliche Kultur, in: Dahme/Köhnke (Hg.), Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 159–176, hier S. 159; für den Gegensatz vgl. Vinken, Die deutsche Mutter; Goodman, Motherhood and Work, S. 112, 115, 119.

148 Simmel, Weibliche Kultur, S. 159; Überblick zu Mütterlichkeit bei Dietlinde Peters, Mütterlichkeit im Kaiserreich. Die bürgerliche Frauenbewegung und der soziale Beruf der Frau, Bielefeld: B. Kleine 1984, S. 71–79; für Mütterlichkeit als Grundlage einer spezifisch weiblichen Ethik und eines weiblichen Machtanspruchs vgl. Allen, Feminism and Motherhood in Germany, S. 3.

149 Allen, Feminism and Motherhood in Germany, S. 1.

Kompodium *Mutterschaft. Ein Sammelwerk für die Probleme des Weibes als Mutter (Mütterlichkeit, 1912)* herangezogen. Im Kapitel 5.2 schließe ich Überlegungen dazu an, was die so konzeptualisierte produktive Mütterlichkeit für die Mutter-Kind-Beziehung bedeutet. Erlaubt das Setting einer zärtlich-mütterlichen Kultur einen erneuerten Blick auf Beziehungen zwischen Frauen, insbesondere Beziehungen von Müttern und Töchtern?

5.1 Zärtliche Mütterlichkeit und »weibliche Kultur«

Mütterlichkeit wird, bei Lou Andreas-Salomé wie bei Ellen Key, in Begriffen von Erotik und Sinnlichkeit gefasst. Wo Andreas-Salomé im erotischen Affekt »Madonnen- und Mutterhoheit« ausmacht, verbindet Ellen Key Mütterlichkeit mit einem »starke[n], sinnliche[n] Wolllustgefühl«. ¹⁵⁰ Key hält die »erotische und mütterliche Hingebung« für die »Macht der echten Weiblichkeit« und schreibt daher auch der Frau größere Sinnlichkeit zu als dem Mann, wenngleich sie sich anders konstituiert. ¹⁵¹ Man müsse sehen,

dass gerade die grössere Sinnlichkeit der Frau sie weniger sinnlich macht als den Mann; auf Grund der Mutterschaft – und allem, was damit zusammenhängt – ist sie sozusagen von Kopf bis zu Fuss (sic) das ganze Jahr hindurch sinnlich, der Mann hingegen nur akut und lokal. Lässt man den Gedanken von der Erotik zur Mütterlichkeit schweifen, so sieht man sogleich ein, wie wahr dies ist: das Muttergefühl ist das durch und durch sinnlichste und infolgedessen das durch und durch seelenvollste der Gefühle. ¹⁵²

Bei Key fallen »Sinnlichkeit« und »Seele«, man könnte auch sagen: Erotik und Liebe, in eins. Die weibliche erotische Einheitlichkeit, in der sich Frauen von den »dualistischen« Männern unterscheiden, ist dann Mütterlichkeit und »echte« Weiblichkeit. ¹⁵³ Es handelt sich dabei um eine ähnliche Denkfigur wie Andreas-Salomés erotische »Totalergriffenheit«, die in der Mütterlichkeit kulminiert.

Key, die häufig als Pädagogin und Autorin des Bestsellers *Das Jahrhundert des Kindes* (1900) rezipiert wird, geht es durchaus um eine »leibliche

150 Ellen Key, Mütterlichkeit, in: Adele Schreiber (Hg.), *Mutterschaft. Ein Sammelwerk für die Probleme des Weibes als Mutter*, München: Albert Langen 1912, S. 587–601, hier S. 591.

151 Dies., *Die Frauen-Bewegung*, S. 120.

152 Dies., *Über Liebe und Ehe. Essays*, Berlin: Fischer 1995, S. 107.

153 Dies., *Die Frauen-Bewegung*, S. 148.; vgl. zum erotischen Dualismus auch Dies., *Liebe und Ehe*, S. 102–108.

Mutterschaft«, um das Aufziehen und die Erziehung von Kindern. Für die Mütterlichkeit an sich ist das aber zunächst unerheblich: »Welche Fluten von Lebenskraft, von Seele, von Zärtlichkeit, von Güte sind nicht durch die Mütterlichkeit der wirklichen und der nicht gebärenden Mütter durch die Menschheit geströmt!« Mütterlichkeit ist keineswegs einfach Beziehung zum Kind, sondern eine Beziehungsfähigkeit und -qualität, die Sinnlichkeit und Seele, sowie »gleichzeitig [...] die sublimsten geistigen Zustände« umfasst.¹⁵⁴

Daher gilt es, die »Äquivalenz zwischen ›Kinder haben‹ und ›Mutter sein‹« beim Nachdenken über Mütterlichkeit zunächst zu suspendieren.¹⁵⁵ In diesem Sinne verknüpft Ellen Key Mütterlichkeit oft mit dem Begriff der Zärtlichkeit, den Helene Stöcker bereits für eine weibliche Erotik einem männlichen »Begattungstrieb« – in Keys Worten: »akut und lokal« – gegenübergestellt hatte.¹⁵⁶ Zärtliche Mütterlichkeit ist bei Key mehr als erotische Geschlechterdifferenz. Zum einen ist sie die besondere Fähigkeit der Frau, mit anderen in Beziehung zu treten: »die schützende Zärtlichkeit, die sanfte Geduld, die frohe Hilfsbereitschaft, das jeden besonders umfassende Interesse, die feine und rasche Vibration beim Kontakt mit den Gefühlen anderer.«¹⁵⁷ Zum anderen gründet in dieser Zärtlichkeit der »Kultureinsatz« der Frau: »Als die Natur den Geschlechtstrieb schuf, da wandelte die Frau ihn in Liebe um; als die Notwendigkeit die Wohnstätte hervorrief, da schuf die Frau daraus das Heim. Ihr grosser Kultureinsatz war also die Zärtlichkeit.«¹⁵⁸ Liebe und Zärtlichkeit fallen der Frau gerade nicht von Natur aus zu, sondern sie wandelt das Naturgegebene in einer kulturellen Anstrengung um zu dem, was dann das Weibliche auszeichnet.

Daraus ergeben sich für Ellen Key zwei Aufgaben der Frauenbewegung. Erstens die »Befreiung der Frau als Mensch«: »Die Frauenbewegung in ihrer jetzigen Form hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie jeder Frau das gesetzliche Recht verschafft hat, ohne durch ihr Geschlecht behindert zu sein, ihre Eigenart zu entwickeln und zu betätigen.« Das kann aber nur der erste Schritt sein, auf den zweitens die »Befreiung als Weib« folgen muss. Denn »[b]is auf weiteres folgt auch die ›emanzipierte‹ Frau in der Regel den Bahnen, die die soziale Sitte ihrem Geschlechte abgesteckt hat,

154 Dies., Mütterlichkeit, S. 591 f.

155 Caroline Eliacheff/Nathalie Heinich, Mütter und Töchter. Ein Dreiecksverhältnis, Düsseldorf: Walter 2004, S. 246.

156 Anja Szypulski führt die Gegenüberstellung von Zärtlichkeits- und Begattungstrieb auf den Sexualwissenschaftler Albert Moll zurück, vgl. Szypulski, Für und wider die Lust, S. 73.

157 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 32 f.

158 Dies., Liebe und Ehe, S. 267.

wie auch den kulturellen Bahnen, die bisher die des Mannes gewesen sind.«¹⁵⁹ Eine Befreiung der Frau als Weib wäre dann eine Befreiung aus einer männlichen Moral und Kultur und der Einsatz ihrer produktiven Kräfte für eine weibliche Kultur, die auf dem »Zärtlichkeitsgefühl« aufbaut. Dieses müsse neben dem männlichen »Gerechtigkeitsgefühl« für die »Gesellschaftsgestaltung entscheidend« werden, um die »Einseitigkeiten des Mannes« auszugleichen. Die mütterliche Zärtlichkeit der Frauen prädestiniert sie vor allem für die Aufgabe, »Mittel [zu] finden, die das Leben steigern und bewahren«, was für Key die zentrale gesellschaftliche Aufgabe überhaupt ist.¹⁶⁰ Folgerichtig misst sie den Erfolg der Frauenbewegung: Hat diese für die »moderne Frau« die »physischen und psychischen Funktionen der Mutterschaft« verbessert?¹⁶¹ Der Mutterschaft widmet sie das längste und abschließende Kapitel ihrer Analyse und nennt explizit die »Bewegung für Mutterschutz und Schutz der unehelichen Kinder« die »im Augenblicke [...] wichtigste Frauenbewegung«.¹⁶²

Mit dieser Analyse berührt Ellen Key einen neuralgischen Punkt der feministischen Diskussion, der über alle rechtlichen und sozialpolitischen Verbesserungen hinweg, die für Frauen und Mütter im Laufe des 20. Jahrhunderts erkämpft wurden, womöglich bis heute Bestand hat. Irigaray formuliert den Zusammenhang achtzig Jahre nach Key für die sogenannte »zweite« Frauenbewegung ganz ähnlich: »Ohne Frauen keine Gesellschaft. [...] Die sexuelle Differenz ist eine unserer Zukunftschancen. Sie liegt nicht in der (natürlichen oder künstlichen) Reproduktion, sondern in dem Zugang der Geschlechter zur Kultur. Kindergebären ist ein Ergebnis davon.«¹⁶³

Die Frage nach diesem Zugang zur Kultur nennt Key eine »geistige« Produktivität der Mütterlichkeit, die auf andere Weise überdauere, kulturell werde, als »männliche Intelligenz«:

Das ewig Weibliche vermag innerhalb der Gefühlssphäre dasselbe, wie das ewig Männliche innerhalb der Intelligenzspäre: ausserhalb seines eigenen Ichs einen Punkt zu finden, von dem aus das Dasein sich heben lässt. Ich habe diese Überlegenheit die Mütterlichkeit genannt. [...] Ich glaube freilich, dass diese Äusserung, wie die meisten anderen geistigen Äusserungen der Mütterlichkeit, nur eine gewissermassen kurze Lebenszeit haben wird. Ehe das Gras auf meinem Grabe wächst, wird sie

159 Dies., Die Frauen-Bewegung, S. 58 f.

160 Dies., Liebe und Ehe, S. 286–288.

161 Dies., Die Frauen-Bewegung, S. 62.

162 Ebd., S. 158; vgl. Kinnunen, Rezeption Ellen Keys, S. 503.

163 Irigaray, Genealogie der Geschlechter, S. 12 f.

schon lange vergessen sein, und keine Zukunftsrau wird das Büchlein in einer Bibliothek finden können, wenn sie ihre Geschichte über »Die Frauenfrage im 19. Jahrhundert« schreibt, denn die papiernen Flügel, die solche Eintagsfliegen tragen, werden heutzutage schnell zu Staub! Aber mittelbar wird dieser Einsatz von Mütterlichkeit doch unvergänglich sein, wenn nur ein einziges junges Herz dadurch von einem tieferen Lebensgefühl durchbebt und erweitert worden ist, einem Gefühl, das späterhin mal fortgepflanzt wird von einer Generation auf die andere.¹⁶⁴

Auch wenn also »geistige Mütterlichkeit« keine schriftliche Dokumentation hinterlässt, keine Bibliotheken füllt, ist sie dennoch eine Kraft, die tradiert werden kann – und zwar in Menschen, nicht in Büchern. Tiina Kinnunen nennt es eine »kulturelle Kraft der Humanität«, mit der die Figur der Mutter bei Key ausgestattet ist.¹⁶⁵

Key schreibt dabei auch gegen eine Naturalisierung der Mütterlichkeit an, die die Frauenbewegung dazu führe, alles Mütterliche abzuwerten und einen »Amaternalismus« zu vertreten. Mütterlichkeit sei nicht bloß instinkthaft: Sie stehe als kulturelle Errungenschaft und Leistung mit Persönlichkeit und Individualität in einer Reihe. Die Frauenbewegung gehe dort in die Irre, wo sie eines gegen das andere ausspiele und entweder Weiblichkeit oder Persönlichkeit überbetone: »[D]ie frühere Definition der *Weiblichkeit* ignorierte das *Allgemeinmenschliche*, die jetzige Definition der *Persönlichkeit* das *Weibliche* im Wesen des Weibes.«¹⁶⁶ Während Andreas-Salomé an dieser Stelle die Beweglichkeit und Bezogenheit des Lebens hervorhebt und aus der Widersprüchlichkeit eine Stärke macht, löst Key den Konflikt auf, indem sie Mütterlichkeit als Ausdruck der Persönlichkeit begreift. Mütterlichkeit gründe zwar im Instinkt, sei aber Kulturleistung – wie »*alle sozialen Instinkte [...] durch die Kultur aus primitiven Instinkten entwickelt worden*« seien: Die »Entwicklung des Mutterinstinktes zur Mütterlichkeit ist eine der großen Errungenschaften des Kulturverlaufs.«¹⁶⁷ Mütterlichkeit kann, soll und muss also nicht als Instinkt zugunsten der persönlichen Entwicklung weichen, sondern Mütterlichkeit ist Teil der (weiblichen) Persönlichkeit. Dennoch könne die Frau wählen, wie sie ihre mütterliche Persönlichkeit einsetze; das sei dann eine Entscheidung »zwischen der intellektuellen und der affektiven Seite der

164 Key, *Missbrauchte Frauenkraft*, S. 123; vgl. Dina Lowy, *Love and Marriage: Ellen Key and Hiratsuka Raicho Explore Alternatives*, in: *Women's Studies* 33, 2004, Heft 4, S. 361–380, hier S. 365.

165 Kinnunen, *Rezeption Ellen Keys*, S. 196.

166 Key, *Die Frauen-Bewegung*, S. 99, Hervorhebungen im Original.

167 Ebd., S. 170, Hervorhebung im Original.

Persönlichkeit«. ¹⁶⁸ Dem Mann stelle sich diese Frage aus historischen Gründen der Arbeitsteilung nur bedingt, obwohl auch er das Gefühl der Mütterlichkeit kennt: »So hat auch der Mann seine ›Mütterlichkeit‹, einen Komplex von Gefühlen ähnlicher Art wie die, welche die Frau häufiger für die Geschlechtsaufgabe als für das Werk einsetzt, aber die bei der Frau wie beim Manne der produktive Seelenzustand ist«. Produktivität, eine Verbindung zum Schöpferisch-Lebendigen, zeichnet Mütterlichkeit aus, bei Ellen Key wie bei Andreas-Salomé. ¹⁶⁹

Und bei beiden kommt an dieser Stelle Religiosität ins Spiel. Key spricht von einer psychischen Konstitution, die sie »religiöse Natur« nennt. Nur religiöse Naturen seien »liebend oder gläubig oder schaffend«, wobei diese Reihung anzeigt, wie nahe für Key lieben und glauben und schaffen sind: »Es ist dieselbe Psyche, die sich bei dem einen in der Extase (sic) des Glaubens offenbart, bei dem zweiten in der Schaffensglut, bei dem Dritten in einer großen erotischen Leidenschaft, bei dem Vierten als Elternliebe«. ¹⁷⁰ Dabei spielt für Key gerade die Mutterschaft eine entscheidende Rolle angesichts der »Auflösung des religiösen Glaubens«, den sie am Beginn des 20. Jahrhunderts beobachtet. Davon übriggeblieben sei nur »die Anbetung der Mutterschaft als heiliges Mysterium, [...] der Madonnenkult«, allerdings eben nicht im Rahmen eines christlichen Glaubens. Die Verehrung der Madonna sieht Key neu belebt in der »Entwicklungslehre der Gegenwart«, und zwar »mit jener Allgemeingültigkeit, die der Gedanke haben muß, welcher der Kultur wieder einen Mittelpunkt geben soll.« ¹⁷¹

Dieser Bezug auf einen Reformdarwinismus ist nach Ann Taylor Allen durchaus charakteristisch für das Denken von Mütterlichkeit in der deutschen Frauenbewegung um 1900: Rezipiert werden vor allem Autoren wie Wilhelm Bölsche, die Kooperation und Altruismus für evolutionär maßgeblicher halten als Konkurrenz und Wettbewerb. In den Entwürfen für eine Umgestaltung der modernen Gesellschaft, die Beziehungen und Zugehörigkeiten über Konkurrenz und Individualismus stellt, kommt häufig großes Vertrauen in die Möglichkeiten staatlicher Regulierung zum Ausdruck; manifestiert sich ein biopolitischer bis eugenischer Wille. ¹⁷²

168 Ebd., S. 169.

169 Key, Mütterlichkeit, S. 588; dazu Stoehr, Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, S. 226 f.; Irigaray, Genealogie der Geschlechter, S. 41.

170 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 178.

171 Ebd., S. 194.

172 Vgl. Allen, Feminism and Motherhood in Germany, S. 159, 229; zu Ellen Key siehe S. 161 f.; Dies., Feminismus und Eugenik im historischen Kontext, in: Feministische Studien 9, 1991, Heft 1, S. 46–68, hier S. 50; Lowy hebt hervor, dass Keys Sozialdarwinismus keine rassische Überlegenheit behauptet, vgl. Lowy, Love and Marriage, S. 362.

Zugleich trennt der entwicklungstheoretische Impetus, der Keys Denken der Mütterlichkeit prägt, und aus dem für sie schließlich ein sozialpolitisches Programm und Engagement wird, Key von Andreas-Salomé. Diesen Unterschied markiert Andreas-Salomé schon 1898 in der Rezension von *Missbrauchte Frauenkraft*. Sie schreibt, sie sei zwar »von ganzem Herzen« einig mit Key, dass eine »Rückkehr zum eigenen Ich, zur Urnatur, zu dem Grossen, Geheimnisvollen, das unsere Lebensquelle ist« der »bedeutungsvollste[...] Zug am Schluss des Jahrhunderts« sei. Aber sie kritisiert vehement, dass Key für diese Urnatur der Frau alles »auf den mütterlichen Grundtrieb zurück[leite]«. ¹⁷³ Das hält Andreas-Salomé nicht nur für »zu allgemein« und »schematisch«, sondern es führe auch dazu,

[das] Wesen des Weiblichen viel zu passiv zu nehmen. [...] Die einseitige Hervorhebung des Abhängigen, Abgeleiteten am Weibe, – dieses Verlegen ihres Wesens=Schwerpunktes aus ihr selbst heraus, sei es in den Mann oder das Kind, geschehe es auch im weitesten und tiefsten Sinne, verleitet unnötigerweise zu vielerlei Mißverständnissen und unwillkürlichen neuen Einengungen, selbst wo das Gegenteil davon gewiß beabsichtigt ist. ¹⁷⁴

Eine Mütterlichkeit, die letztlich *nach außen* gerichtet ist – einen sozialen Sinn hat, einem äußeren Zweck unterstellt ist, in den Dienst einer anderen Sache oder einer anderen Person tritt –, davon grenzt sich Andreas-Salomé ab. Der gesellschaftliche Aspekt der verallgemeinerten Mütterlichkeit ist es gerade, den Andreas-Salomé beiseite lassen will zugunsten der »persönlichen Sachlage« und der Entscheidung »von Fall zu Fall«, den aber Key – mit Stöcker und anderen – in einer »Neuen Ethik« besonders hervorhebt. Bei Key ist das große geheimnisvolle Leben nicht individuelles Kräftefeld, sondern gesellschaftlicher und menschheitsgeschichtlicher Wert. Deshalb wird ihr Mütterlichkeit mehr als die Eigenschaft der einzelnen Frau, mehr als der Einsatz einer weiblichen Kultur geradezu zur Mission aller Frauen. ¹⁷⁵

Wenngleich sie Individualismus als »Prinzip der Frauenbewegung« anerkennt, wird er für Key dort zum Problem, wo der »Einzelne seine Per-

173 Andreas-Salomé, »Mißbrauchte Frauenkraft« (Rezension), S. 515.

174 Ebd.

175 Vgl. Torburg Lundell, Ellen Key and Swedish Feminist Views of Motherhood, in: Scandinavian Studies 56, 1984, Heft 4, S. 351–369, hier S. 352, 354, 358; Tiina Kinnunen, History as Argument – Alexandra Gripenberg, Ellen Key and the Notion of True Feminism, in: Angelika Epple/Angelika Schaser (Hg.), Gendering Historiography. Beyond National Canons, Frankfurt a. M.: Campus 2000 S. 191–207, hier S. 195; Kühl, Ellen Key, S. 345.

sönlichkeit *gegen* die Gattung, nicht innerhalb ihrer behauptet, wo der Individualismus zur *Selbstkonzentration*, zum antisozialen Egoismus wird.«¹⁷⁶ Aus der »weiblichen Kultur« wird bei Key Gesellschaftsmütterlichkeit, sodass die Frau letztlich nicht wie bei Andreas-Salomé das lebenssteigernde Prinzip verkörpert, sondern ihre Aufgabe in der Höherentwicklung der Gesellschaft findet:

Unter dem Einfluß der Entwicklungslehre beginnen die jungen Mädchen einzusehen, daß ihr Wert als Mitglieder der Gesellschaft zum wesentlichen Teile von ihrem Wert für die Fortpflanzung der Menschheit abhängt; sie sind sich immer mehr ihrer Pflicht zu einer Körperkultur bewußt, die sie dahin bringen kann, ihre Funktionen besser zu erfüllen; sie betrachten ihre erotische Sehnsucht nicht mehr als unrein und häßlich, sondern als rein und schön.¹⁷⁷

In diesem Sinne wird die weibliche Erotik und Mütterlichkeit einem gesellschaftlichen Gesamtziel untergeordnet, ja, Weiblichkeit selbst aus Mutterschaft in ihrer Bedeutung für die »Fortpflanzung der Menschheit« abgeleitet. Key erhofft sich von der Frauenbewegung eine »neue Mutter«, die sich »bis auf weiteres durch Selbstkultur« schult – also bis Entwicklungslehre Staatsräson wird, der »Mutterberuf« anerkannt und die »Ausbildung zur Mutterschaft selbstverständlich ist.«¹⁷⁸ Anfang des 20. Jahrhunderts wird dieser »Mutterberuf« auch gewissermaßen geschaffen: Das Berufsfeld der »Sozialen Arbeit«, der Pädagogik überhaupt, wird genau auf den frauenbewegten Visionen »organisierter Mütterlichkeit« begründet, aber zugleich im Zuge seiner Professionalisierung vollständig aus den Bezügen auf mütterliche Zärtlichkeit gelöst.¹⁷⁹ Key zielt natürlich auch nicht in einem individualistischen Sinn auf »Mutterschaft als Beruf«. Für sie ist klar, dass Mütterlichkeit »als nationalökonomisches Produkt nicht wägbare« ist.¹⁸⁰ Sie setzt zumindest perspektivisch auf eine Gesellschaft, die Mutterschaft auf eine andere Grundlage stellt, respektive plädiert für eine Mut-

176 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 93, 202.

177 Ebd., S. 157; zur Gesellschaftsmütterlichkeit siehe auch S. 122, 198 und Dies., Liebe und Ehe, S. 310–312.

178 Dies., Die Frauen-Bewegung, S. 182.

179 Vgl. Christoph Sachße, Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929, Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, bes. S. 105–115; Caroline Hopf, Mutter – Nächstenliebe – pädagogische Liebe: Eine Konstante im sozialpädagogischen Professionalisierungsprozess des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: Johannes Bilstein/Reinhard Uhle (Hg.), Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns, Oberhausen: Athena 2007, S. 171–180, hier S. 178 f.

180 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 189.

terschaft, die die Gesellschaft zu ihren Gunsten verändert: Es braucht dazu »Zeit für die Liebestätigkeit [...], ein Recht auf die Liebestätigkeit, Ruhe und Mittel für die Liebestätigkeit.«¹⁸¹

Zunächst liegt es aber in der Verantwortung der Frau, wofür sie ihre Kraft einsetzt: »In dem ersten Stadium der Frauenbewegung war die Mehrzahl der ›Emanzipierten‹ noch von ihrer Opferwilligkeit bestimmt, welche sie mit ihrer äußeren Berufsarbeit zu vereinen trachteten.« Auch wenn Key bereits 1909 eine Generation heraufziehen sieht, die weiß, dass sie sich entscheiden muss, sei dieses Problem ungelöst – »das Problem, in der Kollision zwischen Familienpflichten, Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen die Gesellschaft die richtige Wahl zu treffen, die Wahl, welche die wesentliche Lebenssteigerung mit sich bringt.«¹⁸² Die »Opferwilligkeit« ist hier eine bereits überkommene weibliche Eigenschaft, und dennoch ist die Frau in ein Netz von Pflichten eingespannt, aus dem sie sich nicht lösen kann – und auch nicht soll: Denn die neue Mutter, die Madonnenfigur, die Key vorstellt, ist die sich der individuellen oder überindividuellen Lebenssteigerung verpflichtende Frau.¹⁸³ Auch wenn diese Madonna alles ist – »Mensch und Weib, Mitbürgerin und Persönlichkeit – weniger darf die Gesellschaftsmutter der Zukunft nicht sein!«¹⁸⁴ – vereint sie doch »Altruismus und Egoismus in widerspruchloser Harmonie.«¹⁸⁵ Diese Harmonie ergibt sich daraus, dass der »stärkste *primitive Instinkt* der Frau mit ihrer größten *Kulturaufgabe* zusammenfällt.«¹⁸⁶ Keys Texte setzen daher die Mütterlichkeit der Frau als eine Chance zur Neubestimmung einer modernen weiblichen Kultur: Wenn nicht als Gegenentwurf, so mindestens als Balancierung einer männlichen Moderne. Zugleich hegen sie Mütterlichkeit immer wieder ein als notwendigen Dienst der Frau an einer »Höherentwicklung der Menschheit«, der im staatlich regulierten Mutterberuf dieser Moderne unterworfen ist.

Die Gegenüberstellung von Egoismus und Altruismus kennzeichnet zwar Lou Andreas-Salomés Überlegungen genauso wie die Ellen Keys, aber bei Andreas-Salomé sind diese Kräfte in einem Dritten vermittelt, dem sie beide entspringen: Das Erotische kann sowohl egoistische als auch altruistische Formen annehmen, ohne den Antagonismus in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen. Es sind die widerstreitenden Impulse ohne

181 Ebd., S. 101.

182 Ebd., S. 98 f.

183 Für die religiösen Bezüge vgl. Hopf, Mutter – Nächstenliebe – pädagogische Liebe, S. 174.

184 Key, Liebe und Ehe, S. 312.

185 Dies., Mütterlichkeit, S. 595.

186 Dies., Die Frauen-Bewegung, S. 180.

Auflösung, die für Andreas-Salomé das Weibliche selbst ausmachen: Den Zugang der Frau zum Erotischen und die »Madonnen- und Mutterhoheit« der weiblichen Liebe konzipiert sie als Beziehungen zum Leben, zum Lebendigen an sich, aus der sich weder eine sozialpolitische Programmatik der Mutterschaft noch eine gesellschaftliche Vision ergeben.¹⁸⁷ Für Andreas-Salomé ist das Mütterliche der Frau einzig Ausweis ihres privilegierten Zugangs zum Leben. Die Frau ist in das Lebendige gestellt, dessen Mittel das Erotische und dessen Steigerung die Mütterlichkeit ist. Bei Key ist umgekehrt Mütterlichkeit der Ausgangspunkt einer Bestimmung des Weiblichen, in dem auch seine soziale und evolutionäre Aufgabe liegt; »die Mütterlichkeit das Kriterium der Weiblichkeit.«¹⁸⁸ Die »für die Mutterschaft wesentlichen Seeleneigenschaften« seien evolutionär bedingt bei der Frau wesentlich stärker entwickelt als beim Mann, sodass man letztlich Weiblichkeit und Mütterlichkeit synonym verstehen könne: »Die geistigen Eigenschaften, die die Mutterschaft verlangte, sind zu denen der ›Weiblichkeit‹ geworden, die Eigenschaften, die die Vaterschaft verlangte, zu den Merkmalen der ›Männlichkeit‹.«¹⁸⁹

Während Lou Andreas-Salomé die Erotik zum »Leben in seinem Ursinn« macht, liegt für Ellen Key der Lebensursprung in der Mütterlichkeit. Aus diesem Grund soll die Frau ein positives, »befreites« Verhältnis zur Liebe und Erotik entwickeln: damit sie ihre Bestimmung zur Mutterschaft erfüllen kann.¹⁹⁰ Daher steht Key auch der »sich stets steigernde[n] Bedeutung der Sympathie für das Seelenleben« in *Über Liebe und Ehe* abwartend gegenüber und befürchtet, diese führe »in der Frauenwelt« zu einer »Überschätzung der Freundschaft, sowohl der Freundschaft zwischen Frauen wie der Freundschaft in der Liebe.«¹⁹¹ Schließlich würde ein Überhandnehmen der Liebe ohne Erotik, der freundschaftlichen Liebe, unter Umständen die Mutterschaft in Gefahr bringen.

Zwischen Ellen Key und Lou Andreas-Salomé lässt sich so aufzeigen, was Mütterlichkeit zu einer Kippfigur nicht nur der Frauenbewegung um 1900 macht, sondern der feministischen Bewegung bis heute. Unter dem Vorzeichen einer gesellschaftlichen Aufgabe, einer Veräußerung der Frau – wie Andreas-Salomé formuliert: ein »Verlegen ihres Schwerpunktes aus

187 Zu Key und den Liebeskonzeptionen in der »Neuen Ethik« vgl. Caroline Arni, *Simultaneous Love: An Argument on Love, Modernity and the Feminist Subject at the Beginning of the Twentieth Century*, in: *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 11, 2004, Heft 2, S. 185–205, bes. S. 190–192; für Keys gesellschaftliche Vision siehe Lowy, *Love and Marriage*, S. 365f.

188 Key, *Die Frauen-Bewegung*, S. 164.

189 Ebd., S. 60f.

190 Vgl. Key, *Liebe und Ehe*, S. 62.

191 Ebd., S. 80f.

ihr selbst heraus« – kann Mütterlichkeit und Mutterschaft als einseitige Festlegung, als Einengung der Frau erscheinen, genauso wie als Potenzial für gesellschaftliche Veränderung, als ethischer Faustpfand für eine weibliche Kultur. Als eine intime, zärtliche Verbindung zwischen Frauen, die jedem Bezug auf ein Männliches vorgängig ist, wird Mütterlichkeit sowohl als Grundlage einer weiblichen Beziehungspraxis affirmiert wie für ihren hierarchischen, inegalitären Charakter kritisiert und vor ihren symbiotisch-inzestuösen Formen gewarnt.¹⁹²

Im Sinne dieser Kippfigur lässt sich Key sowohl als Denkerin einer »neuen Mutterschaft« unter sozialpolitischen Vorgaben mit eugenischer Färbung verstehen wie als Denkerin einer Mütterlichkeit, die unter dem Banner der mütterlichen Zärtlichkeit die gebärende und die nicht-gebärende Frau gleichermaßen in den »kulturellen Mittelpunkt« stellen will. Insofern schätzt Key Beziehungen zwischen Frauen durchaus. Sie beschreibt Frauen als Vertraute und Verbündete in schwierigen Lagen – »Für ihre aufrührerischen Gedanken hatte sie vielleicht eine Freundin, der sie ihr Herz ausschütten konnte, oder eine Schwester.«¹⁹³ Frauen verstehen einander – »Die jungen Mädchen finden oft bei diesen alten Frauen das feinste Verständnis, das diese reichlich erwidern. Solche Freundschaftsverhältnisse sind die schönsten, welche die Gegenwart aufzuweisen hat.«¹⁹⁴ Und sie vergleicht die »seelisch verfeinerten Frauen unserer Zeit« mit den griechischen Freundschafts-Heroen, den »seelisch verfeinerten Männer[n] Hellas'«: Sie »[finden] die Eigenschaften, welche ihr Seelenleben in die feinsten Schwingungen der Bewunderung, der Begeisterung, der Sympathie und der Verehrung versetzen, am leichtesten bei ihrem eigenen Geschlechte.«¹⁹⁵

Wie Key über Frauenfreundschaften denkt, führt Kinnunen zurück »auf das, was sie von und mit ihren Leserinnen lernte«, also auf das Erfahren einer engen Beziehungskultur zwischen Frauen in der Frauenbewegung des Kaiserreichs.¹⁹⁶ Denn die (mit Lily Braun) mütterliche deutsche Frauenbewegung ist natürlich ein Ort vielfältiger Beziehungen zwischen Frauen; und oft sind diese Beziehungen als Mutter-Tochter-Beziehungen gefasst worden.

192 Vgl. Eliacheff/Heinich, Mütter und Töchter, S. 313–315.

193 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 90.

194 Ebd., S. 85.

195 Ebd., S. 87.

196 Kinnunen, Rezeption Ellen Keys, S. 206, vgl. S. 37; vgl. zu dieser Beziehungskultur Götert, Macht und Eros und Elisa Heinrich, Intim und respektabel. Aus-handlungen von Homosexualität und Freundinnenschaft in der deutschen Frauenbewegung 1870 bis 1914, Dissertation, Universität Wien 2020.

5.2 Töchter. Generationelle Zeitlichkeit und Genealogie

In der Rolle einer Tochter Ellen Keys imaginiert sich etwa Sissy Frerichs, die 1909 an Lou Andreas-Salomé schreibt: »Ach Lou, Ellen ist ein Quell! Und ich war so lange einsam und immer nur erwachsen und Mutter für viele Andere, und nun sitz ich einen Augenblick wie ein Kücklein warm und behütet unter den Flügeln dieser Ellenhenne, O, die Geliebte, wie war es gut[,] dass sie kam!«¹⁹⁷ Auch Andreas-Salomé »adoptiert« einige Töchter, die im Briefwechsel am Rande Erwähnung finden.¹⁹⁸ Wahlmütterschaften und Tochterschaften prägen so das Beziehungsgefüge der Frauenbewegung: Mütter haben »geistige Töchter«. Darüber hinaus sind Mutter-Tochter-Beziehungen auf der organisatorischen Ebene relevant. Christina Klausmann hat etwa für die frauenbewegte Szene in Frankfurt a. M. festgestellt, dass »auffällig oft« familiäre Verbindungen zwischen den dort aktiven Frauen bestanden.¹⁹⁹

Als »äußerst typisches soziokulturelles Phänomen« beschreibt Kinnunen ein »Verehrungsverhalten« gegenüber Frauen wie Ellen Key oder Lou Andreas-Salomé, die für – oft jüngere – Frauen die Rolle mütterlicher Führungsfiguren einnahmen und zu ihren »Töchtern« auch enge persönliche Verhältnisse entwickelten.²⁰⁰ Wahlmütter hätten an der Jahrhundertwende einen generationellen Bruch zwischen Müttern und Töchtern überbrückt.²⁰¹ Ellen Key, die in der *Frauen-Bewegung* ein ganzes Kapitel den »Töchtern« widmet, sieht neben Konfliktpotenzialen auch positive Effekte der Frauenbewegung, insofern es nun Mütter gebe, die »gleich den Töchtern ein geistig reiches und bewegtes Leben führen« würden.²⁰²

Das Kapitel beginnt Key mit der Lage der Töchter »vor sechzig bis siebzig Jahren«, die sie im ersten Satz auch gleich zusammenfasst: Die »Töchter aus guter Familie [hatten] wenig Berührungspunkte mit dem Leben außerhalb der vier Wände des Heims.« Das markiert Key klar als

197 Ellen Key, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin 5. Juli 1909, LASA Göttingen.

198 Andreas-Salomé, Wien 2. Januar 1913; Ellen Key, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Alvastra 28. Juli 1914, LASA Göttingen.

199 Klausmann, Vordenkerinnen, Organisatorinnen, Freundinnen, Gegnerinnen. Beziehungen und Netzwerke in der Frauenbewegung, S. 40.

200 Vgl. Kinnunen, Rezeption Ellen Keys, S. 39, 194 f.; zur Verehrung auch Götttert, Frauen, ihre Freundschaften und Beziehungen.

201 Vgl. Kinnunen, Rezeption Ellen Keys, S. 195; Allen, *Feminism and Motherhood in Germany*, S. 151 f.; für den amerikanischen Kontext vgl. Linda W. Rosenzweig, *The Anchor of My Life. Middle-Class American Mothers and Daughters, 1880–1920*, New York: New York University Press 1993, S. 6.

