

Vaterverlust, Vaterverwandlung

Anmerkungen im Ausgang von Adam Smith

Dieter Thomä

Männer- und Frauen-, Väter- und Mütterbilder am Leitfaden der Geschlechtertheorien aufzuziehen, die in den letzten Jahrzehnten aus dem Boden geschossen sind, hält der Vaterforscher Dieter Thomä für kurzsichtig. Trotz Feminismus, trotz der Bilder der „neuen Väter“ und dem nachhaltigen Überschreiten der Schwelle des Hauses in diese wie in jene Richtung hat sich kein neuer Ausgleich der Geschlechter ergeben. Dieter Thomä macht im Rekurs auf den Philosophen der Aufklärung Adam Smith eine Tiefenbohrung, wie sich dieses Bild verwandeln, und was „Mitgefühl“ und „Menschlichkeit“ in der Theorie der Geschlechter heissen könnte.

Zu beobachten ist derzeit eine Verunsicherung, von der zwei zentrale Schauplätze des sozialen Lebens betroffen sind: das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, zwischen Mann und Frau einerseits und das Verhältnis zwischen den Generationen, zwischen Eltern und Kindern andererseits. In dieser Situation hat es etwas eigentümlich Tröstliches, wenn man weiß, dass unsere Gegenwart nicht exklusiv oder unvorbereitet von dieser Verunsicherung ergriffen worden ist; sie ist vielmehr so alt wie die Moderne selbst, geht also mindestens auf das 18. Jahrhundert zurück. Schon damals, im Zeitalter der Proklamation der Menschenrechte, war es nicht nur unvermeidlich, sondern geradezu erwünscht, dass das Verhältnis zwischen Mann und Frau verwandelt und neu bestimmt wurde; und wenn man sich damals den Kampf gegen alte Autoritäten auf die Fahnen schrieb, war es selbstverständlich, dass dieser Kampf auf das Verhältnis zwischen den Generationen durchschlug und in ihm ausgetragen wurde. Beide Vorhaben waren mühseliger und langwieriger als dies die Enthusiasten der Emanzipation seinerzeit annahmen.

Der Vergangenheit ist dankenswerterweise gleichwohl der eine oder andere Ratschlag zu entnehmen. Ich möchte im Folgenden auf einen eng begrenzten Ausschnitt aus der Geschlechter- und Generationentheorie der frühen Moderne zurückblicken und Einsichten rekonstruieren, die sich bei Adam Smith und seinem Umfeld finden. Damit im Rahmen dieses Heftes für einen gehörigen Kontrast gesorgt ist, stelle ich nicht Frau und Mutter, sondern Mann und Vater in den Mittelpunkt. (In meinem Buch *Väter. Eine moderne Heldengeschichte* habe ich einige weitere Ausschnitte aus der Geschichte des Generationenspiels ausführlicher vorgestellt.)

Vom Patriarchat zur vaterlosen Welt

Im Jahr 1789 macht Adam Smith sich daran, seine *Theory of moral sentiments*, die 1759 erstmals erschienen war, einer grundlegenden Überarbeitung zu unterziehen; es ist das Vorjahr seines Todes. Er fügt unter anderem eine Passage ein,

in der er den Verlust der Gewissheit beklagt, dass „alle die Bewohner des Universums, die geringsten ebenso wie die höchsten, unter der unmittelbaren Fürsorge und dem Schutze jenes großen wohlwollenden und allweisen Wesens stehen“, jenes „Vaters“ oder „großen Direktors“, der die Sorge für die allgemeine Glückseligkeit trage. Die „trübsinnigste von allen Erwägungen“, eine „fürchterliche Vorstellung“ fliegt ihn an: dass der Weltraum „mit endlosem Elend und Jammer“ erfüllt sei und wir in einer „vaterlosen Welt“ lebten.

Smith beschreibt ein Trauma des Ordnungsverlustes – und er gibt eine Verlustanzeige auf, die sich auf diejenigen bezieht, der von ganz oben in gütiger Weise die Fäden zieht. Er teilt diese Sorge mit vielen anderen Philosophen und Schriftstellern des 18. Jahrhunderts, so etwa mit Shaftesbury und Jean Paul, bei denen das Motiv der Vaterlosigkeit gleichfalls aufkommt. Sie alle beziehen sich auf die metaphysische Spitze einer Ordnung, welche ins Schwanken geraten ist; Smith selbst gehört freilich selbst zu denjenigen, die mit seinen Überlegungen zur sich selbst regulierenden Ökonomie in dem Buch *Wealth of Nations* von 1776 zur Erschütterung jener Ordnung beigetragen haben. Die Ordnung, die gemeint ist, ist jene des Patriarchats; sie kennt eine klare Hierarchie, welche gestaffelt in drei Größen auftritt: Der göttliche Vater autorisiert den Monarchen, und beide halten ihre Hand über den Familienvater. Entsprechend darf sich der Familienvater gewissermaßen als kleinstmöglicher Gott fühlen. Schon rund hundert Jahre vor Smiths Sorge um die „vaterlose Welt“ erfolgt der erste – und auch schon gleich entscheidende – Angriff auf diese Ordnung; ausgeführt wird er von John Locke in der ersten seiner *Zwei Abhandlungen über die Regierung* von 1690. Er hat weder Gottvater noch Familienvater im Visier, sondern den Landesvater; ihm stellt Locke lange vor dessen geschichtlichem Ende den geistigen Totenschein aus.

