



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Intimität – zur soziologischen 'Potenz' des Begriffes
aus feministischer Perspektive“

Verfasserin

Johanna Treidl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften (Mag. rer. soc. oec.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A121

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Soziologie (sozial-/wirtschaftsws. Stud) UniStG

Betreuerin: Assoz. Prof. Dipl.-Soz. Dr. Roswitha Breckner

DANKSAGUNG

Intimität ist nicht nur das Thema dieser Diplomarbeit, Intimität und intime Beziehungen im Besonderen, sind ein wesentlicher Bestandteil meines Lebens. Einmal mehr wurde mir im Zuge meiner theoretischen Auseinandersetzungen bewusst, wie unersetzbar soziale Beziehungen sind. Diese Arbeit hätte ohne all den Menschen, die mir im Leben wichtig sind, weder eine Grundlage, noch die Kapazitäten gehabt zu dem zu werden, was sie nun ist. In diesem Sinne gilt mein tiefster Dank all den lieben Menschen, die mich nicht nur auf fachlicher Ebene zu Intimität beraten haben, sondern mir den unfassbaren Wert von Intimität selbst zu Teil werden ließen.

Danke für eure Freundschaft und Liebe,
für eure Gedanken und Ideen, für den
seelischen und emotionalen Beistand,
danke für die Inspiration und euren Mut.

Bei meinen Eltern möchte ich mich im Speziellen dafür bedanken, dass sie mich in meinem Wissensdurst haben gewähren lassen und mich stets ermutigt, bestärkt und unterstützt haben.

Meiner Betreuerin Roswitha Breckner sowie den Teilnehmer_innen des Master-Arbeit-Seminars möchte ich für all die lehrreichen Stunden danken ebenso wie für die fachlich kompetente und wunderbar bereichernde Kritik.

Zuletzt möchte ich den umsichtigen Theoretiker_innen, die sich mit den Themenfeldern der Intimität befasst haben, meinen Dank aussprechen. Danke dafür, dass ihr eure sehr aufschlussreichen und interessanten Überlegungen mit mir geteilt habt. Euren Sichtweisen haben mich gefordert, regelmäßig auch überwältigt und letzten Endes davon überzeugt, dass die Auseinandersetzung mit Intimität zwar nicht immer leicht, aber lohnenswert ist.

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----------|
| Einleitung | 1 |
| Zum Begriff der Intimität..... | 2 |
| Ziel der Forschung..... | 5 |
| Ein paar Worte zur Vorgehensweise..... | 7 |
| Aufbau und thematischer Überblick..... | 8 |
| Hauptteil | 10 |
| TEIL I – INTIMITÄT ALS BEZIEHUNGSKONZEPT IM WANDEL | 13 |
| 1 Intimität vom Spätmittelalter zur Aufklärung (circa 15. bis 17. Jahrhundert)..... | 15 |
| 1.1 Die Entstehung der Scham und der Rückzug der Sexualität..... | 16 |
| 1.2 Ehe und Familie in der Ständegesellschaft..... | 17 |
| 1.3 Von der Gottesliebe zur Menschenliebe..... | 19 |
| 1.4 Amour Passion – Die leidenschaftliche Liebe..... | 21 |
| 1.5 Feministische Überlegungen..... | 24 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 26 |
| 2 Intimität von der Aufklärung zur Französischen Revolution (spätes 17. und 18. Jahrhundert)..... | 28 |
| 2.1 Die Repressionshypothese..... | 28 |
| 2.2 Die Aufklärung und das Ideal der vernünftigen Liebe..... | 30 |
| 2.3 Die Entstehung des modernen Individuums..... | 33 |
| 2.4 Die Kleinfamilie..... | 34 |
| 2.5 Feministische Überlegungen..... | 36 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 39 |
| 3 Intimität im Zeitalter der Industrialisierung und Moderne (Ende des 18. Jahrhunderts und 19. Jahrhundert)..... | 40 |
| 3.1 Die romantische Liebe..... | 40 |
| 3.2 Die Sphärentrennung und die funktionalistische Kernfamilie | 44 |
| 3.3 Die Entdeckung der Bevölkerung..... | 47 |
| 3.4 Demographie, Statistik und Geburtenkontrolle – Die Normierung der Sexualität..... | 49 |
| 3.5 Freud, Triebe, Sexualität und das Unbewusste..... | 52 |
| 3.6 Feministische Überlegungen..... | 55 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 59 |
| 4 Intimität von der Nachkriegszeit bis in die Gegenwart (20. und 21. Jahrhundert)..... | 61 |
| 4.1 Die Befreiung der Sexualität..... | 62 |
| 4.2 Feministische Überlegungen | 66 |
| 4.3 Die Entdeckung der Beziehung und der Zusammenbruch der Familie | 71 |
| 4.4 Feministische Überlegungen..... | 76 |
| 4.5 Der Tod der Liebe?..... | 83 |
| 4.6 Feministische Überlegungen..... | 88 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 94 |

| | |
|--|------------|
| TEIL II – INTIMITÄT ZWISCHEN DEN SPHÄREN ÖFFENTLICH UND PRIVAT..... | 96 |
| 5 Der Eintritt des Intimen in die öffentliche Sphäre..... | 98 |
| 5.1 Sennett und der Verfall des Öffentlichen Lebens..... | 98 |
| 5.2 Demokratie Masse Gemeinschaft Nation..... | 101 |
| 5.3 Hannah Arendt – Handeln versus Verhalten und der Konformismus..... | 104 |
| 5.4 Die Sphärentrennung..... | 106 |
| 5.5 Feministische Überlegungen..... | 108 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 111 |
| 6 Der Verlust des Intimen..... | 113 |
| 6.1 Die Rationalisierung der Gefühle..... | 114 |
| 6.2 Intimität und das 'Selbst' des modernen Individuums..... | 117 |
| 6.3 Gefühlsarbeit und die Kommerzialisierung des Intimen..... | 118 |
| 6.4 Intimität im anonymen Raum der Öffentlichkeit..... | 120 |
| 6.5 Feministische Überlegungen..... | 121 |
| Erkenntnisse des Kapitels..... | 124 |
| Schluss..... | 126 |
| Das Dispositiv der Intimität und seine Wesenheiten..... | 127 |
| Intimität als feministisches Konzept..... | 132 |
| Literaturverzeichnis..... | 135 |
| Anhang | 145 |
| Deutsche Zusammenfassung..... | 145 |
| English Abstract..... | 146 |
| Lebenslauf..... | 147 |

EINLEITUNG

Intimität. Es war ein Begriff meines Alltagsvokabulars, über den ich mir nie sonderlich viel Gedanken gemacht hatte, bis ich eines Tages im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Thema 'gleichgeschlechtliches Begehren in Afrika', Neville Hoads Werk 'African Intimacies' in die Hände bekam. In der Einleitung dieses Buches begründet er die Wahl des Intimitätsbegriffes für den Titel seines Buches folgendermaßen:

“The vocabulary of intimacy talk bypasses many of the difficulties in talking about the socially mediated experiences of desire and embodiment in a global context that have plagued the older (and in many ways, more precise) vocabularies of psychoanalysis or anthropological reductions of these experiences (...).” (Hoad 2007: xxxiii)

Angetan von dieser wundervollen Erläuterung beschloss ich sogleich, den Begriff für mein weiteres Forschungsvorhaben zu übernehmen, um nach weiterer Lektüre feststellen zu müssen, dass die beeindruckende Offenheit des Terminus eine lästige Vagheit war, die den Umgang mit dem Intimitätsbegriff sowie auch dessen Nutzung erheblich erschwerte. Gottwald (2008: 7) erläutert dies in der Einleitung ihrer Diplomarbeit folgendermaßen: „Intimität ist semantisch betrachtet ein sehr dehnbarer Begriff, dessen Bedeutung zwischen Alltagsverständnis und theoretischen Diskursen oft erheblich variiert. Auch innerhalb der Soziologie gibt es bislang noch keine einheitliche Definition, mit der gearbeitet wird“.

Die Konsultation diverser sozialwissenschaftlicher Lexika führte zu keinem befriedigenden Ergebnis, wohl aber zu der Erkenntnis, dass der Begriff 'Intimität' überhaupt erst seit Kurzem als ein erläuternder, sozialwissenschaftlicher Terminus anerkannt wird. The Cambridge Dictionary of Sociology (Smart 2006: 308) schreibt zu 'intimacy': „This is a relatively new word in the sociological lexicon and, although sociologists have long researched the 'private sphere,' or families, or marriage, they have not seen intimacy as a proper focus for sociological theory“. – Ein äußerst spannendes Faktum, das mich spontan stutzig und vor allem sehr neugierig machte.

ZUM BEGRIFF DER INTIMITÄT

Eine erste Literaturrecherche brachte mich zu der Erkenntnis, dass sich so manches soziologische Werk im Titel mit diesem Vokabel schmückt, ohne jedoch in konsequenter Folge eine genauere Definition oder Erläuterung von Intimität zu liefern. Beispiele hierfür sind etwa John D'Emilio und Estelle B. Freedmans Werk 'Intimate Matters', in dem es in erster Linie um Sexualität geht, Sennetts kritische Gesellschaftsanalyse über die 'Tyrannei der Intimität', welche den Eintritt der privaten Sphäre in die Öffentlichkeit beschreibt oder Giddens groß angekündigter 'Wandel der Intimität', der Intimität als Teil eines Beziehungskonzept definiert (vgl. D'Emilio/Freedman 1994, Sennett 2008, Giddens 1993). Zwar behandeln diese Werke durchaus Aspekte von Intimität oder gebrauchen den Begriff 'Intimität' in einer abstrakten Form, allerdings geben sie keine umfassende Begriffsdefinition, sondern erläutern den Bedeutungsgehalt auf einer eher latenten Ebene, mit zum Teil äußerst unterschiedlichen Foci.

Die Offenheit des Intimitätsbegriffes spiegelt sich auch in der Vielzahl an Wissenschaftsdisziplinen, die mit Themen der Intimität zumindest indirekt 'verkehren', beispielsweise die Psychologie, feministische Strömungen in den Sozialwissenschaften allgemein sowie die Philosophie (vgl. Gottwald 2008: 13ff). Aus diesem Grund möchte ich nun mittels eines Auszugs unterschiedlicher Definitionen veranschaulichen, wie facettenreich der Intimitätsbegriff ist.