202 Key, *Die Frauen-Bewegung*, S. 96.

Einschränkung, als Misstand, dessen Linderung sich trotz einiger Hindernisse die Frauenbewegung auf die Fahnen schreiben kann: »Die Bewegung *konnte* jedoch nicht gehindert werden. Und jetzt – wie sieht es jetzt in den Familien aus?« Key bescheinigt den Veränderungen des späten 19. Jahrhunderts eine »lebenserhöhende« Wirkung. Sie macht jedoch auch eine neue und spezifische Problemlage aus: Die Töchter, von denen Key spricht, die also Anfang des 20. Jahrhunderts erwachsen werden, haben größere Freiheiten als ihre Mütter, aber ihnen stellen sich deswegen nicht weniger »qualvolle[...] Fragen«, denn sie haben jetzt auch eine andere Verantwortung gegenüber der Gesellschaft. Letztlich sieht Key die wesentliche Verbesserung in den Familien in einem »verfeinert[en]«, weniger »rücksichtslos[en]« Umgang der Väter und Brüder mit den Töchtern und Schwestern; die Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern geraten dagegen nicht konkret in den Blick.²⁰³

Tatsächlich ist nicht nur bei Ellen Key auffällig, dass bei aller Theoretisierung und programmatischen Thematisierung der Mütterlichkeit und der Mutterschaft die Töchter ein relativ randständiges Dasein führen. Gegenüber den zahllosen Publikationen zu Müttern, Mutterschaft und Mütterlichkeit in der Frauenbewegung ist die Literatur zur Tochter, zu den Töchtern, so gut wie nicht existent. Wenn die Mutter-Tochter-Beziehung für die Frauenbewegung eine entscheidende Rolle spielt, so sind es die »Mütter«, über die geschrieben und nachgedacht wird. Im Unterschied zur Schwesterlichkeit und »sisterhood« anderer Frauenbewegungen ist die Mutter-Tochter-Beziehung eine ungleiche. Sie impliziert eine an-leitende Funktion, aber zumindest einen Erfahrungsvorsprung: Die Ungleichheit liegt zunächst auf der zeitlichen Ebene. Mütter und Töchter sind für eine begrenzte Zeit Zeitgenossinnen; sie leben in sich überschneidenden, aber sich auch ablösenden Zeiten. Töchter sind die Zukunft der Mütter. Vielleicht kann man sich daher den Töchtern am ehesten über die Frage der generationellen Zeitlichkeit nähern. In einer Art Verlängerung des Streits über Mütterlichkeit und Mutterschaft wird allerdings auch der Bezug auf generationelle Verbindungen in den Frauenbewegungen und als feministisches Anliegen kontrovers diskutiert. Für problematisch gehalten werden vor allem die familialen Implikationen: Die Rede von Müttern und Töchtern reproduziere lediglich zu überwindende ödipale Beziehungsmuster; familiale Erzählungen seien eingebettet in patriarchale Vorstellungen von Abstammung, Erbe und Schuld. Zugespitzt behauptet die feministische Kritik, dass generationelle Zeitlichkeit als Bezug der Mütter auf die Töchter und der Töchter

203 Ebd., S. 86, 91, 101, 105.

auf die Mütter – mindestens strukturell oder funktional – *das Gleiche* sei wie Patrilinearität, wie Genealogie.²⁰⁴

Es ist aber auch versucht worden, diese Beziehungen positiv zu besetzen und den Begriff der Genealogie feministisch anzueignen. So hat insbesondere Luce Irigaray seit den 1980ern über die Beziehungen von Müttern und Töchtern als »weibliche Genealogie« nachgedacht. Als das Spezifikum dieser Beziehungen macht Irigaray aus, dass sie in der Beschreibung des Familiären abwesend und für die Genealogie bedeutungslos seien. Denn mütterliche Beziehungen seien als Beziehungen der Fürsorge in der sogenannten westlichen Welt naturalisiert worden: Was die Mutter zur gesellschaftlichen und kulturellen Reproduktion beitrage, sei ins Biologisch-Körperliche verbannt worden. Kulturell seien diese Beziehungen nicht repräsentiert, seien kein Teil ökonomischer und politischer Rationalitäten.²⁰⁵ Daher besteht Irigaray darauf, dass nicht genealogisches Denken an sich das Problem sei, sondern die patriarchale Monopolisierung, die Kolonisierung des Genealogischen. Generationelle Zeitlichkeit sei darin reduziert auf Patrilinearität als einzig mögliches Modell. Gerade weil es für die Bezugnahme von Müttern auf Töchter und umgekehrt kein kulturelles Skript und keine genealogische Tradition gäbe, liege hier aber Potential, generationelle Zeitlichkeit neu zu denken. Irigaray tut das, auch als Provokation, in den Begriffen der »mütterlichen Ordnung« und der »weiblichen Genealogie«. Letztlich lassen sich Irigarays Überlegungen verstehen als Plädoyer für eine andere zeitliche Ordnung, mit der sich unsere Konzeption generationeller Beziehungen grundlegend verändern würde. Für Irigaray ist dabei Voraussetzung eines genealogischen Denkens, dass die Beziehungen zwischen Frauen, zwischen Müttern und Töchtern genau *nicht* strukturell gleich sind, *nicht* so funktionieren wie die zwischen Vätern und Söhnen.

An Irigaray anschließend müsste man das Potenzial generationeller Zeitlichkeit in ihrer Relationalität suchen, d. h. in ihrer Beziehungshaftigkeit. Generationelle Zeitlichkeit muss nicht auf das Denken einer linearen Abfolge enggeführt werden, muss nicht als Genealogie quasi Syno-

204 Vgl. für die feministische Kritik an der Familie auch das Kapitel 7.2. – Zur generationellen Zeitlichkeit siehe Judith Roof, *Generational difficulties; or, The Fear of a Barren History*, in: Devoney Looser und E. Ann Kaplan, *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, University of Minnesota Press 1997, S. 69–87; Robyn Wiegman, *On Being in Time with Feminism*, in: *MLQ: Modern Language Quarterly* 65, 2004, Heft 1, S. 161–176, hier S. 168; für einen Überblick über die Kritik siehe Victoria Browne, *Feminism, Time, and Nonlinear History*, London: Palgrave Macmillan 2014, S. 119–122.

205 Vgl. Soiland/Dolderer, *Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz*; Scott, *Fantasy Echo*, S. 61.

nym für Patrilinearität sein. Weil es nicht die eine universelle Beziehung gibt, die »Familie« oder »Generation« bilden würde, sind die Bedeutungen von Verwandtschaft und Genealogie veränderlich.²⁰⁶ Genau deswegen ist aber Genealogie vielleicht als mütterliche weniger reduktionistisch gefasst: Die zeitliche Ordnung einer weiblichen Genealogie etabliert nicht eine Kette der Abhängigkeiten von Erbe und Schuld, denkt daher auch nicht Abstammung im eigentlichen Sinn, sondern gründet im »Umstand unserer Verwiesenheit« in der Gegenwart.²⁰⁷ Die Chance einer weiblichen Genealogie liegt im Denken von Beziehung jenseits formalisierter Abstammungsschemata, im Denken von genealogischer Beziehung als Gabe, als Fürsorge.

In den lebensphilosophischen Begriffen, die Andreas-Salomé naheliegen, könnte man konkretisieren: Die mütterliche Genealogie ist eine Genealogie des Lebens und Überlebens. Es geht dabei um ein Denken von Beziehung, das an der gegenwärtigen, lebendigen Zuwendung zum/zur anderen orientiert ist. Die Mutter gibt in der Geburt das Leben, und gibt damit ein »Erbe« nicht zur Konservierung, sondern gerade in die Veränderung hinein, in eine Ordnung der Differenz. Was die Mutter weitergibt, ist nicht der Name, mit dem Rechte, Pflichten und ein sozialer Rang einhergehen, mit dem auch Besitz vererbt wird, sondern das Leben und das Lebendige selbst: der Aufbruch, die Unordnung, die Offenheit. Die Mutter ist das Lebendige, während der Vater der Tod ist – der Tod im Sinne des Erstarren und Festgeschriebenen, im Sinne des Besitzes und des Namens.²⁰⁸ Das väterliche Erbe ist »tot«, reicht aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein; das mütterliche Leben erlaubt Gleichzeitigkeit und lebendige Beziehung. Insofern setzt eine weibliche und mütterliche Genealogie eine andere zeitliche Ordnung ein und wäre in diesem Sinne Anti-Genealogie: Sie wäre nicht mehr Abstammung, Vererbung, Weitertragen eines »toten Namens«; sie wäre nicht mehr Ahnengalerie, sondern das Hervorbringen eines Anfangs und einer Beziehung.²⁰⁹

Folgerichtig schreibt Margit Göttert der Mutter-Tochter-Inszenierung des Protagonistinnen-Paars der bürgerlichen Frauenbewegung, Gertrud Bäumer und Helene Lange, eine Wirkungsabsicht in die Zukunft zu: Sie

206 Vgl. Browne, *Feminism, Time, and Nonlinear History*, S. 119, 124, sowie S. 136–141.

207 Soiland/Dolderer, *Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz*, S. 209.

208 Vgl. auch Derrida, *Nietzsche – Politik des Eigennamens*, S. 35.

209 Vgl. zu einem nicht-genealogischen Denken generationaler Beziehungen auch Caroline Arni, *Towards a Political Economy of the Maternal Body. Claiming Maternal Filiation in Nineteenth-Century French Feminism*, in: Erdmute Alber, D. S., Simon Teuscher, and Tatjana Thelen (Hg.), *The Politics of Making Kinship. Historical and Anthropological Perspectives*, Oxford: Berghahn Books, erscheint 2021.

habe darauf abgezielt, »weibliche Genealogie« einzusetzen, die die »Grundlage einer künftigen weiblichen Kultur sein sollte.«²¹⁰ Diese Wahlmutter- und Tochterschaft ist nicht zufällig in der spezifischeren Metapher der »regierende[n] Königin« und »Königinmutter« gefasst und damit in eine Machtinszenierung eingebunden worden.²¹¹ Hier bezieht sie sich auf die »Führung« der Frauenbewegung selbst, denn Lange brachte Bäumer (erfolgreich) als ihre Nachfolgerin in Stellung. Darüber hinaus lässt sich aber der Machtanspruch der Frauenbewegung allgemein als in der (geistigen) »Mütterlichkeit« und (leiblichen) »Mutterschaft« begründet denken: die »Grundlage einer künftigen weiblichen Kultur« eben. Für Ellen Key fallen Weiblichkeit und Mütterlichkeit nicht einfach als natürliche oder biologische Gegebenheit zusammen, sondern aucals »Art der Machtausübung«: »Männlichkeit und Weiblichkeit wurden gleichbedeutend mit der verschiedenen Art der Machtausübung, die jedem Geschlechte in seiner Eigenschaft als Väter und Mütter zufiel.«²¹² Das heißt also: Nicht nur gibt es »ohne Frauen keine Gesellschaft«, sondern Frauen sind »für den Fortbestand des Lebens ebenso wesentlich [...] wie die Sonne und das Meer«, denn sie haben die »Macht, nicht nur zu gebären, sondern zu nähren, heranzulieben, zu erziehen.«²¹³

Allerdings konkretisiert sich bei Key die Macht zu gebären als die Macht, Söhne zu gebären: Es sei »die höchste Aufgabe der Frau, der Menschheit ihre Erlöser und Helden zu geben, jene Heroen des Geistes«.²¹⁴ Irigaray nennt dieses Phänomen den »Kult der *Mutter des Sohnes*«, der der »Liebe der kosmischen Fruchtbarkeit« entgegenstehe, die an die Mutter-Tochter-Beziehung geknüpft sei. In diesem Kult ist die Steigerung, Erhaltung, Förderung des Lebens, ist also die mütterliche Gabe eingespannt in eine Pflicht.²¹⁵ Jenseits dieser *Pflicht* liegt die Macht der Mütter aber im Erziehen der Töchter. Von diesem Punkt aus gilt es vielleicht, die Bemühungen der Frauenbewegungen um Mädchenbildung und -erziehung als logischen Schritt zu einer »weiblichen Kultur« jenseits des Gebärens in

210 Göttert, Macht und Eros, S. 112; vgl. Dies., Frauen, ihre Freundschaften und Beziehungen.

211 Dies., Macht und Eros, S. 138.

212 Key, Mütterlichkeit, S. 590.

213 Ebd., S. 587.

214 Key, Mütterlichkeit, S. 588; vgl. zur Aufopferung von Madonnen-Müttern für ihre Söhne Regina Schulte, Opfersemantik und die Bedingungen der Kreativität: Schatten der Töchter, Schwestern, Mütter in den Erinnerungen von Käthe Kollwitz und Marianne Weber, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 15, 2004, Heft 1, S. 63–76.

215 Irigaray, Genealogie der Geschlechter, S. 208 f.

der männlichen Genealogie neu zu lesen: statt als bescheidenen Anspruch, im Vergleich etwa zu Stimmrechtsforderungen, durchaus als eine machtpolitische Strategie. Es gilt auch daran zu erinnern, dass die »Kultur«, von der beständig geredet wird, mitnichten als ein Fortsatz der Privatsphäre apolitisch gedacht ist, sondern dass sie ins Herz der »Kulturnation« zielt.²¹⁶

An der Wende zum 20. Jahrhundert wird in den deutschen Frauenbewegungen für eine »maternale Moderne« (Christine Kanz) gestritten, für eine weibliche Kultur und eine weibliche Genealogie, kurz: für weibliche Macht.²¹⁷ Während in weiten Teilen der Frauenbewegung der positive Bezug auf die Mütter von Seiten der Töchter, und umgekehrt auf die Töchter von Seiten der Mütter, als zukunftssträchtige Strategie versucht wird, gerät die Mutter-Tochter-Beziehung auch in den skeptischen Blick von Medizin und Psychoanalyse: So entstehen zugleich Vorstellungen von Mutterschaft, und insbesondere der Mutter-Tochter-Beziehung, die der Mutter eine potenziell schädigende und gefährliche Wirkung zuschreiben. Irene Stoehr spricht von einem desaströsen Effekt sogenannter Modernisierungs-, Liberalisierungs- und Emanzipationsprozesse im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert auf die Beziehungen zwischen Frauen. Damit sind die eingangs beschriebenen »traditionalen« Formen weiblicher Homosozialität genauso gemeint wie die Mutter-Kind-Beziehung.²¹⁸ An feministische Psychoanalyse anschließend schreibt Joan Scott trocken, es sei nicht der Vater, sondern die Mutter, die totgeschlagen werde und auf deren negiertem Körper die westliche Zivilisation gebaut sei.²¹⁹ Eliacheff und Heinrich sammeln in der Monographie *Mütter und Töchter* eine ganze Reihe literarischer Beispiele für misslungene, missbräuchliche Mutter-Tochter-Beziehungen; schon im Inhaltsverzeichnis begegnet uns das missbrauchte Kind, der narzisstische und der antinarzisstische Missbrauch, und die

216 Zum machtpolitischen Einsatz von »Kultur« vgl. Bauer, Ideengeschichte als Politikgeschichte. Die »Kulturaufgabe« der bürgerlichen Frauenbewegung, S. 27; zur Mädchen- und Frauenbildung Helene Lange/Gertrud Bäumer/Elisabeth Gnauck-Kühne, Frauenbewegung und Frauenbildung, hg. von Erich Dauzenroth, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1964; Elke Kleinau/Claudia Opitz, Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Frankfurt a. M.: Campus 1996; zur in der deutschen Romantik begründeten Idee einer »Kulturnation« Hagen Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München: C. H. Beck 1994, S. 171.

217 Christine Kanz erwähnt die Mütterlichkeitskonzepte von *Autorinnen* um 1900 nicht (Christine Kanz, *Maternale Moderne. Männliche Gebärphantasien zwischen Kultur und Wissenschaft (1890–1933)*, Paderborn: Fink 2009).

218 Vgl. Irene Stoehr, Frauenbeziehungen und Modernisierung. Zehn Thesen, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 4, 1993, Heft 1, S. 100–105, hier S. 102.

219 Scott, *The Fantasy of Feminist History*, S. 61.

»schlechte Mutter« in allen Schattierungen, von der ungerechten zur gescheiterten – labilen, depressiven, verrückten –, zur eifersüchtigen Mutter.²²⁰

Problematisiert wird dabei vor allem eine symbiotische Nähe und Zärtlichkeit, die den Ausschluss des männlichen Dritten bedeutet: Gelten die Mütter in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts als Hindernis für die Erforschung des Ungeborenen und des Säuglings, wird in der Psychoanalyse des beginnenden 20. Jahrhunderts die Beziehung von Mutter und Kind zu einer Übergangsphase: einer »interpersonale[n] Situation«, die hauptsächlich durch den Mangel markiert ist, nämlich das »Fehlen des ödipalen Dreiecks.«²²¹ Und insbesondere von der Tochter verlangt die Psychoanalyse eine Trennung von der Liebe der Mutter, muss sie doch für eine gelungene Sexualentwicklung ihre Libido auf das männlich-väterliche Objekt richten. Eine nach diesen Prämissen fehlgehende Trennung von Mutter und Tochter wird im Laufe des 20. Jahrhunderts als Gefahr begriffen: als Einfallstor von Missbrauch, Übergriffigkeit und Ursache von psychischen Schädigungen.²²² Mütterlichkeit als weibliche Ressource zu denken, in ihr eine Beziehungsbegabung, eine Beziehungsgabe auszumachen und eine weibliche Kultur in der Beziehung von Müttern und Töchtern zu begründen wird so als feministische Strategie gründlich desavouiert: In der »Zweiten Frauenbewegung« wird nur ganz vereinzelt an diesen Strang feministischen Denkens angeschlossen bzw. dieses Denken neu vorgetragen. Eine weibliche Genealogie, ein positiver Bezug auf generationelle Zeitlichkeit als Bezug von Müttern und Töchtern, von Frauen aufeinander, bleibt Desiderat einer feministischen Theorie und Praxis.²²³

220 Vgl. Eliacheff/Heinich, Mütter und Töchter, S. 5–9. Eliacheff und Heinich gehen von literarischen Texten aus, deren historische Kontextualisierung nicht im Mittelpunkt der Monographie steht. Sie schreiben, dass daher »die Frage nach dem geschichtlichen Charakter der Mutter-Tochter-Beziehungen offen« bleibt, ebd., S. 15.

221 Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 395; für die Mütter als Wissenschaftshindernis vgl. Caroline Arni, Pränatale Zeiten. Das Ungeborene und die Humanwissenschaften (1800–1950), Berlin: Schwabe 2018, S. 211 f.

222 Dagmar Herzog macht die Verschiebung in der psychoanalytischen Theorie zur Mutter-Kind-Dyade in den 1970ern aus, erwähnt aber die ältere englische Tradition, die in den 1940ern beginnt (Dagmar Herzog, Cold War Freud, Psychoanalysis in an Age of Catastrophes, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 74; vgl. auch Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, S. 396).

223 Vgl. Irigaray, Genealogie der Geschlechter, S. 20 f.; Soiland/Dolderer, Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz, S. 212; einen konzisen Überblick zum Umgang mit der »Mutter« im Feminismus findet sich auch bei Scott, The Fantasy of Feminist History, S. 60 f.; für weitere Ansätze in diese Richtung siehe auch Anna Leyrer, Über Freundinnen. Für eine Geschichte von Beziehungen zwischen Frauen, in: Feministische Studien 38, 2020, Heft 2, S. 341–358.

6 Epilog: Frauen-Bewegungen

Liebe, liebe Ellen, – und ich möchte gleich fortsetzen: liebe, liebe, liebe, liebe Ellen! Denn so war Dein Brief, als ich ihn hier vorfand bei meiner Heimkehr: wie ein paar geöffnete Arme war er, und ich schmiegte mich hinein, ich schmiegte mich ganz eng und warm in Dich hinein – ! Und nun schimpf nicht, wenn der Brief nicht ebenso wird wie *diese meine Bewegung zu Dir hin* war, – so ein dummes Papier kann das ja absolut nicht nachmachen!²²⁴

Wollte man die Beziehung von Andreas-Salomé und Ellen Key in einem Wort charakterisieren, wäre Bewegung sicher nicht die schlechteste Wahl: Die »Bewegung zu Dir hin«, wie Andreas-Salomé schreibt, ist der Wille, die große geographische Distanz zwischen ihnen so gut als möglich zu überbrücken, und sei es auch nur auf »dummem Papier«. Bewegung klammert als Begriff aber auch ihre intellektuellen Konvergenzen – und Differenzen. Beide verankern ihre Überlegungen in einem Begriff des Lebens; und dass »Leben sich als Bewegung äußert, daß Bewegung Umwandlung mit sich bringt, daß diese ebensowohl Auflösung wie höhere Organisation bedeuten kann, das wissen wir alle«, schreibt Key. Wenngleich Andreas-Salomé zur Frauenbewegung Distanz gewahrt hat, so gefiel ihr bestimmt, dass Ellen Key diese zunächst beschrieb mit dem Satz: »Die erste ›Frauenbewegung‹ war Evas Gebärde, als sie die Hand nach der Frucht vom Baume der Erkenntnis ausstreckte – eine Bewegung, symbolisch für die Frauenbewegung in ihrer Gesamtheit.« Der so von Key an allen Anfang gesetzte »Wille, von außen gezogene Grenzen zu überschreiten« zeichnet beider Überlegungen zur Weiblichkeit aus.²²⁵ Sicher konzipiert Andreas-Salomé diese Bewegung weniger zielorientiert als Key in ihren Anleihen an die »Entwicklungslehre«. Wo für Key die Frauenbewegung ganz selbstverständlich die »bedeutungsvollste aller welthistorischen Freiheitsbewegungen« ist, und daher die »ernsteste Frage der Zeit« für sie lautet, »ob diese Bewegung die Menschheit in auf- oder niedersteigender Richtung beeinflusst«, bleibt es für Andreas-Salomé bei der Richtungsangabe in der Beziehung zur Freundin: die »Bewegung zu dir hin«.²²⁶

Die eine Frauenbewegung Ellen Keys haben HistorikerInnen differenziert in Bewegungen. Der wie auch immer geartete Bezug auf die Mutter, Mütterlichkeit, Mutterschaft ist um 1900 allerdings eine thematische Ver-

224 Lou Andreas-Salomé, Schreiben an Ellen Key, Göttingen 7. Dezember 1911, Kungliga Biblioteket Stockholm, Signatur: L 41 a: I, Hervorhebung von mir.

225 Key, Die Frauen-Bewegung, S. 10.

226 Ebd., S. 10.

dichtung, die die Bewegungen überspannt; genauso wie eine lebendige Beziehungskultur unter Frauen die Bewegungen auszeichnet. Allerdings gerät im gleichen Zug, wie Frauenfreundschaften als potenzieller Ort sexueller Transgressionen gefasst werden können, auch jene Beziehungskultur unter Verdacht und in Bedrängnis, die in einer mütterlichen Zärtlichkeit gründet.

All das basiert auf einem Zahlenspiel, wie es elegant Georg Simmel vorgeführt hat. Gesellschaft beginnt bei Simmel mit der Zweizahl: Die Beziehung zwischen Zweien ist »selbst schon eine Vergesellschaftung, an der nicht nur viele Formen einer solchen überhaupt sich sehr rein und charakteristisch verwirklichen, sondern die Beschränkung auf die Zweizahl der Elemente ist sogar die Bedingung, unter der allein eine Reihe von Beziehungsformen hervortreten.«²²⁷ Diese grundlegende Zweierbeziehung wird durch eine/n Dritte/n »gestärkt« und »gestört« gleichzeitig: »Es gibt kein noch so inniges Verhältnis zwischen dreien, in dem nicht jeder Einzelne gelegentlich von den beiden andren als Eindringling empfunden würde.«²²⁸

Für Simmel gibt es eigentlich nur zwei wesentlich unterschiedene Beziehungsmodi: Die Zweizahl und die Beziehungen, zu der ein/e Dritte/r hinzugetreten ist:

Daß Verhältnisse zu zweien überhaupt als solche spezifische Züge haben, zeigt nicht nur die Tatsache, daß der Zutritt eines Dritten sie ganz abändert, sondern mehr noch die vielfach beobachtete: daß die weitere Ausdehnung auf vier oder mehrere das Wesen der Vereinigung keineswegs noch entsprechend weiter modifiziert.²²⁹

Das Zahlenspiel kann sich daher getrost auf Eins, Zwei und Drei beschränken. Dabei ist das grundlegende Modell für die Zweierbeziehung bei Simmel die heterosexuelle Paarbeziehung, das »Zueinanderdrängen« von Mann und Frau, das »durch die Gegensätzlichkeit beider möglich wird«; und die dann das Kind als Drittes hervorbringt als sowohl einendes wie trennendes Element.²³⁰

Die Konstellationen, die Simmel so beschreibt, sind in ihrer Charakterisierung grundsätzlich offen: Sie können sowohl Einheiten beschreiben wie antagonistische Beziehungen. Die Zweizahl ist »erste Synthese und Vereinheitlichung«, und zugleich »erste Scheidung und Antithese«; der

227 Simmel, *Soziologie*, S. 100.

228 Ebd., S. 115.

229 Ebd., S. 118.

230 Ebd., S. 106 f.

Dritte »bedeutet Übergang, Versöhnung, Verlassen des absoluten Gegensatzes – freilich gelegentlich auch die Stiftung eines solchen.«²³¹ Wenn Simmel für das Paar die »Gegensätzlichkeit beider« gegenüber der Synthese betont, liegt das aber auch an der Wahl des Beispiels. Bringt man die Kategorien des Zahlenspiels in Bewegung und setzt als die Zweizahl nicht die heterosexuelle Paarbeziehung, sondern das Paar Mutter-Kind, erscheint die Zweierbeziehung gleich weniger gegensätzlich – und auch nicht mehr so klar dauerhaft als Zweizahl angelegt. Dieser Perspektivenwechsel scheint mir der Einsatz der Rede von der »weiblichen Kultur« um 1900 zu sein: Es ist der Versuch, Gesellschaft zu denken, die nicht mit der Zweierbeziehung des heterosexuellen Paares, sondern mit der Mutter-Kind-Beziehung beginnt.²³²

Bei Andreas-Salomé und Ellen Key sind Paar- und Dreierkonstellationen fließend und unvorhersehbar: Von der imaginären Dritten im Bunde, der Fortunata, bis zur Mütter-Tochter-Verbindung mit Sissy Frerichs spielt jedoch die Simmelsche Grundannahme keine Rolle, in der Gegensätzlichkeit durch eine/n Dritte/n vermittelt würde. Stattdessen wirkt gerade die Fortunata wie ein Überborden der Beziehung, das sich in einem Dritten manifestiert; wirkt wie Überschuss, Exzess. Auch die Aufnahme Sissy Frerichs, ihre Geborgenheit unter den Flügeln der Ellen-Henne spricht von Großzügigkeit, nicht von Grenzziehung des Freundinnenpaares. Während Eva Kreisky daran erinnert, dass die »klassischen Männerbundtheorien des frühen 20. Jahrhunderts [...] den angeblich kulturbildenden ›Gesellungstrieb‹ alleine Männern vorbehalten« haben, weist Irene Stoehr darauf hin, dass Frauengeselligkeit, also »gerade diffusere Frauenbeziehungen«, an der Jahrhundertwende zunehmend problematisiert wurde – Beziehungen, »die auf der einen Seite in öffentliche Räume hineinreichten und die auf der anderen Seite erotische Anteile enthielten«. Dabei unterscheidet Stoehr nicht »lesbische Paare« von »romantischen Frauenfreundschaften«; sie sieht »tendenziell offenere – bzw. mehr als zwei Frauen umfassende[...] – Beziehungsstrukturen« sich umwandeln in »Lebensgemeinschaften [von] Frauenpaare[n]«. ²³³ Ihre Analyse lautet also: In dieser Beziehungskultur der Frauenbewegung findet Anfang des 20. Jahrhunderts eine Reduktion von Drei auf Zwei statt.

231 Ebd., S. 124 f.

232 Vgl. Allen, *Feminism and Motherhood in Germany*, S. 160; Scott, *The Fantasy of Feminist History*, S. 61.

233 Eva Kreisky, *Brüderlichkeit und Solidarität. Maskuline Fahnenworte einer politischen Ethik der Moderne*, in: Alberto Godenzi (Hg.), *Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1999, S. 29–111, hier S. 71; Stoehr, *Frauenbeziehungen und Modernisierung*, S. 102 f.

Dass sich daraus eine Problematik ergibt, liegt aber nicht in der Zweizahl selbst, sondern dass es keine Vorbilder, keine Modelle für die Bündnisse und Beziehungen von Frauen gibt; dass diese Frauenpaare kulturell nicht repräsentiert sind. Die Entwicklung der »Eigenheit unserer Liebe für andere Frauen« hält Irigaray daher für eine zentrale Aufgabe, wenn »wir nicht in irgendein formales und leeres *eins* zurückfallen wollen, in die uns bekannte Hierarchie oder in eine intra-uterine Regression, wo der andere nur als Ort, als Nahrung, als Träger ... dient.«²³⁴ Die Eins ist das Signum der phallischen Ökonomie, des Frauentauschs und der Regression in den Mutterleib. Für Irigaray wäre das genealogische Paar von Mutter und Tochter ein Ausweg aus diesem Einen in die Zwei. Eine weibliche Genealogie kann die Regel der Eins brechen, indem sie eine gewisse Gleichzeitigkeit fordert: Das Genealogische liegt nicht im Weitergeben eines mütterlichen Erbes, nicht darin, dass die Tochter die Mutter ersetzt, ihren Platz einnimmt. Es liegt in der Produktion der Zwei, der Differenz, der Beziehung: »Sie müssen sich sowohl als Mütter und mit einer mütterlichen Liebe als auch als Töchter und mit einer töchterlichen Liebe lieben. *Beides*.«²³⁵ Die mütterlich-töchterliche Liebe als beziehungsstiftende Kraft anzuerkennen würde dann auch, wie Lising Pagenstecher es vor Jahrzehnten formuliert hat, »konsequenterweise zu der Frage führen, was Frauen eigentlich daran *hindert*, Frauen zu mögen, sich für Frauen zu interessieren und sie zu begehren, anstatt wie üblich zu fragen, was in aller Welt mit Frauen los ist, die sich in Frauen verlieben.«²³⁶

234 Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, S. 44, 279.

235 Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, S. 126.

236 Lising Pagenstecher, *Die Wiederentdeckung der Normalität von Frauen-Beziehungen*, in: *Feministische Studien* 2, 1983, Heft 1, S. 70–85, hier S. 73 f.



(Links) Lou Andreas-Salomé 1897 in München, fotografiert von Sophia Goudstikker, Atelier Elvira. Das Bild hing im Arbeitszimmer Sigmund Freuds (Daria A. Rothe/Inge Weber, Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 8)

(Rechts, Ausschnitt) Anna Freud vermutlich 1920er Jahre in Wien (Fotoagentur Leo Ernst und Friedrich Cesanek, Österreichische Nationalbibliothek)

III Die Schwester, der Freundschaftstraum. Freundinnen und die psychoanalytische Familie

Für moderne Freundschaft gilt als charakteristisch, dass sie nicht Familie ist. Denn etymologisch hergeleitet wie sozialgeschichtlich narrativiert ist Freundschaft eine moderne Beziehung, die im 18. und 19. Jahrhundert familiäre Bindungen ablöst oder ersetzt.¹ Aus drei Gründen nehme ich hier für das späte 19. und beginnende 20. Jahrhundert allerdings gerade das familiäre Erbe von Freundschaft in den Blick. Erstens legt die historische und anthropologische Familienforschung nahe, dass die Bedeutung der Familie für das europäische 19. Jahrhundert häufig unterschätzt worden ist. Sabean und Teuscher verstehen das 19. Jahrhundert als eine »kinship-hot society«: »enormous energy was invested in maintaining and developing extensive, reliable, and well-articulated structures of exchange among connected families over many generations«. Zugleich würden ab Mitte des 18. Jahrhunderts horizontale – »alliance and affinity« – gegenüber vertikalen Beziehungen – »descent and heritage« – an Bedeutung gewinnen.² Diese verschobene Gewichtung entspricht zweitens jener politischen Entwicklung, die in der Französischen Revolution das patriarchale Prinzip des Vaterkönigs ablöst zugunsten der »Brüderlichkeit«: Brüderlichkeit wird zum »Synonym der Republik«; Brüderlichkeit interpretiert demokratische Gleichheits- und Freiheitsprinzipien; sie gibt den »Richtungssinn an [...], in dem Freiheit und Gleichheit zu implementieren seien.«³ Diese Brüderlichkeit macht sowohl Anleihen an ein aufklärerisches Freundschaftsideal – die Verbindung der Gleichen und Freien – wie sie dieses in Familienterminologie rücküberführt und in das Familien-»drama of identity and reproduction« (Donna Haraway) eingliedert. Und drittens geht um 1900 die Freud'sche Psychoanalyse von Beziehungen der Filiation aus, um eine Theorie der modernen Gesellschaft zu gewinnen. Die Frage ist dann auch, inwiefern das familiäre Denken der Psychoanalyse an die hori-

- 1 Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Freundschaft, in: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854; vgl. auch Tenbruck, Soziologie der persönlichen Beziehungen.
- 2 David Warren Sabean/Simon Teuscher/Jon Mathieu, Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Development (1300–1900), New York: Berghahn Books 2007, S. 3; vgl. Christopher H. Johnson/David Warren Sabean, Sibling Relations and the Transformation of European Kinship, 1300–1900, New York: Berghahn Books 2011.
- 3 Susanne Lüdemann, Jacques Derrida: Das Politische jenseits der Brüderlichkeit, in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: transcript 2010, S. 133 f.

zontale »Rekonfiguration« von *kinship* zwischen 1740 und 1840 anschließt und wo sie mit ihr bricht.⁴ So merkt Sabean an, ein hundert Jahre jüngerer Freud »would have understood the sexual dynamic not to inhere in mother and son but in brother and sister.«⁵ Juliet Mitchell geht dagegen davon aus, dass die psychoanalytische Gesellschaftstheorie sowohl eine vertikale Struktur der Blutsverwandtschaft wie laterale Beziehungen nach dem Brüderlichkeitsmodell einsetzt, und zwar in unterschiedlichen Registern: Während das Familiäre patriarchal organisiert ist, ist das Politische einer brüderlich-lateralen Ordnung unterstellt.⁶ Dabei wird vor allem eine Leerstelle deutlich: Was fehlt, ist die Frau, spezifischer: die Schwester.

Die Schwester, die kein Fall des Bruders ist

Es ist eine vielfach aufgestellte These, dass der moderne Gesellschaftsvertrag »ein brüderlicher Pakt« sei: Gesellschaftliche Beziehungen werden als brüderliche installiert und zugleich als universale beschrieben.⁷ Carol Pateman nennt das einen »Zaubertrick«: Die Hinrichtung des Königs, der Vaterfigur, soll eine freie und gleiche Gesellschaft einrichten, die sich auf universale Werte und Beziehungen beruft. Letztlich wird aber, gleichsam unter dem Deckmantel von Freiheit und Gleichheit, Universalität mit Brüderlichkeit gleichgesetzt. Und damit wird der Ausschluss von Frauen strukturelles Moment moderner politischer Ordnung.⁸ Zugleich wird jener »Zaubertrick«, weil er universale Freiheit und Gleichheit als unerfülltes Versprechen in die Welt bringt, Ausgangspunkt feministischen Widerstands und Kampfes. Feminismus entsteht als »the very excess and site of transformation« der modernen politischen Ordnung.⁹ Insofern also diese als »Regime of the Brother« konstituiert ist, ist es nur folgerichtig, dass die Frauenbewegung eine Figur der »Schwester« zu etablieren sucht.¹⁰ Dabei geht die Frage der Schwester über die Behauptung des Ausschlusses »der

4 Vgl. David Warrren Sabean, *Kinship and Issues of the Self in Europe around 1800*, in: Johnson/ Sabean (Hg.), *Sibling Relations 1300–1900*, S. 222.

5 Ebd., S. 228.

6 Juliet Mitchell, *Siblings. Sex and Violence*, Cambridge: polity 2008, S. xiv.

7 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press 1988, S. 77; vgl. auch Juliet Flower MacCannell, *The Regime of the Brother. After the Patriarchy*, London: Routledge 1991.

8 Pateman, *The Sexual Contract*, S. 78; vgl. auch Scott, *Only Paradoxes to Offer*.

9 Grosz, *Becoming Undone*, S. 82.

10 Vgl. MacCannell, *The Regime of the Brother*; Kirstin Mertlitsch, *Sisters – Cyborgs – Drags. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies*, Bielefeld: transcript 2016, S. 36 f. Auch wenn um 1900, wie in Kapitel 5 ausgeführt, Frauenbewegungen ebenso auf die Figur der »Mutter« Bezug nahmen.