Lockes Gegner ist Robert Filmer, der in seiner Schrift *Patriarcha* vortrug, dass die „Könige Väter von Familien sind“ und dass Gott der „oberste Herr über die Kinder und Kindeskinde aller Generationen“ sei. Locke setzt dagegen, dass Gott sorg-



Jean-Baptiste Greuze, La malediction paternelle, 1777,
162 x 130 cm, Musée du Louvre

sam darauf „bedacht“ sei, die „väterliche Autorität“ in der Politik „zu vernichten“ und es den Menschen zu überlassen, ihre Angelegenheiten nach eigener Übereinkunft zu regeln. „Es liegt damit bei den Menschen“, so das große, gelassene Wort Lockes, „wem sie die Regierung übertragen und welche Form sie ihr geben wollen“. Lockes Angriff gilt nicht Gott-Vater als dem obersten Patriarchen, er durchkreuzt vielmehr die Analogieschlüsse, die der Autorisierung oder, etwas unvorsichtig gesagt, der Machtergreifung der Väter dienen; die „politische Macht“ ist nach Locke strikt zu trennen „von der eines Vaters über seine Kinder“.

Ende des 17. Jahrhunderts fällt demnach der Startschuss für einen Großversuch im Laboratorium der Politik und des privaten Lebens, der bis heute mit wechselndem Erfolg in den modernen Gesellschaften weitergeführt worden ist. Wenn der ‚große‘ Vater in der Politik abgeschafft wird, verliert der Familienvater seinen Rückhalt: Das Bild des Vaters steht zur Disposition – ebenso wie das Bild der Familie, das an ihn gebunden ist. Deutlich wird diese neue Bewegung etwa in einem Bilderpaar von Jean-Baptiste Greuze aus dem vorrevolutionären Frankreich, das zwei Kapitel aus der Geschichte vom verlorenen Sohn thematisiert: nämlich dessen Aufbruch („Le fils ingrat“ 1777) und dessen reumütige Wiederkehr ans Totenbett des Vaters („Le fils puni“ 1778). Bemerkenswert vor allem an der Aufbruchsszene ist die Ambivalenz, die in der Kör-

persprache des Vaters wie des Sohnes zum Ausdruck kommt: Der Vater verwünscht den Sohn mit einer Geste, in der sich der Wunsch nach einer Umarmung versteckt; der Sohn bricht auf und scheint doch mit einem Teil seiner selbst zu Hause bleiben zu wollen. Greuzes Bild steht nicht allein: Es häufen sich in jenen Jahren Geschichten, in denen ein Vater, der Strenge walten lässt, zugleich mit seiner Strenge hadert und an ihr ebenso zu zerbrechen droht wie der Sohn, der gegen sie aufbegehrt und am Ende doch nach Versöhnung strebt. Die Ambivalenzen gedeihen auf allen Seiten.

In Nachfolge und im Gegenzug zu der Homologie des alten Patriarchats, in der die verschiedenen Hierarchien eng miteinander verzahnt waren, entwickelt sich nun eine Heteronomie verschiedener Ebenen. Das dreifach gestaffelte Patriarchat ist demontiert, die verschiedenen Sphären verselbständigen sich. Dabei kann sich die politische Demokratie nicht einfach in friedlicher Koexistenz mit dem Fortbestand des privaten Patriarchats arrangieren. Mit der Demontage des politischen Patriarchats stellt sich immer auch die Frage, wie die Binnenstruktur der Familie neu zu fassen sei. Die Gebrauchsanweisung, die für den politischen Umsturz benutzt worden ist, lässt sich aber nicht in gleicher Weise im privaten Leben anwenden. Der von Locke empfohlene Vertragsschluss zwischen Individuen passt nicht auf Beziehungen, in denen die vertragliche Übereinkunft durch vorgängige Verbundenheit unterlaufen wird:

also auf die Beziehungen in der Familie. Der mühsame politische Siegeszug der Demokratie kann sich nicht einfach auf die private Sphäre ausdehnen, sondern führt in diesem Bereich zu neuen Diskrepanzen und Konfusionen.

Es ist eine wohl zulässige Vereinfachung, wenn man sagt, dass das Vaterbild seit dem frühen, zunächst nur ideellen Sturz des Patriarchats hin und her schlingert. Man trifft im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert auf ein langwieriges Hin und Her zwischen dem Sturz väterlicher Autorität und der Feier der ‚Jugend‘ einerseits, der Wiederkehr väterlicher oder pseudo-väterlicher Autoritäten andererseits. Die Perioden dieser Pendelbewegung über Französische Revolution und Restauration, Jugendbewegung und NS-Zeit, Studentenbewegung und „Mut zur Erziehung“ kann ich hier nicht genauer nachzeichnen, sondern nur erwähnen – und dies auch nicht ohne den warnenden Hinweis, dass die genannten Grenzpunkte dieser Bewegung keineswegs gleichzusetzen oder gar in gleicher Weise zu be- und verurteilen sind.

Mindestens erwähnen muss ich an dieser Stelle, dass das Motiv von der „vaterlosen Welt“, das in der frühen Neuzeit aufkommt, eine prägnante Nachfolge in der Idee der „vaterlose Gesellschaft“ findet, die bei Sigmund Freud in *Totem und Tabu* 1913 sowie bei dessen Schüler Paul Federn in seinem Aufsatz *Die Psychologie der Revolution* von 1919 und dann auch in Alexander Mitscherlichs Buch *Auf dem Weg in die vaterlose Gesellschaft* von 1963 aufkommt. In Freuds Version ist diese „vaterlose Gesellschaft“ einer dem Zerfall geweihten Brüderhorde zugeordnet; Federn dreht die Bewertung ins Positive und ordnet sie einem revolutionären Kollektiv zu; Mitscherlich setzt dann wieder einen eher melancholischen Akzent und beschreibt die Verlusterfahrungen, die mit dem Verschwinden von Vaterfiguren einhergehen.