Die Psychologin Ina Grau etwa definiert Intimität in Paarbeziehungen über Nähe: „Nähe im Sinne von Intimität besteht dann, wenn zwei Personen das Innerste des jeweils anderen kennen, verstehen und wertschätzen“ (Grau 2003: 292). Wobei 'intimacy' wörtlich 'das Innerste' bedeutet. Dabei, so Grau, geht es vor allem um Emotionen (vgl. Grau 2003: 292f). An anderer Stelle differenzieren Grau und Kumpf (1993: 83) zwischen latenter Intimität – der Vertrautheit, und manifester Intimität – die aktive Selbstoffenbarung. Während ersteres mit der Zeit zunimmt, nimmt zweites im Laufe einer Beziehung meist ab (vgl. Grau/Kumpf 1993: 83).

Intimität kann aber auch eine körperliche Komponente besitzen, beispielsweise in der sogenannten intimen Interaktion:

„Nähe beginnt, wenn man einen Menschen kennen lernt, stets in einer speziellen Situation einer *intimen Interaktion*. Solche Interaktionen werden wiederholt, wenn sie erfolgreich verlaufen. (...) Intime Interaktionen sind an konkrete Situationen gebunden. Nähe als Beziehungsmerkmal ist dagegen relativ stabil und unabhängig von der momentanen physischen Distanz zwischen zwei Personen.“ (Grau 2003: 289)

Auch Sexualität kann Teil einer solchen intimen Interaktion sein. Daher wird in anderen Fällen Intimität mit Sexualität assoziiert. So äußert sich Wilson Kovacs (2007: 182) über feministische

Untersuchungen zu sexueller Intimität: „The study of sexual intimacy has so far been dominated by an emphasis on the discourse technologies accompanying the production of femininity (...) and the gendered discrepancies in the attainment of pleasure (...)“.

Abgesehen von der Thematisierung sexueller Intimität in soziologischen Werken zu Sexualität, wird Intimität auch häufig als Beziehungskonzept verstanden. 'Intime Beziehungen' sind dabei in erster Linie Paarbeziehungen oder Eltern-Kind Beziehungen – also Familienbeziehungen im Allgemeinen, aber auch Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen zeichnen sich durch ein meist intimes Verhältnis der Beteiligten zueinander aus. Ein großer Teil soziologischer Literatur zum Thema Intimität ist daher im Bereich der Familiensoziologie zu finden.

„The Family as we know is not a 'natural' group [but] created by a state that recognizes Families as units that hold property, provide care and welfare, and attend particularly to the young – a sphere conceptualized as a realm of love and intimacy in opposition to the more 'impersonal' norms that dominate modern economies and politics.“ (Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 76)

Intimität wird dabei als ein wesentlicher Bestandteil von Familie definiert. Und zwar nicht nur von 'klassischen' Familienmodellen, sondern auch von alternativen Familienkonzepten, sogenannten 'intimate associations':

„I am using the term 'intimate association' to refer to the many kinds of alternative families that have emerged over the last thirty years, such as gay and lesbian couples with children, single-parent households, cohabiting couples, friends or relatives raising children together, and close friends who provide each other with important sources of material and emotional support.“ (Struening 1996: 138)

Aus soziologischer Hinsicht ist zudem interessant, dass der Begriff der Intimität sowohl als makrotheoretisches Konzept verwendet wird – beispielsweise bei Überlegungen zu den Sphären öffentlich/privat oder zur 'Universalität' der Familie (Sennett 2008, Arendt 2010, Illouz 2007b, Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997), als auch auf mikrosoziologischer Ebene brauchbar ist, vor allem wenn es um die Analyse sozialer Beziehungen geht (vgl. Jamieson 2005: 1).

Eine makrosoziologische Konzeption von Intimität ist jene von Sennett: „Intimität ist der Versuch, das Problem der Öffentlichkeit dadurch zu lösen, daß man die Existenz von Öffentlichkeit leugnet“ (Sennett 2008: 65). Intimität wird hier als das Private verstanden, das in die öffentliche Sphäre dringt und dort das öffentlich-politische Leben 'aushöhlt' (vgl. Sennett 2008: 50). Gleichzeitig ist Intimität aber auch ein Rückzugsort, wie Arendt beschreibt:

„Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die moderne Entdeckung der Intimität wie eine Flucht vor der Gesellschaft, die sich der gesamten äußeren Welt bemächtigt hat, in die Subjektivität eines Inneren, in der allein man nun bergen und verbergen kann, was früher wie selbstverständlich in der Sicherheit der eigenen vier Wänden aufgenommen und vor den Augen der Mitwelt geschützt war.“ (Arendt 2010: 84)

Die Soziologin Eva Illouz wiederum verbindet Intimität mit Gefühlen bzw. Emotionen. In ihren Büchern schreibt sie über die gesellschaftliche Bedeutung von Emotionen in Verknüpfung mit Kapitalismus und Konsum. Ihr zufolge ist der 'richtige' Umgang mit Intimität/Gefühlen mitunter ausschlaggebend für den Erfolg des modernen Individuums in einer kapitalistischen Welt, die selbst Gefühle messbar und kalkulierbar machen will.

Bei Giddens hingegen ist Intimität als Element sozialer Beziehungen zu verstehen:

„Intimität bedeutet das Offenlegen von Gefühlen und Handlungen, die das Individuum nicht gewillt ist einer größeren Öffentlichkeit preiszugeben. Tatsächlich ist das Offenlegen dessen, was vor anderen verborgen wird, eine der wichtigsten psychologischen Gesten, die im anderen Vertrauen erwecken und nach denen der andere umgekehrt auch sucht. Es ist deutlich, daß die Offenlegung des Selbst, die mit der Intimität einhergeht, eine Mit-Abhängigkeit hervorrufen kann, wenn sie nicht mit einer Aufrechterhaltung der Autonomie einhergeht.“ (Giddens 1993: 153)

Auch bei Jamieson beinhaltet Intimität diese Beziehungskomponente, wenn sie schreibt: „What is meant by intimacy is often a very specific sort of knowing, loving and 'being close to' another person“ (Jamieson 2005: 1). Wobei sie der sogenannten 'disclosing intimacy' eine besondere Bedeutung in der westlichen Welt zuspricht:

„The ways and degrees of being intimate vary enormously within and between human societies. First it is worth noting that many societies are not or have not been characterized by 'disclosing intimacy'. It is only relatively recently that talking about yourself, disclosing, 'sharing' are generally advocated as part of an individual's emotional well-being and of good relationships.“ (Jamieson 2005: 7)

Für Luhmann hingegen ist Intimität ein Code, eine Semantik, ein Begriff, den er nahezu synonym mit Liebe verwendet. „Intimität ist der Begriff für die Verschmelzung des Glücks zweier Liebender, die darin besteht, daß das Glück für beide in genau den gleichen Handlungen liegt“ (Luhmann 1994: 176).

Dieser exemplarische Auszug an unterschiedlichen Deutungsweisen des Intimitätsbegriffes mag verwirrend sein – ich zumindest empfand es so. Die Diversität der Definitionen veranschaulicht sehr gut, wie komplex der Begriff der Intimität ist und welche vielfältigen Abstraktionsmöglichkeiten er eröffnet. Gleichzeitig führen all die unterschiedlichen Arten der Verwendung jedoch auch dazu, den Begriff der Intimität zu verwaschen: „Intimacy, however, is defined in a variety of different ways“ (Roy/Benenson/Lilly 2000: 94).

Gerade diese Vielfalt und die darin angelegten Widersprüche machen Intimität zu einem so interessanten Untersuchungsgegenstand. Denn allen Definitionsversuchen zum Trotz, bleibt letzten Endes unklar, was Intimität nun eigentlich ist. Mehr als ein abstrakter Begriff, der zwar unspezifisch und daher vielseitig einsetzbar, gleichzeitig aber irgendwie auch nichtssagend ist?

Mehr als nur ein großes, wohlklingendes Schlagwort, das die Titel wissenschaftlicher Werke schmückt?

ZIEL DER FORSCHUNG

Diese beiden Fragen stehen am Ausgangspunkt der theoretischen Erarbeitung des Intimitätsbegriffes. Ziel der Arbeit ist, das vielfältige Bedeutungsspektrum des Begriffes zu erörtern und seine eigentümlichen 'Wesenheiten' aufzudecken, um zum Kern des Begriffes zu gelangen. Um der Auseinandersetzung mit Intimität einen Rahmen zu geben, ist die Perspektive dieser Arbeit eine feministische.

Die Wesenheiten des Begriffes

Wie schon dargelegt, birgt der Begriff 'Intimität' mancherlei Diskrepanzen und interessante Aspekte in sich. Dazu gehören die bereits erwähnte Verwendung als mikro-, aber auch makrosoziologisches Konzept, seine zwielichtige Position zwischen den beiden Sphären öffentlich und privat, die Analogismen Intimität und Sexualität sowie Intimität und Liebe, die unterschiedlichsten Beziehungsformen in denen Intimität verortet wird, der Bedeutungswandel des Begriffes im Laufe der Zeit oder seine Relevanz für das moderne Verständnis von Individualismus. Dieses kunterbunte Sammelsurium offenbart bereits einen Teil der Wesenheiten des Intimitätsbegriffes. Wesenheiten, darunter verstehe ich das, was Intimität im Wesentlichen ausmacht, also die Bestandteile, Eigenschaften sowie die facettenreichen Gebrauchsweisen und Deutungsmöglichkeiten des Begriffes. Zum besseren Verständnis habe ich versucht die Wesenheiten der Intimität sinnvoll zu strukturieren. Diese Arbeit beinhaltet daher zwei Betrachtungs- bzw. Analyseebenen:

- ◆ Teil I befasst sich mit Intimität als ein Beziehungskonzept im Wandel.
- ◆ Teil II analysiert das Potenzial des Begriffes als makrotheoretisches Konzept im Verhältnis zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre.

In beiden Teilen werden feministische Überlegungen zu den Wesenheiten der Intimität eine zentrale Rolle spielen. Die explizit feministische Betrachtung des Intimitätsbegriffes macht Sinn, weil feministische Forschungen maßgeblich dazu beigetragen haben, Intimität als ein soziologisch relevantes Themenfeld zu konzipieren. Smart (2006: 308) schreibt dazu im Cambridge Dictionary of Sociology: „In some senses feminist work prized open the black box of close personal relationships and began to challenge the assumption that intimacy was simply personal and/or the realm of psychoanalysis or psychology“. Interessant dabei ist jedoch, wie

Gottwald (vgl. 2008: 18) anmerkt, dass die meisten dieser Werke keine tiefer gehende empirische oder theoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Intimität selbst beinhalten.

Noch ein weiterer Grund spricht für die feministische Rahmensetzung. Denn, wie wir noch sehen werden, wurde Intimität im Zuge der Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit dem Geschlechtscharakter der Frau zugeordnet und somit als etwas spezifisch 'weibliches' konstruiert (vgl. Hausen 1976, Jamieson 2005: 29ff, 110, Brückner 1994: 35, Illouz 2007b: 42, Eckart 2009: 14). Daher ist es besonders interessant sich anzusehen, wie feministische Ansätze mit dem Begriff der Intimität hantieren.