Frau« hinaus: Angesprochen ist nicht einfach ein simples Spiegelbild, ein weibliches Analogon politischer Brüderlichkeit. Kein »Gynaiko-Kratismus« der Schwesterlichkeit« ist gemeint, sondern eine Leerstelle innerhalb der familiär als »Brüderhorde« organisierten modernen Gesellschaft.¹¹

Es ist kein Zufall, dass das 19. Jahrhundert, wie George Steiner behauptet, von keiner anderen Frauenfigur so besessen war wie von Sophokles' Antigone, die Goethe die »schwesterlichste der Seelen« nennt.¹² Antigone ist aber nicht nur eine prominente Schwesternfigur. Ihre ganze Tragödie verhandelt eine (unmögliche) Position am Rande der politischen und der familiären Ordnung gleichermaßen, deren Ineinandergreifen und Auseinanderfallen.¹³ In einer Hegel-Lektüre spricht Derrida der Antigone einen »unmöglichen Ort« zu, eine »abgründige« Rolle, »wobei der Abgrund eine quasi transzendente Rolle spielt«: »Das Transzendente ist immer, strikt, ein Transkategoriales gewesen, das, was in keiner der dem System innerlichen Kategorien empfangen, gebildet und abgeschlossen werden konnte. Das Erbrochene des Systems.«¹⁴ Die Schwester ist abgründig, »transkategorial«: der Auswurf der politischen Ordnung und eine Figur mit unklarem familiären Status. Während Brüder und Schwester auf einer strukturellen Ebene Gleiche sind, Gleiche als Nicht-Eltern – »Siblings stand in the same position within their kinship network« –, ist doch die Schwester weder bei Sophokles noch in irgendeiner politischen Philosophie jemals ein Bruder.¹⁵ Die Schwester ist nicht ohne und nicht gegen den Bruder zu denken. Wie der Bruder und mit dem Bruder ist sie in ein familiales Denken eingebunden, aber anders und neben dem Bruder niemals als begründende Figur – die Schwester ist immer »daneben«, am Rand. Wenn so die Schwester »nie ein gefügiges Beispiel für den Begriff der Brüderlichkeit abgeben wird«, was liefert sie dann, was stellt sie uns zur Verfügung? Vielleicht präfiguriert die Schwester ein laterales Bündnis, das zur Freundschaft und zur Freundin hinweist. Wenn der Freund immer wieder in den »Zügen des Bruders« auftritt, was würde es bedeuten, wenn die Freundin die Züge der Schwester annähme?¹⁶

Eine Frauenbewegung und eine feministische Kritik wäre ohne die Schwester kaum vorstellbar. Dennoch ist der Bezug auf Schwesterlichkeit ambivalent: Feministische Kritiken monieren die Persistenz patriarchaler

11 Lüdemann, Jacques Derrida, S. 139.

12 George Steiner, *Antigones*, Oxford: Oxford University Press 1984, S. 6, 12.

13 Vgl. Judith Butler, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

14 Derrida, *Glas*, S. 169, 182.

15 Mitchell, *Siblings. Sex and Violence*, S. 102.

16 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 10 f.

und fraternalen Strukturen und richten sich daher gerade auf die (bürgerliche) Familie und die »Famialisierung« politischer Institutionen und Rechte.¹⁷ Problematisiert wird zudem der Rassismus einer familiären Logik, die sich auf Begriffe der Abstammung und des Blutes stützt und in nationale Zugehörigkeiten übertragen wird.¹⁸ Skepsis gegenüber Schwesterlichkeit genauso wie eine Ablehnung der Mütterlichkeit (Kapitel 5.2) liegen in der Kritik an der »Naturalisierung des Politischen« durch »Familiaritätsmetapher[n]« begründet. Zugleich wird in dieser feministisch-kritischen Tradition die Natürlichkeit der Familie in Frage gestellt und entselbstverständlich.¹⁹ Praktiken des *doing kinship* und *doing family* rücken ins Zentrum, um die Familie zu »ent-naturalisieren«, die Bedeutung von Abstammung und »Blutsverwandtschaft« zu dekonstruieren und neue, emanzipatorische Familien-Praktiken zu denken. So hat etwa Judith Butler vorgeschlagen, die Schwesternfigur der Antigone einer Relektüre zu unterziehen, in der »Antigone den sozial kontingenten Charakter der Verwandtschaftsbeziehungen ans Licht bringt.«²⁰ Wenn Donna Haraway nach Wegen sucht, Menschheit/Menschlichkeit (*humanity*) durch »something more and less than kinship« herzustellen, dann fasst das diesen Punkt konzis zusammen: Ein Infragestellen von *kinship* nimmt seinen Ausgangspunkt bei *kinship* selbst. Die Frage wäre, ob und wie ein Denken von »more and less than kinship« einem »Schematismus der Abstammung« entkommen kann:²¹

It is time to theorize an »unfamiliar« unconscious, a different primal scene, where everything does not stem from the dramas of identity and reproduction. [...] I believe that there will be no racial or sexual peace, no livable nature, until we learn to produce humanity through something more and less than kinship.²²

17 Vgl. Mertlitsch, *Sisters – Cyborgs – Drags. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies*, S. 81; auch Pateman, *The Sexual Contract*; Dies., *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*, Cambridge: Polity 1989; Christina Thürmer-Rohr, *Anfreundung mit der Welt – Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips*, in: Heike Kahlert (Hg.), *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Königstein: Helmer 2001, S. 136–166, hier S. 158 f.

18 Vgl. Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge 1995; Donna Haraway, *Race: Universal Donors in a Vampire Culture: It's All in the Family. Biological Kinship Categories in the Twentieth-Century United States*, in: *The Haraway Reader*, New York: Routledge 2004, S. 251–293.

19 Vgl. Mertlitsch, *Sisters – Cyborgs – Drags. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies*, S. 44, 81.

20 Butler, *Antigones Verlangen*, S. 20.

21 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 11.

22 Haraway, *It's All in the Family*, S. 285.

Die Frage wäre dann auch, ob die Freundschaft »jenseits des gleichartigen Doppels« der Brüderlichkeit, von der Derrida träumt, nicht eine Freundschaft diesseits der Schwester ist.²³ Jene Schwester, die im familiären Unbewussten der Psychoanalyse keinen Platz hat und die der abgründige Rand einer familiär verfassten politischen Ordnung ist, wäre vielleicht ein Weg hin zu einem »unfamiliar unconscious«. Man muss keine essentialisierende Andersheit der Frau, der Schwester, des Weiblichen behaupten, um zu fragen, ob nicht ein Denken von der Schwester her eine Option wäre, unser Denken der Freundschaft zu dezentrieren. Denn es bleibt uns keine Wahl »Diesseits oder Jenseits unserer logischen, ontologischen und politischen Formen«; es steht uns nicht frei, aus diesen Formen »herauszuspringen«, uns bleibt nur ein dezentrierendes In-Bewegung-Bringen.²⁴ Es kann daher nicht darum gehen, die Schwester, die nie der Bruder ist und sein kann, als »Fall« des Bruders oder aber als sein Gegenmodell zu verstehen. Stattdessen gilt es, die Schwester in ihrer Verbindung mit dem Prinzip der Familiarität zu sehen, und zugleich auf ihre Entbindung aus diesem Prinzip zu setzen. Ein Von-der-Schwester-her-Denken kann als dekonstruktive Bewegung verstanden werden im Sinne jener »Partisanenoperation«, von der bei Derrida die Rede ist: »den ›alten Namen‹ beizubehalten, die Logik und die Topik des Begriffs anders zu analysieren, andere Formen des Kampfes auf den Weg zu bringen.«²⁵ Also: die Schwester, der Freundschaftstraum.

*»Träumen wir von einer Freundschaft ...«
Lou Andreas-Salomé und Anna Freud*

Ein Traum steht am Anfang der Freundschaft von Lou Andreas-Salomé mit Anna Freud, wenngleich Anfänge von Freundschaft bekanntlich schwierig zu datieren sind. Freundschaft ist eine Sache der Dauer, nicht des Ereignisses (im Gegensatz zur Liebe), behauptet Hannah Arendt: »Freundschaft ist wesensmäßig abhängig von ihrer Dauer – eine zwei Wochen alte Freundschaft existiert nicht; die Liebe ist immer ein ›coup

23 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 10. Ich habe an dieser Stelle die Übersetzung von Stefan Lorenzer angepasst: Er übersetzt »congénère« als »gleichartig und gleichgeschlechtlich«. Ich würde hinter das »gleichgeschlechtlich« ein Fragezeichen setzen, weil es suggeriert, dass eben die Brüder und die Schwestern auf gleiche Weise voneinander unterschieden und untereinander verbunden sind. Das Verhältnis von Brüdern und Schwestern sowie das Sich-in-Beziehung-Setzen der Schwestern steht aber hier gerade in Frage.

24 Lüdemann, Jacques Derrida, S. 138.

25 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 219.

de foudre.«²⁶ Die Beziehung Lou Andreas-Salomés und Anna Freuds stellt aus dieser Perspektive ein etwas kurioses Mittelding dar. Im Nachwort zum Briefwechsel schreiben die Herausgeberinnen Daria A. Rothe und Inge Weber: »Zwischen Anna und Lou muß es so etwas wie ›Liebe auf den ersten Blick‹ gewesen sein, vielleicht etwas Schwesterliches.«²⁷ Dieses Schwesterliche, irgendwo zwischen dem *coup de foudre* und der Freundschaft der Dauer verortet, stellt sich aber nicht sofort ein. Die Beziehung der beiden hat sogar eine recht lange »Inkubationszeit«. 1915 hatte Anna Freud begonnen, als Lehrerin zu arbeiten; ab 1919 half sie zusätzlich im Internationalen Psychoanalytischen Verlag aus, wo sie zunächst vor allem Übersetzungen ins und aus dem Englischen besorgte. An Anna Freud als Verlagsmitarbeiterin schreibt Lou Andreas-Salomé am 6. Dezember 1919 einen ersten Brief:

Liebes Fräulein Freud, das macht mir aufrichtigen Spaß, daß wir uns auf einmal in gewichtiger Geschäftskorrespondenz finden und befinden; zu bleiben braucht's bei der ja nicht (auf diese Zukunft hin hab ich das ›sehr geehrtes‹ schon gleich durch was – Freudisch gesprochen: – Libidinöses ersetzt).²⁸

Bereits Anfang 1919 hatte der Vater Sigmund Freud seiner Tochter vorgeschlagen, sie solle sich mit einem begonnenen Prosastück an Lou Andreas-Salomé wenden. In einem Brief an ihren Bruder Ernst schreibt Anna Freud 1919:

Ich kenne sie nur aus ihren Briefen an Papa und sie würde mich sehr interessieren. Papa möchte, daß ich etwas, was ich diesen Winter geschrieben habe – ein Teil eines Buches, aber noch nicht fertig – an sie schicke. Aber ich habe noch keinen Mut dazu.²⁹

Die Sekundärliteratur hebt immer wieder die vermittelnde, gar eine subtil steuernde Rolle Sigmund Freuds für die Beziehung der beiden Frauen hervor.³⁰ Es mag Freuds Absicht gewesen sein, Lou Andreas-Salomé »die menschliche Beratung seiner Tochter Anna an[zuvertrauen]«, um ihr über

26 Hannah Arendt, Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, hg. von Heidi Bohnet und Klaus Stradler, München: Piper 2008, S. 203.

27 Daria A. Rothe/Inge Weber, Zum Briefwechsel zwischen Anna Freud und Lou Andreas-Salomé, in: Dies. (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 857–886, hier S. 871.

28 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 7.

29 Zitiert nach: Brigitte Spreitzer, Anna Freud. Gedichte. Prosa. Übersetzungen, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2014, S. 76.

30 Vgl. Rothe/Weber, Zum Briefwechsel, S. 862; Spreitzer, Anna Freud, S. 37.

»die psychischen Hemmungen, unter denen sie litt« hinwegzuhelfen – die Beziehung der beiden Frauen ist damit aber nicht abschließend charakterisiert und noch viel weniger determiniert.³¹ Aus der Loyalität sowohl Anna Freuds als auch Andreas-Salomés gegenüber Sigmund Freud lässt sich nicht ableiten, dass ihre Beziehung zueinander gleichsam von Freuds Gnaden bestanden hätte. Wohl eher spielt Freud die Rolle dessen, der zeigt, »wen ich begehren soll«, wie es Roland Barthes als strukturelles Phänomen beschrieben hat: Interesse knüpft an Interesse an, der »coup de foudre« ist immer induziert, ist »Gefühlsansteckung«.³² Was die beiden ebenfalls zusammenführt, ist die Literatur: Anna Freuds »Affinität zur Dichtkunst« macht ihr die Autorin Andreas-Salomé »interessant«.³³ Und Lou Andreas-Salomé setzt auf dieses Interesse, wenn sie sich im zitierten allerersten Brief an Anna Freud beiläufig als Freundin Rainer Maria Rilkes vorstellt.

Den Mut zur Kontaktaufnahme in eigener, nicht in Verlagssache, findet Anna Freud aber auch nach dem Angebot Lou Andreas-Salomés nicht. Zur Zukunft des libidinösen Briefeschreibens kommt es erst nach einem Aufenthalt Lou Andreas-Salomés in Wien im November und Dezember 1921. Dann nehmen die Briefe einen vertrauten und intimen Ton an. Der erste Brief nach dieser gemeinsam verbrachten Zeit zeigt auch die »libidinöse« Verschiebung an, die als Thema für das Zusammen-Denken und Zusammen-Arbeiten der beiden Frauen zentral wird. Lou Andreas-Salomé schreibt an Anna Freud, sie habe von ihr geträumt, und zwar, wie sie selbst meint, »recht bezeichnend«:

in Wien kam mir doch, wie ich Dir mal erzählte, so oft ein Traum von Gesprächen mit Deinem Vater, und das war ein Nachholen dessen, was meine Wünsche mir vorspiegelten trotzdem ich bewußt garnicht dafür war ihn zu stören durch Zeitberaubung, nun aber wurde es ein langes Gespräch mit Dir, – wovon, weiß ich nicht mehr, doch von etwas tief Gemeinsamen, und wir befanden uns unterwegs, wohin, weiß ich nicht, doch an ein gemeinsames Ziel. Beim Erwachen blieb mir dann sehr kräftig jenes Gefühl, worüber wir gesprochen hatten: daß bei Trennung nicht Verlust sondern nur erst der Besitz vollbewußt wird. Ich hab ihn so ganz richtig und leibhaftig bei mir, und behalte Dich, ob Du willst oder nicht, bis zuletzt.³⁴

31 Stéphane Michaud, Lou Andreas-Salomé ou l'écriture comme (mé) tissage: La correspondance avec Anna Freud, in: KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft 5, 2005, Heft 2, S. 190–202, hier S. 190.

32 Barthes, Fragmente einer Sprache der Liebe, S. 149.

33 Spreitzer, Anna Freud, S. 12.

34 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 10.

Die Freundschaft wird gewissermaßen er-träumt, herbeigeträumt – und die auf die Vaterfigur Freud gerichteten Wünsche sind darin verwandelt, verschoben zu Anna Freud: lange Gespräche, in denen ein »tief Gemeinsames« ausgesprochen und als Richtung für eine Freundschafts-Zukunft angegeben wird. Auf diesem Weg war der Besuch in Wien nur der erste Schritt; »bis zuletzt« will Andreas-Salomé ihn mit Anna Freud gehen.

Das »tief Gemeinsame« bekommt bald den vorläufigen Namen *Schlagphantasie und Tagtraum*: Es nimmt als Aufnahmevortrag Anna Freuds für die Wiener Psychoanalytische Vereinigung (1922) Gestalt an. Im Folgenden geht es zunächst um die dort formulierte Theorie literarischer Kreativität, die Anna Freud mit und für Lou Andreas-Salomé entwickelt. Daher wird im Kapitel 7.1 das Thema »schreibende Frauen« wiederaufgegriffen und auf die Frage des Namens zugespitzt: In welchem Namen können Frauen überhaupt eine »Autorschaft« für sich in Anspruch nehmen? Insofern dabei auch eine weibliche Position über die ödipale Vaterliebe hinaus auf dem Spiel steht, fragt das Kapitel 7.2 nach der Schwesterlichkeit: Wenn am Anfang aller Brüderlichkeit der Vatermord steht, was steht am Anfang der Schwesterlichkeit? Oder anders: Was würde passieren, wenn die Psychoanalyse von Antigone statt von Ödipus her denken würde?³⁵ Geschwister sind für die Psychoanalyse, eben wegen der Zentralität des Vaters, primär KonkurrentInnen um seine Anerkennung. Neid und Rivalität stehen im Mittelpunkt psychoanalytischer Geschwistertheorien, die Bruder und Schwester dahingehend als Gleiche ansehen.³⁶ Mit Lou Andreas-Salomé stellt sich aber die Frage, *[w]as daraus folgt, dass es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat* (1928).

Eine schwesterliche Nähe umkreisend, folge ich im Kapitel 8.1 den Strickwaren, die von Anna Freud an Lou Andreas-Salomé geschickt werden und das Einander-Schreiben »stofflich« durch eine Berührung ergänzen und ersetzen. Diese Überlegungen werden im Kapitel 8.2 um eine Lektüre von Andreas-Salomés *Narzißismus als Doppelrichtung* (1921) ergänzt: In einer »geselligen Selbst- und Weltverwechslung à deux« läge die

35 Vgl. Butler, *Antigones Verlangen*, S. 57; Suzanne Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity. Anna Freud, Psychoanalysis, Politics*, Ithaca: Cornell University Press 2011, S. 117.

36 Siehe dazu auch das 2017 erschienene Themenheft *Geschwister* der Zeitschrift *Psyche* (Jg. 71, Heft 9 und 10). Elke Siegel konstatiert Freud eine signifikante Abweichung vom dominanten Freundschaftsdenken, das aus dieser Vorstellung der Geschwisterschaft in der Psychoanalyse herrührt: Bei Freud werde die traditionsreiche »Klage über den Tod des Freundes« zum »Wunsch«, »den Anderen zu überleben, der sich zu einer existentiellen Konkurrenz und Rivalität um Leben oder Tod ausweiten kann.« (Elke Siegel, *Entfernte Freunde. Nietzsche, Freud, Kafka und die Freundschaft der Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 160).

Nähe und die »Schwesterlichkeit« der beiden Frauen in der Sublimierung narzisstischer Libido.³⁷ Andreas-Salomé reinterpretiert so nicht nur die Figur der »narzisstischen Frau«, sondern lässt auch die familiäre Ökonomie des Eigentums hinter sich.

37 Lou Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, in: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* VII, 1921, S. 361–386, hier S. 372.

7 Tagtraum und Dichtung. Wo kommt die Freundschaft her?

Im entstehenden Freundschaftsgespräch Anna Freuds und Lou Andreas-Salomés wird der Traum, das Gründungsmoment der Psychoanalyse, verschoben zum Tagtraum: Was die beiden Frauen als »tief Gemeinsames« und »unser Thema« verstehen, ist das Verhältnis von Tagtraum und Dichtung; die Frage nach der schöpferischen Phantasie und ihres Ausdrucks im Tagträumen und Schreiben.³⁸ Zwar ist es Anna Freud, die intensiv tagträumt, aber diese Thematik trifft ganz offensichtlich auf ein Interesse Lou Andreas-Salomés am Tagtraum als einer Erfahrung der Einheit, die zu genießen ein kindliches Privileg ist. Andreas-Salomé schreibt in diesem Sinne an Anna Freud, sie denke »hinsichtlich der Nichtunterscheidung des Kindes zwischen Traum und Wirklichkeit«,

daß man zu ausschließlich das Negative dran allein unterstreicht, das Verwechselnde, wodurch dann der Wachträumer gegenüber der Wirklichkeit Unrecht bekommt; nämlich irgendwo hat seine Verwechslung ja auch Recht, in einem Stück das erst spät und selten, (eben im Dichterischen, Künstlerischen, Geformten) ihm dann auch als recht und gut zugestanden wird; aber dies Stück steckt schon von vornherein insofern drin, als gerade das kleinste Kind nicht bloß dummerhaft noch nicht-unterscheidet, sondern tatsächlich darin noch eine Einheit von Geträumtem und Wirklichen erlebt, welche ja erst durch unser Bewußtsein hinterher entzweit wird zu Subjekt und Objekt.³⁹

Anna Freuds Aufnahmevortrag vor der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung von 1922, betitelt *Schlagephantasie und Tagtraum*, entsteht aus der gemeinsamen Denk-Arbeit. Dieses Gemeinsame wird sogar soweit anerkannt, dass die Wiener Vereinigung im Anschluss – höchst irregulär – Lou Andreas-Salomé ebenfalls als Mitglied aufnimmt.

Die Zusammenarbeit ist zwar nicht dokumentiert, aber der Briefwechsel gibt Hinweise: »Auch auf die Arbeit hätte ich wieder große Lust, aber Du weißt, ich kann alleine nicht denken«, schreibt Anna Freud. Und: »Ich wollte, Du wärest da und wir könnten etwas Schönes miteinander arbeiten. So weiß ich gar nichts.«⁴⁰ Lou Andreas-Salomé antwortet:

Für unsere Arbeit notiere ich mir kleinwenig in Analysen, im Inwendigen bleibt sie doch lebendig und setzt vielleicht Knöspchen an; im Gan-

38 Vgl. Spreitzer, Anna Freud, S. 38.

39 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 40.

40 Ebd., S. 23, 43.

zen ist sie in mir, glaub ich, bescheidener geworden im Auffassen des Dichterischen, also entlang den Bemerkungen Deines Vaters und sogar auch Bernfelds Einwänden; nur scheint mir, auch noch vom allerbescheidensten niveau fliegt da was in alle Himmel hoch, etwa wie die höchst sorglosen Lerchen aus den Feldfurchen wo sie sich so demütig unsichtbar machen.⁴¹

Bescheiden, demütig und unsichtbar, also alles, was geschlechterstereotyp von Frauen erwartet wird, ist das gerade nicht, was Lou Andreas-Salomé und Anna Freud konzipieren. Es »fliegt da was in alle Himmel hoch«, das sich durch die Einwände Freuds und Bernfelds nicht einfangen lässt. Dennoch bedeutet der Vortrag gleichermaßen einen Loyalitätsausweis der »Annatochter«, wie sie vom Vater genannt wird; schließlich handelt es sich um eine »Illustration zu dem Aufsatz von Professor Freud ›Ein Kind wird geschlagen« und um einen Schritt in Anna Freuds vom Vater gutgeheißener Karriere in der Psychoanalyse.⁴² Gleichzeitig ergänzt und verschiebt der Text das väterliche psychoanalytische Projekt; er ist Dokument einer Selbstbehauptung aus der Beziehung mit Lou Andreas-Salomé heraus.

Anna Freud situiert ihren Vortrag einleitend sehr genau als jene »kleine Illustration zu dem Aufsatz von Professor Freud«, um gleich anzuschließen: »Sie ist in einer Reihe von gemeinsamen Gesprächen mit Frau Lou Andreas-Salomé entstanden, der ich für ihr Interesse und ihren Anteil daran sehr viel zu danken habe.«⁴³ Damit spannt sie das Feld auf, in dem sich die Geschichte von *Schlagephantasie und Tagtraum* abspielt: zwischen ihr, ihrem Vater und Lou Andreas-Salomé. Sie beschreibt die Konstellation allerdings gerade nicht als ödipales Dreieck: Denn Lou Andreas-Salomé wird keine Mutterrolle zugewiesen, sondern Anna Freud markiert ein horizontales Bündnis; wenn man so will: eine schwesterliche Verbindung. Indem sie die »Gespräche« noch einmal durch das eigentlich überflüssige »gemeinsam« verstärkt, wird deutlich, dass sie sich mit Lou Andreas-Salomé zusammengetan hat. Ihre »Reihe von gemeinsamen Gesprächen« haben den Interpretationen des Vaters in *Ein Kind wird geschlagen* mindestens etwas hinzuzufügen, wenn nicht etwas entgegenzustellen.

41 Ebd., S. 20.

42 Anna Freud, *Schlagephantasie und Tagtraum*, in: *Die Schriften der Anna Freud* Bd. I, 1922–1936, München: Kindler 1980, S. 141–159, hier S. 141.

43 Ebd.

Verdichtet wird diese Konstellation dadurch, dass Anna Freud die Darstellung ihrer eigenen Analyse beim Vater »illustriert« und korrigiert.⁴⁴ Zwischen 1918 und 1922 wird sie ihrer Tagträume wegen vom Vater analysiert; Freud schreibt *Ein Kind wird geschlagen* 1919 ganz offensichtlich unter dem Eindruck der Analyse seiner Tochter. Und Anna Freud greift aus dem »Material« dieser Analyse einen ihrer Tagträume heraus, um ihn »zur Veranschaulichung« ihrer These zu präsentieren.⁴⁵ Stewart-Steinberg zieht daher eine Parallele zur *Traumdeutung* Sigmund Freuds:

Perhaps Anna Freud's essay holds an analogous place in her life and work to that of her father's Interpretation of Dreams in his. Both texts are inherently self-reflexive, insofar as they constitute a form of theory building founded in the self. And both, of course, interrogate their relations with their fathers.⁴⁶

Dem wäre als weitere strukturelle Ähnlichkeit hinzuzufügen: Wie Anna Freuds Aufnahmenvortrag ist die *Traumdeutung* adressiert an einen Freund, Wilhelm Fließ. Die Monographie entsteht mit ihm und an ihm entlang.⁴⁷ Diese Freundschaft Freuds endet jedoch – wie viele andere – in einem Bruch, der mit dem Erscheinen des Buchs koinzidiert, während Anna Freuds Freundschaft zu Lou Andreas-Salomé mit *Schlagephantasie und Tagtraum* erst ihren Anfang nimmt.

In *Ein Kind wird geschlagen* geht Sigmund Freud besonders auf einen weiblichen Fall ein, in dem zur Schlagephantasie ein »kunstvoller [...] Überbau von Tagträumen« entwickelt worden ist.⁴⁸ Dieser Tagtraum ist also der »Überbau« einer Basis, die die Schlagephantasie selbst ist, und dieser Überbau ist so effektiv, dass er sogar den masturbatorischen Akt ersetzt, der die Schlagephantasie für gewöhnlich abschließt. Wo sie die Ursprünge dieser Schlagephantasie und ihrer Entwicklung darstellt, referiert Anna Freud weitgehend den »Aufsatz von Professor Freud«: Das Kind entwickelt die lustvolle Schlagephantasie als Umgang mit dem Neid auf die Geschwister. Es genießt in der Phantasie das Geschlagen-werden anderer Kinder, also Geschwister, die um die Liebe des Vaters konkurrieren. Die Schlagephantasie durchläuft zwar verschiedene Verdrängungen, aber der »geheime Sinn dieser seltsamen Phantasie« ist immer, fasst Anna Freud zusammen: »Der Vater liebt nur mich.«⁴⁹

44 Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity*, S. 63.

45 Freud, *Schlagephantasie und Tagtraum*, S. 142.

46 Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity*, S. 64.

47 Siegel, *Entfernte Freunde*, S. 162–165.

48 Freud, *Schlagephantasie und Tagtraum*, S. 142.

49 Ebd., S. 144.

Wird das Kind älter, bildet sich sein Ich stärker aus. Zunehmend spielen moralische Ansprüche von außen eine Rolle. Unter diesem Einfluss kann die Schlagephantasie, die als »hässlich« und »unmoralisch« empfunden wird, nicht mehr genossen werden und verebbt daher – sie wird aber ersetzt durch etwas, was Anna Freud als »schöne Geschichten« bezeichnet; ein Begriff, den sie »wie einen Terminus technicus« verwendet:⁵⁰ Geschichten, die in elaborierten Phantasiewelten spielen, aber vor allem eine emotional größere Spannbreite besitzen als die Schlagephantasien. Erst in der Analyse wird die Tagträumerin darauf aufmerksam gemacht, dass die »schönen Geschichten«, wenngleich sie positiv besetzt sind und wesentlich ausgeschmückter als die Schlagephantasien, mit diesen im Grunde die gleiche Struktur teilen. Anna Freud interpretiert das so: Zwischen der Schlagephantasie und den getagträumten »schönen Geschichten« wird das Sentiment »Der Vater liebt nur mich« einmal als sinnliches Moment erlebt – die Schlagephantasie, und einmal in ein freundschaftliches, zärtliches Element umgewandelt – den Tagtraum. Die Ablösung der Schlagephantasie durch den Tagtraum fasst sie letztlich als »Sublimierung der sinnlichen Liebe zur zärtlichen Freundschaft«.⁵¹

Im dritten und letzten Teil ihres Vortrags geht Anna Freud über die Illustration von *Ein Kind wird geschlagen* hinaus. Sie macht in der Niederschrift der »schönen Geschichten« eine weitere Sublimierungsmöglichkeit der sinnlichen Liebe aus. Indem die »private Phantasie« in die Sphäre der »für andere bestimmte Mitteilung« verschoben wird, entsteht der Lustgewinn in der Beziehung zur potenziellen Leserin: Die Lust, so Anna Freud, »vollbringt damit eine Wendung vom Autismus zum Sozialen.«⁵² Anerkennung und Liebe werden dann nicht mehr vom Vater erhofft, sondern vom Publikum der Schriftstellerin. Mit dieser »Wendung« der zärtlichen Freundschaft, die ihrerseits eine Sublimierung der sinnlichen Liebe ist, macht Anna Freud hier eine Linie auf von der sinnlichen Liebe über die Freundschaft zur Beziehung Autorin-Publikum. Und das ist schon allein deswegen kein Zufall, weil Anna Freuds erstes Publikum die zärtliche Freundin Lou Andreas-Salomé ist.

Anna Freud nimmt also zwei Verschiebungen vor. Erstens betritt sie die Bühne der Psychoanalyse statt mit dem Traum mit dem Tagtraum. Während man sich sowohl in den Schlaf (und damit den Traum) wie in den Tagtraum flüchten kann, ist das, was Anna Freud beschreibt, ein Sich-Ausklinken und ein kreatives Mittel gleichermaßen: Der Tagtraum ist nicht

50 Spreitzer, Anna Freud, S. 46.

51 Freud, Schlagephantasie und Tagtraum, S. 156.

52 Ebd., S. 159.

einfach Flucht, sondern auch Quelle von Kreativität und Ausgangspunkt literarischen Schreibens. Das ist eine subtile Neubewertung der ausführlichen Tagträumereien, die Vater Freud als Perversion besonders bei seinen *Patientinnen* beschreibt. Anna Freud macht also zweitens aus der (weiblichen) Perversion literarische Produktion. Am Ende steht die Perversion nicht als Problem, das psychoanalytisch behandelt werden muss, sondern als Ressource, die literarisch fruchtbar gemacht werden kann. Indem sie ihre Tagträume produktiv macht, wertet Anna Freud ihr eigenes Begehren auf und denkt es als Grundlage für weibliches Schreiben. Dieses Schreiben ermöglicht ihr in Form des Vortrags den Übergang von der Zuschauerin zum aktiven Mitglied der psychoanalytischen Vereinigung.⁵³ Zugleich markiert sie, insofern sie selbst das tagträumende Kind ist, einen Weg aus der Zuschauerinnenrolle der Schlagephantasie: den Beruf der Schriftstellerin.

7.1 Die schreibende Frau, zum Zweiten, oder: »Unter falschem Namen«

Anna Freud wird allerdings keine Schriftstellerin, auch wenn sie einige literarische Texte verfasst. Ihr Schreiben findet den Weg in die Öffentlichkeit erst posthum; 2014 hat Brigitte Spreitzer die (verstreut archivierten, und zum Teil fragmentarisch erhaltenen) Gedichte, Prosa und Übersetzungen veröffentlicht. Spreitzer vermutet in ihrer Einleitung, dass Anna Freud das »Dichten [als] Ausweg« sieht, das sie vor einem »Leben in engerer Verbindung mit dem Vater« hätte bewahren können; ein Ausweg, den Lou Andreas-Salomé sowohl symbolisiert als auch versperrt, insofern sie sich mit dem Vater Freud solidarisiert.⁵⁴

Es sieht also zunächst so aus, als ob die literarische Kreativität Anna Freuds hinter einer väterlichen familiären Autorität zurückstehen muss und gehemmt wird. So schreibt Anna Freud 1922:

Noch etwas sehr Merkwürdiges ist mir [...] vorgekommen. Ich habe zum erstenmal einen Tagtraum oder eine Geschichte mit einer weiblichen Hauptperson im Kopf gehabt und immerfort daran gedacht (es war sogar eine Liebesgeschichte). Ich wollte auch gleich auf sie losgehen und sie aufschreiben, aber Papa hat gefunden, ich soll sie lieber lassen und an meinen Vortrag denken. So ist sie jetzt wieder fort, aber

53 Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity*, S. 64; vgl. zur Kreativität auch Rivka Eifermann/Rachel B. Blass, *Anna Freuds Schlagephantasie*, in: *Kinderanalyse* 7, 1999, Heft 2, S. 87–103, hier S. 102f.

54 Vgl. Spreitzer, *Anna Freud*, S. 38, S. 67–73.

wenn sie sich in irgend einer Ecke bis zum Juli hält, will ich sie doch noch aufschreiben. Leider kommen lauter bekannte Leute darin vor.⁵⁵

Anna Freuds Tagträumen und das briefliche Träumen von gemeinsamer Arbeit mit Lou Andreas-Salomé reiht sich so gesehen ein in ein weibliches Schreiben, das irgendwo zwischen und neben anderen Verpflichtungen, meist familiärer Art, stattfinden muss, die oft genug den Raum und den Echoraum für Literatur von Frauen verschwindend klein werden lassen. Virginia Woolfs Essay *A room of one's own*, der wenig später erscheint, erinnert daran, dass nicht nur die Rezeption von Frauen verfasster Texte, wie sie Frieda von Bülow und Lou Andreas-Salomé umgetrieben hat, sondern auch ihre Produktion immer prekär ist.

Weibliches Schreiben muss sich immer wieder neu konstituieren, immer wieder neue Wege finden. Die Prekarität dieses Schreibens liegt aber noch grundsätzlicher darin, dass es sich nicht mit dem Begriff der »Autorschaft« zur Deckung bringen lässt. Das wird nur allzu deutlich, wenn es um ein Schreiben geht, das sich aus dem kreativen Unbewussten von Tagträumen speist, und noch dazu ein Zusammen-Tagträumen mit der Freundin ist. Wem soll ein so entstandener Text als »Autor« zugerechnet werden? In den Worten Barbara Hahns: »Wie lernt man zu denken, was sich nicht auf einen Namen bringen lässt?«, oder vielmehr: »Wie liest man Namen, die sich mit keinem Textkorpus in Zusammenhang bringen lassen, sondern nur mit einer Vielzahl von Texten, die von den Namenlosen und denen mit falschem Namen verfaßt wurden?«⁵⁶

Hahn nennt dieses weibliche Schreiben ein Schreiben »unter falschem Namen«. Was die »schwierige Autorschaft« von Frauen ausmacht, ist die Unmöglichkeit, in den *einen Namen* einzutreten: Wo Autorschaft »Werkherrschaft« heißt, ist die Frau (um 1800) zunächst die den Autor »liebende und ihm antwortende Leserin«.⁵⁷ Wenn sich das im Laufe des 19. Jahrhunderts ändert und Frauen nicht nur lesen, sondern auch schreiben und publizieren, dann nicht dahingehend, dass Autorinnen jetzt einen Eigennamen hätten, sondern sie bleiben »mit einem genannten oder ungenannten männlichen Vornamen verbunden«, nämlich dem des Vaters oder des Ehemanns.⁵⁸ In Andreas-Salomés Fall sind es beide: Der Name des Vaters und des Ehemanns, die zusammen genommen *fast* einen Eigennamen

55 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 47.

56 Hahn, Unter falschem Namen, S. 17.

57 Ebd., S. 9.

58 Ebd., S. 11; zur »Schreibszene« um 1900 vgl. Kapitel 1.1; zu den verschiedenen Mutter- und Vaternamen und den durch sie jeweils verschieden hergestellten Beziehungen vgl. Arni, Claiming Maternal Filiation.

bilden. Dazu der Vorname »Lou«, mit dem sie bis heute ganz ungeniert benannt wird, vor allem wenn es um ihre Beziehung zu Nietzsche geht. »Lou« ist dabei eine Europäisierung des russischen »Ljolja«, anscheinend von ihrem Lehrer Hendrik Gillot gewählt.⁵⁹ Und bei Anna Freud ist es der Vater, der den einen Namen besitzt und ausfüllt: Freud.⁶⁰ Für die Autorin gilt daher:

Nur ein Vorname oder viele Vornamen, ein Nachname oder viele Nachnamen – alles scheint möglich. Der Gegenpol zum modernen Autor mit dem einen Namen, der ein Werk zusammenhält und regiert, ist eine unbezeichnenbare Vielheit von Texten, die unautorisiert und zwischen den Genres wandernd immer wieder aus dem Kanon des Überlieferbaren ausscheren: Was nicht benannt werden kann, läßt sich schwer tradieren.⁶¹

Die Distanz zum »richtigen« Namen, zum einen Namen, kann als Mangel begriffen sein oder als Spielraum, und einiges spricht dafür, dass es weder Anna Freud noch Lou Andreas-Salomé in ihren literarischen Tagträumen um »Werkherrschaft« geht. In vieler Hinsicht ist die Literatur für Anna Freud ein Übergang: Zeitlich findet ihre eingehendste Auseinandersetzung mit der Literatur etwa zwischen 1921 und 1924 statt, also nachdem sie den Lehrerinnenberuf aufgegeben hat und bevor sie als Analytikerin etabliert ist. Das sind zugleich die Anfangsjahre der Freundschaft mit Lou Andreas-Salomé. Vielleicht ist ihr so die Literatur weniger Ausweg als Umweg: kein gescheiterter Ausbruchversuch aus dem väterlichen Erbe, sondern gerade ein Weg in die Psychoanalyse, der nicht der väterliche ist.⁶² Dieser Umweg in die Psychoanalyse verläuft über Lou

59 Vgl. zum Beispiel Dirk Schaefer, *Gedankengänger. Lou Salomé – Friedrich Nietzsche – Paul Réé*, in: Unda Hörner (Hg.), *Im Dreieck. Liebesbeziehungen von Friedrich Nietzsche bis Marguerite Duras*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 41–63, hier S. 63, Fußnote 84; Hubert Treiber, *In der Schule bei Simmel. Formierung und Erosion der »heiligen Dreieinigkeit« von Lou v. Salomé, Friedrich Nietzsche und Paul Réé*, in: Cécile Rol/Christian Papilloud (Hg.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden: VS 2009, S. 249–276; Babette Babich, *Philosophische Figuren, Frauen und Liebe. Zu Nietzsche und Lou*, in: Reschke (Hg.), *Frauen – Nietzsche*, S. 113–139; Jutta Georg, *Zarathustra I und das Ende der Lou-Beziehung*, in: Reschke (Hg.), *Frauen – Nietzsche*, S. 177–189.