Es ist beachtenswert, dass Theoretiker wie Freud bei der Artikulation ihrer Krisenerfahrungen ebenso wie deren Vorgänger in der frühen Neuzeit auf das Motiv der Vaterlosigkeit Bezug genommen haben. Offenbar haben aber Freud, Federn und Mitscherlich jene alte Diskussion aus dem 18. Jahrhundert gar nicht zur Kenntnis genommen; bis heute hat sich, soweit ich weiß, niemand darum bemüht, einen Vergleich zwischen der (alten) „vaterlosen Welt“ und der (neuen) „vaterlosen Gesellschaft“ anzustrengen. Sowieso ist die Rede von der „vaterlosen Welt“ weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen, obwohl sich im 18. Jahrhundert viele davon angezogen fühlten. Es drängt sich der Eindruck auf, dass in der jüngsten Vergangenheit, vor allem in der Zeit nach 1945, ein Exklusivrecht auf Vaterlosigkeit wider oder ohne besseres Wissen beansprucht worden ist. Vielleicht darf man eine kuriose Bestätigung der Erfahrung der „Vaterlosigkeit“ darin sehen, dass diejenigen, die von ihr in jüngerer Zeit heimgesucht worden sind, versäumt haben, der Vorläufer oder ‚Väter‘ dieser Erfahrung zu gedenken.

Von Smiths Befund von der „vaterlosen Welt“ bin ich kurz in die Vorgeschichte – zur Demontage des Patriarchats – und in die Nachgeschichte – zur „vaterlosen Gesellschaft“ – ausgeschwärmt; im nächsten Abschnitt möchte ich mich nun dem Kontext zuwenden, in den dieses Motiv bei Smith gehört.

Das Mitgefühl und die Theorie der Geschlechter

Offensichtlich steht die „vaterlose Welt“ in einem Zusammenhang mit einer anderen von Smith verwendeten Metapher, die weit größere Berühmtheit erlangt hat: der Metapher von der „unsichtbaren Hand“. Diese Metapher verwendet Smith in seiner Schrift *Wealth of Nations* bei der Charakterisierung einer ökonomischen Ordnung, in der alle Menschen ausschließlich ihrem Eigeninteresse folgen. Ohne dass dies ihre eigentliche Absicht wäre, leisten sie auf diese Weise, als wären sie von einer „unsichtbaren Hand“ geleitet, einen Beitrag zum Gemeinwohl: sie bieten wettbewerbsfähige Waren, versuchen, die Nachfrage anderer zu befriedigen etc. Man könnte sagen: Die unsichtbare Hand ist ein in den Konjunktiv verrutschter Gott. Er greift nicht ein, er darf nicht eingreifen – und man weiß auch nicht, ob er dies überhaupt könnte; aber das Spiel, das die Menschen auf dem Markt miteinander spielen, funktioniert, als hätte es sich jemand ausgedacht, der die universelle Harmonie im Blick hat.

Adam Smith ist allerdings keineswegs so marktgläubig wie viele der Ökonomen, die sich auf ihn berufen. Der Markt basiert auf prekären Bedingungen, er kann auch Smiths Angst vor der „vaterlosen Welt“ nicht ausstechen. Die Individuen, die nichts als ihre eigenen Interessen vertreten, leben trotz der Harmonie, die aus ihrer Interaktion hervorgehen soll, in einer Welt, die von tiefen Konflikten durchzogen ist. Smith ist ein Herold des ökonomischen Individualismus – und des Unbehagens daran. Seinem Unbehagen hat er in seiner *Theory of moral sentiments* Ausdruck verliehen: Dort begibt er sich nämlich auf die Suche nach sozialen Potentialen im menschlichen Miteinander, die über das Eigeninteresse hinausgehen. Diese Suche führt ihn zum Phänomen der Sympathie. *Diesseits* Gottes als des „großen Direktors“ (wie Smith ihn nennt) und *jenseits* des Eigeninteresses fragt er danach, wie die Neuordnung des menschlichen Lebens nach dem Sturz des Patriarchats gelingen kann, wie Kooperation und Zusammengehörigkeit zwischen Menschen organisiert werden können. Smiths Theorie der Sympathie ist – wie sich zeigen wird – höchst bedeutsam für das Geschlechterverhältnis und das Generationenspiel. Sympathie ist bei ihm weitgehend gleichbedeutend mit „Mitgefühl“ (wie „fellow-feeling“ im Deutschen etwas blass wiedergegeben wird) und „Menschlichkeit“ („humanity“). Entsprechend erstreckt sich die Sympathie nicht nur auf geteiltes Leid, sondern auch auf geteilte Freude. Smith sagt: „Menschlichkeit besteht [...] in dem äußerst feinen Mitgefühl, welches der Zuschauer gegenüber den Empfindungen der betroffenen Personen hegt“.