Aus einer feministischen Perspektive

Das Vorhaben, dieser Arbeit eine feministische Perspektive zu verleihen, führt zwangsläufig zu der Frage, was denn so eine 'feministische' Perspektive genau ist. Handelt es sich dabei um Literatur von feministischen Autor_innen? Was aber, wenn diese Werke kaum oder nur am Rande auf feministische Ansätze/Sichtweisen verweisen? Reicht es, auf Geschlechterverhältnisse bzw. Geschlechterkategorien lediglich einzugehen, um 'feministisch' zu sein oder müssen diese auch hinterfragt und problematisiert werden? Und letztlich stellt sich nach mehreren Jahrzehnten feministischer Forschung die Frage, wie mit den unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Ansätzen diverser feministischer Strömungen umgegangen werden soll. Wäre es vielleicht sinnvoll sich für diese Arbeit auf die Literatur einer spezifischen Richtung zu beschränken?

Diese Bedenken konnten im Zuge der Konsultation von Literatur zu Intimität gelöst werden, da kaum ein feministischer Ansatz alle Facetten des Intimitätsbegriffes behandelt. Insofern schien es sinnvoll, die einzelnen Aspekte des Begriffes mit den jeweils dazu passenden feministischen Ansätzen zu besprechen. Wie das genau gemeint ist, wird noch ausgeführt werden. Einstweilen kann jedoch festgehalten werden, dass die 'feministische' Perspektive dieser Arbeit eine sehr offene ist. Da allerdings gleichzeitig der Fokus klar in der Intimität verankert ist, wird ein allzu starkes 'Ausschweifen' in feministische Grundsatzdiskurse vermieden.

EIN PAAR WORTE ZUR VORGEHENSWEISE

Es handelt sich um eine Theoriearbeit zum Begriff der Intimität, basierend auf sozialwissenschaftlicher und feministischer Literatur zu den Themenbereichen Intimität, Sexualität, Liebe, Familie und Freundschaft sowie zum Thema der Öffentlichkeit und des Privaten.

In einem ersten Schritt wurden zentrale Hauptwerke zum Thema der Intimität ausgewählt und gelesen. Daraus konnten ich erste Erkenntnisse über das Wirkungsfeld des Begriffes schließen und bereits einiges über die Wesenheiten des Intimitätsbegriffes in Erfahrung bringen.

Im Anschluss folgte die Konsultation feministischer Literatur ebenso zu Intimität, darüber hinausgehend aber auch zu Themen wie Liebe und Sexualität, Frauen und Familie, Mutterschaft, alternative Beziehungskonzepte und Frauen im öffentlichen Raum. Folgende Fragen dienten mir als eine Art Leitfaden durch die Lektüre:

- Welche feministischen Ansätze beschäftigen sich mit dem jeweiligen Aspekt von Intimität?
- Wird der Begriff der Intimität dezidiert verwendet?
- Wenn ja: In welcher Weise wird er gebraucht? (In welchen Kontexten, mit welchen Konnotationen und zur Erfüllung welches Zweckes wird der Begriff verwendet?)
- Wenn der Begriff nicht dezidiert verwendet wird, mit welchen Mitteln bzw. Begriffen wird die Verbindung zu Intimität hergestellt?
- Was bedeutet diese Art des feministischen Umgangs mit dem jeweiligen Aspekt von Intimität für den Begriff selbst?
- Welche Bedeutung haben diese feministischen Sichtweisen für den Umgang mit dem Begriff der Intimität hinsichtlich soziologischer Fragestellungen?

Aus diesen beiden ersten Schritten ergab sich sodann die oben bereits erwähnte Strukturierung der Arbeit in zwei Abschnitte. In Teil I untersuche ich den Intimitätsbegriff auf dessen Bedeutung für unterschiedliche Beziehungsformen im historischen Wandel. Dabei orientiert sich die Analyse an einem mikrotheoretischen Verständnis von Intimität. Im anderen Teil wird Intimität als ein makrosoziologisches Konzept mit den Theorien zur öffentlichen und privaten Sphäre in Verbindung gebracht.

Die Erkenntnisse aus den jeweiligen Analysen der allgemein sozialwissenschaftlichen Literatur zu Intimität habe ich in einem letzten Schritt mit feministischen Sichtweisen und Theorien verwoben. Etwaige Lücken wurden mit zusätzlicher Literatur 'gekittet'. Das Resultat ist nunmehr ein sechskapiteliger Hauptteil.

AUFBAU UND THEMATISCHER ÜBERBLICK

Diese Arbeit zum Begriff der Intimität ist in zwei Teile und insgesamt sechs Kapitel unterteilt. Kapitel eins bis vier (Teil I) befassen sich mit Intimität als Beziehungskonzept im historischen Wandel, beginnend beim Umbruch Spätmittelalter/Frühe Neuzeit bis in die Gegenwart.

Im ersten Kapitel, **Intimität vom Spätmittelalter zur Aufklärung**, geht es um die Wahrnehmung der Intimität in der Ständegesellschaft. Dabei wird die Entstehung der Scham sowie der Umgang mit Sexualität in der Familienform des großen Hauses erörtert werden. Auch auf den Wandel des Liebesverständnisses, von der Gottesliebe zur geschlechtlichen Liebe zwischen den Menschen, möchte ich eingehen und dabei das Konzept der *amour passion* näher beleuchten. Bei den feministischen Überlegungen zu diesem Kapitel werden zuerst Fehlinterpretationen, verursacht durch ein ahistorisches Geschlechterdenken, aufgedeckt. Sodann wird mit Hilfe der feministischen Geschichtswissenschaften auf das neuzeitliche Verständnis von 'Geschlecht als mehrfach relationale Kategorie' hingewiesen.

Angefacht durch die Aufklärung und deren Lehren der Vernunft, behandelt das zweite Kapitel, **Intimität von der Aufklärung zur Französischen Revolution**, das am Freundschaftsideal orientierte Konzept der vernünftigen Liebe, welches sich auch als neues Fundament der Ehe versucht. Durch den Zusammenbruch der ständischen Gesellschaft wird die Familie aus der strikten Standesordnung gelöst und sucht nun nach einer neuen Legitimationsgrundlage. Dies hat zudem zur Folge, dass die gesellschaftliche Position einer Person nicht mehr in erster Linie über ihre soziale Herkunft bestimmt wird. Möglichkeiten der Selbstbestimmung und die in der Französischen Revolution formulierte Forderung nach Gleichheit gelten jedoch vorerst nur für den weißen Mann. Ebenfalls geht es in diesem Kapitel um das angebliche Sprechverbot über den Sexualakt – die Repressionshypothese.

Wie ich im dritten Kapitel, **Intimität im Zeitalter der Industrialisierung und Moderne**, aufzeigen werde, setzt sich schließlich nicht die vernünftige, sondern die romantische Liebe als Basis von Ehe und Familie durch. Gemeinsam mit der Sexualität werden Liebe und Familie in eine Sphäre des Privaten zurückgedrängt. Auch Frauen werden dieser Privatsphäre zugeteilt. In diese Zeit fällt die Entstehung der Geschlechtscharaktere, die Mann und Frau als zwei essenziell unterschiedliche Wesen konstruiert. Eine Idee, die vom Familienideal der bürgerlichen Kleinfamilie ausgegriffen wird. Gleichzeitig dient die Familie als Reproduktionszentrum einer industriekapitalistischen Gesellschaft. Die wissenschaftliche und wirtschaftliche Auseinandersetzung mit Sexualität führt zur Normierung und Pathologisierung derselben. Am Ende des Kapitels stehen Freuds Überlegungen zur Sexualität und dem Unbewussten als intimer Erkenntnisort.

Das etwas umfassendere Kapitel vier, **Intimität von der Nachkriegszeit bis in die Gegenwart**, wendet sich dann der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg zu. Ein Thema wird dabei der Wiedereintritt der Sexualität in die Öffentlichkeit sein. Des Weiteren geht es um die Auswirkungen der sexuellen Liberalisierung auf die Kleinfamilie, die Ehe sowie die romantische Liebe. Feministische Auseinandersetzungen liefern hierzu eine reiche Palette an Diskussionspunkten und aktuellen, kontrovers geführten Debatten, angefangen bei Themen wie Pornographie oder Sodomasochismus über diverse Mutterschaftskonzepte bis hin zu alternativen Vorstellungen von Partnerschaft und Liebe.

Im Teil II dieser Arbeit geht es um Intimität als Gegenentwurf zur Öffentlichkeit und darum, was passiert wenn das Intime in die öffentliche Sphäre eindringt.

Die Auswirkungen dieses Vorganges für die politische Öffentlichkeit werde ich in Kapitel fünf, **Der Eintritt des Intimen in die öffentliche Sphäre**, besprechen. Dabei wird es um den mutmaßlichen 'Verfall' des öffentlichen Lebens gehen. Wohin führt die Steigende Emotionalität der Politik? Aus feministischer Perspektive werde ich die Diskussion über Vernunft versus Gefühl in der öffentlichen Sphäre aufgreifen. Zudem geht es in diesem Kapitel um den Selbstverwirklichungszwang des modernen Individuums und welche gesellschaftlichen Schwierigkeiten damit verbunden sind. Auch hinsichtlich demokratiepolitischer Überlegungen ist diese Frage spannend. Intimität fungiert dabei als Bindemittel einer Gesellschaft, in der Fremde unter Fremden leben. Das Gemeinsame der Masse wird über die Exklusion anderer erzeugt.

Im sechsten Kapitel, **Der Verlust des Intimen**, geht es dann nicht mehr um die Öffentlichkeit, sondern darum, was mit der Intimität selbst passiert, sobald sie aus der privaten Sphäre hervortritt. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Absicht, Emotionen steuerbar, kontrollierbar und dadurch auch profitabel zu machen. Das wissenschaftliche, politische und ökonomische Interesse an Gefühlen führt jedoch ebenso zu Normierungen. Diese wirken auf Individuen zurück. Der bekannte, feministische Slogan 'Das Private ist politisch' bekommt im Kontext solcher Überlegungen eine neue Bedeutung, auf die ich am Schluss dieses Kapitels eingehen möchte.

Am Ende der Arbeit werden die wichtigsten Erkenntnisse bezüglich der Wesenheiten des Intimitätsbegriffes noch einmal zusammengeführt und als Gesamtheit interpretiert. Dabei eröffnen sich mögliche Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen. Zu guter Letzt komme ich auf die anfangs gestellte Frage zurück, inwiefern das Konzept der Intimität auch für den feministischen Diskurs von Bedeutung ist.