60 Vgl. zum Namen »Freud« Sarah Kofman, *Die lachenden Dritten. Freud und der Witz*, München/Wien: Verlag Internationale Psychoanalyse 1990, S. 22 f.

61 Hahn, *Unter falschem Namen*, S. 7.

62 Das wäre das Medizinstudium gewesen, von dem der Vater jedoch allen seinen Kindern abriet. Anna Freud war von sechs Kindern die einzige, die Psychoanalytikerin wurde (vgl. Spreitzer, *Anna Freud*, S. 30 f.).

Andreas-Salomé, die Literatin, die Analytikerin geworden ist und so die viel beschworene Affinität von Literatur und Psychoanalyse geradezu inkarniert.⁶³ Zugleich hat für Andreas-Salomé die analytische Arbeit Priorität; das Schreiben ist im Vergleich eine lustvolle, aber nicht ganz ernsthafte Tätigkeit. Das gemeinsame Arbeiten mit Anna Freud wünscht sich Andreas-Salomé von Anfang an »würdiger« als »mein ganzer [...] Stuß«, als den sie ihre literarische Produktion bezeichnet.⁶⁴

Jenseits der Intervention einer väterlichen Autorität erfährt auch Andreas-Salomé, dass literarisches Schreiben und psychoanalytisches Arbeiten ihrer Ähnlichkeit wegen nicht zusammengehen, sich ablösen müssen. Sie schreibt im Februar 1923 an Anna Freud: Ein »Lüstlein nach einem Novellchen« habe sie »verjagen [müssen] wie eine Fliege die sich schadenfroh auf die Nase setzt, denn es geht nicht in eins mit Analyse (nach meiner Erfahrung).«⁶⁵ Und in einem späten Tagebuch heißt es: »Selten hab ich so oft geschrieben wie in diesem Jahr – nach etwa 20 Jahren mir verbotenen Schreibens wegen der psychoanalytischen Tätigkeit, deren Konzentration das stört. [...] Ich kann's nicht anders ausdrücken – es war ein heißer Spaß, dies Sich-wiedersehen.«⁶⁶ Gerade in der Konstellation Anna Freud und Lou Andreas-Salomé erscheint das Schreiben als etwas Geselliges, als eine Instanz, die »Wiedersehen« produziert, ein übermütiges Zusammen-Sein. »Und wenn Du dann hier bist, als ordentliches Mitglied«, schreibt Andreas-Salomé im Mai 1922, kurz bevor Anna Freud ihren Vortrag hält und eben dieses ordentliche Mitglied wird, »schießen wir los mit ›Tagträumen‹.«⁶⁷

Auch die Figuren aus Lou Andreas-Salomés Romanen, insbesondere aus *Rodinka* (1923), der Anna Freud gewidmet ist und das sie schon in der Entstehung begleitet, bevölkern den Briefwechsel wie gemeinsame Bekannte:

Ich bin schon mit fast allen Deinen Büchern gut bekannt und viele von Deinen Leuten sind mir ganz lebendig; Musja besonders und Balduin und Ursula und Markus Mandelstein. Ich kann sie aber gar nicht lesen wie fremde Bücher, denn ich sehe beim Lesen immer Dein Gesicht. Dann kommt auch alles wieder, was du in unseren Gesprächen erwähnend dazu gesagt hast, dann sage ich auch noch etwas dazu

63 Vgl. dazu zusammenfassend ebd., S. 32.

64 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 14.

65 Ebd., S. 158.

66 Lou Andreas-Salomé, Eintragungen. Letzte Jahre, Frankfurt a. M.: Insel 1982, S. 12.

67 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 48.

und dann wird es eine Unterredung. So ist es höchste Zeit, daß ich nach Göttingen komme und Dich mündlich und wirklich sehe.⁶⁸

Lesen, Schreiben und Miteinander-Sprechen gehen auf ganz eigentümliche Art und Weise ineinander über, und entfernen sich darin von allem, was den »Autor« ausmacht. Andreas-Salomés Roman ist zunächst (natürlich immer ungenügender) Stellvertreter, Platzhalter für sie selbst: »Mir tut so leid, daß Rodinka noch nicht gedruckt ist und ich es mitnehmen konnte; das wäre ein ganzes Stück von Dir gewesen.«⁶⁹ – »Ich denke so oft an Witali und Musja. Es ist so schön, daß Du irgendwo bist und ich Dich bald treffe, nicht nur wie jemand in einem Buch.«⁷⁰ Und als es dann gedruckt ist, trägt es nicht nur Andreas-Salomés Namen, sondern auch den von Anna Freud:

Seit ich ernsthaft vorne meinen Namen gedruckt gefunden habe [...] kommt mir wirklich vor als ob es mir gehören würde, mindestens so viel mir wie Dir; und als ob ich Dich seitdem noch viel mehr bei mir hätte als bisher. [...] Wenn es irgendeine vernünftige und anständige Telepathie geben würde, so müßte ich Dir jetzt auf einen Augenblick erscheinen können und Dich gar nicht geisterhaft küssen dürfen für das, wie ja vorne steht, »mir« erzählte, das ich ganz warm und dankbar in mir innen spüre als ein aller-aller-aller schönstes Geschenk das jetzt immer zu mir gehört. Fast als ob ich die Reise damals wirklich schon mit Dir gemacht hätte.⁷¹

Der Name, der Vorname, der »vorne« im Buch steht, macht Anna Freud zur Mit-Autorin, schreibt sie ein in eine Vergangenheit und eine Zukunft mit Lou Andreas-Salomé. »Noch viel mehr« gehören Anna Freud und Lou Andreas-Salomé jetzt (zu) einander: Der gedruckte Name produziert nicht »Werkherrschaft«, sondern in ihm manifestiert sich Beziehung.

Damit ist er auch mehr und anderes als ein »Eigenname«. Die ganz uneigene Qualität, dass er ihr Zuversicht spende, legt Andreas-Salomé gerade in den Namen »Anna«: »Dies nur ein Wisch, Dir anzuzeigen daß ich fast so wenig schreiben kann wie Witalii an Musja, aber abherzen möchte ich Dich, meine liebe liebe Anna (mir gefällt an Deinem Namen sehr daß man ihn ruhig um und um drehen kann, das giebt solche Zuversicht).«⁷² Anna Freud antwortet genau in diesem Sinn, dass gerade ihr Eigenstes »Deines«

68 Ebd., S. 33.

69 Ebd., S. 65.

70 Ebd., S. 71.

71 Ebd., S. 114.

72 Ebd., S. 64.

ist: »Und das stimmt auch daran. Denn wenn man mich auch ganz umkehrt, bin ich doch immer noch gleich und immer *Deine* Anna.«⁷³

Viele Briefe und Jahre später bringt Lou Andreas-Salomé den Zusammenhang zwischen Namen und Beziehung in einem Geburtstagsbrief auf folgende Formulierung: »Trotz all dieser Entfernung freu ich mich dennoch, – und weit öfter als nur alljährlich, – daß Du überhaupt da bist, auch für mich Dasein bist, ich Dich kenne und nenne, und wir uns haben!«⁷⁴ Zwischen Lou Andreas-Salomé und Anna Freud ist also, was sich auf einen Namen bringen lässt, immer schon Gemeinsames. Im Zeichen der falschen Namen entsteht kein Werk, aber sie schaffen eine Beziehung.

Dass die Schwierigkeit weiblicher »Autorschaft« mit dem Namen beginnt, wird im Fall Anna Freuds auch am Namen *Heinrich Mühsam* überdeutlich, den sie ihrer (im Briefwechsel) prominentesten literarischen Figur gibt. Er taucht zuerst im September 1922 auf und wird ein knappes Jahr später zum letzten Mal erwähnt. Dazwischen macht er seinem Namen alle Ehre: Schon sein erstes Auftreten »geht sehr schwer«, er »bedrängt«, wird aber »doch noch nicht ganz fertig und mir ist das Warten darauf zu lang geworden.«⁷⁵ Lou Andreas-Salomé ermutigt Anna Freud beim Schreiben der widerstrebenden Mühsam-Geschichte, an der sie immer wieder scheitert. Auf eine entmutigte Bemerkung Anna Freuds – »Liebe Lou, ich glaube der Heinrich Mühsam wird immer nur in meinem Kopf sein, wenigstens findet er auf keine andere Weise den Weg aus ihm heraus und unzerschunden irgendwo auf ein Papier.«⁷⁶ – antwortet Andreas-Salomé schließlich Ende Oktober 1922:

die Frage: ob und wie er gelingen mag, ist garnicht die einzige, da die Tatsache selber daß er so symbolisch für Dich selber eintreten kann [...] noch eine andere Bedeutung seiner nahelegt. Es könnte, z. B. sein, daß Du seiner bedarfst [...] damit sich darin absammeln könne, was bislang noch an »unmühsamem« (sic) Formen hinderte oder zögern ließ; und das so Geschaffene kann dann sowohl künstlerisch mißlingend zum Opfer werden, wie auch, unter Umständen, eines Künstlers dauernd Bestgeschaffenes, oder auch alles dazwischen. Wichtig ist nur in jedem Fall, daß Du seiner durchaus bedarfst, um, wie an einem Senf-teich, irgend was Entzündliches, freie Atmung Erschwerendes, aus Dir hinwegzutun.⁷⁷

73 Ebd., S. 66, Hervorhebung im Original.

74 Ebd., S. 381.

75 Ebd., S. 73, 77.

76 Ebd., S. 89.

77 Ebd., S. 91.

In dieser Deutung ist Heinrich Mühsam eine kathartische und therapeutische Übergangsfigur, an der Anna Freud sich abarbeitet, um möglicherweise »unmühsame« Formen freizulegen. Hier ist Anna Freuds Textproduktion schon *wie* Analyse.

Was den Schreib- respektive Lösungs-Prozess zu fördern scheint, ist Anna Freuds Besuch einer »richtige[n] Teppich- u. Gobelin-Webeschule« im Januar 1923: Das »Weben macht mir riesige Freude«, schreibt sie, und nur wenige Tage später: »Ich wollte es eigentlich nicht schreiben, weil es schon eine Schande ist, aber der H. M. ist seit zwei Tagen wieder aufgetaucht, diesmal viel ausführlicher. Ich mach noch einen Versuch ihn einzufangen.«⁷⁸ Die Verbindung vom Weben zum Texten, die etymologisch angelegt ist (lat. *texere* = weben, flechten), stellt dann Lou Andreas-Salomé her: »Von Deinem Weben kommt ihm wahrscheinlich Hilfe: eine Weberei zur andern, Mischung von Phantasieanregung und Exaktheit wacher Arbeit!«⁷⁹ Heinrich Mühsam bleibt aber trotz Weberei ein Fragment; und die Formen, die so mühsam ans Licht kommen, sind analytische: Anna Freud entscheidet sich im Frühjahr 1923 dazu, einen langersehnten und langgeplanten Besuch bei Andreas-Salomé zu verschieben und zu verkürzen, da es ihr »mit dem Analysieren sehr ernst« sei und sie die Analyse zweier gerade erst akquirierter Patientinnen nicht so lange unterbrechen möchte.⁸⁰ Dieser Brief kreuzt sich mit einem von Andreas-Salomé, in dem sie vermutet, dass der »Luftwechsel« in Göttingen womöglich den Heinrich Mühsam neu beleben könne, »obwohl ich finde, daß er seinem Namen allmählich zu viel Ehre macht. Da steckt irgend was zwischen, wie ein Knoten in der Weberei, oder Ihr könnt Euch nicht recht in Zweie teilen: Du und er?«⁸¹

Die psychoanalytischen Patientinnen lösen Anna Freuds literarisches Schreiben tatsächlich ab. Heinrich Mühsam wird von Andreas-Salomé kurz nach Anna Freuds Osterbesuch in Göttingen 1923 noch einmal angesprochen. Anna Freud schreibt von ihm im darauffolgenden August zum letzten Mal, schon wie in ferner Vergangenheit liegend: »So ähnlich wie damals an den Heinrich Mühsam denke ich jetzt immer an etwas anderes, einen einseitigen Briefwechsel zwischen Franz und Egon, zu einer Zeit, die es aber in der alten ›Geschichte‹ nicht gegeben hat.«⁸² Kleinere literarische Ideen mit Rückgriff auf die »schönen Geschichten« der Tagträume erwähnt Anna Freud noch ab und zu; kein Projekt nimmt jedoch

78 Ebd., S. 127, 133.

79 Ebd., S. 143.

80 Ebd., S. 161.

81 Ebd., S. 164.

82 Ebd., S. 211.

nur annähernd so viel Raum ein wie das intensive Ringen um den Heinrich Mühsam.⁸³ Anna Freud erlebt den Abschied vom Heinrich Mühsam und die Hinwendung zur Analyse in mehrerer Hinsicht als Zäsur. Fast zeitgleich werden bei Sigmund Freud Wucherungen im Rachenraum festgestellt. In Folge muss er sich mehreren Operationen unterziehen; später wird am Kiefer operiert und eine Prothese angepasst. Der Gesundheitszustand Sigmund Freuds ist vom April 1923 an im Briefwechsel ein wichtiges, zuweilen dominierendes Thema, ohne das sich die Geschichte Anna Freuds nicht erzählen lässt; es determiniert sie aber nicht. Neben der Sorge um den Vater erlebt Anna Freud diese Zeit als einen Aufbruch. Im Oktober 1923 schreibt sie an Andreas-Salomé: »Ich habe immer das Gefühl als müßte ich Dich jetzt einmal gründlich sprechen, weil alles irgendwie anders ist als es vorher war; so als wäre alles neu und man könnte es noch einmal anfangen.«⁸⁴ Sie lernt als Analytikerin dazu und übernimmt Verantwortung in der psychoanalytischen Vereinigung. »Noch wie Du bei uns warst,« schreibt sie an Andreas-Salomé, »war es mir sehr schwer, mit andern über Theoretisches zu sprechen, an Dir habe ich es ja überhaupt erst gelernt [...]. Jetzt habe ich aber direkt großes Vergnügen daran.«⁸⁵ Und im Juni 1924 beschreibt sie noch einmal den Neuanfang, der die letzte Zeit für sie bedeutet hat: »So habe ich jetzt das Gefühl, als müßte ich über alles noch einmal *neu* mit Dir zu sprechen anfangen, ganz von vorne und als wäre es jetzt noch viel schöner.«⁸⁶

Insofern die Analyse die Literatur ablöst, gilt das nicht nur für Anna Freuds Patientinnen, sondern auch für die von ihr im Mai 1924 fortgesetzte eigene Analyse beim Vater. Die tue ihr, so schreibt sie, zwar gut, aber ihre nun weniger präsenten Tagträume »fehlen mir manchmal sehr, wie etwas, das man eigentlich suchen gehen sollte.«⁸⁷ Lou Andreas-Salomé antwortet darauf:

was Du über die Tagträume sagst, beschäftigt mich auch sehr; es ist nicht zu verwundern wenn sie Dir fehlen, trotzdem Du der Analyse, die sie erschreckt, aufgeschreckt, hat, Recht gibst; was Dir da leid ist, ist das fraglos in ihnen herumgeisternde produktive Element, welches, falls stark genug, sozusagen die Analyse hätte unnötig machen können; dies tat es aber nicht, und als es so sehr lang dauerte mit dem gleichsam nicht vor-noch rückwärts Gehen davon, da sagte ich mir

83 Vgl. zum Beispiel ebd., S. 191, 360.

84 Ebd., S. 239.

85 Ebd., S. 269.

86 Ebd., S. 322.

87 Ebd., S. 326.

manchmal: vielleicht *ist* das kein Weg. Produzieren und analysieren ist ja ungefähr dasselbe wie rechts und links in einem Gewebe, gestaltetes Muster oder Verlauf der Fäden die zu zergliedern sind; nur schafft fürs *Leben* die Analyse viel mehr, indem dies ihren Zweck [...] die Zergliederung dem Leben, [...] künftigen Fädenschlingen, dienstbar zu machen; die Kunst dagegen läßt unter Umständen den Künstler ausgepumpt und erschöpft zurück.⁸⁸

Wenn Anna Freud über die Literatur zur Psychoanalyse kommt, so ist das schon deswegen naheliegend, weil beide Produktivität und Kreativität umsetzen und umwandeln. Dabei zeichnet Andreas-Salomé die Analyse lebensbereichernd, während die Kunst lebenserschöpfend sein kann. Und das Bild, in dem die Literatur die rechte Seite eines linksseitig psychoanalytischen Stoffes ist, knüpft nicht nur an Anna Freuds Webereien an, sondern schreibt den ganzen Zusammenhang in eine traditionell weibliche Produktivität ein.⁸⁹

Lou Andreas-Salomé geht in dieser Bemerkung den Weg von Anna Freuds *Schlagphantasie und Tagtraum* rückwärts: Die Produktivität, die Kreativität führt nicht mehr in die Literatur, sondern in die Analyse. Entscheidend ist aber für beide, dass diese Analyse keine dem weiblichen Begehren eingeschriebene Perversion »kuriert«, sondern dass sie dem Leben dient. Weibliche Produktivität ist kein Problem, das eine Lösung braucht, sondern eine Kraft, die einen Stoff der Analyse und der Literatur webt, je nachdem, von welcher Seite man ihn betrachtet. Dass die Analyse den/die AnalysandIn »neu mit dem Leben eint«, liegt für Andreas-Salomé in der Beziehung zum/zur AnalytikerIn: Das »gemeinsame Erleben« macht die Psychoanalyse aus. In einer brieflichen Kritik an Otto Rank formuliert Andreas-Salomé, dieser missverstehe das

Grunderlebens zwischen Arzt und Patienten, so daß nur das einseitige übrig bleibt, woran der Kranke *am* Arzt als an seinem Tummelplatz sich gesund-arbeitet; tatsächlich machen sie aber Beide auch das tief Gemeinsame durch, das im gemeinsamen Gang bis in die unbewußten Tiefen besteht, ein Teil jener psychischen Wirklichkeit erschließt sich

88 Ebd., S. 327f. Die Auslassungen sind im Original unleserlich und konnten daher nicht transkribiert werden.

89 Zum Spinnen und Weben als weibliche Kulturtechnik vgl. Gerburg Treusch-Dieter, *Wie den Frauen der Faden aus der Hand genommen wurde. Die Spindel der Notwendigkeit*, Berlin: Verlag Ästhetik und Kommunikation 1983; klassisch Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, Studienausgabe Bd. I, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 552.

ihnen aneinander, die man sonst ja nur der pathologischen oder der künstlerischen Äußerung entreißen kann.⁹⁰

Die Analyse, die Literatur und die Freundschaft setzen also ähnliche Beziehungen ein: Das »tief Gemeinsame« erschließt sich in der er- und geträumten Freundschaft, in der Kunst und in der Analyse gleichermaßen »aneinander«. Diese Parallele hatte bereits Anna Freuds Vortrag gezogen: Mit der literarischen Sublimierung geht jene Verlagerung der Lust ins Soziale einher, die jenseits des »Der Vater liebt nur mich« die Möglichkeit von Begehrens- und Liebesobjekten außerhalb der Vater-Tochter-Beziehung eröffnet. Die Pluralisierung von Beziehungen, die »Wendung zum Sozialen«, hält Suzanne Stewart-Steinberg für den Ankerpunkt von Anna Freuds psychoanalytischer Theorie.⁹¹ Sie ordnet dieses Denken auch explizit in ein demokratisches Projekt ein, das auf laterale Beziehungen setzt. Anna Freuds (allerdings viel spätere) Arbeiten mit Waisenkindern beschreibt sie als Versuche, den Ort einer »democratic and non-patriarchal subjectivity« auszumachen: Ein Ort »beyond Oedipal, that is, universal desires«.⁹² Damit gebe Anna Freud der Psychoanalyse »the (ethical) centrality of sibling relations against their identificatory relations with the father« zurück – und diese Entwicklung nimmt in der Beziehung zu Lou Andreas-Salomé ihren Ausgang.⁹³ Den Verschiebungen, denen ich bisher nachgegangen bin – von Freud zu Freud, von Traum zu Tagtraum – kann daher eine weitere hinzugefügt werden: die der Schwester als einer Möglichkeit jenseits der brüderlichen Universalität.

7.2 Die familiäre Konstellation und der Platz der Schwester

Was aus dem »tief Gemeinsamen« Anna Freuds und Lou Andreas-Salomés entsteht, betrifft zunächst etwas, was vorläufig als »weibliches Begehren«, oder, vielleicht richtiger, im Sinne von Konstellationen als eine »weibliche Position« bezeichnet werden könnte. Dabei geht es dann um die Frage des Lateralen (Juliet Mitchell), die die Frage der Freundschaft und der Geschwister ist, und die die Ebene einer (demokratischen) Verlagerung der Lust ins Soziale wäre. In der auf vertikale Eltern-Kind-Bezie-

90 Ebd., S. 272.

91 Vgl. Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity*, S. 62.

92 Ebd., S. 115, 127.

93 Ebd., S. 139, 142; vgl. Thomas Aichhorn, Anna Freud (1895–1982) – Die Pionierin der Kinderanalyse, in: Marco Conci/Wolfgang Mertens (Hg.), *Psychoanalyse im 20. Jahrhundert. Freuds Nachfolger und ihr Beitrag zur modernen Psychoanalyse*, Bristol: Kohlhammer 2016, S. 20–49, hier S. 22.

hungen fixierten Psychoanalyse ist das Laterale eine wenig beleuchtete Kategorie, was im Speziellen für die Schwester gilt: »Siblings and femininity have a similar overlooked destiny.«⁹⁴ Der Zusammenhang, den Anna Freud mit Lou Andreas-Salomé herstellt: Weiblichkeit und die laterale Ebene, auf der »Geschwisterschaft« und Freundschaft stattfindet, haben nicht nur eine »schicksalhafte« Unsichtbarkeit gemeinsam, sondern sie sind vor allem in dieser Kombination übersehen. Gerade im 19. Jahrhundert gibt es allerdings »berühmte« Schwestern, respektive Schwestern berühmter Männer: Bettina Brentano und Hegels Schwester Christiane sind solche Schwestern. Sie treten in ganz bestimmten Rollen auf: als frühes inzestuöses Sexualobjekt; als Projektionsfläche und Ort des Einübens von Liebesbeziehungen.⁹⁵ Sophokles' Antigone ist berühmt in ihrer Beziehung zu ihrem Vater/Bruder Oedipus und ihrem Bruder Polyneikes, für den sie in den Tod geht. Die literarische Obsession des 19. Jahrhunderts mit der Figur der Antigone lässt sich dahingehend als Faszination mit geschwisterlichem Begehren und Inzest verstehen.⁹⁶ Bei aller »Gleichheit« der Geschwister, von der Mitchell ausgeht, verweist doch bereits der Untertitel ihrer Monographie *Siblings: Sex and Violence* auf die Arbeitsteilung zwischen Schwestern und Brüdern: Der inzestuös begehrten Schwester steht die Gewalt der Brüderhorde und die Rivalität zwischen Brüdern gegenüber. Schwestern sind dann Schwestern von Brüdern, nicht von Schwestern.

Die – vom Bruder – abgeleitete Position der Schwester in der Psychoanalyse ist eine Kontinuität des familiären Denkens des 19. Jahrhunderts. Als Frauenfiguren treten in Theorie und Geschichte der Psychoanalyse Mütter und (Vater-)Töchter auf. Die Schwester ist, die Schwestern sind, ob im Singular oder im Plural, so gut wie unsichtbar. Der Bruder erscheint meist im Plural, in Horden und Bündeln, und ist bei Freud eine durchaus zentrale, hinreichend komplexe Figur: Denn mit Ödipus als mythischer Gründungsfigur ergibt sich eine Gemengelage von Vater und

94 Mitchell, *Siblings. Sex and Violence*, S. 4; vgl. ebd., S. x; Susanne Döll-Hentscher, *Geschwister(er)leben – eine zu wenig beachtete psychische Dimension. Eine Literaturübersicht*, in: Werner Bohleber (Hg.), *Geschwister. Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 71, 2017, Heft 9/10, S. 738–779.

95 Vgl. Sabeau, *Kinship and Issues of the Self around 1800*; Regina Schulte, »... denn mit einem Amte und einem lieben Weibe ist man fertig in dieser Welt«. Hegel heiratet Marie von Tucher, in: *Historische Anthropologie* 17, 2009, Heft 3, S. 345–359; für einen Forschungsüberblick siehe Eva Labouvie, *Zur Einstimmung und zum Band*, in: Dies. (Hg.), *Schwester und Freundinnen. Zur Kulturgeschichte weiblicher Kommunikation*, Wien/Köln: Böhlau 2009, S. 11–31.

96 Vgl. Steiner, *Antigones*, S. 13.

Bruder. In jener inzestuösen Familienkonstellation, die dem Ödipuskomplex seinen Namen gibt, ist Ödipus, der seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, zugleich Vater und Bruder seiner Kinder.

Das In-Eins-Fallen von Vater und Bruder in Ödipus enthält den Kern dessen, was Derrida die »irreversible Transzendenz der väterlichen Position gegenüber einer brüderlichen Gemeinschaft« in der Psychoanalyse nennt.⁹⁷ In der »Urgeschichte der Menschheit«, die Freud in *Totem und Tabu* erzählt, ist der Vatermord die Tat, die die Brüderlichkeit einsetzt und zugleich den Brudermord verbietet. Dabei ist der Vatermord keineswegs die Abschaffung des Vaters und seiner Autorität; diese wird lediglich von einer äußeren zu einer inneren Instanz – eine Instanz, die soziale Stabilität garantiert; der Brudermord ist die Grenze sozial akzeptierter Rivalität.⁹⁸ Die väterliche Position kann nicht getilgt werden, ohne dass Chaos entsteht. Als Gesetz kann der Vater nicht ermordet werden, daher wird die Brüderlichkeit, die »brüderliche Gemeinschaft« nie unabhängig vom Vatergesetz; daher kann auch grundsätzlich Lateralität sich nicht von einer horizontalen Linie der Hierarchie, mindestens aber der zeitlichen Vorgängigkeit und des Erbes lösen.

Wie verhält es sich nun mit den Töchtern des Vaters? Während Freud Töchter theoretisch eher ausspart, ist die »Annatochter« präsent: 1928 schickt er an Sándor Ferenczi Grüße »von meiner treuen Antigone-Anna«.⁹⁹ Antigone-Anna referiert durchaus auf die »pflegende Tochter«, die dem Mythos zufolge Antigone für den blinden Vater war, und die Anna Freud dem an Krebs erkrankten Vater wird. Antigone-Anna weist aber auch zurück auf den Ödipus-Vater Freud, dem die jüngste Tochter zur ebenbürtigen Schwesternfigur und potenziellen Nachfolgerin wird. Antigone-Anna ist die zwischen den verfeindeten Brüdern der Psychoanalyse positionierte Tochter. Sie ist diejenige, auf deren Loyalität Freud setzt zwischen all den Brüdern, die um seine Nachfolge konkurrieren.

Die Antigone, die hier von Sigmund Freud aufgerufen wird, ist die klassische Figur: loyal gegenüber dem Vater, aber auch loyal bis zum Tod gegenüber der Familie, insofern sie gegen das Gesetz den Bruder Polyneikes begraben will, der im Krieg gegen den verfeindeten Bruder

97 Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 373.

98 Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13)*, in: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Studienausgabe Bd. IX, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 287–444, hier S. 426–429.

99 Eva Brabant/Ernst Falzeder/Mark Paterson, *Sigmund Freud – Sándor Ferenczi. Briefwechsel. Band III/2: 1925–1933*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2013, S. 193.

gefallen ist. Eine Antigone taucht in den einschlägigen Sophokles-Lektüren dagegen nicht oder ganz am Rande auf: Antigone, die die Schwester von Ismene ist.¹⁰⁰ Dabei setzt Sophokles' Drama ein mit einem Dialog zwischen Antigone und ihrer Schwester Ismene, dessen allererste Zeile berühmt ist, weil sie als unübersetzbar gilt. In Hölderlins Übertragung ins Deutsche lautet sie: »Gemeinschwesterliches! o Ismenes Haupt!« Diese Zeile, so Steiner, verdichtet »human relation into sisterliness«, verdichtet also eine Beziehung zwischen Schwestern in ein unhintergebares Gemeinsames, für das es im Deutschen des 19. Jahrhunderts kein Wort gibt als jenes ungelente Kompositum: »Gemeinschwesterliches!«¹⁰¹ Die Schwester ist immer singular; die eine Schwester zwischen den Brüdern der Brüderhorde. Schwestern dagegen sind ein unbestimmtes Kollektiv, deren Gemeinsamkeit und deren Beziehung nicht auf einen Begriff zu bringen ist. Mit Irigaray könnte man auch sagen: deren Beziehung nicht sozial werden kann, weil sie nicht sprachlich symbolisiert ist. In diesem Sinn »repräsentiert« für Butler Antigone nicht Verwandtschaft, sondern »deren Deformation und Verschiebung«. ¹⁰² Wenn Judith Butler von Antigones »Perversion des Allgemeinen (*universality*)« spricht, lässt sich diese vielleicht am »Gemeinschwesterlichen« festmachen: Im »Gemeinschwesterlichen« steht Antigone an der Bruchstelle und in der genauen Mitte zwischen der Universalität des Vätergesetzes und der Universalität brüderlicher Loyalität (deren Kehrseite die Rivalität wäre). In jedem Fall muss, was sie tut, als »verbrecherisch«, als »Pervertierung« erscheinen; allerdings nur »vom Standpunkt des Allgemeinen«. ¹⁰³ Für eine »andere Logik« jenseits der Universalität, die nicht nur Perversion sieht, wendet sich Antigone (bei Sophokles) an die Schwester Ismene und ruft das »Gemeinschwesterliche« an. In diesem Sinn sind Antigone-Annas Schlagephantasien und Tagträume für Anna Freud selbst aufgehoben und werden produktiv in einem »tief Gemeinsamen« mit Lou Andreas-Salomé, während sie für den Vater ein »Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen« sind.

Es ist folgerichtig, dass sich Lou Andreas-Salomé und Anna Freud als Schwestern bezeichnen. Lou Andreas-Salomé schreibt an Anna Freud, sie könne sich kaum Schöneres vorstellen, als bei Freuds zu »Gast [zu sein], so, als käm ich heim zu Vater und Schwester«. ¹⁰⁴ Damit schreibt sie sich

100 Vgl. Steiner, *Antigones*, S. 144.

101 Ebd., S. 12.

102 Butler, *Antigones Verlangen*, S. 48.

103 Ebd., S. 63.

104 Rothe/Weber (Hg.), *Lou Andreas-Salomé – Anna Freud*, S. 562.

sowohl in die Freudsche Familie hinein wie sie sich außen positioniert, indem sie sich als Gast kennzeichnet. Und Anna Freud antwortet: »Ich bin so froh, dass ich deine Schwester sein soll! Aber ich schaue doch immer ganz hoch hinauf, wenn ich zu dir schaue.«¹⁰⁵ So deutet sie den spielerischen Charakter der »Rolle« und der »Ernennung« zur Schwester an, und führt zugleich wörtlich einen Abstand ein zum angleichenden, identitären Moment darin. Beide schreiben also dieser Schwesternschaft eine charakteristische Ambivalenz ein, die ihre Beziehung präzise in der Schwebelage hält: zwischen einem Verwandeln der Annatochter in die Annafreundin, die das Familiäre von sich fernhält, und der sich dem Familiären ergebenden Regression, dem einfachen Fortschreiben der Annatochter zur Annaschwester. Die Schwester, der Freundschaftstraum, wäre so eine Verwandlung des Familiären, ohne dass es seine Herkunft verleugnen müsste.

Das Zuhause, das für Lou Andreas-Salomé die Psychoanalyse wird, ist zwar geprägt durch Freud als »Vatergesicht über ihrem Leben«, aber es ist ein Zuhause, in dem sie mit Anna Freud als Schwester-Kollegin verbündet ist. Ein familiäres Verhältnis also, das zugleich ein »Professionelles« ist. Die erträumte Wunscherfüllung, die Aufnahme in die Psychoanalytische Vereinigung geschieht durch Anna Freud – vor den Augen des Vaters, der den Gesetzesbruch erlaubt, so schildert es Lou Andreas-Salomé an Sigmund Freud:

Lieber Herr Professor, eben kommt mir Anna's Nachtbrief zu, mit der Benachrichtigung davon daß ich wahr und wahrhaftig volles Mitglied der Wiener ps.a. Vereinigung geworden bin: sozusagen im Traum geworden und wie man es sonst nur als Kind erlebt, das Gewünschte aus dem Traum plötzlich leibhaftig als Geschenk auf der Bettdecke zu finden. Denn was der Annatochter in Wirklichkeit gelang, den eigentlich für die Mitgliedschaft notwendigen Vortrag zu halten, das wäre mir wohl vorbei-gelungen! So fühle ich mich, dankbar und ohne alle Scham, von ihr mitgeschleift dorthin, wo ich von Beginn an so heimatlich zuhause gewesen bin wie nirgends sonst. Ich weiß, daß man dazu jeder Geographie ein Schnippchen schlagen mußte, und danke Ihnen von Herzen für diesen Gesetzesbruch! [...] Für heute schick ich nur noch herzlichste Grüße Ihnen und Ihrer Frau, nebst meiner Kollegin Anna, die sich ebenso selbstbewußt fühlen wird wie das frischgebackene Lou-Mitglied.¹⁰⁶

105 Ebd., S. 565.

106 Freud/Andreas-Salomé, Briefwechsel, S. 126–128.

Das Denken der Schwester wird so ein Freundschaftsband, das in seinem familiären Erbe nicht aufgeht, aber es genauso wenig auslöschen muss. Und insofern dieses Denken und diese (schwesterliche) Position Anna Freud in eine unmögliche Lage bringt zwischen Loyalität und Illoyalität zur Psychoanalyse, so Stewart-Steinberg, wird sie »indeed [...] the Antigone of psychoanalysis«. ¹⁰⁷

¹⁰⁷ Stewart-Steinberg, *Impious Fidelity*, S. 132.

8 »Was daraus folgt, daß es nicht die Frau gewesen ist«. Gegen-, Mit- und Nebeneinander

Auch jenseits der Beziehung zu Anna Freud denkt Andreas-Salomé über Geschwisterlichkeit nach, so in ihrem Aufsatz *Was daraus folgt, dass es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat* (1928). Wenn die Geschwisterbeziehung an der Liebe des Vaters hängt, fragt sie dort, macht es nicht einen Unterschied, ob es um Töchter oder Söhne geht? Denn es kann ja, so Andreas-Salomé, »nicht ohne Folge geblieben sein, daß von der Urschuld der Söhne die Töchter freibleiben.«¹⁰⁸ Was folgt also daraus, dass es nach Freud »nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat?« Das Schuldigsein der Söhne am Vatermord, antwortet Andreas-Salomé, wandelt den (narzisstischen) »Anspruch, alles zu sein [...] in die Aufforderung, sich anzustrengen; das infantil Gewünschte wird zur männlichen Aktion am Leben«. Und die Frau? Sie »fällt gleichsam nicht ganz heraus aus der Vaterliebe«, und »der Inzestwunsch [muss] nicht ganz so total überwunden sein wie im Manne.«¹⁰⁹ Das heißt dann auch, dass das Gesetz des Vaters für die Frau »nicht ganz so total« gilt. In einem früheren Text hatte Lou Andreas-Salomé bereits von der »Gewissenlosigkeit« und dem »außergesetzlichen Leben« gesprochen, das die Frau in gewissem Sinne führe; jetzt formuliert sie ähnlich:¹¹⁰

[I]n jedem Fall behauptet man nicht ganz zu Unrecht, dem gesamten Geschlecht gehe das eigentliche Gefühlsverständnis ab für letzte Gewissensstrenge und Gesetzesordnung, für das von außenher Bestimmende, Imperativische, als habe es da eine Art von Nüchternheit vor dem empfindlicher reagierenden Mann voraus: es hat eben seine Gesetzlichkeit und Ordnung anderswo.¹¹¹

Alles, was mit dem Gesetz des Vaters zusammenhängt, trifft damit die Frau nur mittelbar. Wohl kann sie sich freiwillig unter dieses Gesetz stellen, eintreten in den »Wettkampf« und den »Antrieb, sich am strafenden Gegenüber seiner eigenen Wertgebungen von einer Stufe zur andern hochzurängen«. Sie muss sich aber dessen bewusst sein, dass sie damit beginnt,

108 Lou Andreas-Salomé, *Was daraus folgt, daß es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat*, in: *Texte zur Psychoanalyse*, S. 237–242, hier S. 237. Für eine Lektüre dieses Textes vgl. auch Elfriede Löchel, »My heart belongs to Daddy«. Eine spezifisch weibliche Illusion der Vermeidbarkeit des imaginären Vatermords, in: *Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 34, 1990, S. 52–61.