In der *Theory of moral sentiments* stößt man nun auf einen Satz, der aus ihr heraussticht wie ein Gesicht aus einer Menge, das man dann nicht mehr aus den Augen lassen will. Smith erklärt nämlich, die „Menschlichkeit“ im Sinne der Sympathie sei die „Tugend der Frau“. Das klingt heftig, zumal im Englischen: „Humanity is the virtue of a woman“. Statt – wie damals arg üblich – Mensch und Mann zu verwechseln, schlägt Smith die Menschlichkeit den Frauen zu. Die Frau ist bei Smith die Protagonistin des Mitgefühls, sie ist – so ist dies

zu verstehen – eher geneigt, sich in einen anderen Menschen einzufühlen. Smith hat dabei die Mutter vor Augen, die ganz im Einklang ist mit einem anderen Menschen – nämlich mit ihrem neugeborenen Kind. In der Intimität des Mitleidens, aber auch im Wechselspiel des Lächelns ist die Mutter auf den Gleichklang mit dem Kind eingestimmt – so lange, bis die Wege sich trennen und das Spiel der Abweichungen beginnt. (Also nicht allzu lange.)

Der Vater kommt da erst mal nicht mit. Entsprechend wird dem Mann von Smith nicht „Menschlichkeit“ zugesprochen, er neigt vielmehr dazu, sich durch heldenhafte Taten hervorzutun, aufzutrompfen oder auch großzügig seinen Einfluss geltend zu machen. Seine Tugend ist, so heißt es bei Smith, nicht „humanity“, sondern „generosity“. Nun müssen die Männer wohl ein wenig schlucken, wenn ihnen kurzerhand die „Menschlichkeit“ abgesprochen wird. Und die Frauen müssen mit der Vorstellung hadern, sich gar nicht hervortun zu dürfen; ihnen wird dies umso weniger gefallen, als andere Philosophen, die der Sympathie weniger gewogen sind als Smith, gleichfalls vom Junktim zwischen Sympathie und Weiblichkeit ausgegangen sind. So verbindet Immanuel Kant die „Sympathie“ mit der „Mutterliebe“, um sogleich vor der damit drohenden Verweichlichung und Verweiblichung zu warnen.

Smith selbst verzichtet darauf, die Idee der Sympathie über die Philosophie der Moral hinaus ausdrücklich zu einer Theorie der sozialen Beziehungen oder des Generationenverhältnisses zu entfalten. Man kann jedoch zeigen, dass seine Theorie in zwei verschiedene Richtungen weisen, bei denen die Vaterschaft jeweils in ganz unterschiedlicher Weise ins Spiel kommt. Diese zwei Wege möchte ich nun im nächsten und zugleich letzten Abschnitt meines Beitrags erkunden.

Menschlichkeit zwischen Vaterschaft und Brüderlichkeit

Der *erste Weg*, auf dem das Mitgefühl weitergedacht wird, ist dadurch gekennzeichnet, dass die geschlechtertheoretische Zuordnung des Mitgefühls zu den Frauen zurückgenommen wird. Erste Einweisung auf diesem Weg erhält man von Johann Gottfried Herder. Er verhandelt die Spannung zwischen (männlicher? nicht nur männlicher!) Individualität und (weiblicher? nicht nur weiblicher!) Sozialität anhand des Begriffspaares von Selbstgefühl und Mitgefühl. Einige knapp ausgewählte Auskünfte mögen dies illustrieren: „Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet zu Leben.“ – „Im Grade der Tiefe unseres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit andern; denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hineinfühlen.“ – „Jedes Individuum ist Mensch, folglich denkt er die Kette seines Lebens fort. Jedes Individuum ist Sohn oder Tochter [...]. Jedes treibt immer eine große oder kleine Welle, jedes verändert den Zustand der einzelnen Seele, mithin das Ganze der Zustände; würkt immer auf andre; verändert auch in diesen etwas“.

Herders Überlegungen zu Selbstgefühl und Mitgefühl bieten Nahrung für ein neues Vaterbild nach dem Ende des Patriarchats. Der Gegensatz zwischen dem Mitgefühl menschlicher Frauen und dem Selbstgefühl generöser Männer wird

von ihm in Zweifel gezogen. Herder sucht nach einer Balance zwischen Abgrenzung und Hingabe, Zurückstoßung und Anziehung: Der Frau wird zugetraut, sich von anderen abzugrenzen, dem Mann, sich zu anderen hingezogen zu fühlen. Schon vor Herder hat Gotthold Ephraim Lessing, auch er ein Leser der britischen Moralphilosophen, Vaterfiguren auf die Bühne gebracht, die sich durch Mitgefühl auszeichnen; man denke etwa an den Vater in *Miss Sara Sampson*. Und nach Herder sorgen Friedrich Schlegel und andere Romantiker dafür, dass das Spiel der Geschlechter weiter in Bewegung gerät; ihnen erscheint es keineswegs als anrühlich, wenn Mann und Frau spielerisch die Rollen wechseln.

Die Entwicklung im 19. Jahrhundert lässt wenig Spielraum, um dieser Bewegung einen nachhaltigen Wandel des Vaterbildes entspringen zu lassen. In den bürgerlichen Schichten entwickelt sich ein privater Raum familiärer Beziehungen, an dem die Väter wenig Anteil haben; sie agieren, wie es in Joseph Roths Roman *Tarabas* treffend heißt, wie ein „fremder König“, sie zementieren und zelebrieren ihre ökonomische Macht. Immerhin: Dort, wo Anstrengungen zur Vaterverwandlung unternommen werden, wendet man sich regelmäßig dem Mitgefühl zu, von dem bei Smith, Herder und anderen die Rede ist. Dieses Mitgefühl legt das Stigma der Verweiblichung ab und wird als Kennzeichen der Menschlichkeit auch Männern und Vätern zugänglich.