Es folgt nun eine kurze Einführung in den Hauptteil dieser Arbeit.

HAUPTTEIL

An mehreren Stellen der Einleitung habe ich auf die Bedeutungsvielfalt des Intimitätsbegriffes hingewiesen. Anhand der Gegenüberstellung unterschiedlicher Begriffsbestimmungen und deren inhaltlicher Spezifizierung wurde versucht, die Reichweite des Begriffes darzulegen. Es handelte sich dabei gewissermaßen um den Versuch einer ersten, groben Skizzierung der diversen Definitions- und Verständnismöglichkeiten des Begriffes. Im folgenden Hauptteil der Arbeit geht es nun einerseits darum, diese Skizze zu verdichten, also den Begriff der Intimität anschaulicher und fassbarer zu machen. Andererseits ist dieser Schritt aber auch die notwendige Voraussetzung für das zweite, zentrale Anliegen dieser Arbeit, nämlich den Intimitätsbegriff mit einer spezifisch feministischen Perspektive zu versehen.

Warum eine feministische Auseinandersetzung mit Intimität nicht ohne weiteres funktioniert – zumindest nicht mit einem befriedigenden Resultat – liegt mitunter daran, dass eine Vielzahl feministischer 'Andockstellen' des Intimitätsbegriffes im Detail verborgen sind. Dies ist auch der Grund, weshalb die Suche nach feministischer Literatur explizit zum Begriff der Intimität nicht sonderlich ertragreich ist, Intimität jedoch sehr wohl ein Thema ist, wenn es beispielsweise um Liebe, Sexualität oder Familie geht. Um dem Vorhaben dieser Arbeit zu entsprechen, müssen also die latenten Strukturen des Begriffes aufgedeckt werden. Eine reine Oberflächenbetrachtung des Intimitätsbegriffes entlang seiner Konturen ist nicht ausreichend.

Es wäre jedoch falsch daraus zu folgern, dass Themen der Intimität innerhalb des feministischen Diskurses irrelevant seien. Die Brisanz dieses Begriffes für die feministische Auseinandersetzung zeigt sich vielmehr in seinen Tiefen, beispielsweise in der Konstruktion von Geschlechterverhältnissen in intimen Beziehungsformen. Wir brauchen also ein dichteres Verständnis von Intimität um mit feministischer Kritik – im weitesten Sinne – ansetzen zu können.

Um diese nicht ganz leichte Aufgabe möglichst adäquat zu bewerkstelligen, sollen die Wesenheiten des Intimitätsbegriffes auf zweierlei Ebenen aufgerollt werden:

TEIL I – INTIMITÄT ALS BEZIEHUNGSKONZEPT IM WANDEL

Im ersten Abschnitt des Hauptteiles wird Intimität als Beziehungskonzept analysiert (Kapitel eins bis vier). Gegenstand der Analyse sind dabei nicht nur 'Intimbeziehungen' im ausschließlich sexuellen Sinn, sondern all jene Formen von Beziehungen, bei denen Intimität einen wesentlichen Definitionsanspruch besitzt – sich eine Beziehung also über ihre Intimität definiert. Dies inkludiert neben Paarbeziehungen auch familiäre Beziehungen zwischen den Eltern und ihren Kindern, Geschwisterbeziehungen, Verwandtschaftsbeziehungen sowie Freundschaften, die in den ersten vier Kapiteln dieser Arbeit näher beleuchtet werden sollen. Die konkreten Fragen, die sich dabei stellen, sind, welche Eigentümlichkeiten diese Beziehungsformen besitzen und mittels welcher Kriterien sie sich voneinander abgrenzen. Wie ich zeigen werde, scheitert ein allzu starrer Definitionsversuch des Intimitätsbegriffes an der Erkenntnis, dass das Verständnis von diesen intimen Beziehungskonzepten weniger absolut als vielmehr historisch generiert ist – sich also im Laufe der Zeit verändert hat. Interessant sind dabei die gesellschaftlichen Konsequenzen dieses Wandels von Beziehungsmustern und wie sich der Intimitätsbegriff entsprechend dieser neuen Muster oder Ideale¹ verändert und angepasst hat. Eine weitere Frage ist, wie diese Prozesse von einer feministischen Perspektive ausgehend gedeutet werden können. Dies sind die Themen dieser ersten vier, chronologisch angelegten Kapitel.

TEIL II – INTIMITÄT ZWISCHEN DEN SPHÄREN ÖFFENTLICH UND PRIVAT

Die zweite Analyseebene (Kapitel fünf und sechs) erfasst den Intimitätsbegriff in seinem Verhältnis zur Öffentlichkeit. Intimität wird in der Literatur häufig als ein Antonym zu Öffentlichkeit verstanden. So schreibt Gottwald (2008: 18): „Während Intimität in den makrosoziologisch orientierten Studien und Theorien als Antonym für Öffentlichkeit verwendet wird, ist sie in mikrosoziologischen Werken ein Synonym für zwischenmenschliche Beziehungen“.

Intim ist demnach alles, was nicht öffentlich ist. Mittels dieser neuen Perspektive löst sich die Intimität aus ihrer unmittelbaren Relevanz für Beziehungen und erhält eine etwas abstraktere Komponente. Eine Komponente, die es ermöglicht, Intimität als makrosoziologisches Konzept auf gesellschaftliche Dynamiken anzuwenden. Kern der Auseinandersetzung ist die Trennung der Sphären in öffentlich und privat. Wie lässt sich Intimität in, zwischen oder außerhalb dieser beiden Sphären positionieren? Welche Folgen hat der Eintritt des Intimen in die Öffentlichkeit

1 Der Begriff des 'Ideals' sollte hier in Anlehnung an Luhmann verstanden sein. Ihm zufolge verläuft die Änderung der Liebessemantik, sozusagen der Code von Intimität über ein Ideal, das 'paradoxiert' wird, sich selbst also auf eine Art und Weise überformt, dass es seinem eigenen Ideal nicht mehr gerecht wird. Diese Diskrepanz kann nur mittels einer Ausdifferenzierung der Liebessemantik überwunden werden (vgl. Luhmann 1994: 57ff). Beispiele für dieses Spektakel werden noch in späteren Ausführungen folgen (siehe Kapitel 1.4 sowie 3.1).

der modernen Gesellschaft und was bedeutet dieser Schritt wiederum für das 'Reich der Intimität'² selbst? Aus feministischer Perspektive ist dabei in erster Linie die Auseinandersetzung mit der geschlechtlichen Sphärentrennung interessant.

Wichtig ist es an dieser Stelle anzumerken, dass die Trennung dieser beiden Themenkomplexe eine analytische und keine dem Begriff 'natürlich' inhärente ist. Das Bedeutungsspektrum von Intimität hätte auch auf andere Art und Weise kategorisiert werden können. Diese Form der inhaltlichen Strukturierung ist vielmehr das Resultat des Versuchs, die Komplexität des Begriffes auf möglichst sinnvolle Weise zu bändigen. Die Tatsache, dass beide Themenkomplexe in Wirklichkeit zueinander relational sind, ist allein durch die Vielzahl an Parallelen und Kreuzungspunkten der beiden Abschnitte offensichtlich.

2 Ich bin mir über die problematische Konnotation des Begriffes 'Reich' vor allem im deutschsprachigen Raum im Klaren und möchte mich davon distanzieren. Leider konnte ich keinen alternativen Begriff finden, denn weder 'Gebiet', noch 'Milieu' oder 'Raum' besitzen die mythisch-mächtige Atmosphäre, die mir am Begriff des Reiches so gut gefällt. 'Sphäre' hätte dem vielleicht entsprochen, allerdings wäre der Gebrauch dieses Terminus in Anbetracht der Ausführungen zur Sphärentrennung verwirrend gewesen.

TEIL I – INTIMITÄT ALS BEZIEHUNGSKONZEPT IM WANDEL

Beginnen soll die Verdichtung des Intimitätsbegriffes als Beziehungskonzept in der Vergangenheit, genauer gesagt am Umbruch vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Warum die Analyse der Intimität gerade dort ansetzt, hat mehrere Gründe. Der Wichtigste ist wohl, dass sich gerade in diesem Zeitraum eine Reihe bemerkenswerter Ereignisse zutragen, die das bestehende Weltbild ins Wanken bringen. Langsam kommt ein Prozess in Gang, der die Karten der Macht neu verteilt und etablierte Gesellschaftsstrukturen umgestaltet.

Diese Ereignisse sind auch hinsichtlich der Entwicklung von Intimität als Beziehungskonzept äußerst relevant, und zwar aus folgendem Grund: Mit den Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen lockert sich nach und nach das Beziehungsgeflecht, das die Menschen der damaligen Zeit umgibt. Konstrukte von Ehe, Familie, Partnerschaft, Sexualität, Liebe, und Freundschaft können sich neu positionieren und werden entsprechend reformuliert – ein Prozess, in dem bereits wesentliche Komponenten des späteren Intimitätsbegriffes angelegt sind.

Ein weiterer Grund, weshalb die Darstellung bei der Entstehung der modernen Gesellschaft und nicht schon früher – etwa in der Antike – ansetzt, liegt darin, dass es sich um eine Arbeit der Soziologie und nicht der Geschichtswissenschaften handelt und dies auch bleiben möchte. Insofern ist zwar die Berücksichtigung historischer Begebenheiten im Hintergrund äußerst wichtig um gegenwärtige soziale Prozesse rund um das Thema der Intimität zu verstehen, der Fokus liegt jedoch nicht auf einer geschichtlichen Erarbeitung des Intimitätsbegriffes. Hierfür, und das ist ein weiterer Grund weshalb diese Schnittstelle gewählt wurde, wäre der für eine Diplomarbeit vorgesehene Umfang eindeutig zu gering. Es scheint mir daher gerechtfertigt, bei der kritischen Darstellung eines Begriffes, dessen Alter wohl gemerkt laut dem Duden Herkunftswörterbuch (vgl. 2006: 367) meist auf nicht viel mehr als ein paar hundert Jahre geschätzt wird, genau diesen Ausgangspunkt zu wählen.

Dieser Teil der Arbeit besteht aus vier Kapiteln, die mehr oder weniger chronologisch angelegt sind. Die Vorgehensweise in den jeweiligen Abschnitten ist folgende: Zunächst werden soziologische Werke herangezogen, die sich mit dem Wandel der oben genannten Konstrukte (Ehe, Familie, Partnerschaft, Sexualität, Liebe und Freundschaft) beschäftigen. Hintergrund dieser Auseinandersetzung ist die Frage, wie diese Veränderungen auf das Verständnis von Intimität einwirken. Mit Ausnahme von Kapitel vier folgen am Ende des jeweiligen Kapitels sodann feministische Überlegungen zu der Art und Weise, wie der Wandel der Konstrukte in der Literatur dargestellt wird und welche Bedeutung dies wiederum für die Konzeption von Intimität hat.