109 Ebd., S. 238 f.

110 Andreas-Salomé, *Der Mensch als Weib*, S. 237.

111 Dies., *Was daraus folgt*, S. 239 f.

sich »in Rebellenehrgeiz und Schuld [...] selbst [zu] entfremden, kurz: daß sie den Vater totzuschlagen beginnt.«¹¹² So begreift es Lou Andreas-Salomé auch nicht als Makel des Weiblichen, dass »wohl unauslöschlich, an der Auffassung des Weiblichen [haftet], daß es in die genaue Mitte gerät zwischen Kreaturlichem und Überpersonellem, wodurch man argwöhnen darf, ob es nicht an der Persönlichkeit fragwürdig bleibe.«¹¹³ Die »fragwürdige Persönlichkeit« resultiert aus der Ferne der Frau von »der Aufforderung sich anzustrengen«, die den Mann auf Wettkampf und Ehrgeiz verpflichtet.

Der Wettkampf (der Männer) ist dabei, daran lohnt sich zu erinnern, nicht nur Begriff einer modernen »Leistungsgesellschaft«, sondern beschreibt auch den griechischen Stadtstaat der Antike: Der *agon* ist die »Rivalität der freien Männer, ein verallgemeinerter Wettkampf«. Dabei ist der *agon* aufs engste zusammengespannt mit dem Begriff der Freundschaft. Die *polis* bildet eine »Gesellschaft aus Freunden oder Gleichen« und schafft zugleich »Rivalitätsverhältnisse zwischen ihnen und in jeder davon«.¹¹⁴ Ohne Rivalität ist Freundschaft »nicht zu haben«, so Caroline Arni, beide Beziehungen gründen in der »Nähe zweier von derselben Art«, von »gleich Gearteten«.¹¹⁵ Was bedeutet es nun für die Freundschaft der Frauen, wenn sie sich, mit Lou Andreas-Salomé, vom männlichen *agon* besser fernhielten? Weit davon entfernt, auf eine weibliche Unfähigkeit zur Freundschaft zu schließen, könnte man mit Lou Andreas-Salomé sagen: Die Freundin verweist nicht mehr auf eine Beziehung der gleich Gearteten – und im Umkehrschluss ist die Freundin nicht auf Rivalität im Zeichen des väterlichen Gesetzes verwiesen. Das väterliche Gesetz, das die Töchter nicht ganz so total betrifft, macht die Schwestern nicht zu Gleichen, die im Namen dieser Gleichheit ihre Individualität und Einzigartigkeit beweisen müssen.

Lou Andreas-Salomé will die Töchter und Schwestern heraushalten aus der brüderlichen Ordnung, ohne die »irreversible Transzendenz der väterlichen Position« aufzugeben oder zu leugnen.¹¹⁶ Mit Lou Andreas-Salomé lässt sich aber präzisieren, dass diese Transzendenz für die Brüder-Söhne eine des väterlichen Gesetzes ist, während es für die Schwestern-Töchter eine der väterlichen Liebe ist. Damit stellt sich dann auch die Frage nach der durch das Geschwisterkind bedrohten Einzigartigkeit für die Tochter und Schwester anders: Sie sind nicht vor dem väterlichen

112 Ebd., S. 240f.

113 Ebd., S. 241.

114 Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?, S. 8.

115 Arni, Freundschaft und Rivalität in der Moderne, S. 34 f.; vgl. außerdem Kapitel 2.

116 Derrida, Politik der Freundschaft, S. 373.

Gesetz gleich, sondern in der väterlichen Liebe verbunden. Der Vater stiftet für die Söhne Beziehungen der Rivalität und für die Töchter Liebes-Beziehungen, libidinöse Beziehungen. Damit wird natürlich keinesfalls eine reine oder unschuldige Beziehung zwischen Schwestern behauptet – über die Beziehung von Schwester zu Schwester ist noch nichts gesagt. Nur: dass die schwesterliche Position zum Vater eine andere ist als die brüderliche. Lou Andreas-Salomé exemplifiziert das an der Ehe:

Was aber die Frau betrifft: soll Ehe ihr mehr heißen als bürgerliches Vorurteil oder zufällig andauerndes Konkubinat, so muß sie noch im Manne des Vaters Kind lieben, das Kind dessen, worein sie beruhen bleibt als im Urgrund beider letzter Gemeinsamkeit, die allein auch wahrhaft verschwistert, nicht nur vermählt.¹¹⁷

Die »wahrhafte« Beziehung, die im Vater als dem »Urgrund beider letzter Gemeinsamkeit« verankert ist, ist letztlich also eine geschwisterliche – die die Ehe nur werden kann: wenn nämlich die Frau diese Beziehung vom Vater her denkt als das Prinzip, in dem »sie« aufgehoben ist und aus dem »er« stammt. Die Geschwisterliebe zum Mann ist durch die Vaterliebe vermittelt, aber auch hier unterscheidet Lou Andreas-Salomé die weibliche Position eines »Beruhenbleibens« im Vater und die männliche Position als Kind des Vaters. Der Sohn, der Bruder, wird in der Ehe vermittelt der Schwester in die Vaterliebe einbezogen. So ist zwischen den Ehegatten, zwischen Bruder und Schwester, der Vater keine Person, die man teilen, keine Position, um die man wetteifern könnte, sondern das Band »letzter Gemeinsamkeit«.

Rivalität zwischen Schwestern ist so nicht ausgeschlossen, im Gegenteil erweist sich für Schwestern der Neid und die Eifersucht – »Der Vater liebt nur mich« – als potenziell desaströser als für die Brüder: deren Rivalität ist vom väterlichen Gesetz eingehegt, das sie zu Gleichen macht, aber den Brudermord verhindert. Dagegen ist der schwesterlichen Rivalität keine Grenze gesetzt. Sie zerstört jedes »mit dir«; jede »Möglichkeit eines Orts zwischen Frauen«. Die Frauen machen sich so mit Irigaray zu »Agentinnen ihrer eigenen Auslöschung«, »ihrer Reduktion auf ein Selbes, das nicht *ihr* Selbes ist«. ¹¹⁸ Die brüderliche Ordnung verlangt von der Frau eine Reduktion auf ein Selbes, die Eingliederung in Gleichheit und Rivalität – die ihr zugleich verwehrt ist, insofern diese Gleichheit die geschlechtliche Differenz immer schon voraussetzt. Weil sie aber dem

¹¹⁷ Andreas-Salomé, Was daraus folgt, S. 242.

¹¹⁸ Irigaray, Ethik der sexuellen Differenz, S. 122–125. Irigaray bezieht das nicht nur auf die schwesterliche, sondern auf alle Beziehungen zwischen Frauen; etwa auch die Mutter-Tochter-Beziehung.

väterlichen Gesetz »nicht ganz so total« unterworfen ist wie der Bruder, muss sich die Frau dieser Gefahr nicht aussetzen: Sie hat ihre »Gesetzlichkeit und Ordnung« eben »anderswo«. Auch Individualität, Persönlichkeit, Einzigartigkeit erscheinen folglich bei Lou Andreas-Salomé als Werte einer Ordnung, die für die Frau die eigentliche Gefahr oder Bedrohung darstellt. Einzigartigkeit ist in jene Ordnung der Gleichheit eingelassen, die verbirgt, dass sie in der Geschlechterdifferenz gründet. Auf dem Boden der so geschaffenen Gleichheit fordert diese Ordnung dann Differenz in Beziehungen der Abgrenzung, des Vergleichs und der Konkurrenz.

Insofern die Schwestern immer schon in der Vaterliebe vereint, nie ganz daraus entfremdet sind, entfaltet die Bedrohung der »Einzigartigkeit« des Subjekts (durch das Geschwisterkind) vielleicht keinen großen Schrecken. Die rivalisierenden Brüder müssen ihr Gegenstück nicht in den rivalisierenden Schwestern finden. Ohne den Neid und die Eifersucht der Schwestern zu verleugnen, kann doch die schwesterliche Position auch ein Ausgangspunkt sein für Beziehungen der vertrauten Nähe, des Miteinanders von Frauen. Weil es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat, ist das »Gemeinsamswesterliche« nicht der symmetrische Gegenpart zur Brüderlichkeit. Unter Schwestern kann die Liebe des Vaters Gestalt annehmen als »tief Gemeinsames« einer unverbrüchlichen Verbindung. Könnte es nicht sein, dass so eine Beziehung von Anna Freud und Lou Andreas-Salomé als Schwestern-Freundinnen entsteht, die nicht um den Vater (Freud) konkurrieren müssen? Eine Schwester, die »more and less than kinship« in einer Nähe existiert, die keine geschwisterliche Identitätsbedrohung ist.

Wie ist diese Nähe dann beschaffen? Zunächst entsteht sie im Gespräch zu zweien, also dem klassischen Freundschafts- und Denkmedium, aus dem seit der Antike die Philosophie hervorgeht – »Freund« oder »Liebhaber« der Weisheit wird man im Gespräch.¹¹⁹ Diese Gespräche finden »in Anna's Stuben« statt, »als wir noch darin saßen und große Gedanken wälzten und dunkelste Probleme spielend lösten.«¹²⁰ Es ist auch ein Gespräch, das über »unser Thema« hinaus seine eigene Sprache hat. Es ist in dem Maße exklusiv, wie nicht einmal der Vater Freud Ersatz sein kann: »Mir fehlst hier nur Du, aber Du sehr und ich führe manchmal lange Unterhaltungen mit Dir. Papa findet, wenn ich von Dir komme, bin ich immer sehr verwöhnt mit ›Verkehr‹, so daß man meine Ansprüche gar nicht befriedigen kann.«¹²¹ Und Lou Andreas-Salomé ist nach

119 Vgl. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?; Arendt, Von der Menschlichkeit.

120 Freud/Andreas-Salomé, Briefwechsel, S. 121.

121 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 65.

einem Besuch »in noch so nach Dir heimwehiger Stimmung, daß sie die Worte ganz lahm machte.«¹²² Diese »Gesprächsfäden« werden aber sehr bald von Wollfäden begleitet und gefestigt. Anna Freuds Besuch der Webschule ist eine kurze Episode im Vergleich zu dem kontinuierlichen Strom an Gestricktem und Gehäkeltem, das sie für Andreas-Salomé anfertigt. Während Brigitte Spreitzer erwähnt, Anna Freud sei »bis zu ihrem Lebensende berühmt« gewesen für ihre Handarbeiten, erinnert die Biographin Elisabeth Young-Bruehl auch daran, dass gerade das Stricken ein umkämpftes Feld der eifersüchtigen Beziehung Anna Freuds zur Schwester Sophie gewesen sei: »Sophie erklärte unumwunden, daß Anna nicht gut im Stricken sei – eine Bemerkung, die ihre jüngere Schwester ein Leben lang nicht vergaß.«¹²³

So präsent ist das schwesterlich konnotierte Stricken im Briefwechsel, dass Rezensent Ludger Lütkehaus von einem »Strickwarenexzess« spricht, der seiner Meinung nach gut und gerne hätte gekürzt werden können; ja, der an »unfreiwillige[...] Selbstparodie« grenze.¹²⁴ Der Briefwechsel wäre dann das, als was Lütkehaus ihn auffasst: Ein Dokument der frühen Psychoanalyse und ihrer ProtagonistInnen. Er ist aber vor allem das Dokument einer Beziehung, in der zwei Frauen die Fäden in der Hand halten, um mit Gerburg Treusch-Dieter zu sprechen. Es gilt also der »Poetologie« dieser Handarbeiten zu folgen, sie zu lesen – oder vielmehr zu fragen, was an die Stelle des Lesens tritt, wenn es um »Strickwaren« geht.¹²⁵

8.1 Umgarnen und Bestriicken. Nähe und Nebeneinander

Die Gesprächs-, Denk-, und Wollfäden verlaufen parallel, verknäulen sich ineinander, und, wie das Fäden so tun: sie verbinden. Vielmehr: Sie umgarnen, bestriicken, umhüllen in der Beziehung von Lou Andreas-Salomé und Anna Freud. Nicht das Fädenspinnen, aber das Verstricken und Bestriicken machen den Modus aus, in dem »unser Thema« gedacht wird:

122 Ebd., S. 63.

123 Young-Bruehl, Anna Freud, S. 62; vgl. Spreitzer, Anna Freud, S. 47. Sophie Freud stirbt sehr jung im Januar 1920, und bevor Anna Freud und Lou Andreas-Salomé einander kennenlernen.

124 Ludger Lütkehaus, Porträt: Furie und Femme fatale, in: Die Zeit, 22. August 2002, https://www.zeit.de/2002/35/200235_st-salome_xml/komplettansicht (besucht am 07. 04. 2021).

125 Vgl. Treusch-Dieter, Wie den Frauen der Faden aus der Hand genommen wurde; Spreitzer, Anna Freud, S. 47–49.

Wir müssen auch hinterher versuchen, derartig in Kontakt zu bleiben, wir wollen Jede an ihrem Geistesstrümpfchen stricken und statt der, dann auseinandergleitenden, Außengeschehnisse, uns von fallenden oder sich festigenden Maschen was erzählen. Ich war schon hier voll von so Vielem, wozu es in Worten nicht mehr kam, Gedanken an das Ps.A. wie der Kongreß es ergab und sogar direkt unser Thema es brauchen konnte.¹²⁶

Die Wollfäden ergeben also »Geistesstrümpfchen« und markieren so die Produktivität der Beziehung, sie spannen aber auch die Beziehung selbst auf: Lou Andreas-Salomé bestrickt vor allem mit Texten wie dem Anna Freud gewidmeten Roman *Rodinka* und bedauert die ihr fehlende Wolle: »Cotta meldete eben die Absendung von ›I. Z.‹ also bald; aber wär's doch ein Umhang oder ein bloßer *Fingerhut* selbstgestrickt!«¹²⁷ Wenn sie jedoch mit Wolle zu tun hat, nämlich flickt und stopft, dann ist das schon fast gleichbedeutend mit Anna Freud: »Auf meinen Gängen und wenn ich still Wollwäsche flicke, denk ich Deiner so oft – so oft.«¹²⁸

Anna Freud schickt tatsächliche »Strickwaren« nach Göttingen. Schon im Februar 1922 schreibt Anna Freud von ihrem ersten Strickstück für Lou Andreas-Salomé, es gehe zwar wegen des »alleine Denkens« nicht voran beim Arbeiten, aber »in der freien Zeit wächst Deine Jacke«.¹²⁹ Zuweilen sind in den Briefen Leseanleitungen für das Gestrickte formuliert. So schickt Anna Freud im Dezember 1922 einen Schleier, dessen Knoten »sehr viel gute Gedanken an Dich« enthalten sowie »sehr viel Hineinerzähltes, das Du wieder herauslesen muß; auch vom Heinrich Mühsam, von dem er das Vielverschlungene und die düstere Farbe gerbt hat.«¹³⁰ Das unfertig »alleine Gedachte« kommt als Kleidungsstück bei Lou Andreas-Salomé an, die es dann herausliest. Die Freundin ist aber schon im Gedanken *anwesend*, zugleich bedacht und bestrickt: »[...] für jede Masche danke ich Deinen Händen und den Gedanken, die den Händen befehlen!«¹³¹

Während sie beim Vater am Krankenbett sitzt, häkelt Anna Freud an einem Kleid für die Freundin: »Mit der Häkelei geht aber alles leichter, besonders wenn Papa schläft und in den Stunden, in denen man nichts tun kann als sitzen und warten. Hoffentlich wird aber das, was ich da alles hineinhäkle, Dich dann nicht kratzen.«¹³² Was Anna Freud »hinein-

126 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 75.

127 Ebd., S. 109. Mit I. Z. ist Andreas-Salomés Roman *Im Zwischenland* abgekürzt.

128 Ebd., S. 171.

129 Ebd., S. 23.

130 Ebd., S. 117.

131 Ebd., S. 108.

132 Ebd., S. 233.

häkelt«, präzisiert sie im nächsten Brief, sind »Aufregungen und sehr viel Ängste. Manchmal in den letzten Tagen war es gar nicht schön und sehr unheimlich.«¹³³ Andreas-Salomé wird als tröstende, als mit-aushaltende, die Sorge teilende Freundin hinein- und herbeigehäkelt: »Bei jedem Stäbchen habe ich schnell einmal an Dich gedacht, drum warst Du auch z. B. im Sanatorium immer mit uns.«¹³⁴

Nach überstandener Operation Sigmund Freuds ändert sich entlang des Beziehungs- und Nähebedürfnisses das »Wollbedürfnis«:¹³⁵ Anna Freud kündigt »etwas ganz anderes wie das letzte Kleid« an, »ganz dünne Wolle, jugendlich und lustig, so ähnlich wie Deine selbstgemachten Hauskleider, das Du anziehen sollst, wenn Du im Garten unter dem hängenden Baum analysierst oder auf dem Balkon in der Früh sitzt [sic] und stopfst.«¹³⁶ Statt im Schweren, Gewichtigen, Sorgenbeladenen sucht Anna Freud die Nähe jetzt im »Jugendlichen und Lustigen«. Keine Lese-, aber eine Trageanweisung verdeutlicht die Bestimmung des Kleides: Andreas-Salomé soll es beim Analysieren und Stopfen tragen, also den Tätigkeiten, die sie mit Anna Freud verbinden. Beides passiert im Freien, an Orten, die Anna Freud kennt und liebt. Das Häkeln und Stricken zu Andreas-Salomé hin ist immer doppelte Produktivität, das Ergebnis nicht nur Kleider und Stoffe, sondern Nähe, Verbundenheit, Beziehung. Es zeigt an, dass die Beziehung nicht *ist*, sondern immer hervorgebracht wird; dass »Nähe« nicht einfach besteht, sondern beständig hergestellt wird.

Das Häkeln macht sichtbar, was gar nicht sichtbar und lesbar gemacht werden kann: »[...] alles andere häkel ich beim Nachdenken in Dein Graues hinein.«¹³⁷ »Alles andere« lässt sich nicht entziffern wie ein Text, der über ein Alphabet, eine Grammatik, eine Syntax verfügt, sondern nur im Tragen lässt sich ein Kleidungsstück »lesen«. Folgerichtig antwortet Lou Andreas-Salomé auf die Leseanleitung des Schleierchens: »Ich danke Dir für all die Knötchen die so viele Gedanken enthalten, die werden mir in die Ohren wispern während ich es trage!«¹³⁸

Die ausgetauschten Stoffe sind also Texte und Strickwaren, aber letztere verlangen nicht nur gelesen, sondern getragen zu werden. Der »Exzess« liegt dann nicht in der Menge der Strickwaren, sondern die Strickwaren sind Überschuss und Zuviel, insofern sie über den Text hinaus den Freundinnen etwas ermöglichen und abverlangen, was der Text nicht kann.

133 Ebd., S. 236.

134 Ebd., S. 305.

135 Ebd., S. 326.

136 Ebd., S. 330.

137 Ebd., S. 370.

138 Ebd., S. 122.

Anna Freud schreibt: »Wenn ich häkele, denke ich doppelt an Dich, das wäre aber gar nicht nötig deshalb. Denn aus meinen Gedanken kann ich Dich gar nicht mehr herausnehmen; aus allem geht immer etwas zu Dir.«¹³⁹ Für das Aneinander-Denken und In-den-Gedanken-der-Freundin-Sein ist das Häkeln »nicht nötig«; es führt aber etwas Neues und Anderes, die Gedanken Verdoppelndes ein.

Mit den Strickwaren ist so jenseits der sprachlichen Logik des Bezeichnens und Benennens ein Modus der Berührung eingesetzt:

Meine liebe Anna, heute Morgen im Bett gefrühstückt mit Deinem Umhang um die frierenden Schultern [...] und hatte dabei so recht das Gefühl von einem mir um den Halsgefallensein Deiner. [...] Ich freue mich wie ein Kind dran und sage mir immer wieder, daß Du diese ganze Zeit eigenhändig Dich damit bemüht hast!¹⁴⁰

In einem klassischen Sinn von Berührung reichen Anna Freuds Hände so bis zu Andreas-Salomé, die die »guten fleißigen Hände [...] mit Nardenöl salben« will.¹⁴¹ Schon während Anna Freud noch am Strickstück arbeitet, nimmt sie auf diese Berührung Bezug und schreibt die Wollwärme herbei: »Seit ich in Ediths Brief gesehen habe, wie viel Grade unter Null es bei Dir hat, versuche ich schneller zu häkeln. Die Brust ist fertig und ich wandere jetzt in langen Reihen auf Deinem Rücken auf und ab.«¹⁴² Lou Andreas-Salomé weiß, dass es dabei nicht nur um das Bekleiden geht, wenn sie Anna Freuds Bemühungen als »warm, und herzenswarm« beschreibt.¹⁴³ Die Berührung ist nicht nur ein Anfassen, sondern auch ein Rühren an das Herz: Andreas-Salomé fühlt sich »geschmückt«; in der von Anna Freud angefertigten Jacke komme sie sich »immer geradezu schön vor, ich alte Fummel«; und ein gehäkelttes Kleid ist ihr »wolliges, weißgekröntes Königsgewand«.¹⁴⁴

Über die Rührung und die taktile, »sensuelle« Berührung hinaus, passiert jedoch im Strickwarenexzess noch etwas anderes.¹⁴⁵ Das Tragen der Kleidung ist ja mehr als ein »Kontakt« und ein Aufeinandertreffen. Es entsteht im Tragen ein Zwischen von Eins und Zwei, von dir und mir: Es

139 Ebd., S. 332.

140 Ebd., S. 106.

141 Ebd., S. 301.

142 Ebd., S. 270.

143 Ebd., S. 341.

144 Ebd., S. 113, 177, 307.

145 Vgl. zum Berühren Johannes Ungelenk, Nichts (Irigaray), in: Hanna Sohns und Ders. (Hg.), Berühren Lesen, August Verlag, 2021, S. 131–138.

entsteht etwas, was als Raum zu bezeichnen zu statisch und unbeweglich wäre und was mit Nähe nur ungefähr, nur *annähernd* benannt ist.

Meine liebe Anna, – ich sitz in Deinem Kleid, in Deinem Wollwunder. Als nach dem Gewitter eine solche Mordskälte (Nachtfrost!) heute Morgen heraufkam, da eilte ich geschwind hinein wie in eine Schutzhütte* [*am Rand*: diese Mischung von Wollwärme und frischer Durchlässigkeit!] im Gebirgsschnee und es tröstete mich völlig über den sommerlichen Hochverrat. Während ich drin sitze und schreibe, sitz ich sozusagen in Dir und meine, ich brauchte nur zu sprechen.¹⁴⁶

Das Kleid, das »Dein Kleid« ist und mein Kleid zugleich, dieses Kleid anziehen heißt: mich in deine Nähe begeben. In einer »Mischung von Wollwärme und frischer Durchlässigkeit«, die die Schutzhütte von einer Festung unterscheidet. Das Kleidanziehen ist kein Abkapseln im luftleeren Raum. Es ist ein »Drinsitzen« in dir, ein Einswerden, das doch keins ist. Es nähert das Dir-Schreiben dem Mit-dir-Sprechen an, es macht die Abwesenheit fast zur Anwesenheit.¹⁴⁷

Das Kleidtragen ist Beziehung und ist Nähe, auch indem es Verwandlung und Veränderung ist. Lou Andreas-Salomé wird als Kleidträgerin jemand oder etwas anderes: »Auf die Kongreßreise nimm Du ja das Wollkleid mit: daß wir es zusammen anzieh'n können, ich fühl jetzt schon wie es mir als Gefieder anwächst, ich fürchte ich zieh es gar nicht mehr aus.«¹⁴⁸ Ein exotisches Tier, einen Vogel mit glänzendem Gefieder macht das Kleid aus Andreas-Salomé. Das Kleid ist eine verwandelnde »neue Haut«: »Jetzt ist's soeben schon Pfingsten geworden, ich sitze aber noch immer in meiner gehäkelten Haut. * [*am Rand*: mag sie trotz Sonne nicht wieder abhäuten]« – »Die neue Haut hab ich diese Tage garnicht abgelegt! herrlich fühl ich mich drin. Vermisse es beinah des Nachts.«¹⁴⁹

Die Haut ist ein lebenswichtiges Organ, das zu teilen, zu öffnen oder überhaupt jenseits des ganz Eigenen zu denken fast unmöglich scheint. »Häutungen« beschreiben (metaphorisch) häufig schmerzvolle Veränderungen. Niemand möchte »in fremder Haut« stecken. Die Haut ist das Äquivalent des Eigennamens, so hat es Goethe formuliert. Der Eigenname sei »nicht etwa ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem

146 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 318.

147 Das »Drinsitzen« gibt es auch umgekehrt: »doch *dies ist nun ein Wunsch* den ich mir trotzdem zubillige: daß *Du* in meinem Leben mitdrin sein mögest, liebe Anna, daß Du Dir's gefallen lassen mögest so richtig tief und gründlich drin zu sitzen.«, ebd., S. 36.

148 Ebd., S. 273.

149 Ebd., S. 321, 353.

man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen.«¹⁵⁰ Das In-Eins-Fallen von Name und Haut, das Ausfüllen des Namens wie eine Haut, steht hier für völlige Selbstidentität. Goethe, der, wenn unter »richtigem« Namen geschrieben werden kann, der »richtigste« aller Namen ist, ist dieser Zusammenhang so selbstverständlich wie ein passendes Kleid.

Bei Lou Andreas-Salomé hat das »Passende« andere Denotationen: Passend ist nicht Identisch-werden, völlig in Besitz nehmen, passend ist nicht eindeutig. Als ein neues Kleid eintrifft, schreibt Lou Andreas-Salomé:

Daß meine Person es tragen, richtig auftragen soll, will mir noch kaum in den Kopf. [...] es liegt da und ich geh drum herum, und manchmal hebt's, in meinem Hingucken, einen Ärmel und schimmert mich verschmitzt verführerisch an: ›na, versuch's! tu Dich hinein!‹ Sitzen tat's gleich wie angegossen, alles paßt. Die Weite ist angenehm, man bewegt sich trotz des guten Sitzens geräumig wie in einem Gehäuse. Die Farbe ist jetzt eben schimmernd verführerisch geworden: beim ersten Blick erschrak ich. Wir mußten uns erst aneinander gewöhnen, die Alte und das Junge.¹⁵¹

Was wie angegossen sitzt, hat zugleich Weite, in der man sich bewegen kann und eine Farbe, an die man sich erst gewöhnen muss: Sie erschreckt und verführt in ihrem schimmernden Changieren. Hat Andreas-Salomé sich aber erst einmal gewöhnt, so »scheinen darin alle meine Lieblingsfarben, die gebrochenen und Halbtöne und changeants, verschmolzen zu einem Unbunten woraus heimliche Farbigkeit nach Bedarf aufleuchtet.«¹⁵² Wo also schon der »Anname« nicht mehr als Eigenname im Goethe-Sinn fungiert, weil »Anna« nicht nur umgekehrt die Gleiche sondern auch »immer Deine Anna« ist, so gilt das erst recht für die Kleiderhäute, die Lou Andreas-Salomé als »Annahülle« trägt: »Du, die Jacke ist mir doch ganz unglaublich. Daß Du so viel Arbeit an mich wenden sollst und

150 Johann Wolfgang von Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, zitiert in: Hahn, Unter falschem Namen, S. 8.

151 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 350; die Alte ist natürlich Lou Andreas-Salomé, Anna Freud das Junge: »Meine liebe Anna, mag 24 enden, 25 beginnen: wir sind uns Dieselben, die Junge und die Alte. Ich küsse Dich.«, (ebd., S. 391).

152 Ebd., S. 350.

ich ganz in Dich eingekleidet gehe, in eine Annahülle; wie sehr dürftest Du mich gern kratzen! mir ist ja Wollgekratz so lieb.«¹⁵³

Die so getragenen Kleidungsstücke sind weniger Blickfänger als Hülsen und Häute, die einen Aspekt des Heimlichen und Verborgenen herausstellen. Eine Hülle verhüllt, macht unsichtbar, entzieht etwas oder jemanden dem Blick. Man könnte das mit Irigaray als eine Logik der weiblichen Auto-Erotik lesen: Jenseits des »Vorrangs des Blicks und der Absonderung der Form«, jenseits des Aufzählens und Bezifferns setzt die weibliche Auto-Erotik eine »Logik« des »weder eine noch zwei« ein.¹⁵⁴ Wo sich »die Frau immerzu selbst berührt«, könnte man sagen, dass sich zwischen Andreas-Salomé und Anna Freud eine solche Struktur weiblicher Auto-Erotik gleichsam sozialisiert, Beziehung wird. Diese Beziehungsnähe zwischen Anna Freud und Lou Andreas-Salomé geht nicht auf in den klassischen symbiotischen Freundschaftsbeschreibungen, wie sie sich bei Aristoteles als »eine Seele in zwei Körpern« und bei Montaigne als »vollständige Verschmelzung zweier Seelen« finden lassen: Die Trennung zwischen Seele und Körper, der Dualismus, ist bei Anna Freud und Lou Andreas-Salomé zwar nicht aufgehoben, aber grundsätzlich verschoben. Einswerden und Distanz, Verschmelzen und Bewahren der Singularität sind nicht auf zwei Instanzen – Körper und Seele – verteilt, sondern sie sind in der Berührung gefasst. Was Derrida in der aristotelischen Tradition eine »doppelte Singularität« nennt, findet bei Anna Freud und Lou Andreas-Salomé nicht in seelischer Verschmelzung der verschiedenen Körper statt, sondern *in der Nähe des Körpers*.¹⁵⁵ Die »Annahülle« schmiegt sich an, aber sie verschmilzt nicht und verwächst nicht, wird nicht eins. Statt zu »schaben und zu schinden«, ist sie ein liebes »Wollgekratz«. Bei Lou Andreas-Salomé und Anna Freud ist es gerade die Nähe, die Beziehung ist. Eine solche Nähe hält sich genau in der Berührung auf: An der Begrenzung des Körpers, an der Haut, an deinem und meinem Körper und zugleich dazwischen, ohne unterscheidbar, definierbar zu sein, genauer angebbar zu sein als »annähernd«. Das Exzessive, Überschreitende und Entgrenzende der Strickwaren liegt dann darin, dass sie eine Beziehung der Ununterscheidbarkeit schaffen.

Im Ununterscheidbarwerden bleiben Lou Andreas-Salomé und Anna Freud zwei. Sie werden nicht eins, aber sie heben sich ab von den Anderen, den Vielen:

153 Ebd., S. 30, 66.

154 Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin: Merve 1979, S. 25.

155 Vgl. zu Michel de Montaigne: Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 240.

Überhaupt ist es ganz seltsam stark mir zu Gefühl gekommen: daß wir zu Zweien uns haben müssen, nicht unter Vielen. Das ist nicht bei Allen so: es giebt Bündnisse, zu denen es beinahe gehört, gemeinsam Eindrücke und Menschen aufzunehmen, insbesondere kenne und kannte ich solche, da ich *nach außen hin* ungern allein erlebe. Aber mit uns Beiden ist es ganz anders; Dich vermisse ich am meisten dort, wo ich nach innen zu und eigentlich ohne Menschen lebe; daß in dieser gewollten und benötigten Einsamkeit ein Zentrum für Jemandes Einzug wartete, erfuhr ich erst an Dir. [...] Nun, wie es auch sei: die Stelle, wo wir zueinander treten, soll möglichst nur 4 Fußbreite haben, und die Hand in Hand sich schmiegen.¹⁵⁶

Mit Anna Freud ist nicht Zweisamkeit, vielmehr ein Miteinander in der Einsamkeit, ein zusammen Alleinesein: Eins und zwei, alleine und zusammen, werden hier genau in der Schwebelage gehalten. Es ist eine Nähe des Nebeneinanders; ein Miteinander zwar, aber auch ein Separat-Bleiben.

Zugleich liegt im »zu Zweien« auch die Frage nach dem Besitz an der anderen, wenn Anna Freud darauf antwortet, es sei »wunderschön«, dass Andreas-Salomé wisse, »ich will Dich ganz für mich allein und ohne andere Menschen haben.«¹⁵⁷ Die Tendenz Anna Freuds, ihre Freundinnen in Besitz nehmen zu wollen und unbedingte Treue von ihnen zu fordern, reflektiert sie wenige Monate später selbstkritisch. Nachdem sie von einer Freundin enttäuscht worden war, überdenkt sie ihre Vorstellung vom »Befreundetsein«, das sie nicht mehr als Ansammeln von FreundInnen sehen kann:

In Wirklichkeit ist es aber, wie ich jetzt sehe, viel mehr so, daß das Befreundetsein wie ein Verliebtsein ist, daß es umschlagen muß oder ganz wieder aufhören, also viel eher wie ein Weg mit Stationen; also kein eigentliches Einsammeln sondern ein Weitergehen. Der Besitz kann auch nicht so von außen genommen werden wie ich gedacht habe, sondern muß mehr innere Selbstverständlichkeit und Vorbedingung sein.¹⁵⁸

Die Vorstellung eines An- und Einsammelns von Freundschaften, so pflichtet Andreas-Salomé Anna Freud bei, bringe »(wie aller äußere Besitz) schrecklich viel Weh, Unruhe, Unsicherheit, Mißtrauen und Schwermut, denn es hält unser Wachstum auf (wie Mitnahme von Habseligkeiten beim Marsch).«¹⁵⁹ Der »Wunsch allereigensten Besitzes ganz für sich

156 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 75 f.

157 Ebd., S. 78.

158 Ebd., S. 119.

159 Ebd., S. 124.

allein«, wie er Anna Freuds Liebes-Struktur präe, macht Lou Andreas-Salomé aber dahingehend »froh«, als er

die weitesten Aussichten für *unsere* Freundschaft nach jeglicher Richtung öffnet: ich sehe uns so richtig miteinander marschieren, einander im Schrittmaß ergänzend, denn ich leide an den entgegengesetzten Schwierigkeiten (die man zwar, andres [sic] herum, dann eher Leichtigkeiten, um nicht zu sagen Leichtsinnigkeiten nennen müßte).¹⁶⁰

Andreas-Salomé versichert Anna Freud zuerst, dass ihre Freundschaft von diesen »Schwierigkeiten« sogar profitieren kann: Es handelt sich ja um eine Schwierigkeit beim »In-Beziehung-Treten«, an der aber ihre Beziehung nicht leiden muss, da Andreas-Salomé ein Gegengewicht schafft. Dem misstrauischen Prüfen von Freundschaften stellt sie ein sorgloses Genießen gegenüber:

Ich danke dem, der die Gewalt hat, mich lieben zu machen. Und alles wovon solche Gewalt – klein oder groß, für einen Augenblick des Entzückens, oder für dauernde Beziehung, – ausgeht, das erregt lebhaftere Reaktionen, denen man sich sorglos überläßt, ohne Jemanden zu schmälern.¹⁶¹

Die Kehrseite dieses Einlassens ist eben die Leichtsinnigkeit, von der Andreas-Salomé bei sich selbst spricht. In der Typologie von Liebes-Strukturen, die Andreas-Salomé in diesem Brief skizziert, gehört sie selbst also zu den »narzistischern« Menschen, die »unaufhaltsam« ein anderes Risiko eingehen, nämlich »erlebt [dieser Mensch] manchmal, daß er das Objekt so einbezog, bis er es garnicht mehr als was Zweites fühlt«. ¹⁶²

Also: In einem Fall, Anna Freuds Fall, »sucht man sich Besitz zuzulegen, im anderen nimmt man sich als identisch mit alledem, was einem sonst abginge«. Allerdings erlaubt dieser zweite Fall ein Wachsen in der Liebe, und in diesem Punkt korrigiert sie den Vater Freud: »Dein Vater sagte früher stets: die narzistischern (identifizierenden) Naturen beanspruchen das Geliebtwerden, – aber eigentlich erfahren sie es nur freudig ohne es zu erstreben, ihre Aufmerksamkeit ist nicht *darauf* gerichtet sondern auf das Glück was zum Lieben zu finden«. ¹⁶³ Lou Andreas-Salomé schreibt ihr »Befreundetsein« in eine Theorie des Narzissmus ein, die sie 1921 in *Narzissmus als Doppelrichtung* vorgelegt hatte.