Als Beispiel hierfür mögen einige Überlegungen Alexis de Tocquevilles taugen, der in seinem Buch *Über die Demokratie in Amerika* aristokratische und bürgerliche Väter miteinander verglichen hat. Er erinnert dort an die zwei Funktionen, die dem aristokratischen Vater zugeordnet waren: Er war einerseits „Haupt“ der Familie, andererseits „Träger der Überlieferung“, „Vermittler des Brauchtums“. Inzwischen sei aber, wie Tocqueville meint, die „väterliche Autorität“ in der Familie „beeinträchtigt“. „Das Strenge, Herkömmliche und Gesetzliche in der väterlichen Gewalt“ sei geschwunden, zugleich entwickle sich ein Verhältnis zwischen Vater und Kind, das von „Vertrauen und Liebe“ geprägt sei. Tocqueville begrüßt einen neuen Vater, der nicht als „Herr und Amtsträger“, sondern als „Vermittler“, Leitbild und Ratgeber auftritt; er liefert damit Anregungen für ein Vaterbild, in dem Stärke und Zärtlichkeit eine Verbindung eingehen.

Der *zweite Weg*, der bei Adam Smiths Überlegungen zu Sympathie, Mitgefühl und Menschlichkeit seinen Ausgang nimmt, führt nicht geradewegs zu der Einladung an die Väter, ihre zarten Seiten zu entdecken, er enthält vielmehr ganz im Gegenteil eine Spitze gegen das Generationenspiel und damit auch einen Affront gegen die Väter. Auf diesen zweiten Weg muss ich nun etwas ausführlicher eingehen, weil er diverse Windungen aufweist.

Einsatzpunkt der Überlegungen, die ich im Folgenden schildern will, ist nicht die Einsicht in die Durchlässigkeit und Wandelbarkeit von Geschlechterbildern, sondern eine besondere Qualität der sozialen Beziehungen, die durch „Menschlichkeit“ ausgezeichnet sind: dass in ihnen nämlich Gleichheit oder Gleichstellung zwischen den beteiligten Personen etabliert wird.

Eine erste Weiterentwicklung der Theorie der „Menschlichkeit“, die in diese Richtung weist, findet sich in der Smith-Interpretation des wohl prominentesten Ehepaars der Französischen Revolution: des Marquis de Condorcet und seiner Frau Sophie. In weiten Teilen deckt sich deren Interpretation der „Menschlichkeit“ noch mit dem, was etwa von Herder und später den Romantikern vorgebracht wird. So empfiehlt Condorcet in den *Ratschlägen an seine Tochter*, die er kurz vor seinem Tod 1794 verfasst, sowohl die „zarte Empfindsamkeit“ und das „natürliche Gefühl, das uns den Schmerz jedes empfindsamen Wesens teilen lässt“ (also das, was Herder „Mitgefühl“ nennt), wie auch die individuelle Eigenständigkeit (also das, was Herder „Selbstgefühl“ nennt). Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass Condorcet sich nicht an die traditionellen Vorgabe hält, wonach die Frau über das Mitgefühl zu definieren sei; er war einer der wenigen Feministen unter den führenden Figuren der Französischen Revolution.

Passend zu Condorcets Ratschlägen an das Kind empfiehlt seine Frau Sophie nicht nur den Müttern, sondern auch den Vätern die Tugend des Mitgefühls. In ihren *Briefen über die Sympathie*, die sie parallel zu ihrer Arbeit an der französischen Übersetzung von Smiths *Theory of moral sentiments* verfasst und später unter ihrem Mädchennamen Sophie de Grouchy veröffentlichen wird, heißt es: „Väter, Mütter, Lehrer, in Ihren Händen ist eigentlich das Schicksal der Generation, die Ihnen nachfolgen wird! Ach, wie Sie sich schuldig machen, wenn Sie in den Kindern diese kostbaren Keime der Empfindsamkeit verkümmern lassen, die nur [...] auf das Beispiel des Mitgefühls warten, um sich zu entwickeln“. Insofern verbleiben die Condorcets – wie gesagt – in dem Raum, der durch die anderen Philosophen der Sympathie bereits definiert worden ist. Und doch wird die „Menschlichkeit“ von Sophie de Condorcet (oder de Grouchy) in ihren *Briefen über die Sympathie* und von ihrem Mann in seinem *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* auf eine neue Ebene gehoben.

Sophie schreibt: „Dieses Gefühl der Menschlichkeit [...] gleicht einen Teil der Übel aus, die das Eigeninteresse hervorbringt“; die „Menschlichkeit“ wirke zum Wohle der „Schwachen“ und „Unglücklichen“, indem sie bei den anderen Menschen „das Gefühl natürlicher Gleichheit“ wecke. Durch die Vernunft werde diese Menschlichkeit dann „in unseren Seelen zu einem tätigen und andauerndem Gefühl, das darauf brennt, sich zu bewähren“. – Und der Marquis de Condorcet schreibt, dass der historische Fortschritt der Menschheit sich auf das „Gefühl der Menschlichkeit“ stütze, also „auf das Gefühl zarten, tätigen Mitleidens mit dem ganzen Elend, das die menschliche Gattung bedrückt“. In der Mitte von Condorcets Geschichtsphilosophie erhält Adam Smiths „Menschlichkeit“ einen Ehrenplatz, der so gut versteckt ist, dass ihn kaum ein Interpret bemerkt hat.