Bevor wir nun zum ersten Kapitel schreiten, muss jedoch noch eine methodische Ergänzung bezüglich dieses Teiles der Arbeit gemacht werden. Es ist unabdingbar, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Darstellung sich wandelnder Beziehungsmuster im Detail weit widersprüchlicher ist, als es die hier vorliegenden Ausführungen erscheinen lassen. So etwa sind die sozialhistorischen Kontexte in den primär für die Überlegungen herangezogenen Ländern – Frankreich, England, Italien und Deutschland – nicht immer gleich und zum Teil zeitlich verschoben. Zudem offenbaren sich auch innerhalb der Ländergrenzen schichtspezifische Unterschiede, was die diversen Beziehungskonzepte angeht. Der Vorsatz, all diese Feinheiten bis ins Einzelne zu beleuchten und in die Schilderungen mit einfließen zu lassen, hätte den Rahmen dieser Arbeit jedoch bei weitem gesprengt.

Da es sich um eine Literaturarbeit handelt, sind nicht zuletzt die herangezogenen Autor_innen und deren Werke ein gewichtiger Mitgrund, weshalb die folgenden Darstellungen zu Intimität nun in dieser und nicht anderer Weise vorliegen. Auch der geographische Schwerpunkt ist Großteils darauf zurück zu führen, dass in den meisten soziologischen Büchern zum Thema Intimität der Schauplatz auf West- und Mitteleuropa bzw. die 'westliche Welt' gelegt wurde. Dennoch, dessen bin ich mir sicher, vermittelt auch eine teilweise 'pixelige' Illustration die wesentlichen Aspekte dessen, worauf es in diesem Teil der Arbeit ankommt:

Die Narrative des Intimitätsbegriffes als Beziehungskonzept im historischen Wandel nach zu zeichnen und dabei das Verständnis von Intimität von einer feministischen Warte aus zu beleuchten.

1 Intimität vom Spätmittelalter zur Aufklärung (circa 15. bis 17. Jahrhundert)

Wie eingangs bereits dargelegt, stellt das Spätmittelalter eine Zeit des Umbruchs dar: Die Erfindung des Buchdruckes in den 40er Jahren des 15. Jahrhunderts treibt nicht nur Luthers Reformation des Christentums voran, sondern ermöglicht auch den Auftrieb der Wissenschaften. Die erneute 'Entdeckung' Amerikas im Jahre 1492 steht im Zeichen dieses Umschwunges. Gierig wird das unbekannte Terrain ausgekundschaftet und besiedelt. Die Möglichkeit der Massenvervielfältigung von Texten fördert ab dem 16. Jahrhundert auch die Verbreitung der Lehren des Humanismus. Diese neue, auf den Menschen bezogene Denkrichtung, stellt die Dominanz kirchlicher Institutionen sowie die bislang dominante Gott-bezogene Weltanschauung infrage. Auch die Liebe profitiert von der neuen Technologie. So weist Luhmann in seinem Buch 'Liebe als Passion' auf die spezielle Bedeutung des Buchdruckes für die 'Codierung' von Intimität mit folgenden Worten hin: „Mehr als im Bereich irgendeines anderen Kommunikationsmediums wird in der Liebesemantik die Codierung schon früh reflektiert, und zwar als direkte Folge des Buchdrucks“ (Luhmann 1994: 37). Dabei bezieht er sich in erster Linie auf das Aufkommen des (Liebes)Romans, der ab dem 17. Jahrhundert ein neues Liebesideal propagiert, und in Konsequenz zu einem neuen Verständnis von Intimität führt (vgl. Luhmann 1994: 38f). Wir werden an späterer Stelle noch genauer auf Luhmanns Überlegungen zur leidenschaftlichen Liebe in den Romanen des 17. Jahrhunderts zurückkommen. Vorerst macht es jedoch Sinn, im 16. Jahrhundert zu bleiben und sich die Morphologie der oben genannten Brüche näher anzusehen. Denn, und hier bin ich ganz bei Foucault, gerade an den Bruchstellen werden wesentliche Neuerungen des Gesellschaftsgefüges offenbart (vgl. Foucault 1992: 35f, 2010: 35f).³ Wie stand es zu jener Zeit mit Intimität und inwiefern haben all diese Neuerungen und Einschnitte ihre Spuren in der Bedeutung des Begriffes hinterlassen?

Im Zuge dieses Kapitels werden wir einen Bogen spannen, ausgehend vom Aufkommen der Scham, den Konsequenzen dieser Entwicklung für den Umgang mit Sexualität und deren Stellenwert in der Ständegesellschaft über die Bedeutung von Ehe und Familie zu jener Zeit hin zu den Konzepten von Kindheit sowie Mutter- und Vaterschaft im späten Mittelalter. Wir werden uns mit der Frage auseinandersetzen, wie die Gottesliebe zur Menschenliebe wurde und welche Auswirkungen dies wiederum für die Entstehung der *amour passion* hatte. Am Ende des Kapitels steht eine feministische Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen.

3 Diese Herangehensweise unterscheidet sich wesentlich von Luhmann, der sich weniger an den Brüchen, als vielmehr am Zenit einer bestimmten Gesellschaftsentwicklung orientiert (vgl. Luhmann 1994: 50).

1.1 DIE ENTSTEHUNG DER SCHAM UND DER RÜCKZUG DER SEXUALITÄT

Norbert Elias veranschaulicht in seinem Werk 'Der Prozess der Zivilisation', wie sich ab dem 16. Jahrhundert der Zugang zum eigenen Körper verändert. Nach und nach entsteht so etwas wie 'Schamgefühl'. Ihm zufolge waren gewisse Verhaltensweisen, etwa sich vor anderen nackt zu zeigen, in Anwesenheit anderer Personen Geschlechtsverkehr zu haben oder beispielsweise seine Notdurft in der Öffentlichkeit zu verrichten, noch im 15. Jahrhundert durchaus üblich (vgl. Elias 1976: 181ff, 222ff). So resümiert Elias (1976: 181): „Weder die Verrichtung selbst, noch das Sprechen darüber oder Assoziationen dazu sind in dem Maße intimisiert, privatisiert, mit Scham- und Peinlichkeitsgefühlen belegt, wie später“. Erst im Laufe der Zeit, vor allem im 17., 18. und 19. Jahrhundert entwickelte sich derartiges Verhalten zu etwas Schamvollem und Unmoralischem, das nur noch im Kreise der Intimsten und Vertrautesten ausgelebt wurde. In Bezug auf Intimität kann die Entstehung der Scham somit folgendermaßen interpretiert werden: Erst mit der Überlegung, dass das Ausleben gewisser Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit nicht mehr akkurat sei und sie deshalb in einem privaten Raum angesiedelt wurden entstand der Bereich des Intimen. Intimität ließe sich hiernach also über die Scham definieren. Je weniger Scham gegenüber einer Person empfunden wird, desto intimer ist die Beziehung zu dieser Person.

Vor allem in Bereichen der Sexualität hatte dieser 'Zivilisierungsprozess', wie ihn Elias nennt, eine große Auswirkung. Die Bedeutungsverschiebung des Geschlechtsaktes wird auch von Van Eickles (2005: 99f) folgendermaßen beschrieben:

„Da der moderne Begriff der Sexualität erst im 19. Jahrhundert entstand, wurde die Sicht mittelalterlicher Akteure noch nicht durch Wahrnehmungs- und Deutungsmuster bestimmt, die die Zeugungsorgane des Menschen untrennbar mit seiner Fähigkeit zur Empfindung geschlechtlicher Lust zu einer Sphäre des Sexuellen verknüpften.“

Was nicht etwa heißen soll, dass es im Mittelalter nicht so etwas wie sinnliche Liebe gab oder Sex im Mittelalter weniger schön gewesen wäre. Wenn wir die Texte der Minnelieder als realitätsnahe Darstellung anerkennen, so zeichnet sich im Ideal der 'höfischen Liebe' sehr wohl das eine oder andere Element dessen ab, was später in unser gegenwärtiges Liebesverständnis eingegangen ist (vgl. Luhmann 1994: 50ff). So finden wir die Bilder der verehrten Frau oder des 'gezähmten' Ritters der um ihre Gunst wirbt ebenso in den Storylines postmoderner Kinoromanzen wieder. Worin sich jedoch diese mittelalterlichen Konzepte der Liebe von späteren Liebesidealen unterscheiden ist, dass sie sowohl von der sexuellen Praktik als auch von der ehelichen Reproduktionspflicht abgekoppelt existierten. Die Menschen des Mittelalters „(...) konnten daher ohne weiteres gedanklich zwischen dem lustvollen, potenziell sündhaften

Gebrauch der Zeugungsorgane einerseits und ihrer von Gott gewollten naturgemäßen Bestimmung andererseits differenzieren“ (Eickels 2005: 100).

Demzufolge hatte Sexualität zu jener Zeit ihren fixen Platz im alltäglichen Leben. Sie war weder außergewöhnlich noch sonderlich normal. Sie fand einfach statt, ebenso wie andere körperlicher Bedürfnisse und Notwendigkeiten. Selbstverständlich gab es auch damals Moralinstanzen, die verbotene von legitimer Sexualität unterschieden. „Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (...)“, so Foucault (1983: 42), „(...) haben – neben den Sittenvorschriften und Meinungszwängen – drei große explizite Codes die sexuellen Praktiken beherrscht: kanonisches Recht, christliche Pastoraltheologie und Zivilrecht“. Ich möchte hier nicht näher auf den Inhalt dieser Codes an sich eingehen. Festzuhalten ist, dass es Reglementierungen der Sexualität gab, diese jedoch hauptsächlich auf den Sexualakt im Rahmen ehelicher Beziehungen bezogen waren. Brigitta Wrede (vgl. 2000: 33) zufolge galt die Bezeichnung 'Sexualität' überhaupt nur für jene Tätigkeiten, deren Ziel und Zweck die Fortpflanzung war. Alles andere wurde schlichtweg nicht als etwas 'Sexuelles' aufgefasst und war somit irrelevant. Bedeutend war die Einhaltung der ehelichen Pflichten und solange diese Pflichten erfüllt wurden, konnte sich Menschen bei der Ausübung nicht-sexueller Sexualpraktiken relativ viele Freiheiten erlauben (vgl. Foucault 1983: 42). Ein Grund für diese Handhabe ist die Bedeutung der Ehe in der Ständegesellschaft⁴ des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit.