160 Ebd., S. 123.

161 Ebd., S. 115.

162 Ebd., S. 124.

163 Ebd., S. 125.

8.2 »Selbst- und Weltverwechslung à deux«. Freundschaftlicher Narzissmus

In der Freud'schen Psychoanalyse ist Narzissmus und Weiblichkeit eng verbunden. In *Zur Einführung des Narzißmus* unterscheidet Freud zwei »Liebes-Strukturen«, ähnlich wie es Lou Andreas-Salomé gegenüber Anna Freud tut: Die Objektwahl nach dem Anlehnungstypus und die narzisstische Objektwahl. Laut Freud kann nur der Mann die »volle Objektliebe« erreichen, weil er in der Frau sein erstes Liebesobjekt, sein erstes Befriedigungserlebnis durch die Mutter wiederholt. Der Frau dagegen ist dieser Weg versperrt; sie liebt narzisstisch; sie liebt im Mann immer sich selbst respektive hat es aufs »Geliebtwerden« abgesehen.¹⁶⁴

Dem widerspricht Andreas-Salomé nicht nur im Brief an Anna Freud. Sie verschiebt in *Narzißmus als Doppelrichtung* die Verbindung von Weiblichkeit und Narzissmus auf zweifache Weise: Zum einen besteht sie darauf, dass »Selbstliebe« nur ein Aspekt, nur eine Richtung des Narzissmus ist, die zum anderen gerade nicht die weibliche Libido auszeichnet. Ihre Narzissmus-Konzeption gibt die Verbindung zur Weiblichkeit nicht auf, setzt aber Narzissmus keineswegs mit Weiblichkeit gleich.¹⁶⁵

Andreas-Salomés Doppelrichtungsthese behauptet eine männliche und eine weibliche Qualität im Narzissmus: Gewöhnlich werde der Narzissmus dort betont, wo er sich »in den Ichbezirk hinein »vermännlichte««. Andreas-Salomé will dagegen zwar nicht die »Libido des Weibtums [...] überwichtig« nehmen, hebt aber hervor, dass gerade die weibliche Libido »unverkürzt den Einblick in die andere, sonst uns allzu abgekehrt verbleibende Seite seines Wesens« gewähre. Erst dann rücke ins Licht, dass »dem Narzißmus ein Doppelvollzug von Selbstbehauptung und von Schwelgen in noch Uneingegrenztem ur- und eigentümlich« ist.¹⁶⁶ Dieses »Schwelgen in noch Uneingegrenztem« kann als regressiver Zug hin zu einem kindlichen Einssein mit der Welt verstanden werden. Andreas-Salomé beschreibt am eigenen Beispiel ein anderes Lacansches Spiegelstadium ohne jubelndes Entdecken des Ich; vielmehr als Erschrecken vor dem Vereinzeltsein und Ausgeschlossenheit aus der Welt: »die Tatsache selber, ein Sichabhebendes, Umgrenzt zu sein, überfiel mich wie Ent-

164 Vgl. Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzißmus*, *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe Bd. III, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 37–68; Lilli Gast, *Libido und Narzißmus. Vom Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs. Eine Spurensicherung*, Tübingen: Edition Diskord 1992, S. 79–84; Matysik, *Reforming the Moral Subject*, S. 230.

165 Zur widerständigen Konzeption des Narzissmusbegriffs gegenüber Freud vgl. Gropp, *Grenzgänge*, S. 83–86; außerdem Felski, *The Gender of Modernity*, S. 52; Schmidt, *Die Denkerin Lou Andreas-Salomé*, S. 120.

166 Rothe/Weber (Hg.), *Lou Andreas-Salomé – Anna Freud*, S. 369.

heimatung, Obdachlosigkeit, als hätte sonst alles und jedes mich ohne weiteres mitenthaltend, mir freundlich Raum in sich geboten.«¹⁶⁷

Anna Freud liest diese Szene in einem Brief an die Freundin als die »Auffassung [...], daß mit dem Beginn des Individualitätsgefühl[s] beim Kind auch das Streben einsetzt, diese Einzelheit wieder zu Gunsten eines großen All-Zusammenhangs aufzugeben.«¹⁶⁸ In ihrer Antwort präzisiert Andreas-Salomé:

[A]ls ich den ›Narzißmus als Doppelrichtung‹ schrieb, schien mir so selbstverständlich daß der Narzißmusbegriff es schon enthalte: wir stammen ja aus der Alleinheitlichkeit – nicht nur im Sinn ihr summarisch hinzuzugehören, sondern in dem Sinn, da sie in ihrer Totalität etwas ist, das in jedem und allem pulsiert, denn das Zergliedern und Unterscheiden ist erst Tat unseres Bewußtseins, – Zwang und Fähigkeit erst durch Summierung wieder zu irgend welcher ›Ganzheit‹ zu kommen.¹⁶⁹

Insofern ist das regressiv-kindliche Moment immer Teil von »uns«, selbst wenn die Zergliederungsarbeit des Bewusstseins ihm entgegensteht. Was als Regression, als kindliche Autoerotik im Ich überwunden sein soll, ist in der Doppelrichtung des Narzissmus anerkannt als Sehnsucht nach einer ursprünglichen Totalität.

Diese Seite oder Richtung der narzisstischen Libido tritt zwar fürs »Ichbewußtsein« zurück; Andreas-Salomés Vorhaben ist es aber, die »festgehaltene[...] Gefühlsidentifizierung mit allem, [die] Wiederverschmelzung mit allem als positivem Grundziel der Libido, an einigen Punkten hervor[zu]kehren«.¹⁷⁰ Den libidinösen Trieb versteht Andreas-Salomé dann als »Bindestrich [...] zwischen erlangter Einzelhaftigkeit und deren Rückbeziehung auf Konjugierendes, Verschmelzendes«. Diese Rückbeziehung ist die weibliche Qualität des Narzissmus und darin »auch unsere eigene Verwurzelung mit dem Urzustand, dem wir, entstehend, dennoch einverleibt bleiben, wie die Pflanze dem Erdreich, trotz ihres entgegengesetzt gerichteten Wachstums ans Licht.«¹⁷¹ Wenn Narzissmus der Bindestrich zwischen Verwurzelung und wachsendem Streben ist, schreibt Andreas-Salomé ihm auch die Bewegung des Lebens ein, gegen die keine Statik und keine Dauer Bestand hat, für die nur Weitergehen, Weiterwachsen zählt und in der doch die »Einzelwesen« eingebunden sind in ein großes Ganzes: »Wir haben kein Leben außer im Sturm von Empfangen, Zeu-

167 Andreas-Salomé, *Narzißmus als Doppelrichtung*, S. 365.

168 Rothe/Weber (Hg.), *Lou Andreas-Salomé – Anna Freud*, S. 215.

169 Ebd., S. 216.

170 Andreas-Salomé, *Narzißmus als Doppelrichtung*, S. 363.

171 Ebd., S. 362.

gen, Gebären, Begraben zum Auferstehn u. so fort; wir sind, als Außenstücke, Einzelwesen, Vergehende und Laufende«. ¹⁷² Deswegen lässt sich der »doppelte Sachverhalt« des Narzissmus in der »Frage nach dem Lebenswert« am deutlichsten ausmachen, denn in ihm geht es eigentlich »um den Narzißmuswert selber«. ¹⁷³ Das heißt: Der Narzissmus ist die »subjektive« Verankerung von Andreas-Salomés lebensphilosophischer Grundfrage, aber mitnichten ein Egoismus.

Anna Freud denkt vom Ich aus; ihr zentrales Buch wird sie später über *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936) schreiben. Andreas-Salomé denkt gleichsam gegen das Ich: Ihren Narzissmus-Begriff nennt Rose-Maria Gropp einen »Parforce-Ritt im Namen des Unbewußten gegen das Ich«. ¹⁷⁴ Die Aufteilung der Triebe in der Freudschen Psychoanalyse in den »populären Gegensatz[...] von Ich- und Sexualtrieben« – also von auf das Selbst und nach außen gerichteten Trieben – hält Andreas-Salomé für eine rein pragmatisch-technische Angelegenheit. ¹⁷⁵ Bei Andreas-Salomé werden Libido-Objekte fast bedeutungslos. Der »eigentliche« Narzissmus, so Gropp, sei »objektlos«, richtet sich also auch nicht auf das Ich, sondern beschreibe einen »anobjektalen Zustand«. ¹⁷⁶

Die Richtung des Narzissmus auf die Totalität, die Alleinheitlichkeit, den All-Zusammenhang, wäre also das gerade Gegenteil jeder Objektliebe, auch der Selbstliebe. Um der »Wortverwechslung mit bloßer Selbstliebe« vorzubeugen, müsse »am Narzißmus seine Doppelseitigkeit [...] als sein Wesentliches betont« werden. ¹⁷⁷ Gegenüber aller jubilierenden »Selbstbehauptung« ist Andreas-Salomé daher skeptisch und verweist immer auf den Verlust von »Heimat« und von »Obdach«, auf den Verlust von Welt in der Vereinzelung des Ich. Umgekehrt formuliert sie in einem Brief an Anna Freud, dass wir »mitsamt dem Ichgefühl [...] nichts anderem an[gehören] als diesen rennenden, wechselnden Weltinhalten«. Und wo uns das deutlich wird, »merken wir, freudig und befreit, daß das nicht Selbstlosigkeit oder Selbstverzicht ist, – eher höchstes Genügen, d. h. daß wir unsere letzte Betonung schon außerhalb der Ichbetonung haben.« ¹⁷⁸ Das Missverstehen des Narzissmus als Selbstliebe schreibt sie auch seinem Namensgeber zu:

172 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 188.

173 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 373.

174 Gropp, Grenzgänge, S. 90.

175 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 363.

176 Gropp, Grenzgänge, S. 90; zur »objektlosen Liebe« vgl. außerdem Martin, Woman and Modernity, S. 32; Matysik, Reforming the Moral Subject, S. 237 f.

177 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 363; so liest Andreas-Salomé auch Freuds *Jenseits des Lustprinzips*, vgl. Gropp, Grenzgänge, S. 106.

178 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 193.

Ein wenig hat es der Taufpate des Terminus, der Spiegelheld Narziß, auf dem Gewissen, wenn dabei zu einseitig die ichbeglückte Erotik allein herausblickt. Aber man bedenke, daß der Narkißos der Sage nicht vor künstlichem Spiegel steht, sondern vor dem der Natur: vielleicht nicht nur sich im Wasser erblickend, sondern auch sich als alles noch, und vielleicht hätte er sonst nicht davor verweilt, sondern wäre geflohen? Liegt nicht in der Tat über seinem Antlitz von jeher neben der Verzüchtlichkeit auch die Schwermut?¹⁷⁹

Letztlich ist so das »Libidoobjekt« nur eine Abstraktion, eine nach außen projizierte Vereinzelung, die »damit genau so wenig in bloßer Vereinzelung gemeint [ist], wie wir uns selber libidinös mit unsrer Einzelhaftigkeit bescheiden, wie wir vielmehr unsere Grenzen unwillkürlich darin zu übersehen, geringzuachten suchen.«¹⁸⁰

Der Narzissmus ist dann weder Objektliebe noch Selbstliebe: weder geht es um eine verschlingende, vereinnahmend-gleichmachende Liebe noch um einen beständigen Bezug auf uns selbst. Anachronistisch gesprochen ist Narzissmus »als Doppelrichtung« eine Bewegung der Dekonstruktion: Narzissmus ist das Exzessive, Überschüssige, das die Einheit des Ich wohl aufrichtet, aber es zugleich auflöst. Das Narzisstische ist die Spalte, die Spaltung des Ichs, durch die es immer wieder zur Totalität drängt und zum Aufgehobensein in der Welt.

Die Frage, wodurch wir überhaupt aus unserer Selbstliebe in Objektlibido hinausstoßen, wurde ja auch mehrfach von Freud im Sinne eines solchen überschüssigen Zuviel erörtert. Nun meine ich, eben dies »All-zuviele« daran ergibt sich aus dem Umstand, daß es bereits vom Hause aus, als Richtung des Verhaltens, unsere Ichgrenzen als solche nicht berücksichtigt, sondern übersteigt, nicht ihnen gilt, ja ihnen entgegen steht, was nur wieder bedeutet: es ist narzißtisch bedingt, d. h. in aller Selbstbehauptung zugleich Wiederauflösungswerk am Selbst.¹⁸¹

Als dieses »Wiederauflösungswerk« ist der Narzissmus nicht nur die grundlegende Liebes-Struktur, sondern die Struktur des In-Beziehung-Tretens überhaupt. Narzissmus ist in seiner Doppelrichtung die Öffnung des Ichs hin zu jeder Beziehung.

Es ist erklärungsbedürftig, wenn Narzissmus *nicht* als verschlingender, gleichmachender Egoismus und darüber hinaus als Öffnung zu einer Beziehung hin verstanden wird. Denn selbst ohne das an der Jahrhundert-

179 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 366 f.

180 Ebd., S. 368.

181 Ebd., S. 367.

wende geläufige Motiv der Frau als narzisstischer Katze ist Narzissmus im Alltagsgebrauch eindeutig negativ konnotiert als übersteigerte Selbstliebe, Selbstbezogenheit, Selbstsucht. Als Kulturdiagnose steht Narzissmus seit den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts für die Übel moderner Beziehungen oder Beziehungsunfähigkeit.¹⁸² Die Philosophin Avital Ronell macht die ganze Problematik ihrer Freundschaft zu Kathy Acker als narzisstische im heute geläufigen Sinne aus:

Split between two poles that do not form a polarity, I am caught. Reflecting on Kathy Acker, on assignment, makes me examine the disjunction between narcissism (where I claim the friend is a part of me) and alterity (I cannot appropriate the friend to myself or exercise a narcissistic reappropriation of sorts, operate a reduction of the friend to the same or to the friend as other).¹⁸³

Lou Andreas-Salomé gesteht dieses Risiko der Aneignung des Anderen durchaus zu – der narzisstische Mensch »erlebt manchmal, daß er das Objekt so einbezog, bis er es garnicht mehr als was Zweites fühlt«, heißt es im Brief an Anna Freud.¹⁸⁴ Zugleich destabilisiert die narzisstische Doppelrichtung sowohl das Eigene im Ich als auch das ganz andere in der Anderen, die Alterität. »Ich« und »Du« treten niemals unbeschadet, als Ganze, als Einheiten, die sich gegenüberstehen, miteinander in Beziehung. Überhaupt ist für Andreas-Salomé jede Andere und jede Alterität als Einheit genauso instabil wie das Eigene; genauso nach außen gerichtet und in die Welt strebend wie das Ich.

Und während der Narzissmus in der sexuellen Beziehung »dem Objekt der Libido [gefährlich wird]«, wo »sein bleibendes Eingreifen verschuldet, daß es dabei diesem Objekt schließlich an den Kragen geht«, da denkt Andreas-Salomé im »Freundschaftsbündnis« einen Umweg, der diese Objektvernichtung verhindert. Wiewohl Freundschaft »aus Aufarbeitungen vom Narzißtischen her« komme, »in Sublimierungen aus Infantilismen« gründe, stiften diese ein Drittes, das Ronells Vereinnahmung entgegentritt:

Die Empfindung gewisser Nichtsexualität dem Freunde gegenüber bestünde damit zu Recht; nicht in gegenseitiger Erotik, sondern in etwas

182 Zur Katze zwischen Freud und Andreas-Salomé vgl. Gast, *Libido und Narzißmus*, S. 84–92; auch die – höchst fragwürdige – Narzissmus-Diagnose, die in den 1970ern populär wurde, macht das Problem bei der Frau aus, sucht die Schuld in der Mutter-Kind-Bindung und ist in eine antifeministische Rhetorik eingebunden, vgl. Herzog, *Cold War Freud*, S. 76.

183 Ronell, *On Friendship, Or, Kathy Goes to Hell*, S. 234.

184 Rothe/Weber (Hg.), *Lou Andreas-Salomé – Anna Freud*, S. 124.

Drittem wurzelte sie [die Freundschaft]: gleichviel, ob sie erwüchse aus noch immer infantilen Interessen oder erblühte zu hochvergeistigtesten, gleichviel ob die Freunde nun eins in Gott sein mögen, oder auch nur beim Sammeln oder Angeln.¹⁸⁵

Dieses etwas mysteriöse Dritte kann also jegliche Gestalt annehmen. Es ist ein Gemeinsames, das genauso fest im Narzissmus verankert wie durch seine Sublimierung gekennzeichnet ist. Sublimierung heißt dabei für Andreas-Salomé (wie für Freud auch) nicht eine Verdrängung oder Unterdrückung, sondern Verschiebung, Ablenkung und Umlenkung.¹⁸⁶ Das »zu zweit« der Freunde und Freundinnen ist eine Art verfeinerter Narzissmus, dessen zerstörerischer Zug abgewendet und abgeleitet ist in einem Dritten. Dieses Dritte ist »sogar fester zu binden imstande [...] als Personalerotik, da, abgelenkt vom Sexualziel der Leibesbesitznahme, dafür unserer so aufgearbeiteten Libido gleichsam sich alles zu Besitz bietet, worauf sie nur irgend verfällt«. ¹⁸⁷ Letztlich ist so der Narzissmus gerade außerhalb sexueller Beziehungen die Geselligkeitskraft schlechthin; nicht der Sexualtrieb, sondern der Narzissmus begründet Beziehung und damit Gesellschaft: Freundschaft wird als sublimierte narzisstische Libido zur »geselligen Selbst- und Weltverwechslung à deux.«¹⁸⁸ Inhaltlich ist Freundschaft damit kaum festgelegt, denn »[g]ut verarbeitetem und dadurch – außerhalb der Genitallibido – entwicklungsfröhlichem Narzißmus ist eben breiteste Umfassung freigegeben, zum Entgelt für die genitallibidinöse Enge sonstiger Partnerumarmung.«¹⁸⁹ Strukturell macht Freundschaft die Entscheidung zwischen Alterität und narzisstischer Aneignung überflüssig, da das Dritte, den FreundInnen Gemeinsame, das In-Eins-Fallen von Selbst und Welt verhindert, und zugleich die Verwechslung erlaubt: also die Öffnung hin zur Totalität des All-Einen.

Während Andreas-Salomé, wohl wegen der »ungemein populären Diskussion« über die »Sexualanteile« in der Freundschaft, hier von »Freundschaft zwischen verschiedenen Geschlechtern« spricht, erscheint es nur allzu naheliegend, jenes »tief Gemeinsame«, zu dem Andreas-Salomé und Anna Freud »zusammen unterwegs« sind als ein Drittes und die Rede von den »weitesten Aussichten für *unsere* Freundschaft nach jeglicher Richtung« als (erhoffte) Wirkungeines »entwicklungsfröhlichen Narzissmus« zu sehen.¹⁹⁰

185 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 371.

186 Zu Andreas-Salomés Narzissmus-Begriff als eine Ethik der Sublimierung vgl. Marysiek, Reforming the Moral Subject, S. 234 f., 238.

187 Andreas-Salomé, Narzißmus als Doppelrichtung, S. 372.

188 Ebd., S. 371.

189 Ebd., S. 372.

190 Ebd., S. 371.

Andreas-Salomé folgend braucht es keine dritte Person, die in die Zweierheit interveniert, sondern ein Drittes als Gemeinsames – das dann gerade nicht »Eigenes« ist oder wird. Narzissmus ist bei Andreas-Salomé nicht die Aneignung und Einverleibung, von der Ronell spricht, sondern das »Glück, was zum Lieben zu finden« und sich dem »sorglos zu überlassen«. Der/die Andere wird nicht Eigentum, sondern wird un-eigen gemacht: Man trifft und liebt den/die Andere/n im gemeinsamen Dritten. Dabei ist die »Aneignung« eines Gemeinsamen zugleich Auflösung: Das Eigene franst aus, wo der Narzissmus ständig über die Konturen des Einheitlichen hinweg zum All-Einen drängt. Der narzisstischen Freundschaft wäre so eine andere libidinöse Ökonomie eingeschrieben. Eine Ökonomie, die im Wortsinne schon keine mehr ist, insofern der »Sinn des Eigentums im allgemeinen [...] im *oikeios* zusammengetragen« ist. Ökonomie verweist auf das »Gesetz der Familie, des Hauses der Familie, des Besitzes«. ¹⁹¹ Stattdessen setzt ein so gedachter Narzissmus eine »unfamiliäre« Ökonomie ein; eine Ökonomie, die das Eigene über die engen Grenzen des Familiären und Vertrauten hinaustreten lässt und zum Anderen wie zur Welt öffnet.

Zwischen Lou Andreas-Salomé und Anna Freud, wo die Autorschaft verwischt und der Eigenname seine Verbindung mit dem Eigentum verliert, könnte man diese Öffnung auch eine Verschiebung im Namen der Schwester nennen. Der Un-Eigenname der Schwester muss nicht für die Schwesterlichkeit als Ergänzung der Brüderlichkeit eintreten. Die Freundin als Schwester und die Schwester als Freundin kann im Gemeinsamschwesterlichen ein Drittes ausmachen, das das Unfamiliäre zum Vertrauten macht, ohne erneut das »drama of identity and reproduction« aufzuführen. ¹⁹² Und wovon kann man mit einem un-vertrauten Unbewussten besser träumen als von der Schwester?

191 Derrida, Glas, S. 150.

192 Haraway, It's All in the Family, S. 284f.

9 Epilog: Die pädagogische Analyse

Anna Freud fällt die »gesellige Selbst- und Weltverwechslung à deux«, als die sich Andreas-Salomé die Freundschaft vorstellt, und das objektlose, grenzenlose, exzessive Lieben, das ihr zugrunde liegt, nicht ganz so leicht – ihr Ringen um die Beziehung zu einer Freundin ist der Ausgangspunkt für Andreas-Salomés Wiederaufgreifen des Narzissmus-Themas im Briefwechsel.¹⁹³ Der charakteristisch unterschiedliche Zugang zu Freundschaftsbeziehungen ist auch ein theoretischer. Lou Andreas-Salomé betont das Unbewusste und die narzisstische Libido, Anna Freud schreibt ihr wichtigstes Buch über das *Ich und die Abwehrmechanismen*. Während Anna Freud sich sehr für die Kinderanalyse interessiert und bald neben Melanie Klein ihre prominenteste Vertreterin wird, ist Andreas-Salomés Interesse daran höchstens ein distanziert intellektuelles.¹⁹⁴

Anna Freud dagegen hatte schon zu Beginn des Briefwechsels, als sie 1922 gerade nicht mehr Lehrerin war, geschrieben, vielleicht müsse sie »selber doch noch einmal auf einem Umweg zur Pädagogik zurückkommen [...]; vielleicht ist es doch die schönste Art der Arbeit.«¹⁹⁵ Dieser Umweg verläuft zunächst über Lou Andreas-Salomé und die Literatur, um sich dann wieder davon zu entfernen. Andreas-Salomé ist der Pädagogik gegenüber ganz grundlegend skeptisch. Sie hält es, schreibt sie einmal, »bei aller Erziehung [für] richtiger«, statt dem Kind moralisches Verhalten abzuverlangen, es

auf *jene* Rangordnung seiner Triebe hinzuleiten die *seiner* Organisation am ehesten entsprechen, also dem sogenannten »Egoismus« gemäß sind; nämlich *Rangordnung* kennt ja auch dieser in sich selbst, wie alles Lebendige, Wachsende, Organische, – nur unter der Devise: »eines schickt sich nicht für alles«, nicht unter der entgegengesetzten der mechanisch festgelegten Staats- oder Gesellschaftsnorm: »eines *schickt* sich für *alle*.¹⁹⁶

Andreas-Salomés lebensphilosophische Haltung führt sie zu der Überzeugung, dass alle Erziehung »schreckliche Voraussetzung« hat, wenn sie versucht, das lebendige Wachstum zu beschneiden und in normierte Richtungen zu zwingen: »dies absichtsvoll bewußte Leiten; man fühlt deutlich wie nahe sie allem Sadismus und Vergewaltigen liegen muß; in *diesem* Fall na-

193 Vgl. Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 123–125.

194 Zu Anna Freud und der Kinderanalyse vgl. Spreitzer, Anna Freud, S. 24–29; Aichhorn, Anna Freud.

195 Rothe/Weber (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 17.

196 Ebd., S. 142.

türlich nicht, aber welche Versuchung ist das Erziehen doch.«¹⁹⁷ Mehrmals erwähnt sie in Briefen, dass die Kinderanalyse ein ihr »nicht erschlossene[s] Thema« sei und sie von »Fragen der Kinderanalyse ja nichts [verstehe]«. ¹⁹⁸ Kinderanalyse ist klar nicht mehr »unser Thema«. Kinderanalyse ist, schreibt Andreas-Salomé in einem ihrer letzten Briefe 1936 an Anna Freud, »Dein *Eigenes*«. ¹⁹⁹ Andreas-Salomé sieht darin genauso die Selbstständigkeit der Freundin gegenüber dem Vater Freud wie ihre eigene Verschiedenheit, die sie durchaus als bereichernd beschreibt: »Daß ich selber für Kinderanalysen nicht veranlagt bin gehört ja zu den – natürlichen und organischen – Beschränktheiten *meiner* Art und Konstitution, wie jener Vorzug zu Deiner Art. Daran kann man doch indirekt und der Ergänzung froh, teilnehmen.«²⁰⁰

Nach der Veröffentlichung von Anna Freuds erstem Buch *Vier Vorträge über Kinderanalyse* (1927) schreibt sie:

Meine liebe Anna, das Buch kam gestern und ich hab es schon 2mal gelesen. Und nun muß ich Dir was ganz Kurioses, Törichtes und Albernnes gestehen: nach dem ersten Lesen fing ich an loszuweinen. Natürlich nicht des Inhalts wegen, und auch darum nicht, weil seine Verfasserin mir beim Lesen außerordentlich gefiel, sondern – warum? ja warum dies Blödsinnige, – doch wohl aus einem Glücksgefühl der Nähe zu Dir, denn das konnte ich im vornhinein nicht so gewiß wissen, daß mir jede Zeile, jedes Wort so aus dem Herzen gesprochen sein würde. Auf dem Semmering fragte ich mich manchmal, ob wir, so gleichartig zur Ps.A. eingestellt, diese Ps.A. nicht als Naturen mit den Jahren immer etwas verschiedener erlebten. Und wie mir nun Dein lieber Erstling im Schoß lag, da tropfte die Freude auf ihn nieder.²⁰¹

Die verschiedenen Naturen, die Andreas-Salomé an anderer Stelle als verschiedene »Liebes-Strukturen« bezeichnet hatte, verbinden sich dann doch wieder im gemeinsamen Dritten der Psychoanalyse, und Anna Freud ist darüber sehr erleichtert: »Ich war nämlich gar nicht so sicher, daß Du zufrieden sein wirst, gerade weil es Kinder sind und ich sie doch immer ändern will und Du immer dafür warst, sie zu lassen wie sie sind.«²⁰² Verunsicherung gibt es auf beiden Seiten: Andreas-Salomé »konnte nicht gewiss sein« und Anna Freud war »gar nicht so sicher«, aber dieses Infrage-

197 Ebd., S. 219.

198 Ebd., S. 313, 366.

199 Ebd., S. 667.

200 Ebd., S. 547f.

201 Ebd., S. 540.

202 Ebd., S. 542.

stellen der Nähe wird durch die enthusiastische und gerührte Aufnahme des ersten großen Buchs von Anna Freud gelöst und aufgehoben. Das gemeinsame Arbeiten und das gemeinsame Thema ist zwar abgelöst durch das »Eigene« der Kinderanalyse, die glückliche Nähe hat dennoch ihren Ort.

Der Versicherung und dem Erinnern der freundschaftlich-schwesterlichen Nähe dienen auch weiterhin die verbindenden Wollfäden, genauso wie sie Veränderung dokumentieren. Im Februar 1928 erzählt Lou Andreas-Salomé eine Art Freundschaftschronologie anhand »all der Wolle [...], die ich durch Dich habe«:

die erdbeerfarbene Decke deckt mich allnächtlich und wird nur im heißesten Sommer verkampfert; das lockere weiße Wollgewand trug ich erst so und trage es nun bei Kälte unter einem dunkelblauen pelzbesetzten, vorn offen fallenden, Kimono, wobei es prachtvoll aussieht und sehr bewundert wird. Und das allererste Kleid, mit dem ich noch auf dem Semmering ankam [1925] ist durch die Jahre strapaziert worden, ist aber noch immer brav; ich hab es jetzt in 2 Stücken, als Rock mit Hänger und darüber als Pullover, im Winter war es mein tägliches Kleid. Die kleine Jacke – weißt du noch? – noch vor diesem Anzug, ist allmählich wörtlich in Fasern zertragen worden; das blaurosa »jugendliche« Gewand noch nicht, wenn auch schon geflickt, ich ziehe es nur schamhaft Morgens auf mich, wo nur Nasch [der Hund] die Jugendllichkeit sieht.²⁰³

Kleider werden umgewidmet und neu kombiniert, sie sind »strapaziert« und »zertragen«, werden gepflegt, repariert und gewürdigt – und es kommen auch neue Stücke hinzu.²⁰⁴

Es ist also keineswegs auf eine Entfremdung zurückzuführen, sondern eher eine nostalgische Erinnerung und das Wiederaufrufen eines weiteren Dritten, Verbindenden, wenn Lou Andreas-Salomé im August 1935 nach den Elegien Rainer Maria Rilkes fragt: Anna Freud bekam sie im Dezember 1921 in einer handschriftlichen Abschrift von Andreas-Salomé geschenkt, noch bevor sie im Druck erschienen waren.²⁰⁵ Sie empfand diese Freundschaftsgabe als große Auszeichnung; »Deine[...] Handschrift, die sie aus allem Bücherbesitz zu etwas ganz Besonderem hinaushebt.«²⁰⁶ Jetzt bittet Andreas-Salomé fast fünfzehn Jahre später darum, ihr diese Abschrift »gelegentlich, irgendwann, [...] für kurze Zeit« zurückzuschicken,

203 Ebd., S. 556f.

204 Vgl. ebd., S. 608, 623.

205 Vgl. ebd., S. 653.

206 Ebd., S. 27.

aus nicht ganz klaren Gründen – »ich kann nämlich manche seiner [Rilkes] Abschriften nicht unter den bewahrten Fragmenten herausfinden«, schreibt sie.²⁰⁷ Anna Freud hat die Elegien gerade nicht zur Hand, es werden noch sichere Versandmöglichkeiten abgeklärt, und schließlich verschickt sie sie Anfang 1937, anderthalb Jahre nach der Anfrage.²⁰⁸ Im Begleitbrief wird deutlich, dass Anna Freud befürchtete, mit den Elegien die Freundin loszulassen:

Meine liebe Lou, Eben habe ich die Rilke-Elegien aufgegeben und jetzt weiß ich auch, warum ich solange damit gezögert habe. Ich wollte mich gar nicht von ihnen trennen und es ist mir sehr schwer gefallen. Oben auf steht ›Anna von Lou; ich habe erst gemerkt, wie sehr ich sie in Besitz genommen habe. Hoffentlich kamen sie trotzdem gut an. (Ich glaube, ich bin eifersüchtig!)²⁰⁹

Tatsächlich ist die Rücksendung eine Art Abschied, denn sie erreicht Andreas-Salomé nicht mehr, die am 5. Februar 1937 in Göttingen gestorben war.

207 Ebd., S. 655, 653.

208 Vgl. ebd., S. 658, 661, 663, 668, 670.

209 Ebd., S. 670.

Was zwischen Frauen passiert: Die interessanteste Sache der Welt

That summer I was hoping to understand the link between Dick's misapprehension of me as a »masochist« and John Hanhardt's judgment of my films. Both men admitted that though they found my work repugnant, it was »intelligent« and »courageous«. I believed that if I could understand this link I could extend it to the critical misreads of a certain kind of female art. »I have just realized that the stakes are myself« Diane di Prima wrote in *Revolutionary Letters* in 1973. »Because we rejected a certain kind of critical language, people just assumed we were dumb,« the genius Alice Notley said when I visited her in Paris. Why is female vulnerability still only acceptable when it's neuroticized and personal; when it feeds back on itself? Why do people still not get it when we handle vulnerability like philosophy, at some remove? [...] »Dear Dick« I wrote in one of many letters, »what happens between women now is the most interesting thing in the world because it's least described.«

– Chris Kraus, *I Love Dick*

Ende der 1990er, mit einigem zeitlichen Abstand zu den Frauen, von denen ich hier schreibe, hält Chris Kraus die interessanteste Sache der Welt zugleich für diejenige, die am wenigsten beschrieben ist. Man kann also von einer geradezu überwältigenden Kontinuität sprechen in der Abwesenheit von Beschreibungen dessen, »was zwischen Frauen passiert«. Kraus verknüpft diese Beobachtung lose mit der Frage nach »female art«, aber auch weiblichem Denken schlechthin: eine Intellektualität, die sich nicht in der etablierten Sprache der Kritik ausdrückt; eine Klugheit, die abstoßend wirkt; eine Verletzlichkeit, die »wie Philosophie« ins Spiel gebracht wird – als Frage von existenziellem Rang statt als persönliche Befindlichkeit.¹ Die interessanteste Sache der Welt: Und trotzdem durchzieht die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts diese Kontinuität des Desinteresses, des Nicht-Darüberredens, des Schattendaseins. Was zwischen Frauen passiert, gehört in den Bereich des Persönlichen, des Intimen, des Neurotischen und ist nicht der Rede wert.

Natürlich haben Frauen, selten auch Männer, darüber geschrieben und geredet, was es heißt, Freundin zu sein. Und sie haben trotzdem kaum anknüpfen können an eine Tradition solchen Redens und Schreibens, und sie immer wieder neu entdeckt und sich neu daran abgearbeitet, an dieser Freundin. Auch der Freund und die Freundschaft sind unterschiedlich

1 Vgl. Chris Kraus, *I Love Dick*, Cambridge (Mass.): Semiotext(e) 2007, S. 208.

definiert worden, aber man kann dort klar von einer Tradition sprechen, von Bezügen auf- und untereinander, und von Mustern, deren hervorstechendstes wohl die Gleichheit ist: »Gleichheit bezogen auf eine Metaphysik der Tugend, bezogen auf die Idee der Gerechtigkeit, der Glückseligkeit, des Übermenschentums«.² Dagegen scheinen Beziehungen zwischen Frauen schwerer auf einen Begriff zu bringen. Als ob die Freundin den einenden Effekt nicht ausüben würde, den der Freund zu haben scheint und der dazu geführt hat, dass sich die Freundschaft so grundlegend eingegraben hat in das philosophische Denken und – in Form der Brüderlichkeit – in die moderne Demokratie. Obwohl ihre transformative Kraft genau als nicht-familiäre begriffen wird, ist der Grund für die erfolgreiche (philosophische und politische) Traditionsbildung der Freundschaft ihre Einschreibung in das Prinzip des Patronyms, des Gründervaters, der Genealogie, auch das Prinzip der Philosophiegeschichte.

Letztlich führt dieser feste Platz der Männerfreundschaft, ihre Unbeweglichkeit, ihre Verquickung mit politischen und gesellschaftlichen Institutionen aber auch zu der Frage: »Kann es Freundschaften geben zwischen heterosexuellen Männern?«³ Denn ist diese Männerfreundschaft nicht immer schon Staat, schon Freund-Feind-Unterscheidung, schon Familie, schon Brüderlichkeit, schon Kameradschaft – »nach innen Gemeinschaftstotalitarismus – nach außen Feindbestimmungspraxis«?⁴ Sind denn die Männer zur Freundschaft fähig?

Fähigkeit zur Differenz

Was passiert nun aber zwischen Lou Andreas-Salomé, Frieda von Bülow, Ellen Key und Anna Freud? Wie steht es um ihre Fähigkeit zur Freundschaft? Die Frage nach der Fähigkeit wird bei Andreas-Salomé zunächst entlarvt als intrinsisch verbunden mit nur einer möglichen Ordnung der Dinge und Ordnung des Denkens. Sie macht dagegen im Namen der Geschlechterdifferenz und für die Weiblichkeit ein weiteres Prinzip, eine andere Logik geltend: Dort setzt sie den Zentralbegriff des Lebens ein. Die Geschlechterdifferenz ist dabei nur der Ausgangspunkt für eine Ver-

2 Bovenschen, Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen, S. 38.

3 Bini Adamczak, Freundinnen werden. Zur Konstruktion neuer Beziehungen diesseits von Abstammung und Markt, in: polar. Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur 5, 2008, S. 157–162, hier S. 159.