Was ist nun neu oder anders an den gerade gehörten Auskünften? Sowohl Marquis de Condorcet wie seine Frau verstärken die egalitären und universalistischen Züge der Sympathie; sie binden sie an die Vernunft und erklären sie zu einer Tu-

gend, die sich auf die ganze Gattung ausdehnen soll. Sophie erklärt die Menschlichkeit zum Inbegriff eines „allgemeinen Gefühls“, eines „Gefühls für die Rechte“, das allen Menschen gemeinsam ist.

Die Condorcets selbst verlieren die privaten Beziehungen keineswegs aus dem Blick; ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sie ihre Rollen als Mann und Frau neu bestimmen und ihrer Tochter den Weg zu einem selbstbestimmten Leben ebnen wollen. Sie gehen aber bei der Umdeutung von Smiths „fellow-feeling“ in eine Richtung, die – noch radikaler gefasst – zum Plädoyer für eine egalitäre Menschenliebe führt, welche sich nicht nur weit von der Familie entfernt, sondern letztlich sogar gegen sie wendet.

Der Umschlagspunkt, an dem die allgemeine Menschenliebe suspekt wird, lässt sich präzise angeben: Er ist dann erreicht, wenn die großzügige Einladung, alle Menschen auf die gleiche Ebene zu heben und ihnen mit Mitgefühl gegenüberzutreten, sich in eine Geste der Ausgrenzung verwandelt, die all das, was ungleich ist und bleibt, unerträglich finden muss. Betroffen von dieser Ausgrenzung sind dann insbesondere die familiären Beziehungen.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass der Kampf gegen das politische Patriarchat einhergeht mit der Errichtung einer Ordnung, die sich auf die Übereinkunft der Bürger stützt; auch habe ich betont, dass dieses Modell der Übereinkunft unter Gleichen nicht auf die Familie übertragen werden kann, in der doch auch eine Nachfolgeregelung für das private Patriarchat gesucht werden muss. Auch hier möchte man mit der alten Ordnung brechen, aber die Rezepte, die die Politik anbietet, funktionieren nicht wie gewünscht. Die Französische Revolution bekommt unbeholfene, manchmal gar unheimliche Züge, wenn sie sich mit der Familie befasst.

Jacques-Louis David, Ballhausschwur, 1791,
66 x 101 cm, Musée National du Chateau de Versailles





Anonym, Das Volk, der Königsfresser, 1793, Musée Carnavalet, Paris

Verdeutlichen lässt sich dies an der Trias, in der die großen revolutionären Ziele zusammengefasst sind: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Von besonderem Interesse ist hier die Brüderlichkeit, die von Jacques-Louis David in einer berühmten Zeichnung in Szene gesetzt worden ist: Sie zeigt den Ballhauschwur als eine Versammlung von Menschen, die sich allesamt in Augenhöhe zueinander befinden und gegenseitig an den Schultern fassen. Als Begleitmusik dazu taugt der Schlusssatz von Ludwig van Beethovens 9. Symphonie, in dem Schillers *Ode an die Freude* mit der berühmten Zeile „Alle Menschen werden Brüder“ Verwendung findet. Diese Komposition bietet ein schier unübertreffliches Sinnbild der Harmonie, die sich gegen das Chaos durchsetzt, mit dem dieser Schlusssatz einsetzt. Und doch hat diese Harmonie ebenso etwas Abgründiges wie das Ideal der Brüderlichkeit selbst.

In der Mitte der sozialen Ordnung, die die siegreichen Revolutionäre aufbauen wollen, bleibt eine Frage wie eine klaffende Lücke offen: die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Generationen. Die Feier der Brüderlichkeit scheint im Extrem auf einen Zustand herauszulaufen, der viele Jahre später – wie bereits bemerkt – unter den Titel der „vaterlosen Gesellschaft“ gestellt werden wird. Anstößig an dieser Brüderlichkeit ist nicht nur die Vernachlässigung der Schwestern, sondern auch die Tatsache, dass man in einer Welt, die nur Brüder (und ggf. Schwestern) kennt, bei der Frage, wer deren Väter (und ggf. Mütter) sind, mit den Schultern zucken muss. Diese Frage liegt quer zu der Euphorie der Brüderlichkeit, des Zusammenhalts in Augenhöhe, von der die Revolutionäre ergriffen sind.

Geht man die familienpolitischen Voten durch, die von den französischen Revolutionären zu vernehmen sind, so stößt

man auf scharfe Attacken auf das Patriarchat sowie auch auf zarte Versuche, ein neues Familien-, Vater- und Mutterbild zu entwickeln; man begegnet aber auch einem Unwillen, der sich gegen die Familie als solche richtet. Die Revolutionäre wissen nicht recht, wie sie ihre emanzipatorische Agenda in die familiären Beziehungen hineinragen sollen, suspekt erscheint ihnen die Intimität, mit der sich die familiären Beziehungen gegen kollektive Vereinnahmung sträuben. So erwägen manche einen klaren Schnitt und gehen von der Entmachtung des Vaters zur Abschaffung der Familie über; das Generationenspiel soll verstaatlicht und auf diese Weise neutralisiert werden. Der Umgang der Revolutionäre mit dem Generationenspiel bleibt unschlüssig; er weist zum Teil tragische, zum Teil auch kuriose Züge auf. Bemerkenswert ist auch die Warnung Vergniauds, die Georg Büchner später dem Titelhelden seines Theaterstücks *Dantons Tod* in den Mund legen wird: dass nämlich die Revolution drauf und dran sei, wie Saturn ihre Kinder zu verschlingen. Kaum dass der alte Staat, der alte Vater abgeschafft ist, läuft die neue Ordnung offensichtlich Gefahr, sich an ihrer eigenen jungen Generation zu vergehen. Auch darin zeigt sich, dass das Generationenspiel in der Französischen Revolution in eine Krise gerät.