1.2 EHE UND FAMILIE IN DER STÄNDEGESELLSCHAFT

In der Ständegesellschaft waren Ehen nämlich keine 'Herzensangelegenheiten', sondern hatten ökonomische Gründe (vgl. Giddens 1993: 49). Sie dienten primär der Verbindung zweier Familien nach strikten Kriterien der Standesdifferenzierung (vgl. Daub 1996: 97f). Dementsprechend war auch die geschlechtliche Reproduktion ein Mittel zur Fortsetzung von Familiendynastien. Außerdem wurden Kinder als eine Art ökonomische Absicherung angesehen – sie waren quasi 'kleine Erwachsene':

„Children were treated as little adults at an early age and were often sent off to live as apprentices or servants in the households of others. Marrying and having children were economic arrangements and the relationships which resulted were ones in which men were assumed to rule down on women and children. This was sanctioned by religion, law and community norms.“ (Jamieson 2005: 17, vgl. Postman 2003: 69)

4 Daub definiert Ständegesellschaften oder auch stratifikatorisch differenzierte Gesellschaften folgendermaßen: „Stratifikatorisch differenzierte Gesellschaften, worunter man insbesondere alle Hochkulturen bis in die europäische Vormoderne des 15. und 16. Jahrhunderts subsumieren kann, haben sich (...) ausdifferenziert in unterschiedliche Schichten, die zueinander in einem Verhältnis der Hierarchie stehen“ (Daub 1996: 97).

Da es also keine Kindheit in dem Sinne gab, war es auch nicht notwendig, sexuelle Praktiken vor Kindern zu verheimlichen. Dementsprechend wurde Sexualität zu jener Zeit relativ ungezwungen in den kollektiven Schlafsälen ausgelebt, wo neben den 'kleinen Erwachsenen' auch die Großeltern und 'familienexternes' Dienstpersonal wie Mägde und Knechte ruhten. So war es in der vormodernen Familie – in der soziologischen Literatur wird auch häufig von der Familienform des 'Großen Hauses' gesprochen – allgemein üblich (vgl. Schulz 1998: 269). Dies ändert sich erst mit dem Aufkommen des Schamgefühls, wie Elias (1976: 230f) schreibt:

„Das Schamempfinden, das die sexuellen Beziehungen der Menschen umgibt, hat sich im Prozeß der Zivilisation beträchtlich verstärkt und verändert. Das kommt besonders deutlich in der Schwierigkeit zum Ausdruck, die die Erwachsenen der späteren Zivilisationsphasen haben, wenn sie mit ihren Kindern von diesen Beziehungen reden sollen. Aber diese Schwierigkeit erscheint heute fast als etwas Natürliches. Es scheint uns fast aus biologischen Gründen allein schon erklärlich, daß ein Kind von den Beziehungen der Geschlechter zueinander nichts weiß, und daß es eine äußerst heikle und diffizile Aufgabe ist, die heranwachsenden Mädchen und Knaben über sich selbst, über das, was rings um sie vorgeht, aufzuklären.“

In den Erziehungsbüchern des Erasmus von Rotterdam, einem Vertreter des Humanismus, wird Sexualität noch relativ frei behandelt (vgl. Elias 1976: 231ff). Dennoch gibt es dort bereits erste Ansätze einer Vorstellung von Kindheit. Postman (vgl. 2003: 49ff) macht zu einem großen Anteil die Druckerkunst für die Geburt der Idee des Kindes verantwortlich, die sich vor allem im 16. und 17. Jahrhundert etablierte. „Weil die Schule dazu bestimmt war, einen des Lesens und Schreibens kundigen Erwachsenen heranzubilden, wurden die Kinder nicht mehr als kleine Erwachsene wahrgenommen, sondern als etwas völlig anderes – als ungeformte Erwachsene. Im schulischen Lernen erkannte man ein Wesensmerkmal der Kindheit“ (Postman 2003: 53). Mitunter führte die Erfindung der Kindheit in Konsequenz ab dem späten 18. Jahrhundert dann zur Neukonzipierung der Familie (siehe Kapitel 2.4).

Nachdem die Vorstellung der Kindheit als ein abgesonderter Lebensabschnitt noch nicht vordergründig war, spielten auch Rollen wie Mutterschaft oder Vaterschaft nur eine untergeordnete Rolle (vgl. Opitz 1992: 138). Die Figur des Vaters existierte als Autorität nach dem Vorbild Gottes, dem himmlischen Vater und hatte in erster Linie den Schutz der Familie zu gewährleisten (vgl. Opitz 1992: 140f). Die Rolle der Mutter war auch nicht das, was man als eine intime Bezugsperson des Kindes bezeichnen könnte. Zwar wurden Kinder vor allem im Spätmittelalter zunehmend als 'Segen' angesehen, was auch die Gebärfähigkeit der Frau zu einem wesentlichen Kriterium für die Eheschließung erhob, gleichzeitig jedoch wurden Kinder von unverheirateten Frauen gesellschaftlich geächtet. Der Akt des Gebärens ging außerdem nicht zwangsläufig mit der Übernahme der Kindererziehung einher. So wurden Kinder häufig gleich nach der Geburt zu Ammen, Mägden oder weiblichen Verwandten gegeben (vgl. Opitz 1992:

143ff). Nur in den gehobeneren Schichten entwickelt sich allmählich die Familie als ein Bezugsrahmen, der in etwa den Familienvorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts entspricht (vgl. Opitz 1992: 147).

Wir können also festhalten, dass die Familie im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit noch keinen Intimitätscharakter in der Form besaß, wie er ihr später zugewiesen wird, sondern wesentlich materielle Funktionen zu erfüllen hatte. Ebenso besaßen Freundschaften zur Zeit der Ständegesellschaft eine wesentlich ökonomische Herangehensweise. So schreibt Jamieson (1999: 480f), dass erst die Trennung der Bereiche Arbeit und Privatsphäre eine Vorstellung von Freundschaft jenseits der Kriterien von 'Nützlichkeit' oder 'Notwendigkeit' ermöglichte.

Intimität war dementsprechend auch nicht zwangsläufig in diesen Beziehungsstrukturen der Ständefamilie verortbar. Aufgrund dessen, dass wesentliche Komponenten des späteren Familienverständnisses, wie beispielsweise die Liebesbasis oder die Bedeutung der Sexualität, noch nicht im Konzept von Ehe und Familie inkludiert waren, konnte auch Intimität nicht als wesentlicher Bestandteil von Familie gedacht werden.

Wenn weder die Familie, noch Freundschaft in der Ständegesellschaft auf der Grundlage von Liebe funktionierten, welchen Zweck hatte die Liebe dann überhaupt? Beziehungsweise, was können wir uns unter dem Liebesverständnis jener Zeit vorstellen?

1.3 VON DER GOTTESLIEBE ZUR MENSCHENLIEBE

Bis in die frühe Neuzeit entspricht das Liebesideal im Wesentlichen den dominanten christlichen Idealen der Gottes- und der Nächstenliebe. In ihrer Analyse des Liebesbegriffes bei Augustin⁵ unterscheidet Hannah Arendt (vgl. 2003) zwei Arten der Liebe: die 'falsche' begehrende Liebe (*amor appetitus* oder *cupiditas*) und die 'echte' Gottesliebe (*caritas*) worunter auch die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) fällt (vgl. Arendt 2003: 35f). Beide sind zunächst nicht auf die Liebe gegenüber anderen Menschen gerichtet, sondern viel allgemeiner gefasst. Der Unterschied zwischen diesen beiden Ausprägungen der Liebe besteht nicht im Begehren selbst (denn im Grunde begehrt auch die *caritas*), sondern darin, was begehrt wird. Während nämlich *amor appetitus* die Welt begehrt, sucht *caritas* ihre Erfüllung im Jenseits. So ist im Grunde auch

5 Es ist dies die Dissertation Hannah Arendts bei Karl Jaspers, die unter dem Titel 'Der Liebesbegriff bei Augustin' veröffentlicht wurde. Bei Augustin handelt es sich um den 354-430 nach Christus lebenden christlichen Philosophen Augustinus von Hippo, dessen Lehren bis zur Reformation scheinbar 'unumstritten' waren (vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Augustinus_von_Hippo [23-22-2011]). Ob dies so ohne weiteres behauptet werden kann und inwiefern diese Annahme legitimiert, sich bei der Darstellung der Liebesvorstellungen vom späten Mittelalter (rund 1000 Jahre später) auf Augustinus zu berufen, ist eine äußerst penible Angelegenheit und wäre sicher eine Untersuchung wert. Im Falle dieser Arbeit wird die vereinfachte Version verwendet, da es lediglich um die Veranschaulichung des Kontrastes zum neuen Liebesideal der *amour passion* geht.

die Nächstenliebe lediglich eine weltliche Äußerung der Liebe, die sich jedoch in der Verwirklichung der Gottesliebe sucht (vgl. Arendt 2003: 40, Luhmann 1994: 101)⁶. Daraus ergibt sich eine klare Differenz zwischen *amor appetitus* und der *caritas*:

Die Beständigkeit der *caritas* ist durch ihre Liebe Gottes, der das Ewige verkörpert gewährleistet. „Indem er Gott liebt findet er das, was ihm mangelt, das, was er gerade nicht ist: das Ewige“ (Arendt 2003: 40). Diese Jenseitsbezogenheit der *caritas* führt jedoch auch dazu, dass die Welt nicht geliebt wird, sondern lediglich als Weg betrachtet wird, um zur Gottesliebe zu gelangen. Diese Charakteristik nennt Arendt den 'Um-Willen' der *caritas* (vgl. Arendt 2003: 46f). Ihr Ziel ist in die Zukunft projiziert um dort als ewige Liebe erfüllt zu werden.

Die weltlich ausgerichtete *amor appetitus* hingegen, begehrt die Welt und damit das Leben, das an die Welt gebunden ist. Die Problematik dieses Begehrens liegt darin, dass das Leben sich stets wandelt und dadurch die Liebe nicht von Dauer ist, sondern sich den ständigen Veränderungen ausgeliefert sieht. In der Erfüllung des Begehrens sitzt somit gleichsam die Furcht, das Begehrte nicht halten zu können. „Das Leben, das ständig vom Tod bedroht wird, ist kein Leben, weil es ständig in der Gefahr steht, das, was es ist, zu verlieren und es auch eines Tages sicher verliert“ (Arendt 2003: 30f). Gleichzeitig ist die Möglichkeit des Verlustes aber auch wiederum das, was die Liebe ausmacht (vgl. Arendt 2003: 31).

Die *caritas* wiederum kennt diese Furcht des Verlustes nicht. Sie ist furchtlos, weil ihr das Genießen und der Nutzen erst in der Zukunft widerfährt und somit ist die *caritas* 'frei' von Furcht⁷.