4 Das Zitat ist ein Kommentar zum Freundschaftsbegriff bei Carl Schmitt. Uwe Tietz, »Anthropologischer Ansatz politischer Theorien« (59–68). Die Freund-Feind-Distinktion von Carl Schmitt und das animal rationale, in: Reinhard Mehring (Hg.), Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, New York: De Gruyter 2014, S. 123–138, hier S. 133.

vielfältigung von Differenzen und Differenzierungen, die das Prinzip des Lebens sind. Wenn Freundschaft eine Frage der Fähigkeit ist, dann reicht es nicht aus, sie am Intellekt festzumachen. Vielmehr ist sie »Lebensfähigkeit«: Jenseits des philosophischen Fähigkeitsbegriffs, jenseits von vernünftiger Unterscheidung und Klassifizierung bedarf die Befähigung zur Freundschaft einer differentiellen Kraft, einer Kraft des Wachsens und des Wucherns, einer Kraft der Bewegung und Veränderung. Lou Andreas-Salomé nennt »Lebensfähigkeit«, was erlaubt, sich in Beziehung zu setzen. Mit Gilles Deleuze und Claire Parnet könnte man Lebensfähigkeit als das Einsetzen von Beziehungen als »Verkettungen« beschreiben: Verkettungen als »kleinste reale Einheit« statt der Idee, des Begriffs, des Worts. Verkettungen entstehen nicht auf der Ebene der Aussagen, nicht durchs Sprechen und Schreiben. Verkettungen heißt »im Milieu, mit-tendrin sein, auf der Linie der Begegnung, des Zusammentreffens einer inneren und einer äußeren Welt.«⁵

In dieser Art und Weise steht das Leben bei Andreas-Salomé für den Begriff der Freundin ein: Es geht darum, das In-Beziehung-Setzen nicht im Sinne von Zugehörigkeiten und einer für die Beziehung erst qualifizierenden Gleichheit zu gestalten, sondern offen zu halten für die Veränderung und die Differenz. Von der Un-Ordnung des Lebens, nicht von der Ordnung der Idee her gedacht, ist Differenz kein abstrakter Gegensatz von Gleichheit: Es kann immer schon von Differenzen und Differenzierungen im Plural ausgegangen werden, im Sinne eines lebendigen Wachsens und Werdens, eines »fröhlichen Blühens«. So gesehen ist Gleichheit immer eine Stillstellung des Lebens und Emanzipation als Befähigung zu verstehen; »Freiheit zu« statt »Befreiung von«.

Die Frau ist für Andreas-Salomé mit ihrer Begabung zum Leben ganz klar zur Freundschaft fähig, und zwar zu einer Freundschaft, die Ungleichheit aushält. Zwischen Andreas-Salomé und Frieda von Bülow lässt sich zeigen, dass Freundschaft gerade als gleichgeschlechtliche nicht an der Gleichheit ausgerichtet werden muss und im Gegenteil die Differenzen geradezu sucht. Die Gleichheitsmoral, die die Tugendfreundschaft der Aufklärer geprägt hatte, steht quer zu den unheilvollen Konsequenzen, die Frieda von Bülow in der Gleichheit ausmacht: Das In-einander-Aufgehen, die Symbiose, der Verlust des Eigenen auf der einen Seite, und auf der anderen die zerstörerische Wirkung des rivalisierenden Vergleichs. Jedes »mit dir« einer Liebe zwischen Frauen braucht die Differenz, die Andersheit. Die moralische und politische Gleichheitsobsession der Moderne verdeckt, dass Freundschaft erst als Differenzbeziehung ihre un-

5 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialoge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 59f.

heimliche Potenzialität ausschöpft, die »Kalenderbetulichkeit« genauso hinter sich lässt wie den »Parteitagsjargon«, in dem von der »Gemeinsamkeit der Überzeugungen und der Glaubenssätze«, »von der Solidarität Gleicher« gesprochen wird.⁶ Die Freundin ist die Ungleiche, die die Differenz aushält und an der Differenz festhält.

Diese Perspektive kehrt die Geschichte des Feminismus dort radikal um, wo sie als Geschichte der Gleichheit und als Geschichte der Anerkennung des weiblichen Subjekts geschrieben wird. Elizabeth Grosz hat das vor wenigen Jahren, anschließend an lebensphilosophische Texte der Jahrhundertwende, pointiert als Traum einer feministischen Zukunft gefasst:

The problem is not how to give women more adequate recognition [...], more rights, or more of a voice, but how to enable more action, more making and doing, more difference. That is, the challenge facing feminism today is no longer only to give women a more equal place within existing social networks and relations but to enable women to partake in the creation of a future unlike the present.⁷

Das Denken einer Zukunft, die die Gegenwart nicht einfach fortsetzt, ist auch ein Grund, weshalb es sich lohnt, Texte zu lesen wie die von Andreas-Salomé: Nicht weil sie uns einen Einblick erlauben in eine (womöglich reaktionäre) Vergangenheit, in der sich eine Schriftstellerin allen Ernstes traut, Frauen zu sagen, sie sollten ihr Schreiben nicht so wichtig nehmen. Diese Aufforderung, so empörend sie für uns heute ist, kann auch produktiv sein: Ohne Frage haben Frauen seit 1898 ihre »Literaturfähigkeit« bewiesen. Es gibt nur diesen leisen Zweifel: War es das, was wir uns unter der »future unlike the present« vorstellen wollen? Wie sähe zum Beispiel eine Zukunft aus, in der Literaturnobelpreise unwichtig wären? Lou Andreas-Salomé konnte sich 1900 eine Welt vorstellen, in der sich Utopien und Träume nicht um Anerkennung drehen würden. Sie glaubte daran, dass Frauen privilegiert wären in der Fähigkeit, anders, außerhalb solcher Maßstäbe, zu leben und zu denken. In der historischen Differenz stecken dann viel kühnere und radikalere Utopien, als die Vorstellung einer stetig voranschreitenden Gleichstellung von Frauen zugeben kann. Oder, um es noch einmal in den Worten Groszs zu sagen, »we need conceptions of knowledge, techniques of knowing, that are forms of contestation rather than merely a more equitable distribution of the dominant forms of order, reason, and truth.«⁸

6 Bovenschen, Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen, S. 36 f.

7 Grosz, *Becoming Undone*, S. 73.

8 Ebd., S. 81.

Becoming unfamiliar

Dem könnte man hinzufügen: Wir brauchen auch neue Beziehungen für jene Zukunft »unlike the present«. Die Freundin fordert die Grenzbeziehungen zwischen Freundschaft, Liebe und Sexualität heraus und rückt Beziehungen der Zärtlichkeit und der Mütterlichkeit ins Zentrum. Das bis in die Gegenwart reichende, kontinuierliche Desinteresse an den Freundinnen – und generell an dem, was zwischen Frauen passiert –, kann durchaus darauf zurückgeführt werden, dass Mütterlichkeit als grundlegende gesellschaftsstiftende Beziehungsform und -qualität verdrängt oder verleugnet wird. Dabei wäre Mütterlichkeit als eine Beziehung zu verstehen, die »neuartige Bündnisse« generiert. Denn die Geburt ist der Anfang aller »Zweiheit«: Die Geburt trennt Mutter und Kind, damit sie aufeinander bezogen sein können. Die Mutter ist der Beginn jeglicher Bezogenheit; Mütterlichkeit ist der Name für eine Beziehungsgabe und Beziehungsbegabung.

Auf diese Art und Weise gälte es, die Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern neu zu denken: Jenseits der vertrauten Organisation generationeller Beziehungen, jenseits einer Genealogie also, die Beziehungen über den Vater und seinen Namen strukturiert, müsste Müttern und Töchtern eine Beziehung zugestanden werden, die den/das Dritte/n (also den Vater oder ein Ersatz für den Vater) entbehren kann. Der »toten« Genealogie des Patronyms kann die lebendige Anti-Genealogie der Mutter entgegengesetzt werden, die weder Gleichheit noch »Familiarität« stiftet. Die Mutter ist als diejenige, die dem Leben stattgibt, schon eingebunden in eine Ordnung der Differenz.

Eine Gesellschaftstheorie der Mütterlichkeit bringt das Denken in Beziehungen und von Beziehungen zur Geltung, statt das autonome, souveräne, individualisierte Subjekt zentral zu setzen. Um 1900 ist so, in den Frauenbewegungen und etwa von Ellen Key, eine »weibliche Kultur« konzipiert worden, die auf einer Individualität beruht, die nicht durch Gleichheit stabilisiert wird: Mit Andreas-Salomé kann Individualität verstanden werden als bewegliche Größe, die in Bezogenheit entsteht und immer nur momentan, nur situativ festzumachen ist. Wenn das »Weibliche« in dieser Konzeption nicht qualitativ festlegbar ist, wenn das »Weibliche« strukturell eine »widersprüchliche Bezogenheit« bedeutet, dann wäre weibliche Kultur zuallererst eine decodierende Bewegung, die durcheinanderbringt, was als Ordnung, Vernunft und Wahrheit, Familie und Staat vertraut scheint. Diese weibliche Kultur bedeutet weniger die Politisierung des Privaten als eine Verschiebung des Politischen: von Gleichheitsbeziehungen der Universalität zu Zärtlichkeitsbeziehungen der Partikularität.

Auch mit der Schwester lassen sich Beziehungen am Rand vertrauter Ordnungen denken: Die Schwester steht an der Grenze von Familiärem und Unfamiliärem. Wie die Freundin markiert die Schwester von Schwestern, nicht von Brüdern, eine Leerstelle theoretischer Überlegungen und historischer Bezugnahmen. Schwestern können Freundinnen sein, ohne die (patriarchale) Autorität stürzen zu müssen, ohne mit der Familie zu brechen, weil sie immer schon beides sind: zugehörig und unzugehörig, familiär und »unfamiliär« zugleich. Dabei liegt im Gemeinsamschwesterlichen eine Beziehung der Nähe, die sich den Zahlenspielen Simmelscher Gesellschaftstheorie verweigert und weder Eins noch Zwei ist. Die Schwester-Freundin ist die Öffnung zum Un-Eigenen. Das lässt sich zwischen Anna Freud und Lou Andreas-Salomé am Modus des Gesprächs festmachen. Die philosophische Bestimmung der Freundschaft als Gespräch, die noch das aufklärerische Ideal prägt, verschiebt sich hier. In den Vordergrund rückt, dass das Gespräch Beziehung überhaupt erst einsetzt, dass Beziehung immer wieder neu hergestellt werden muss, immer wieder neue Fäden gesponnen werden müssen. Und das passiert auch jenseits eines »vernünftigen« Inhalts und jenseits einer Rede, die zuvorderst auf die Teilhabe am *logos* ausgerichtet ist. »Gesprächsfäden« bedürfen noch nicht einmal Worte, wie zwischen Lou Andreas-Salomé und Anna Freud mehr als deutlich wird. Die zirkulierenden Strickwaren produzieren mehr als Text, mehr als Inhalt, als Bedeutung. Sie produzieren eine Beziehung des Annäherns, die die Unterscheidung in »die Eine« und »die Andere« verkompliziert: Die Freundinnen sind weder eine noch zwei, ihr auszeichnendes Merkmal ist die Öffnung. Statt auszuschließen, öffnet sich die Freundin zum/zur Anderen hin. Die Freundinnen verschmelzen nicht miteinander, aber sie bleiben sich selbst auch nicht gleich. Die Öffnung führt eine Veränderung ein: Es entsteht eine Gemeinsamkeit, die »die Eine« und »die Andere« ununterscheidbar macht, ohne »Einheit« zu werden. Die Freundin setzt so im Gespräch eine Beziehung ein, die weder Symbiose ist noch im bloßen Aufeinandertreffen einzigartiger Subjekte besteht.

Verkettungen oder: »die Gewalt, mich lieben zu machen«

Das Gemeinsamschwesterliche formuliert auch ein Jenseits der rivalisierenden Schwestern. Weibliche Rivalität, die den Schwestern besonders oft zugeschrieben wird, hatte Andreas-Salomé als Effekt eines allgemeinen Wettbewerbs charakterisiert. Laurie Penny hat diesen kürzlich griffig als »Best Girl Game« bezeichnet: Frauen werde ständig nahegelegt, dass es nur einen Platz für sie gebe, um den sie sich mit anderen Frauen streiten müssen.

ten.⁹ Auch die solidarische Schwesterlichkeit, »sisterhood«, bewegt sich in dieser Wettbewerbsarena, wenn sie wie Brüderlichkeit eine Gleichheit zur Grundlage macht, die implizite Ausschlüsse tätigt. Solidarität ist, wie es Hannah Arendt von der Brüderlichkeit sagt, eine Notversion der Freundschaft: Sie entsteht in gesellschaftlichen und menschlichen Bedrängungslagen, sie »hat ihren natürlichen Ort in der Lebenssphäre der Unterdrückten und Verfolgten, der Ausgebeuteten und Erniedrigten«. ¹⁰ Sie ist mehr Schicksalsgemeinschaft als Wahl. Das heißt aber auch: Solidarität ist nur eine strategische Zähmung von Rivalität, oder ihre Verschiebung nach außen. Dass solidarische Bezugssysteme dazu tendieren, nach innen gleichmacherisch und nach außen abschottend zu wirken, ist ein ungelöstes Problem. Es liegt aber nicht in der Unterscheidung per se, sondern ist ein Effekt der Universalität.

Die Freundin muss sich darauf einlassen, dass Freundschaft immer unterscheidet. Ohne Unterscheidung bindet sie sich in die Gleichheits- und Reproduktionsmechanismen des Staates und der Familie ein. Freundschaft wird bedeutungslos ohne die Unterscheidung: Nicht alle sind meine FreundInnen. Damit ist Freundschaft kein demokratisches Vorhaben im Sinne des Gleichheitsprinzips. Freundschaft schließt aber auch nicht nach einem allgemeinen Kriterium aus. Ihre Unterscheidungen sind gewissermaßen unvorhersehbar, willkürlich, unlogisch. Die Freundin, sofern sie von der Differenz her denkt, eröffnet erst die Möglichkeit zu Unterscheidungen, Entscheidungen und Differenzierungen jenseits der Feindbestimmung und der kategorialen Ausschlüsse, die den repressiven Zug von Gleichheit ausmachen. Ihre Unterscheidung funktioniert daher grundlegend anders als die der brüderlich-solidarischen Gleichheit, die die Universalität behauptet und sie gleichzeitig unterläuft. Die Freundschaft sagt das »nicht alle« als Einschränkung wie als Potenzial. Zukünftig kann jede/r Einzelne mein/e Freund/in sein, auch wenn nie alle meine FreundInnen sein werden. Nur im Nachhinein wird sich sagen lassen können, wer meine FreundInnen gewesen sein werden. Darin liegt kein Selektionsmechanismus, sondern eine Differenzierungskraft: Die Freundin setzt auf konkrete Mannigfaltigkeit statt auf abstrakten Universalismus.

Differenz und Differenzierung sind für die Freundin daher gerade nicht als Frage von Alterität und Narzissmus zentral. Mit Andreas-Salomé kann diese Gegenüberstellung als falsche Alternative ausgemacht werden, weil Narzissmus keine Abkapselung von der Welt ist, sondern

9 Laurie Penny, Non-Compete Clause, in: The Baffler, 12. Oktober 2017, URL: <https://thebaffler.com/war-of-nerves/non-competite> (besucht am 15.04.2021).

10 Arendt, Von der Menschlichkeit, S. 25.

ein »Sich-in-die-Welt-aufgenommen-sein-Ersehnen«. Auch hier könnte man von Verkettung sprechen, die »der Liebe Besitz und Identifikation aus[treiben will], um so zum Lieben zuallererst fähig zu werden.«¹¹ Das Eigene und der Besitz werden in der so gedachten Freundschaft fragwürdig. Die Haltung zum/zur Anderen erschöpft sich nicht in der Alternative der ergreifenden Besitznahme oder der distanzierenden Abgrenzung, sondern der oder die Andere begegnet als eine Kraft, ja eine »Gewalt«, die »mich lieben [...] machen« kann. So entstehen Verkettungen, ob nun »für einen Augenblick des Entzückens, oder für dauernde Beziehung«.¹² Dafür sind auch die zwischen und neben den Freundinnen immer wieder auftauchenden Dritten bezeichnend, seien es nun Personen oder »Gemeinsames«, die zwischen Eins und Zwei nicht schlichtend, vermittelnd oder trennend eingreifen: Diese Dritten vertiefen und steigern, bereichern und ergänzen Beziehungen.

Die Offenheit der Freundschaft und ihre Richtung auf ein In-der-Welt-Sein wird heute oft vergessen. Der Autor Till Raether hat daran erinnert, dass FreundInnen dazu da sind, »der Welt nicht allein gegenüberzutreten zu müssen«; was heute allerdings eher als ein sich »nicht allein vor der Welt zurückziehen [...] müssen« verstanden würde. Für Raether ist das Anlass für ein Plädoyer, Freundschaft im Sinne der Differenz zu politisieren, und die Freundschaft nicht denjenigen zu überlassen, die sie als Kameradschaft und Brüderlichkeit in den Dienst einer Homogenisierung stellen:

Jene, die die Welt gerade schlechter machen, nutzen ihre Freundschaften genau dafür [...]. Gemeinsam machen sie Landstriche und Straßenzüge für Andersdenkende unbewohnbar, und wenn es heißt, sie rotten sich zusammen und organisieren sich, dann bedeutet das eigentlich: Sie holen ihre Freunde. Warum sollen wir unsere Freundschaften nur nutzen, uns davor zu verkriechen? [...] Die Freundschaft ist die kleinste Zelle der Gesellschaft, und von ihr aus fangen wir an, die Gesellschaft so zu machen, dass wir uns nicht mehr so sehr von ihr erholen müssen.¹³

Die Frage danach, in welchen Beziehungen wir Gesellschaft leben wollen, wie sich Sozialität in konkreten Nahbeziehungen manifestiert, stellt sich heute genauso dringlich wie um 1900. Umso wichtiger ist es, über Beziehungen nachzudenken, von Beziehungen zu träumen, die aus den ver-

11 Deleuze/Parnet, *Dialoge*, S. 61.

12 Rothe/Weber (Hg.), *Lou Andreas-Salomé – Anna Freud*, S. 115.

13 Till Raether, Warum man seine Freundschaften mehr öffnen sollte, in: *SZ Magazin* 44, 2017, URL: <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gesellschaft-leben/was-mich-anfreundschaften-stoert-84173> (besucht am 15. 04. 2021).

trauten, familiären Mustern von der Freundschaft als Brüderlichkeit, der ödipalen Familie, des heterosexuellen Paares herausfallen: um »Unordnung in die Symmetrien gedachter Anziehungsordnungen zu bringen«, um »wie Philosophie« Probleme zu denken, die die Philosophie nicht anerkennt. Damit wir aus »neuartigen Bündnissen« heraus die Frage stellen können, ob wir »so leben« und »so denken« wollen. Und für das Nachdenken über diese neuartigen Bündnisse gilt noch immer: Was zwischen Frauen passiert, ist die interessanteste Sache der Welt.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Unpublizierte Quellen

Kungliga Biblioteket Stockholm

Andreas-Salomé, Lou, Karte an Ellen Key, [Berlin Herbst 1909], Signatur: L 41 a: I.

- Schreiben an Ellen Key, Göttingen 7. Dezember 1911, Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, [Göttingen] 20. Juli 1909, Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, Göttingen 20. Mai 1914, Signatur: L 41:63:1, Nr. 64/65.
- Schreiben an Ellen Key, Göttingen 22. Januar 1910, Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, Göttingen 27. Juli 1909, Signatur: L 41:63:1, Nr. 58/59.
- Schreiben an Ellen Key, Göttingen o. D., Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, Göttingen [September 1909], Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 1. August [o. J.], Signatur: L 41:63:1, Nr. 82.
- Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 10. Juni 1898, Signatur: L 41:63:1, Nr. 45.
- Schreiben an Ellen Key, Schmargendorf 30. Oktober 1899, Signatur: L 41:63:1, Nr. 48/49.
- Schreiben an Ellen Key, Stockholm 8. September 1911, Signatur: L 41 a: I.
- Schreiben an Ellen Key, Wien 2. Januar 1913, Signatur: L 41:63:1, Nr. 62.

Lou Andreas-Salomé-Archiv Göttingen, Dorothee Pfeiffer (LASA)

Andreas-Salomé, Lou, Schreiben an Frieda von Bülow, Berlin-Schmargendorf [14. Februar 1901].

- Schreiben an Frieda von Bülow, Berlin-Schmargendorf [November/Dezember 1902].
- Schreiben an Frieda von Bülow, Göttingen [November 1908].
- Schreiben an Frieda von Bülow, [Göttingen Silvester 1908].
- Schreiben an Frieda von Bülow: Mein einzig Liebes! ich weiß, o. O. [1908].
- Schreiben an Frieda von Bülow: Mein garnicht Liebes, o. O. [1903].
- Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, ich dachte, du, o. O. o. D.
- Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, ich schimpfte mich, [Göttingen 1908]. Wiedergegeben im Lebensrückblick, S. 262/263.

- Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, mit einem nicht, o. O. [1908].
 - Schreiben an Frieda von Bülow: Mein Liebes, noch ist es ganz früh, o. O. [1908].
 - Schreiben an Frieda von Bülow: Mein sehr Liebes!, o. O. [1903].
 - Schreiben an Frieda von Bülow, o. O. [1900 od. 1901].
 - Schreiben an Frieda von Bülow, o. O. [1905].
 - Schreiben an Frieda von Bülow, o. O. [November 1908].
- Von Bülow, Frieda, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Tanga 7. Januar 1894.
- Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 9. Dezember 1902.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 21. September 1898.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 24. September 1908.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 26. September 1908.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bärenfels 27. November 1902.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin [6. Dezember 1896].
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin 19. Juni 1894.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin 26. Januar 1892.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin-Großlichterfelde [27. März 1901].
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Dornburg 16. September 1907.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Dornburg 23. Juni 1907.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Eppan 30. Mai 1908.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Göttingen 29. Juli 1903.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Lübben 22. Februar 1892.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Lübben 26. Februar 1892.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé: Mein Loukind, ich bin krank, Grimmenthal o. D.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Meiningen 24. Juni 1899.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Mittelmeer 10. Juni 1893.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé: [...]Niederlage, o. O. o. D.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 5. April 1901.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 5. Juli 1899.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 16. Dezember 1894.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. 18. November 1908.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, o. O. [Frühjahr 1901].
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Tanga 10. April 1894.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Tanga 15. Juli 1893.

- Key, Ellen, Karte an Lou Andreas-Salomé, Rügen 15. Juli 1909.
- Postkarte an Lou Andreas-Salomé: können wir es vielleicht so ordnen, o. O. o. D.
 - Postkarte an Lou Andreas-Salomé, Paris 13. Juni 1909.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Alvastra 28. Juli 1914.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Bendes 20. November 1908.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Berlin 5. Juli 1909.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Soiensäß 23. Juli 1898.
 - Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Strand/Alvastra 17. Januar 1920
- Reichmann, Schreiben an Lou Andreas-Salomé, Jena 16. Februar 1909.

Staatsbibliothek Berlin

Andreas-Salomé, Lou, Schreiben an Frieda von Bülow: Liebstes Frifri, verzeih, Berlin-Schmargendorf o. D., Nachlass 371 (Börries von Münchenhausen/Frieda von Bülow).

Literatur

- Adamczak, Bini, *Beziehungsweise Revolution*. 1917, 1968 und kommende, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Freundinnen werden. Zur Konstruktion neuer Beziehungen diesseits von Abstammung und Markt, in: polar. Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur 5, 2008, S. 157–162.
- Aichhorn, Thomas, Anna Freud (1895–1982) – Die Pionierin der Kinderanalyse, in: Marco Conci und Wolfgang Mertens (Hg.), *Psychoanalyse im 20. Jahrhundert. Freuds Nachfolger und ihr Beitrag zur modernen Psychoanalyse*, Bristol: Kohlhammer 2016, S. 20–49.
- Allen, Ann Taylor, *Feminism and Motherhood in Germany, 1800–1914*, New Brunswick (N. J.): Rutgers University Press 1991.
- *Feminism and Motherhood in Western Europe, 1890–1970: The Maternal Dilemma*, New York: Palgrave Macmillan 2005.
 - Feminismus und Eugenik im historischen Kontext, in: *Feministische Studien* 9, 1991, Heft 1, S. 46–68.
- Andreas-Salomé, Lou, Aus dem Tagebuch 1912. G. Simmel, in: *Texte zur Psychoanalyse*, S. 51–52.
- Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss, in: *Neue deutsche Rundschau* (Freie Bühne) 10, 1899, Heft 3, S. 225–243.

- Die Erotik. Vier Aufsätze, hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M.: Ullstein 1992.
 - Eintragungen. Letzte Jahre, Frankfurt a. M.: Insel 1982.
 - Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Dresden: Reissner 1924.
 - Im Kampf um Gott. Roman, hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München: dtv 2007.
 - Ketzereien gegen die moderne Frau, in: Ruprecht und Bänsch (Hg.), Literarische Manifeste, S. 566–569.
 - Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen, Zürich/Wiesbaden: Niehans Insel 1951.
 - »Mißbrauchte Frauenkraft« (Rezension), in: Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit 5, 1898, Heft 9, S. 513–516.
 - Narzißmus als Doppelrichtung, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften VII, 1921, S. 361–386.
 - Von Paul zu Pedro (1912), in: »Lebende Dichtung«. Aufsätze und Essays, hg. von Hans-Rüdiger Schwab, Taching a. See: MedienEdition Welsch 2011, S. 255–259.
 - Was daraus folgt, dass es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat, in: Texte zur Psychoanalyse, S. 237–242.
- Arendt, Hannah, Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, hg. von Heidi Bohnet und Klaus Stadler, München: Piper 2008.
- Vita activa, oder, Vom tätigen Leben, München: Piper 2013.
 - Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg, hg. von Ingeborg Nordmann, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1999.
- Arni, Caroline, Die freien Frauen von 1832. Wie Arbeiterinnen den Feminismus erfanden, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Oktober 2018, S. 5–20.
- Emotionen in der Querelle des femmes du Seconde Empire oder: Freundschaft und Rivalität in der Moderne, in: Feministische Studien 26, 2008, Heft 1, S. 34–47.
 - Entzweigungen. Die Krise der Ehe um 1900, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004.
 - Jahrhunderte der Freundschaft – ein Essay, in: Steve Stiehler (Hg.), Zur Zukunft der Freundschaft. Freundschaft zwischen Idealisierung und Auflösung, Berlin: Frank & Timme 2019, S. 19–32.
 - Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung, in: Historische Anthropologie 26, 2018, Heft 2, S. 200–223.

- Pränatale Zeiten. Das Ungeborene und die Humanwissenschaften (1800–1950), Berlin: Schwabe 2018.
 - Simultaneous Love: An Argument on Love, Modernity and the Feminist Subject at the Beginning of the Twentieth Century, in: *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 11, 2004, Heft 2, S. 185–205.
 - Towards a Political Economy of the Maternal Body. Claiming Maternal Filiation in Nineteenth-Century French Feminism, in: Erdmute Alber, D. S., Simon Teuscher und Tatjana Thelen (Hg.), *The Politics of Making Kinship. Historical and Anthropological Perspectives*, Oxford: Berghahn Books, erscheint 2021.
- Asen, Barbara, »[...] nicht nur Gattin, sondern auch treue Kameradin«. Zur Konstruktion von Liebesbeziehungen in der Briefkommunikation von Paaren der Zwischenkriegszeit, in: Bauer und Hämmerle (Hg.), *Liebe schreiben*, S. 139–170.
- Babich, Babette, Philosophische Figuren, Frauen und Liebe. Zu Nietzsche und Lou, in: Reschke (Hg.), *Frauen – Nietzsche*, S. 113–139.
- Barthes, Roland, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Sade, Fourier, Loyola, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Bauer, Gisa, Ideengeschichte als Politikgeschichte. Die »Kulturaufgabe« der bürgerlichen Frauenbewegung und ihr historischer Kontext, in: Ariadne. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung 52, 2007, S. 22–29.
- Bauer, Ingrid und Christa Hämmerle (Hg.), *Liebe schreiben. Paarkorrespondenzen im Kontext des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Bauer, Roger, *Die schöne Décadence. Geschichte eines literarischen Paradoxons*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2001.
- Benert, Britta, Die Freundinnen Lou Andreas-Salomé und Frieda von Bülow im schriftstellerischen Dialog. Über Berührungspunkte in ihrem literarischen Werk, in: Andree Michaelis-König und Erik Schilling (Hg.), *Poetik und Praxis der Freundschaft (1800–1933)*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2019, S. 135–150.
- Benert, Britta und Romana Weiershausen (Hg.), *Lou Andreas-Salomé. Zwischenwege in der Moderne/Sur les chemins de traverse de la modernité*, Taching am See: MedienEdition Welsch 2019.
- Berlin, Isaiah, Equality, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 1955, S. 281–326.
- Berman, Russell A., *Enlightenment or Empire. Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln: University of Nebraska Press 1998.

- Bernheimer, Charles und Thomas Jefferson Kline, *Decadent Subjects. The Idea of Decadence in Art, Literature, Philosophy, and Culture of the »Fin de Siècle« in Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2002.
- Besser, Stephan, *Pathographie der Tropen. Literatur, Medizin und Kolonialismus um 1900*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013.
- Bos, Jaap, *Shared Life Narratives in the Work of Lou Andreas-Salomé*, in: *The International Journal of Psychoanalysis* 81, 2000, S. 471–81.
- Bovenschen, Silvia, *Ach wie schön. Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen mit einem Exkurs über ein Stück von Nathalie Sarraute*, in: Eickenrodt und Rapisarda (Hg.), *Freundschaft im Gespräch*, S. 33–47.
- *Die Bewegungen der Freundschaft*, in: *Neue Rundschau* 11, 1986, Heft 4, S. 89–111.
- Brabant, Eva, Ernst Falzeder und Mark Paterson, *Sigmund Freud – Sándor Ferenczi. Briefwechsel. Band III/2: 1925–1933*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2013.
- Breger, Claudia, *Gender Studies*, in: Eva Eßlinger (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, S. 35–48.
- Breger, Claudia und Tobias Döring, *Einleitung: Figuren der/des Dritten*, in: *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Amsterdam: Rodopi 1998, S. 1–18.
- Brinker-Gabler, Gisela, *Image in Outline. Reading Lou Andreas-Salomé*, London: Bloomsbury Publishing 2012.
- Browne, Victoria, *Feminism, Time, and Nonlinear History*, London: Palgrave Macmillan 2014.
- Bruns, Claudia, *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934)*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2008.
- von Bülow, Frieda, *Abendkinder*, Dresden: Reissner 1900.
- *Allerhand Alltägliches aus Deutsch-Ostafrika*, in: Ulrich van der Heyden (Hg.), *Kolonialer Alltag in Deutsch-Ostafrika in Dokumenten*, Berlin: Trafo 2009, S. 175–193.
- *Das Weib in seiner Geschlechtsindividualität*, in: *Die Zukunft* 18, 1897, S. 596–601.
- *Männerurtheil über Frauendichtung*, in: Ruprecht und Bänsch (Hg.), *Literarische Manifeste*, S. 562–565.
- *Die schönsten Novellen der Frieda von Bülow über Lou Andreas-Salomé und andere Frauen*, hg. von Sabina Streiter, Frankfurt a. M.: Ullstein 1990.
- Butler, Judith, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

- Chari, Hema, Chapter II. Imperial Dependency, Addiction, and the Decadent Body, in: Liz Constable, Dennis Denisoff und Matthew Potolsky (Hg.), *Perennial Decay. On the Aesthetics and Politics of Decadance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998, S. 215–232.
- Coles, Robert, *Anna Freud oder Der Traum der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.: Fischer 1995.
- Conradi, Elisabeth, *Freundinnenschaft als Modell feministischer Moraltheorie? Einige Überlegungen zu einem neuen Verständnis von Postkonventionalität*, in: Nicole Kramer (Hg.), *Sei wie das Veilchen im Moose. Aspekte feministischer Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1994.
- Czernin, Monika, »Jenes herrliche Gefühl der Freiheit«, *Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika*, Berlin: List 2008.
- Dahme, Heinz-Jürgen und Klaus Christian Köhnke (Hg.), *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Dann, Otto, Gleichheit, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 997–1046.
- Danzer, Gerhard, *Europa, deine Frauen. Beiträge zu einer weiblichen Kulturgeschichte*, Berlin: Springer 2015.
- Decker, Kerstin, *Meine Farm in Afrika. Das Leben der Frieda von Bülow*, Berlin: Berlin Verlag 2015.
- Del Caro, Adrian, *Andreas-Salomé and Nietzsche: New Perspectives*, in: *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 36, 2000, Heft 1, S. 79–96.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin: Merve 1979.
- *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles und Claire Parnet, *Dialoge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Derrida, Jacques, *Glas*, München: Fink 2006.
- *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- *Sporen. Die Stile Nietzsches*, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin/Wien: Philo 2003, S. 183–224.
- *Otobiographien – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens*, in: Derrida, Jacques und Friedrich A. Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens/Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin: Merve 2000, S. 7–64.
- Dickinson, Edward Ross, *Complexity, Contingency, and Coherence in the History of Sexuality in Modern Germany: Some Theoretical and*

- Interpretive Reflections, in: *Central European History* 49, 2016, Heft 1, S. 93–116.
- Dinges, Martin (Hg.), *Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum. 17.–21. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner 2007.
- Dohm, Hedwig, *Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung*, Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung [1902] 1907.
- *Rätselbilder vom Leben und vom Tod*, in: *Der Zeitgeist. Beiblatt zum Berliner Tageblatt März* 1913.
- Döll-Hentschker, Susanne, *Geschwister(er)leben – eine zu wenig beachtete psychische Dimension. Eine Literaturübersicht*, in: Werner Bohleber (Hg.), *Geschwister. Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 71, 2017, Heft 9/10, S. 738–779.
- Eickenrodt, Sabine und Cettina Rapisarda (Hg.), *Freundschaft im Gespräch*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1998.
- *Über Freundschaft und Freundinnen – Ein Überblick*, in: Dies. (Hg.), *Freundschaft im Gespräch*, S. 9–30.
- Eifermann, Rivka und Rachel B. Blass, Anna Freuds Schlagephantasie, in: *Kinderanalyse* 7, 1999, Heft 2, S. 87–103.
- Eigler, Friederike, *Engendering German Nationalism: Gender and Race in Frieda von Bülow's Colonial Writings*, in: Sara Friedrichsmeyer, Sara Lennox und Susanne Zantop (Hg.): *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 2001, S. 69–85.
- Ekelund, Lena, »Eine dahergelaufene Person, die behauptete, eine Freundin zu sein«: Überlegungen zu weiblicher Freundschaft und Nina Bußmanns Roman *Der Mantel der Erde ist heiß und teilweise geschmolzen* (2017), unveröffentlichter Vortrag, Graz 2018.
- Eliacheff, Caroline und Nathalie Heinich, *Mütter und Töchter. Ein Dreiecksverhältnis*, Düsseldorf: Walter 2004.
- Faderman, Lilian, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York: William Morrow and Company 1981.
- Fellmann, Ferdinand, *Die erotische Rechtfertigung der Welt. Aspekte der Lebensphilosophie um 1900*, in: Wolfgang Braungart, Gotthard Fuchs und Manfred Koch (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. II: um 1900*, Paderborn/Zürich: Schöningh 1998, S. 31–46.
- Felski, Rita, *The Gender of Modernity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2009.
- Figal, Günter, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 1999.

- Fischer, Joachim, Der lachende Dritte. Schlüsselfigur der Soziologie Simmels, in: Eva Eßlinger (Hg.), Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, S. 193–207.
- Foucault, Michel, Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, hg. von Daniel Defert und Martin Saar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1966] 2012.
 - Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch, Berlin: Merve 1982.
 - Gespräch mit M. Foucault, in: Schriften in vier Bänden, Bd. 4, hg. von Daniel Defert und François Ewald, 2005, S. 341–353.
 - Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität, in: Schriften Bd. 4, 2005, S. 909–931.
 - Sexuelle Wahl, sexueller Akt, in: Schriften Bd. 4, 2005, S. 382–402.
- Fraisse, Geneviève, Über die angebliche Unvereinbarkeit von Liebe und Feminismus, in: Geschlecht und Moderne: Archäologien der Gleichberechtigung, Frankfurt a. M.: Fischer 1995, S. 117–131.
- Freud, Anna, Schlagphantasie und Tagtraum, in: Die Schriften der Anna Freud Bd. I, 1922–1936, München: Kindler 1980, S. 141–159.
- Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: Psychologische Schriften, Studienausgabe Bd. IV, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 234–274.
- Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Studienausgabe Bd. I, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000.
 - Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13), in: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Studienausgabe Bd. IX, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 287–444.
 - Zur Einführung des Narzißmus, in: Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe Bd. III, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 37–68.
- Freud, Sigmund und Lou Andreas-Salomé, Briefwechsel, Frankfurt a. M.: Fischer 1980.
- Freud, Sigmund und Anna Freud, Briefwechsel 1904–1938, hg. von Ingeborg Meyer-Palmedo, Frankfurt a. M.: Fischer 2006.
- Friedman, Marilyn, Friendship and Moral Growth, in: The Journal of Value Inquiry 23, 1989, Heft 1, S. 3–13.
- What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory, Ithaca (NY): Cornell University Press 1993.