Diese Krise kommt auch in der Bildsprache der Revolution zum Ausdruck. Als Idealfigur, die sie verkörpern soll, wählen die Revolutionäre in Paris den Herkules: Kurz bevor die Jakobinerherrschaft ihr Ende findet, wird noch ein Entwurf für eine große Plastik angefertigt, der Herkules standesgemäß mit einer Keule ausgestattet zeigt. Als Opfer ist ihm der König beigegeben, den er auf dem Feuer röstet und mit der Keule bedroht. Kurios an dieser Darstellung ist freilich die Tatsache, dass dieser König gewissermaßen zum Liliputaner oder, direk-

ter gesagt, zum Kind geschrumpft ist. Die Ikonographie schlägt hier Purzelbäume: Herkules soll als heroischer Kämpfer gegen den mächtigen König vorgeführt werden, doch gezeigt wird er faktisch als ein seltsamer Doppelgänger des Saturn, also jenes Gottes, der sich nicht an den Großen, sondern an den Kleinen, der nachwachsenden Generation vergeht.

Rund hundert Jahre später, 1887, hat August Strindberg das Drama *Der Vater* herausgebracht, in dem in frappierender Konsequenz jener Rollenwechsel von Herkules zu Saturn weiter durchgespielt wird; man muss allerdings davon ausgehen, dass Strindberg die Details der Diskussion im revolutionären Frankreich nicht gekannt hat. Die Titelfigur seines Stücks ist eine schwache, gebrochene Figur, ein Rittmeister, der draußen die Uniform und drinnen die Pantoffeln trägt: „Ich, der in der Kaserne und vor der Truppe der Befehlende war, ich war bei dir der Gehorchende“, sagt er zu seiner Frau. Der Gedanke, ausgenutzt und betrogen zu werden, lässt ihm keine Ruhe. Um seine Stellung will er kämpfen, „Erwache, Herkules, ehe sie dir deine Keule fortnehmen!“, spornt er sich an. Doch entgeht ihm nicht, dass seine Frau längst die „Keule“, also die Macht an sich gerissen hat. Er meint, ihm bleibe nur noch, die Wolle zu spinnen (eine Tätigkeit, auf die auch Herkules zeitweise zurückgeworfen war).

Strindbergs Held schwankt zwischen starken Sprüchen und schwachen Stunden. Als Vater pocht er auf eine Autorität, die hohl bleibt. Er sieht eine Verschwörung gegen sich am Werk und wirft seiner Tochter vor, dass sie „zwei Seelen habe“: „Mit der einen liebst du mich und mit der anderen hasst du mich“. Dabei will er, dass sie „nur *einen* Gedanken“ habe, „nur *einen* Willen [...] den meinen!“ Die Tochter antwortet: „Das will ich nicht. Ich will ich selbst sein.“ Da schlägt beim Vater die Erfahrung des Machtverlusts, das Gefühl, dass es mit ihm als Herkules ein Ende hat, in eine Fantasie der Gewalt um. Man kann diesen Sinneswandel auch in die Mythologie übersetzen: Es gibt hier einen Wechsel der Leitbilder, wie man ihn genau so auch vom Ablauf der Französischen Revolution kennt: Strindbergs Rittmeister wechselt von Herkules zu Saturn. „Siehst du, ich bin ein Menschenfresser und will dich fressen“, sagt er zu seiner Tochter. „Ich bin Saturnus, der seine Kinder fraß, weil man ihm prophezeit hatte, dass sie ihn sonst fressen würden: Friss oder werde gefressen! Das ist die Frage!“ Er greift zum Revolver, ohne freilich viel auszurichten. Längst haben die Frauen daraus vorsorglich die Patronen entfernt, der Möchtegern-Patriarch endet in einer Zwangsjacke. Das Beispiel Strindbergs zeigt, wie mühselig die Vaterverwandlung in der Moderne ist. Der Patriarch, der bei Strindberg vorgeführt wird, ist bei ihm längst zur Karikatur verkommen; wer an seine Stelle treten kann, ist einstweilen noch unbekannt.

Die von der Französischen Revolution proklamierte Brüderlichkeit mag viele Vorzüge haben; sie taugt jedoch nicht als Leitfaden für die Neugestaltung des Generationenspiels. Man kann diesen Befund mit Blick auf Brüderlichkeit und Menschlichkeit auch allgemeiner formulieren. In modernen Gesellschaften gibt es eine starke Tendenz zur Privilegierung von

Beziehungen unter Gleichen, von Beziehungen in Augenhöhe – und das ist gut so; nicht gut ist es, wenn diese Tendenz zu einer künstlichen Gleichmacherei führt. Dann nämlich droht eine Zerstörung oder Beeinträchtigung des Generationenspiels. Zu beobachten ist dieser Effekt in der Französischen Revolution, wenn die „Brüder“ sich im Aufstand gegen den Patriarchen bewähren, aber ziemlich ratlos wirken, wenn es an die Verwandlung der Väter und der Familie geht. Ein ähnlicher Effekt falscher Gleichmacherei tritt heute in Gesellschaften auf, die den Eindruck erwecken, sie bestünden nur noch aus einer einzigen *peer group*: nämlich aus Jugendlichen und Berufsjugendlichen. Mit einer solchen Konstellation ist aber weder den Jugendlichen gedient, die an der Auseinandersetzung mit Leitbildern wachsen, noch den Erwachsenen, die sich als Berufsjugendliche selbst vorstellen müssen und mit ihrer eigenen Identität im Unreinen sind.