„Die Freiheit der *caritas* ist also wieder eine zukünftige Freiheit, und ihr Freisein auf Erden besteht wieder nur in der Zugehörigkeit zum Ersehnten, das die Liebe vermittelt; ihre Erfüllung ist die Furchtlosigkeit, während der Erfüllung der *cupiditas* gerade die ständige Frucht beigesellt (sic!) ist, die sie von einem zum andern in die Zerstreuung treibe und zu unwiderruflicher Versklavung führt.“ (Arendt 2003: 48)

Werden diese Liebeskonzeptionen nun auf die Liebe zwischen den Menschen bezogen, so findet die Nächstenliebe als Teil der *caritas* Zuflucht in der Ewigkeit Gottes. Sie ist über den Bezug des Nächsten zu Gott geordnet, gesichert und kann ihre Liebe ruhig genießen (vgl. Arendt 2003: 45, 51). Die *amor appetitus* oder *cupiditas* hat diese Sicherheit nicht. Und dies ist womöglich auch der Grund, weshalb diese begehrende Liebe in der ständisch organisierten Gesellschaft des späten Mittelalters nur einen marginalen Stellenwert einnehmen kann.

6 Die fehlende weltliche Orientierung dieser Liebeskonzeptionen wird von Arendt eingehend kritisiert, da dies zu einer mangelnden 'Liebesmotivation' im Diesseits führen würde (vgl. Kurbacher 2009: 68).

7 Arendt macht hier auf die negative Definition von Freiheit aufmerksam: **Von** etwas frei zu sein und nicht **für** etwas frei zu sein. Dieser Freiheitsbegriff, der sich über die Abgrenzung dessen wovon man 'frei' ist definiert, ist auch in Arendts späteren Werken relevant.

Giddens bekräftigt dies indem er schreibt (1993: 49f): „So scheint es in der bäuerlichen Bevölkerung des 17. Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich ungewöhnlich gewesen zu sein, daß Eheleute sich geküßt oder umarmt hätten, oder daß sie andere Formen von körperlicher Zuneigung, die mit Sex assoziiert sind, gezeigt hätten“, und begründet dieses Verhalten eben damit, dass in der Ständegesellschaft Ehen vornehmlich ökonomischen Zwecken dienten und es nicht auf gegenseitige Liebe im Sinne von *appetitus* ankam. Im Gegenteil, gerade wegen des weltlichen Begehrens wurde *amor appetitus* als eine 'schlechte' Liebe bewertet (Arendt 2003: 35f). Denn, dies soll nochmals klargelegt sein, sowohl die mittelalterliche Minne, als auch die Nächsten- oder die Gottesliebe identifizieren bzw. verorten sich eher als eine Tugend, denn als ein Gefühl⁸. Dies ändert sich nun im Laufe des 17. Jahrhunderts:

Angespornt durch die Reformation und den Dreißigjährigen Krieg kommt es zur Ausdifferenzierung der Gesellschaft (Daub 1996: 100). Das religiöse Weltbild gerät ins Wanken ebenso wie das überforderte Ständesystem – die Stände werden durchlässiger. Diese neuen Freiheiten drängen das Primat der Tugend in den Hintergrund. Allmählich setzt sich ein neues Liebesideal durch. Auch die Renaissance und das Gedankengut des Humanismus tragen zum Wandel des Liebesideals bei. Die sakrale Liebe verlagert sich ins Weltliche – nicht mehr Gott, sondern der Mensch ist ihr Objekt (vgl. Luhmann 1994: 58). Wallende Gefühle zeichnen dieses Liebesideal aus sowie der Schmerz des Begehrens und der gewonnenen Freiheit. Die *amour passion*, wie Luhmann (vgl. 1994: 57ff) sie nennt, vereint die Liebe mit Leidenschaft und Leiden – eine höchst eigentümliche Kombination, auf deren Skurrilität bereits Nietzsche aufmerksam gemacht hat (vgl. Sommerfeld-Lethen 2008: 54).

1.4 AMOUR PASSION – DIE LEIDENSCHAFTLICHE LIEBE

Die leidenschaftliche Liebe des 17. Jahrhunderts (hier als Synonym zur *amour passion* gebraucht) ist jedoch nicht zu verwechseln mit der romantischen Liebe, die erst ab dem späten 18. Jahrhundert die Bühne betritt (vgl. Giddens 1993: 49)⁹. Während sich nach Giddens die Differenz zwischen der leidenschaftlichen Liebe und der romantischen Liebe darin erweist, das erstere universell, hingegen zweitens 'kulturell' sei, ist dies bei Luhmann jedoch kein Kriterium. Für ihn stellt die *amour passion* lediglich eine weitere Liebessemantik dar – ein neuer 'Code', der sich von der mittelalterlichen Frauenliebe dahingehend abgrenzt, als dass sie nicht mehr einer kontrollierbaren 'Pflicht' entspricht, sondern zu einer unkontrollierbaren, aber dennoch legitimen Passion wird (vgl. Luhmann 1994: 51, 59). So schreibt er:

8 Luhmann (1994: 59) weist darauf hin, dass die Minne im Grunde ein 'Dienst' war. Daher auch die Bezeichnung Frauendienst.

9 Wir werden das Phänomen der romantischen Liebe im 2. Kapitel dieser Arbeit noch ausführlich besprechen.

„Im Mittelalter hatte man die aus der Antike stammende Vorstellung, Liebespassion sei eine Art Krankheit, noch ganz medizinisch genommen, hatte eine Symptomatologie entwickelt und Therapien (zum Beispiel coitus) angeboten. Sexualität galt dabei als normales Körperverhalten, Passion dagegen als Krankheit. Im 17. Jahrhundert ist davon nur die Metapher geblieben, die rhetorische Floskel; aber man geht deswegen nicht zum Arzt.“
(Luhmann 1994: 63)

Einige Gründe, warum es zu dieser Veränderung des Liebesideals kam, wurden bereits angeführt, wie aber so ein Wandel der Liebessemantik vonstattengeht, soll hier kurz ausgeführt werden.

Für Luhmann ist der Anstoß für die Neucodierung der Liebe stets ein Konflikt. Dieser benötigt gewissermaßen zwei Zutaten: Zum einen die Entstehung eines Ideals sowie die Erkenntnis, dass dieses neue Ideal im Rahmen des gegenwärtigen Liebescodes nicht verwirklicht werden kann. Diese Erkenntnis führt zu einem Paradox – die zweite Zutat des Konfliktes. Das Paradox eines Ideals ist Luhmann (1994: 67) zufolge aber nichts Negatives: „So überraschend das klingen mag: *Paradoxieren* erweist sich, wie wir sogleich zeigen werden, als eine Technik von starker *systematisierender* Kraft“. Die Paradoxierung des Ideals führt also folglich zu einer Ausdifferenzierung und Neuformulierung des Liebescodes.

Dieser Vorgang lässt sich auch beim Übergang von der mittelalterlichen Ständegesellschaft zur funktionalistisch stratifizierten modernen Gesellschaft beobachten (vgl. Luhmann 1994: 59-63, 73-83): Die Wahl des Liebespartners verläuft nicht mehr restriktiv nach Standeskriterien, sondern erfährt eine Lockerung. Der Liebe werden mehr Freiheiten zugebilligt. Die Liebeswahl funktioniert nun auf der Grundlage von Gefühlen. Es entsteht die Differenzierung zwischen aufrichtiger und unaufrichtiger sowie wahrer und vorgemachter Liebe. Zugleich birgt die Illusion der Freiheit aber auch einen Widerspruch. Die Wahlfreiheit schränkt sich selbst ein und zwar indem sie sich den Zwang auferlegt sich entscheiden zu müssen. Das Paradox ist also die Erkenntnis, dass diese Illusion der 'freien Liebe' im Grunde nicht umgesetzt werden kann und genau daran leidet sie. Das Ergebnis aus dieser Paradoxierung, der 'neue' Liebescode, ist die '*amour passion*'.

Die *amour passion* ist eine Liebe, die nicht gesteuert werden kann. Sie entzieht sich jeglicher Kontrolle. Die Passion ist die Leidenschaft, mit der dieser Kontrollverlust ganz bewusst erlitten wird: Du beginnst zu lieben, obwohl du schon weißt, dass du nur enttäuscht werden kannst. Du weißt, dass du liebst, und es dir im Grunde nicht gut tut und trotzdem liebst du. Und hinzu kommt, dass dieser Irrsinn im Zuge des 17. Jahrhunderts völlig 'normal' oder legitim wird. Nicht mehr Vernunft und Tugend, sondern der Exzess ist das Maß der leidenschaftlichen Liebe (vgl. Luhmann 1994: 83ff).

Wie bereits weiter oben erwähnt, sieht Luhmann in der Erfindung des Buchdruckes eine wesentliche Komponente zur Verbreitung dieses Liebesideals. Die Illusion der freien Liebeswahl und die darauf gründende *amour passion* ist Gegenstand der Romane, die vorerst Frauen, später auch Männer in den Bann ziehen. „Schon im 17. Jahrhundert weiß man: die Dame hat Romane gelesen und kennt den Code. Das steigert ihre Aufmerksamkeit. Sie ist gewarnt – und eben dadurch gefährdet. Etwas später wird auch der empfindsame Mann Opfer des Romans“ (Luhmann 1994: 37). Auch bei späteren 'Korrekturen' der Liebessemantik, wie beispielsweise in der Romantik, hat der Roman seine Finger im Spiel.

Wichtig für das Verständnis der *amour passion* ist, dass sie sich vorerst noch relativ unabhängig von der Institution der Ehe ausbildet. Sie hegt kein Interesse an der Liebesheirat, sie will nicht als Grund zur Eheschließung fungieren oder sich gar über die Ehe definieren (vgl. Luhmann 1994: 84). Aus diesem Grund sucht die *amour passion* sich auf eine andere Art und Weise zu legitimieren, und zwar über sich selbst, wobei ihr dies erst ab dem 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der romantischen Liebe wirklich gelingt (vgl. Luhmann 1994: 52, 65).

Welche Bedeutung hat dieses neue Verständnis von Liebe nun für den Begriff der Intimität? Zum einen wird Liebe 'menschlicher'. Sie wendet sich nicht mehr Gott, sondern der Welt und den in ihr lebenden Menschen zu. Diese Verlagerung ist gewissermaßen eine Voraussetzung für die Einverleibung der Liebe in ein intersubjektives Konzept von Intimität. Denn, wird Liebe sakral gedacht, kann sie nur in einem äußerst asymmetrischen Verhältnis von Mensch und Gott bestehen. Dies wiederum verhindert die Ausbildung eines wesentlichen Aspekts von Intimität wie etwa die Reziprozität.