- Gallas, Helga und Magdalene Heuser, Untersuchungen zum Roman von Frauen um 1800, Berlin: De Gruyter 1990.
- Gamper, Michael, Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930, Paderborn: Fink 2007.
- Gandhi, Leela, *Affective Communities. Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham (NH): Duke University Press 2006.
- Gast, Lilli, *Libido und Narzißmus. Vom Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs. Eine Spurensicherung*, Tübingen: Edition Diskord 1992.
- Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, S. 7–43.
- Georg, Jutta, Zarathustra I und das Ende der Lou-Beziehung, in: Reschke (Hg.), *Frauen – Nietzsche*, S. 177–189.
- Gerhard, Ute, Christina Klausmann und Ulla Wischermann: *Frauenfreundschaften – ihre Bedeutung für Politik und Kultur der alten Frauenbewegung*, in: *Feministische Studien* 11, 1993, Heft 1, S. 21–37.
- Goodman, Kay, *Motherhood and Work: The Concept of the Misuse of Women's Energy, 1895–1905*, in: Ruth-Ellen Boetcher-Joeres und Mary Joe Maynes (Hg.), *German Women in the Nineteenth Century: A Social and Literary History*, Bloomington: Indiana University Press 1986, S. 110–135.
- Göttert, Margit, »... als würde die geheime Kraft der Erde einem mitgeteilt!« Frauen, ihre Freundschaften und Beziehungen in der alten Frauenbewegung, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 4, 1993, Heft 1, S. 40–56.
- *Macht und Eros. Frauenbeziehungen und weibliche Kultur um 1900. Eine neue Perspektive auf Helene Lange und Gertrud Bäumer*, Königstein: Helmer 2000.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm, *Fähigkeit*, in: *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854.
- *Freundschaft*, in: *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854.
- Gropp, Rose-Maria, *Das »Weib« existiert nicht*, in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 11/12, 1985, S. 46–54.
- *Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud. Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse*, Weinheim/Basel: Beltz 1988.
- Große, Jürgen, *Lebensphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2010.
- Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham: Duke University Press 2011.

- Hacker, Hanna (Hg.), *Der Freundin? L'Homme*. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 4, 1993, Heft 1.
- Frauen* und Freund_innen. Lesarten »weiblicher Homosexualität«, Österreich, 1870–1938, Wien: Zaglossus 2015.
- Hacker, Lucia, *Schreibende Frauen um 1900. Rollen – Bilder – Gesten*, Berlin: LIT 2007.
- Hahn, Barbara, *Brief und Werk. Zur Konstitution von Autorschaft um 1800*, in: Ina Schabert und Barbara Schaff (Hg.), *Autorschaft. Genus und Genie in der Zeit um 1800*, Berlin: Erich Schmidt 1994, S. 145–156.
- *Freundschaft schreiben. Intellektuelle Konstellationen nach Friedrich Nietzsche*, in: Ulrike Bergermann und Elisabeth Strowick (Hg.), *Weiterlesen. Literatur und Wissen. Festschrift für Marianne Schuller*, Bielefeld: transcript 2007, S. 31–44.
- *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- von Hammerstein, Katharina, »... ein segenspendendes Werk zur Ehre der deutschen Nation.« *Vorschlag einer Lesart von Frieda von Bülow national-kolonialistischen Aufzeichnungen aus Deutsch-Ostafrika*, in: Frieda von Bülow. *Reisescizzen und Tagebuchblätter aus Deutsch-Ostafrika*, Berlin: Walther & Apolant 1889, Berlin: Trafo 2012, S. 11–55.
- Haraway, Donna, *Race: Universal Donors in a Vampire Culture It's All in the Family: Biological Kinship Categories in the Twentieth-Century United States*, in: *The Haraway Reader*, New York: Routledge 2004, S. 251–293.
- Hark, Sabine, *Eine Frau ist eine Frau, ist eine Frau, ... Lesbische Fragen und Perspektiven für eine feministische Gesellschaftsanalyse und -theorie*, in: Ann Anders (Hg.), *Autonome Frauen. Schlüsseltexte der neuen Frauenbewegung seit 1968*, Frankfurt a. M.: Athenäum 1988, S. 223–239.
- Hau, Michael, *The Cult of Health and Beauty in Germany. A Social History, 1890–1930*, Chicago: The University of Chicago Press 2003.
- Hecht, Marie, *Friedrich Nietzsches Einfluss auf die Frauen*, in: Ruprecht und Bänsch (Hg.), *Literarische Manifeste*, S. 543–549.
- Heinrich, Elisa, *Intim und respektabel. Aushandlungen von Homosexualität und Freundinnenschaft in der deutschen Frauenbewegung 1870 bis 1914*, Dissertation, Universität Wien 2020.
- Heinrich, Elisa und Johann Karl Kirchknopf, *Editorial: Homosexualitäten Revisited*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2018, S. 5–18.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich, *Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten*, Tübingen: Edition Diskord 1999.

- Hermand, Jost, Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2006.
- Herzer, Manfred, Magnus Hirschfeld und seine Zeit, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2017.
- Herzog, Dagmar, Cold War Freud. Psychoanalysis in an Age of Catastrophes, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
- Hettling, Manfred und Stefan-Ludwig Hoffmann, Zur Historisierung bürgerlicher Werte. Einleitung, in: Dies. (Hg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Hilmes, Carola, Skandalgeschichten. Aspekte einer Frauenliteraturgeschichte, Königstein: Helmer 2004.
- Hoechstetter, Sophie, Frieda Freiin v. Bülow. Ein Lebensbild, Dresden: Reissner 1910.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig, Die Politik der Geselligkeit: Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840–1918, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Geselligkeit und Demokratie, Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750–1914, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Holland-Cunz, Barbara, Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Honegger, Claudia, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850, Frankfurt a. M.: Campus 1996.
- Honegger, Claudia und Bettina Heintz (Hg.), Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1984.
- Honegger, Claudia und Bettina Heintz, Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.), Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, S. 7–68.
- Hopf, Caroline, Mutter – Nächstenliebe – pädagogische Liebe: Eine Konstante im sozialpädagogischen Professionalisierungsprozess des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: Johannes Bilstein und Reinhard Uhle (Hg.), Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns, Oberhausen: Athena 2007, S. 171–180.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer [1944] 2009.
- Horn, Anette, Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2000.
- Ihr zur Feier. Lou Andreas-Salomé. Interdisziplinäres Symposium aus Anlass ihres 150. Geburtstages, hg. vom Lou Andreas-Salomé-Institut für

- Psychoanalyse und Psychotherapie Göttingen, Taching am See: Medien-Edition Welsch 2011.
- Ingram, Susan, *Zarathustra's Sisters. Women's Autobiography and the Shaping of Cultural History*, Toronto: University of Toronto Press 2003.
- Irigaray, Luce, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin: Merve 1979.
- *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i. Br.: Kore 1989.
- Janz, Marlies, »Die Frau« und »das Leben«. Weiblichkeitskonzepte in der Literatur und Theorie um 1900, in: Hartmut Eggert, Erhard Schütz und Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*, München: Iudicium 1995, S. 37–52.
- Johnson, Christopher H. und David Warren Sabean, *Sibling Relations and the Transformations of European Kinship, 1300–1900*, New York: Berghahn Books 2011.
- Johnston, Jill, *Nationalität lesbisch – Lesbian nation. Die feministische Lösung*, Berlin: Amazonen-Frauenverlag 1976.
- Jütte, Robert, Einleitung: Sexualwissenschaft in der Weimarer Republik, in: Max Marcuse (Hg.), *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft: Enzyklopädie der natur- u. kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen*, New York, Berlin: De Gruyter 2001, S. V–XVI.
- Kafitz, Dieter, *Décadence in Deutschland. Studien zu einem versunkenen Diskurs der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2004.
- Kailer, Katja und Viola Balz, »So schreibe also eine Viertelseite voll mit Zärtlichkeiten und lieben Worten«: Zur Geschichte der Frauenfreundschaft im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, in: Gisela Engel und Anne Söll (Hg.), *Liebestaten – Freundschaftsakte*, Berlin: trafo 2003, S. 29–47.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner 1965.
- Kanz, Christine, *Maternale Moderne. Männliche Gebärdphantasien zwischen Kultur und Wissenschaft (1890–1933)*, Paderborn: Fink 2009.
- Kaufmann, Doris, *Eugenik – Rassenhygiene – Humangenetik. Zur lebenswissenschaftlichen Neuordnung der Wirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: Richard van Dülmen und Ulrike Dietmayer (Hg.), *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1998, S. 347–365.
- Key, Ellen, *Die Frauen-Bewegung*, Frankfurt a. M.: Rütten u. Loening 1909.
- *Missbrauchte Frauenkraft. Ein Essay*, Berlin: Fischer 1911.
- *Mütterlichkeit*, in: Adele Schreiber (Hg.), *Mutterschaft. Ein Sammelwerk für die Probleme des Weibes als Mutter*, München: Albert Langen 1912, S. 587–601.

- Über Liebe und Ehe. Essays, Berlin: Fischer 1905.
- Kinnunen, Tiina, »Eine der Unseren« und »Königin im neuen Reiche der Frau«. Die Rezeption Ellen Keys in der Frauenbewegung des deutschen Kaiserreichs, Diss. Tampere, 2000.
- History as Argument – Alexandra Gripenberg, Ellen Key and the Notion of True Feminism, in: Angelika Epple und Angelika Schaser (Hg.), Gendering Historiography. Beyond National Canons, Frankfurt a. M.: Campus 2009, S. 191–207.
- Kitler, Friedrich, Aufschreibesysteme 1800–1900, München: Fink [1985] 2003.
- Klausmann, Christina, Vordenkerinnen, Organisatorinnen, Freundinnen, Gegnerinnen. Beziehungen und Netzwerke in der Frauenbewegung, in: Ariadne. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung 37/38, 2000, S. 36–41.
- Kleinau, Elke und Claudia Opitz, Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Frankfurt a. M.: Campus 1996.
- Kliwer, Annette, Geistesfrucht und Leibesfrucht. Mütterlichkeit und »weibliches Schreiben« im Kontext der ersten bürgerlichen Frauenbewegung, Pfaffenweiler: Centaurus 1993.
- Klinger, Magdalena, Pädagogischer Eros. Erotik in Lehr-/Lernbeziehungen aus kontextanalytischer und ideengeschichtlicher Perspektive, Berlin: Logos 2011.
- Kofman, Sarah, Die lachenden Dritten. Freud und der Witz, München/Wien: Verlag Internationale Psychoanalyse 1990.
- Kokula, Ilse (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten, München: Frauenoffensive 1981.
- Kraß, Andreas, Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft, Frankfurt a. M.: Fischer 2016.
- Kraus, Chris, I Love Dick, Cambridge (Mass.): Semiotext(e) 2007.
- Kreisky, Eva, Brüderlichkeit und Solidarität. Maskuline Fahnenworte einer politischen Ethik der Moderne, in: Alberto Godenzi (Hg.), Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1999, S. 29–111.
- Krukenberg, Elsbeth, § 175, in: Kokula (Hg.), Weibliche Homosexualität um 1900, S. 256.
- Kühl, Richard, Ellen Key, in: Volkmar Sigusch und Günter Grau (Hg.), Personenlexikon der Sexualforschung, Frankfurt a. M.: Campus 2009, S. 344–347.
- Labisch, Alfons, Gesundheit: Die Überwindung von Krankheit, Alter und Tod in der Neuzeit, in: Richard van Dülmen und Ulrike Diet-

- mayer (Hg.), *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1998, S. 507–536.
- Labouvie, Eva, *Zur Einstimmung und zum Band*, in: Dies. (Hg.), *Schwestern und Freundinnen. Zur Kulturgeschichte weiblicher Kommunikation*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2009, S. 11–31.
- Lange, Helene, Gertrud Bäumer und Elisabeth Gnauck-Kühne, *Frauenbewegung und Frauenbildung*, hg. von Erich Dauzenroth, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1964.
- Laplanche, Jean und Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- Large, Duncan, *Nietzsche's Orientalism*, in: *Nietzsche-Studien* 42, 2013, Heft 1, S. 178–203.
- Lasser, Carol, »Let Us Be Sisters Forever«: The Sororal Model of Nineteenth-Century Female Friendship, in: *Signs* 14, 1988, Heft 1, S. 158–181.
- Leng, Kirsten, Anna Rüling, Michel Foucault, and the »Tactical Polyvalence« of the Female Homosexual, in: Scott Spector, Helmut Puff und Dagmar Herzog (Hg.), *After the History of Sexuality. German Genealogies with and beyond Foucault*, New York: Berghahn Books 2012, S. 95–108.
- Levi, Giovanni und Olivier Christin, *Les usages de la biographie*, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 44, 1989, Heft 6, S. 1325–1336.
- Levine, Philippa, *Love, Friendship, and Feminism in Later 19th-Century England*, in: *Women's Studies International Forum* 13, 1990, Heft 1–2, S. 63–78.
- Lewis, Reina, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, London: Routledge 2011.
- Leyrer, Anna, *Zwei, drei, viele. Freundinnen streiten*, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 31, 2020, Heft 2, S. 113–119.
- *Über Freundinnen. Für eine Geschichte von Beziehungen zwischen Frauen*, in: *Feministische Studien* 38, 2020, Heft 2, S. 341–358.
- Leyrer, Anna und Vivien Buchhorn, *Rezension zu: Cordula Kablitz-Post, Lou Andreas-Salomé – Wie ich dich liebe, Rätselleben*, Deutschland/Österreich 2016, in: *critic.de*, 02.07.2016, <http://www.critic.de/film/lou-andreas-salome-wie-ich-dich-liebe-raetselleben-9597/>.
- Löchel, Elfriede, »My heart belongs to Daddy«. Eine spezifisch weibliche Illusion der Vermeidbarkeit des imaginären Vätermords, in: *Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 34, 1990, S. 52–61.
- Lowy, Dina, *Love and Marriage: Ellen Key and Hiratsuka Raicho Explore Alternatives*, in: *Women's Studies* 33, 2004, Heft 4, S. 361–380.

- Lüdemann, Susanne, Jacques Derrida: Das Politische jenseits der Brüderlichkeit, in: Ulrich Bröckling und Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld: transcript 2010.
- Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Lundell, Torburg, *Ellen Key and Swedish Feminist Views of Motherhood*, in: *Scandinavian Studies* 56, 1984, Heft 4, S. 351–369.
- Lütkehaus, Ludger, *Porträt: Furie und Femme fatale*, in: *Die Zeit*, 22. August 2002, https://www.zeit.de/2002/35/200235_st-salome_xml/komplettansicht (besucht am 07. 04. 2021).
- Lybeck, Marti M., *Desiring Emancipation. New Women and Homosexuality in Germany, 1890–1933*, Albany, N.Y.: SUNY Press 2014.
- MacCannell, Juliet Flower, *The Regime of the Brother. After the Patriarchy*, London: Routledge 1991.
- Mann, Katja, *Ellen Key. Ein Leben über die Pädagogik hinaus*, Darmstadt: Primus 2004.
- Marcus, Sharon, *Between Women. Friendship, Desire, and Marriage in Victorian England*, Princeton (N.J.): Princeton University Press 2007.
- Martin, Biddy, *Woman and Modernity. The (Life)Styles of Lou Andreas-Salomé*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- Matysik, Tracie, *Reforming the Moral Subject: Ethics and Sexuality in Central Europe, 1890–1930*, Ithaca: Cornell University Press 2008.
- McClintock, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge 1995.
- Medick, Hans, *Mikro-Historie*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, S. 40–53.
- Menke, Christoph, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin: Akademie Verlag 2000.
- Merlitsch, Kirstin, *Sisters – Cyborgs – Drags. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies*, Bielefeld: transcript 2016.
- Meyer-Krentler, Eckhardt, *Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*, München: Fink 1984.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard, *Zärtlichkeit. Höfische Galanterie als Ursprung der bürgerlichen Empfindsamkeit*, Paderborn: Fink 2016.
- Michaud, Stéphane, *Lou Andreas-Salomé: L'alliée de la vie*, Paris: du Seuil 2000.
- *Lou Andreas-Salomé ou l'écriture comme (mé)tissage: La correspondance avec Anna Freud*, in: *KulturPoetik: Zeitschrift für Kultur-*

- geschichtliche Literaturwissenschaft/Journal of Cultural Poetics 5, 2005, Heft 2, S. 190–202.
- Mills, Sara, *Discourses of Difference. An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London: Routledge 1991.
- Mitchell, Juliet, *Siblings. Sex and Violence*, Cambridge: polity 2008.
- *Women and Equality*, Cape Town: University of Cape Town 1975.
- Möhring, Maren, *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2004.
- Montinari, Mazzino, *Zu Nietzsches Begegnung mit Lou von Salomé*, in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 11/12, 1985, S. 15–22.
- Nancy, Jean-Luc, *Singular Plural Sein*, Berlin: Diaphanes 2004.
- Nestor, Pauline, *Female Friendships in Mid-Victorian England: New Patterns and Possibilities*, in: *Literature & History* 17, 2008, Heft 1, S. 36–47.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra I–IV*, in: *Kritische Studienausgabe* 4, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1988.
- *Der Antichrist*, in: *Kritische Studienausgabe* 6, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 165–254.
- *Der Fall Wagner*, in: *Kritische Studienausgabe* 6, S. 55–162.
- *Die fröhliche Wissenschaft* (»la gaya scienza«), in: *Kritische Studienausgabe* 6, S. 343–651.
- *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: *Kritische Studienausgabe* 6, S. 255–374.
- *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, in: *Kritische Studienausgabe* 6, S. 55–162.
- *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Kritische Studienausgabe* 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 343–651.
- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, in: *Kritische Studienausgabe* 2, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, S. 9–365.
- *Nachgelassene Fragmente: 1869–1874*, in: *Kritische Studienausgabe* 7, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005.
- *Nachgelassene Fragmente: 1884–1885*, in: *Kritische Studienausgabe* 11, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005.
- *Nachgelassene Fragmente: 1885–1887*, in: *Kritische Studienausgabe* 12, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005.
- *Nachgelassene Fragmente: 1887–1889*, in: *Kritische Studienausgabe* 13, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Paul Rée und Lou von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung*, hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M.: Insel-Verl. 1971.

- Noyes, John K., Geschlechter, Mobilität und Kulturtransfer, in: Birthe Kundrus (Hg.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, Frankfurt a. M.: Campus 2003, S. 220–239.
- Pagenstecher, Lising, Die Wiederentdeckung der Normalität von Frauen-Beziehungen, in: *Feministische Studien* 2, 1983, Heft 1, S. 70–85.
- Pappritz, Anna, Zum § 175, in: Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 260–262.
- Passeron, Jean-Claude, Jacques Revel und Yan Thomas, *Penser par cas*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales 2005.
- Pateman, Carole, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity 1989.
- *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press 1988.
- Penny, Laurie, Non-Compete Clause, in: *The Baffler*, 12. Oktober 2017, URL: <https://thebaffler.com/war-of-nerve/non-compete> (besucht am 15. 04. 2021).
- Perras, Arne, Carl Peters and German Imperialism, 1856–1918. *A Political Biography*, Oxford/New York: Clarendon Press 2004.
- Peters, Dietlinde, *Mütterlichkeit im Kaiserreich. Die bürgerliche Frauenbewegung und der soziale Beruf der Frau*, Bielefeld: B. Kleine 1984.
- Peters, H. F., Lou. *Das Leben der Lou Andreas-Salomé*, München: Kindler 1964.
- Pfeiffer, Ernst, Nachwort, in: Lou Andreas-Salomé. *Die Erotik. Vier Aufsätze*, hg. von demselben, Frankfurt a. M.: Ullstein 1992, S. 185–191.
- Pomata, Gianna, Close-Ups and Long Shots: Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men, in: Hans Medick und Anne-Charlott Trepp (Hg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte: Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen: Wallstein 1998, S. 99–124.
- Pross, Caroline, *Dekadenz. Studien zu einer großen Erzählung der frühen Moderne*, Göttingen: Wallstein 2013.
- *Literarische Archäologie. Perspektiven der Forschung zur ›Décadence in Deutschland‹*. (Rezension über: Dieter Kafitz, *Decadence in Deutschland. Studien zu einem versunkenen Diskurs der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2004.), Mai 2005, URL: http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1285 (besucht am 20. 10. 2017).
- Raether, Till, Warum man seine Freundschaften mehr öffnen sollte, in: *SZ Magazin* 44, 2017, URL: <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gesellschaft-leben/was-mich-an-freundschaften-stoert-84173> (besucht am 15. 04. 2021).
- Rancière, Jacques, *Die Methode der Gleichheit. Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan*, Wien: Passagen 2014.

- Reese, Dagmar, Die Kameraden. Eine partnerschaftliche Konzeption der Geschlechterbeziehungen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: Dies (Hg.), Rationale Beziehungen? Geschlechtsverhältnisse im Rationalisierungsprozess, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 58–75.
- Jenseits der Ordnung der Geschlechter. Gefährten, Kameraden, Partner, in: Christoph Klotter (Hg.), Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert. Die Individualisierung der Liebe, Gießen: Psychosozial Verlag 1999, S. 293–310.
- Reinert, Kirsten, Frauen und Sexualreform 1897–1933, Herbolzheim: Centaurus-Verlag 2000.
- Rempp, Brigitte und Inge Weber, Zur Einführung, in: Dies (Hg.), Texte zur Psychoanalyse, S. 17–35.
- Renner, Ursula, Lou Andreas-Salomé (1861–1937) »Nicht nur Wissen, sondern ein Stück Leben«, in: Barbara Hahn (Hg.), Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt, München: C. H. Beck 1994, S. 26–43.
- Reschke, Renate (Hg.), Frauen: Ein Nietzsche-Thema? – Nietzsche: Ein Frauenthema?, Berlin: Akademie Verlag 2012.
- Revel, Jacques, Micro-analyse et construction du social, in: Ders. (Hg.), Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience, Paris: Gallimard : Seuil 1996, S. 15–36.
- Riley, Denise, »Am I That Name?«: Feminism and the Category of »Women« in History, Minneapolis: University of Minnesota 1988.
- Ronell, Avital, On Friendship, Or, Kathy Goes to Hell, in: Diane Davis (Hg.), The UberReader. Selected Works of Avital Ronell, Chicago: University of Illinois Press 2007, S. 227–239.
- Roof, Judith, Generational difficulties; or, The Fear of a Barren History, in: Devoney Looser und E. Ann Kaplan, Generations: Academic Feminists in Dialogue, University of Minnesota Press 1997, S. 69–87.
- Rosenzweig, Linda W., The Anchor of My Life. Middle-Class American Mothers and Daughters, 1880–1920, New York: New York University Press 1993.
- Ross, Werner, Der wilde Nietzsche, oder, Die Rückkehr des Dionysos, Stuttgart: DVA 1994.
- Lou Andreas-Salomé. Weggefährtin von Nietzsche, Rilke, Freud, Berlin: Siedler 1992.
- Rothe, Daria A. und Inge Weber (Hg.), »... als käm ich heim zu Vater und Schwester«. Lou Andreas-Salomé Anna Freud Briefwechsel 1919–1937, München: dtv 2004.
- Zum Briefwechsel zwischen Anna Freud und Lou Andreas-Salomé, in: Dies. (Hg.), Lou Andreas-Salomé – Anna Freud, S. 857–886.

- Rühling, Anna, Welches Interesse hat die Frauenbewegung an der Lösung des homosexuellen Problems?, in: Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 191–211.
- Ruprecht, Erich und Dieter Bänsch (Hg.), *Literarische Manifeste der Jahrhundertwende 1890–1910*, Stuttgart: Metzler 1970.
- Sabean, David Warren, Kinship and Issues of the Self in Europe around 1800, in: Christopher H. Johnson (Hg.), *Sibling Relations and the Transformation of European Kinship, 1300–1900*, New York: Berghahn Books 2011, S. 222–237.
- Sabean, David Warren, Simon Teuscher und Jon Mathieu, *Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Development (1300–1900)*, New York: Berghahn Books 2007.
- Sachße, Christoph, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1994.
- Saße, Günter, *Die Ordnung der Gefühle. Das Drama der Liebesheirat im 18. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- Schaefer, Dirk, Gedankengänger. Lou Salomé – Friedrich Nietzsche – Paul Réé, in: Unda Hörner (Hg.), *Im Dreieck: Liebesbeziehungen von Friedrich Nietzsche bis Marguerite Duras*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 41–63.
- Schiebinger, Londa, *Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta 1995.
- Schieder, Wolfgang, *Brüderlichkeit. Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe*, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 552–581.
- Schipperges, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart: Ernst Klett 1975.
- Schirmacher, Käthe, § 175 des deutschen Strafgesetzes, in: Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 257–259.
- Schlüpman, Heide, Radikalisierung der Philosophie. Die Nietzsche-Rezeption und die sexualpolitische Publizistik Helene Stöckers, in: *Feministische Studien* 3, 1984, Heft 1, S. 10–38.
- Schmidt, Ina, *Der Glaube an das Leben. Die Denkerin Lou Andreas-Salomé*, in: Heidemarie Benennt-Vahle (Hg.), *Lebensdenkerinnen*, München: Alibea 2014, S. 107–124.
- Schnegg, Brigitte, Geschlechterkonstellationen in der Geselligkeit der Aufklärung, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 52, 2002, Heft 2, S. 386–398.

- Gleichgestimmte Seelen. Empfindsame Inszenierung und intellektueller Wettstreit von Männern und Frauen in der Freundschaftskultur der Aufklärung, in: WerkstattGeschichte 28, 2001, S. 23–42.
- Schulte, Regina, ... denn mit einem Amte und einem lieben Weibe ist man fertig in dieser Welt. Hegel heiratet Marie von Tucher, in: Historische Anthropologie 17, 2009, Heft 3, S. 345–359.
- Opfersemantik und die Bedingungen der Kreativität: Schatten der Töchter, Schwestern, Mütter in den Erinnerungen von Käthe Kollwitz und Marianne Weber, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 15, 2004, Heft 1, S. 63–76.
- Schulze, Hagen, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München: C. H. Beck 1994.
- Schütz, Katrin, Geschlechterentwürfe im literarischen Werk von Lou Andreas-Salomé unter Berücksichtigung ihrer Geschlechtertheorie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- Scott, Joan W., Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man, Cambridge/London: Harvard University Press 1996.
- The Fantasy of Feminist History, Durham: Duke University Press 2012.
- Seidel, Ch., Freundschaft, in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe 1971, S. 1105–1114.
- Themenheft »Lou Andreas-Salomé«, Seminar. A Journal of Germanic Studies XXXVI, 2000, Heft 1.
- Siegel, Elke, Entfernte Freunde. Nietzsche, Freud, Kafka und die Freundschaft der Moderne, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- Silver, Allan, Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach, in: European Journal of Sociology 30, 1989, Heft 2, S. 274–297.
- Simmel, Georg, Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, in: Dahme und Köhnke (Hg.), Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 200–223.
- Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Weibliche Kultur, in: Dahme und Köhnke (Hg.), Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 159–176.
- Simonis, Linda, Fröhlichkeit und Lachen im Werk Friedrich Nietzsches, in: Kevin Liggieri (Hg.), Zur Genealogie des Lachens, Freiburg i. Br.: Alber 2015, S. 157–181.
- Smith-Rosenberg, Caroll, »Meine innig geliebte Freundin!« Beziehungen zwischen Frauen im 19. Jahrhundert, in: Honegger/Heintz (Hg.), Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, [1975] 1984.

- Soiland, Tove und Maya Dolderer, Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz, in: Maya Dolderer u. a. (Hg.), *O mother, where art thou? (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2016, S. 203–213.
- Spreitzer, Brigitte, Anna Freud. Gedichte. Prosa. Übersetzungen, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2014.
- Stauffer, Isabelle, *Weibliche Dandys, blickmächtige Femmes fragiles. Ironische Inszenierungen des Geschlechts im Fin de Siècle*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2008.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der »Fröhlichen Wissenschaft«*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
- Steiner, George, *Antigones*, Oxford: Oxford University Press 1984.
- Stewart-Steinberg, Suzanne, *Impious Fidelity. Anna Freud, Psychoanalysis, Politics*, Ithaca: Cornell University Press 2011.
- Stöcker, Helene, Die beabsichtigte Ausdehnung des § 175 auf die Frau, in: Kokula (Hg.), *Weibliche Homosexualität um 1900*, S. 267–278.
- Stoehr, Irene, *Frauenbeziehungen und Modernisierung. Zehn Thesen*, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 4, 1993, Heft 1, S. 100–105.
- *»Organisierte Mütterlichkeit«*. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: Karin Hausen (Hg.), *Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, München: Beck 1987, S. 221–249.
- Stowasser, J. M., M. Petschenig und F. Skutsch: *Capacitas*, in: Stowasser, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Zug: HPT-Medien 1998, S. 74.
- *Facultas*, in: Stowasser, S. 201.
- Streiter, Sabina, *Frieda von Bülow an Lou Andreas-Salomé: Kommentar zu drei bisher unveröffentlichten Briefen aus den Jahren 1892, 1893 und 1897*, Zürich 1986.
- *Frieda von Bülow und Ricarda Huch. Briefe aus dem Jahr 1895*, Sonderdruck aus dem Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft Bd. XXXII, Stuttgart: Alfred Körner 1988.
- Struck, Wolfgang, *Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik*, Göttingen: V&R unipress 2010.
- Sutton, Katie, *The Masculine Woman in Weimar Germany*, New York: Berghahn Books 2011.
- Szypulski, Anja, *Diskurs für und wider die Lust. Rezeptionen sexualwissenschaftlicher Auseinandersetzungen in der Frauenbewegung*, in: Eva

- Schäfer, Bettina Fritzsche und Claudia Nagode (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im sozialen Wandel. Interdisziplinäre Analysen zu Geschlecht und Modernisierung*, Wiesbaden: VS 2002, S. 67–76.
- Tanner, Jakob, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004.
- Tenbruck, Friedrich H., *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, in: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1989, S. 227–250.
- Thürmer-Rohr, Christina, *Anfreundung mit der Welt – Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips*, in: Heike Kahlert (Hg.), *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Königstein: Helmer 2001, S. 136–166.
- Tietz, Uwe, »Anthropologischer Ansatz politischer Theorien« (59–68). *Die Freund-Feind-Distinktion von Carl Schmitt und das animal rationale*, in: Reinhard Mehring (Hg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, New York: De Gruyter 2014, S. 123–138.
- Treiber, Hubert, *In der Schule bei Simmel. Formierung und Erosion der »heiligen Dreieinigkeit« von Lou v. Salomé, Friedrich Nietzsche und Paul Rée*, in: Cécile Rol und Christian Papilloud (Hg.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden: VS 2009, S. 249–276.
- Treusch-Dieter, Gerburg, *Das Schweigen der Frauenbewegung zur lesbischen Frage*, in: Rüdiger Lautmann (Hg.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 55–59.
- *Die Sexualdebatte in der ersten deutschen Frauenbewegung*, in: Rüdiger Lautmann (Hg.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 19–28.
- *Wie den Frauen der Faden aus der Hand genommen wurde. Die Spindel der Notwendigkeit*, Berlin: Verlag Ästhetik und Kommunikation 1983.
- Ungelenk, Johannes, *Nichts (Irigaray)*, in: Hanna Sohns und Ders., *Berühren Lesen*, Berlin: August Verlag, 2021, S. 131–138.
- Varnhagen, Rahel, *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, hg. von Barbara Hahn, Göttingen: Wallstein 2011.
- Verheyen, Nina, »[...] mein Eheweib und nicht mein College«? *Liebe und Beruf(ung) in Paarkorrespondenzen vor dem Hintergrund der Frauenbewegung/en um 1900*, in: Bauer und Hämmerle (Hg.), *Liebe schreiben*, S. 87–112.

- Vicinus, Martha, ›They Wonder to Which Sex I Belong: The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity, in: *Feminist Studies* 18, 1992, Heft 3, S. 467–497.
- Vierkandt, Alfred, Erotik, in: Max Marcuse (Hg.), *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der natur- und kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen*, New York/Berlin: De Gruyter [1923] 2011, S. 156–170.
- Vinken, Barbara, *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, München: Piper 2001.
- Vovelle, Michel, Serielle Geschichte oder ›case studies‹: ein wirkliches oder nur ein Scheindilemma?, in: Ulrich Raulff (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1987, S. 114–126.
- Wagner, Nike, *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Weber, Inge und Brigitte Rempp (Hg.), *Das »zweideutige« Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse*, Freiburg i. Br.: Kore 1990.
- Weber, Max, Geschäftsbericht, in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, Frankfurt a. M.: Sauer u. Auvermann 1911, S. 39–62.
- Weber, Philippe, *Der Trieb zum Erzählen. Sexualpathologie und Homosexualität, 1852–1914*, Bielefeld: transcript 2015.
- Welsch, Ursula und Dorothee Pfeiffer, *Lou Andreas-Salomé. Eine Biographie*, Leipzig: Reclam 2006.
- Welsch, Ursula und Michaela Wiesner, *Lou Andreas-Salomé. Vom »Lebensurgrund« zur Psychoanalyse*, München/Wien: Verlag Internationale Psychoanalyse 1990.
- Wenerscheid, Sophie, Weiblicher Vitalismus in Skandinavien und Deutschland im Anschluss an Nietzsche, in: Søren R. Fauth und Gísli Magnússon (Hg.), *Influx. Der deutsch-skandinavische Kulturaustausch um 1900*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 133–161.
- Wieder, Christiane, *Die Psychoanalytikerin Lou Andreas-Salomé. Ihr Werk im Spannungsfeld zwischen Sigmund Freud und Rainer Maria Rilke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Wiegman, Robyn, On Being in Time with Feminism, in: *MLQ: Modern Language Quarterly* 65, Heft 1, 2004, S. 161–176.
- Wiesner, Michaela, *Leben in seinem Ursinn – Lou Andreas-Salomés Essays zur Erotik*, in: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 11/12, 1985, S. 36–45.
- Wildenthal, Lora, *German Women for Empire, 1884–1945*, Durham: Duke University Press 2001.

- Rezension von: Monika Czernin, »Jenes herrliche Gefühl von Freiheit«. Frieda von Bülow und die Sehnsucht nach Afrika, in: *German Quarterly Book Reviews* 2010, S. 246–248.
 - »When Men Are Weak«. The Imperial Feminism of Frieda von Bülow, in: *Gender & History* 10, 1998, Heft 1, S. 53–77.
- Wobbe, Theresa, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M.: Campus 1989.
- Woolf, Virginia, *A Room of One's Own*, London: Penguin Books 2004.
- Wörner-Heil, Ortrud, »Geistiger Antifeminismus« und der Liebesbund als Sozialmodell. Frauengemeinschaften in der weiblichen Jugendbewegung, in: Helmut Scheuer (Hg.), *Liebe, Lust und Leid. Zur Gefühlskultur um 1900*, Kassel: Kassel University Press 1999, S. 97–122.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Anna Freud. Eine Biographie*, Wien: Wiener Frauenverlag 1995.
- Zorn, Christa, »Der Mensch als Weib«. Lou Andreas-Salomé's Literary Response to the Woman Question in Turn-of-the-Century Germany, in: Ann Heilmann (Hg.), *Feminist Forerunners. New Womanism and Feminism in the Early Twentieth Century*, London/Chicago: Pandora 2003, S. 138–153.

Dank

Diese Arbeit ist als Dissertation an der Universität Basel entstanden, zunächst gefördert durch ein Startstipendium der Basel Graduate School of History und dann im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten Projekts. Es war ein großes Privileg, unter so guten Bedingungen arbeiten zu dürfen. Mein Dank geht zuallererst an meine Betreuerinnen Caroline Arni in Basel und Maren Möhring in Leipzig. Sie haben es ausgezeichnet verstanden, mir alle Freiheiten zu lassen und zugleich alle Unterstützung zu geben, die ich brauchte. Für ihre Aufgeschlossenheit gegenüber meinen auch undisziplinierten Ideen danke ich außerdem Hannes Siegrist und Claudia Honegger, sowie Caroline Weinrich und Anna-Theresa Kölczner vom Wallstein Verlag, die mit mir durch zähe Pandemie-Zeiten hindurch den Weg zum Buch gegangen sind.

Besonderer Dank gilt den freitäglichen Mit-SchreiberInnen in Basel und den großartigen KollegInnen im »Team Arni«. Von Herzen dankbar bin ich meinen Freundinnen Anina Zahn, Flavia Grossmann, Laura Lots, Kathrin Fuchs und Maya Dolderer. Die Gespräche mit und die Nähe zu ihnen hat diese Arbeit wesentlich inspiriert und geprägt. Für ihre gleichermaßen genauen wie großzügigen Lektüren und Lektorate danke ich Jonas Oßwald, Yves Hänggi, Johannes Ungelenk und Jonas Hock. Und ich danke Wolfgang Eßbach, weil er mich daran erinnert hat, dass es beim akademischen Arbeiten um das Vergnügen des Denkens geht.