Zusammenfassend gesagt: Die Geschichte der Moderne kennt Szenarien der Vaterabschaffung, die im Zeichen der Brüderlichkeit oder auch einer falsch verstandenen Menschlichkeit stehen, und sie kennt Szenarien der Vaterverwandlung, in denen um die Nachfolge des Patriarchen gerungen wird; einen kleinen Eindruck hiervon gibt etwa – wie gesehen – Alexis de Tocqueville mit seinen Überlegungen zum demokratischen Vater. Die sich verwandelnden Väter müssen sich behaupten gegen die Beharrungskräfte des Patriarchats, und sie stehen zugleich in Konkurrenz zu denen, die das Generationenspiel lahm legen oder ausschalten wollen.

Eine der schönsten neueren Elogen auf die Vaterschaft findet sich in der Autobiographie eines jungen amerikanischen Schriftstellers, der freilich ohne Vater aufgewachsen ist: J. R. Moehringers Buch *The Tender Bar*. „Mein Vater war ein Mann vieler Talente, doch ein Genie war er nur im Verschwinden“, so schreibt Moehring – und er erinnert sich daran, dass der Gedanke an den abwesenden Vater ständig, wie eine „tote Ratte“, auf dem Esstisch zwischen ihm und seiner Mutter lag. Der Junge wächst aber nicht nur mit Mutter, Großmutter, Tante und fünf Cousinen auf, sondern auch, von klein auf, in einer Bar. In dieser „Tender Bar“ findet er die Männer, die er sucht – mehr noch: sie wird letztlich zu einem Sinnbild all dessen, was ein Vater einem Heranwachsenden zu bieten hat. Irgendwann, so schreibt Moehring, „wurde die Bar mein Vater“. Natürlich führt das zeitweise zu erheblichem Alkoholkonsum, aber darum geht es eigentlich nicht. Beschrieben wird ein kostbares Beziehungsnetz oder -nest sowie der fast schon heroische Versuch, einen Vater zu haben, ohne dass man einen Vater hat. An dem, was der Junge von dieser Bar erwarten darf, lässt sich ablesen, was einen Vater auszeichnet: der Rückhalt in schwachen Stunden, die Feier starker Momente, Vertrautheiten und Verpflichtungen. Geboten wird ein Repertoire von Tugenden, Leistungen, Errungenschaften, in denen sich in wechselnden Kombinationen Stärke und Zärtlichkeit auslebt. Wenn Vaterschaft sich auf solch ein Repertoire stützen kann, dann ist sie schon gelungen, dann hat sie schon gewonnen. Doch hier gilt wie bei vielen anderen Dingen auch: Das ist leicht gesagt und schwer getan.

Mutter Unser



Mutter Unser

Suche nach Mutterbildern in der Kunst

Themen

- 5 Mutter Unser
Johannes Rauchenberger
- 11 Von "Motherhood" zu "Mother Hood":
Zu einer Transformation eines Bildmotivs
Charlotta Kotik
- 15 Bildseite: Mutter und Emanzipation
- 16 Zwischen Kopfgeburt und Kindsgeburt: Kunstszenen im Genderkonflikt
Johannes Rauchenberger im Gespräch mit Signe Theill
- 21 Bildseite: Mutter und Innigkeit
- 22 „Unzeitgemäß und leistungsfeindlich.“
Johannes Rauchenberger im Gespräch mit Judith Zillich
- 28 Selbstverwirklichte Leere
Julia Krahn im Gespräch mit Roman Grabner
- 34 Bildseite: Mutter und Ambivalenz
- 35 Mütter und Huren
Barbara Vinken
- 39 Bildseite: Mutter und Religion
- 40 Charme der Mütterlichkeit – eine moderne Botschaft aus dem Mittelalter
Brigitte Boothe
- 44 „Ich sehe dich in tausend Bildern ...“. Transformationen
traditioneller Motive der Mariendarstellung im 19. Jahrhundert
Elfriede Wiltschnigg
- 49 Väterverlust, Väterverwandlung
Anmerkungen im Ausgang von Adam Smith
Dieter Thomä
- 56 Mutterunsertag
Thomas Erne

Berichte

- 60 In Gottes Bauch – Rosemarie Trockel
Johannes Stückelberger
- 61 Ambivalenz zwischen Figuration und Abstraktion.
Der Fensterzyklus von Markus Lüpertz in St. Andreas in Köln
Bettina Schürkamp
- 62 Salzlabyrinth aus Kosmos der Erinnerungen
Bettina Schürkamp
- 63 Neue Räume, alte Qualitäten.
Das neue Kulturzentrum bei den Minoriten in Graz.
Walter Titz
- 65 Liturgie und Kunst – Die Herausforderung der Zeitgenossenschaft.
Albert Gerhards
- 68 Die Drei-Einheit Gottes. Kunstpreise zum Thema Trinität (Graz)
und über das Heilige (Freiburg) 2011
- 69 Rezensionen
- 72 Autoren