Äußerst zentral ist auch der Umgang mit den Affekten in der leidenschaftlichen Liebe. Gefühle werden erstmals ein legitimer Teil dessen, was Liebe ausmacht. Emotionen werden später als etwas innerliches, beinahe als intimster Kern des Individuums konzipiert. Somit liegt heute, in der Enthüllung von Gefühlen ein wesentlicher Bestandteil von intimen Beziehungen. Auch die Auffassung, dass die Liebe etwas ist, das 'heimlich' gelebt werden soll und überhaupt die Vorstellung, dass es etwas 'Heimliches', von außen verborgenes gibt, ist sicher ein wesentlicher Teil des späteren Intimitätsbegriffes, der zu jener Zeit Wurzeln geschlagen hat (vgl. Luhmann 1994: 66, 99, Simmel 1906). Ein weiteres Element des heutigen Intimitätsverständnisses, das bereits in der *amour passion* angelegt wird, ist die Freiheit der Wahl mit wem eine intime Beziehung eingegangen wird und mit wem nicht.

Noch in anderer Hinsicht hat die Entstehung der *amour passion* eine bedeutende Konsequenz für die Intimität: Luhmann beschreibt, wie zunächst ein passives Verständnis des 'Leidens'

erhalten bleibt und erst ab ca. der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Passionsbegriff auch eine 'aktive' Komponente erhält. Dies ist für die späteren Ausführungen zum Intimitätsbegriff wesentlich, vor allem wenn es um die Entwicklung des modernen Individuums geht (siehe Kapitel 2.3). So schreibt Luhmann (1994: 75): „Der Übergang vom passiven zum (auch) aktiven Passionsbegriff ist ferner die Vorstufe für jede mögliche Individualisierung, denn nur Handeln, nicht Erleben, kann man individuell zurechnen“.

Die Lebensdauer der *amour passion* ist jedoch nur kurz und entspricht damit wohl der allgemein üblichen Lebenserwartung jener Zeit. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts gerät sie unter die Keule der Moral. Wie wir jedoch in späteren Ausführungen noch sehen werden, tauchen einige Facetten der leidenschaftlichen Liebe in den Ideen der romantischen Liebe des späten 18. Jahrhunderts wieder auf (vgl. Giddens 1993: 50, siehe auch Kapitel 3.1).

1.5 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Bei der Abhandlung zur *amour passion* weist Luhmann an mehreren Stellen explizit darauf hin, dass die zunehmenden Freiheiten der Frauen (vor allem in Frankreich) eine zentrale Rolle bei der Entstehung ebendieses Liebesideals spielen: „Dennoch hat sich im 17. Jahrhundert mindestens ein entscheidender Gesichtspunkt gewandelt: die Unerreichbarkeit der angebeteten Frau wird in die Entscheidung der Frau selbst verlagert“ (Luhmann 1994: 59, vgl. 59f, 77). Zumindest die französische Romanliteratur jener Zeit, auf die sich Luhmann hier beruft, vermittelt diesen 'Schein'. Weiter folgert er: „Daraus ergibt sich die Unterscheidung der 'précieuses' und der 'coquettes': Die einen sagen immer nein, die anderen immer ja. Entsprechend gelten die Präziosen als das erstrebenswertere Ziel“ (Luhmann 1994: 59f). An späterer Stelle gibt Luhmann an, dass die *amour passion* jedoch nicht zur Auflösung der Geschlechterasymmetrie selbst geführt, sondern die Beziehung zwischen den Geschlechtern sich lediglich umgeformt habe. Daraus gehen zwei neue, sich widersprechende Asymmetrien hervor: „Einerseits wird Liebe als *Kampf* charakterisiert: als Belagerung und Eroberung der Frau. Andererseits ist bedingungslose *Selbstunterwerfung* unter den Willen der Geliebten die Form, in der Liebe sich darstellt und 'gefällt'“ (Luhmann 1994: 77).

Elias sieht diesen Prozess ähnlich, aber dennoch ein wenig anders. So schreibt er: „Die Ehe in der absolutistisch-höfischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhundert gewinnt dadurch einen besonderen Charakter, daß hier durch den Aufbau dieser Gesellschaft zum ersten Mal die Herrschaft des Mannes über die Frau ziemlich vollkommen gebrochen ist“ (Elias 1976: 252). In diesem Zusammenhang zitiert Elias eine Textstelle aus Madame de la Fayette's Roman 'La princesse de Clèves'. Der Ehemann der *princesse* weiß, dass seine Frau in einen anderen verliebt ist

und erkennt, dass er sie nicht zwingen kann nur ihn zu lieben, dass es keinen Sinn macht sie gewaltsam zu halten und er seiner Frau gewisse 'Freiheiten' zubilligen muss (vgl. Elias 1976: 253).

Aus feministischer Perspektive stehen derartige Aussagen über die 'Freiheiten der Frau' sowie die 'ziemlich vollständig gebrochene Herrschaft des Mannes über die Frau' auf äußerst löchrigem Boden. Zwar schränken sowohl Luhmann als auch Elias die 'Freiheiten der Frau' in der *amour passion* auf die eine oder andere Weise ein: Elias, indem er ausschließlich von der 'höfischen' Gesellschaft spricht und Luhmann, indem er betont, dass die freie Liebeswahl nur für außereheliche 'Affären' von bereits verheiratete Personen galt (vgl. Luhmann 1994: 60). Giddens schreibt in diesem Zusammenhang, dass die sexuellen Freiheiten ihrer Leidenschaft der Wahl nachzugehen, aristokratischen Frauen vorbehalten waren und 'außereheliche Verbindungen' in der bäuerlichen Gesellschaft ein Privileg des Mannes war (vgl. Giddens 1993: 49f)¹⁰. Dennoch bleibt die Historizität der Kategorie Frau unbedacht. Es scheint unklar, was es wirklich hieß zu jener Zeit mit weiblichen Geschlechtsorganen geboren zu sein und überhaupt welche Bedeutung das 'Geschlecht' selbst in der damaligen Gesellschaft hatte.

So stellte noch in der frühen Neuzeit das biologische Geschlecht keine absolute Grundlage für die soziale Differenzierung zweier, oppositional angelegter Geschlechter in 'Mann' und 'Frau' dar. „Die Kategorie 'Geschlecht' ist eindeutig eine Erfindung der Moderne und als Begriff mit dieser Bedeutung in der Sprache des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit (...) nicht auffindbar“ (Wunder 1992: 132f). Wie Degele (vgl. 2008a: 60) in ihrem Buch vermerkt, entstand diese Idee von 'Zweigeschlechtlichkeit' erst im Laufe des 18. Jahrhunderts. Bis zu diesem Zeitpunkt war noch das 'Ein-Geschlechter-Modell' verbreitet, demzufolge Mann und Frau als zwei unterschiedliche Varianten von ein und demselben Geschlecht wahrgenommen wurden (vgl. Wetterer 2004: 126).

Die feministische Geschichtswissenschaft hat darauf hingewiesen, dass Frauen sehr wohl sozialen Geschlechtern zugeordnet wurden und daraus gewissermaßen auch 'weibliche' Verhaltensregeln resultierten. Jedoch existierte dieses soziale Geschlecht der Frau bei weitem nicht in einer derart essentiell definierten Form, wie wir es aus den Beschreibungen der Geschlechtercharaktere des 18. und 19. Jahrhunderts kennen (siehe dazu Kapitel 3.5). Was eine Frau im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit war und wie sie sich zu verhalten hatte, wurde nicht allein durch das Geburtsgeschlecht bestimmt, sondern war zusätzlich von einer

¹⁰ Wie Opitz (vgl. 1992: 142f) bemerkt, galten dabei uneheliche Kinder, die im Hause des Mannes großgezogen wurden, sogar als Zeichen seiner männlichen Potenz, wobei sich hierbei selbstverständlich die Frage stellt, was 'Männlichkeit' in diesem Kontext zu bedeuten hat.

Reihe weiterer Faktoren wie etwa Herkunft, Ehestand oder ethnische Zugehörigkeit abhängig (vgl. Hohkamp 2002, Hehenberger 2002). Hohkamp verwendet zur Veranschaulichung dieses Geschlechterverständnisses die Metapher des Kaleidoskops: Indem sich die jeweilige Zusammensetzung und Position der verschiedensten Kategorien verändert, entstehen gänzlich neue Bilder (vgl. Hohkamp 2002: 7). Griesebner und Lutter (vgl. 2002: 3ff) sprechen hierbei von 'Geschlecht als mehrfach relationale Kategorie'.

Wenn also pauschal von den neuen 'Freiheiten der Frau' gesprochen wird, muss dabei unbedingt berücksichtigt werden, dass diese Freiheiten nicht allumfassend, sondern auf bestimmte Entscheidungen von bestimmten Frauen eingeschränkt waren. Und selbst wenn eine Frau 'formal' diese Freiheiten hatte, hieß das noch lange nicht, dass sie sich diese Freiheiten auch 'erlauben' konnte – schließlich war es eben nicht sonderlich erstrebenswert eine 'coquette' zu sein (vgl. Luhmann 1994: 60). Auf diese Problematik nimmt meiner Ansicht nach sowohl Elias, als auch Luhmann zuwenig Rücksicht.

Noch in einer anderen Hinsicht scheint es, als wäre Luhmann die Historizität der Kategorie 'Frau' nicht vollends bewusst. Dass nach Luhmann die 'gefühlsabsolutierende' und 'irrationale' *amour passion* ausgerechnet dann entstand, als Frauen plötzlich mehr Freiheiten hatten und sich aktiv in die Gestaltung des Liebesideals einbringen konnten, vermittelt den Eindruck, als wäre es der Verdienst der Frau, dass diese Elemente im neuen Liebesideal verankert wurden. Damit greift Luhmann jedoch ein Verständnis von Weiblichkeit auf, das erst später entstanden ist. Wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, entspricht die Analogie: Frau – emotional – irrational der Vorstellung von Geschlechtercharakteren des späten 18. und 19. Jahrhundert und kann somit kaum zur Erklärung solcher Eigenschaften der *amour passion* herangezogen werden.

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

Im Zuge dieses Kapitels wurde deutlich, dass eine Intimität in der Form wie wir den Begriff heute kennen, im 16. und 17. Jahrhundert noch nicht existierte, sich aber bereits das eine oder andere Element des Intimitätsbegriffes abzuzeichnen beginnt. So etwa die Entstehung der Scham, bei der gewisse Themen oder Verhaltensweisen aus der Öffentlichkeit verbannt werden. Auch die Aufwertung der Gefühle im neuen Liebesideal der *amour passion*, wird später von der Intimität aufgegriffen werden. Gefühle werden ein wesentlicher Bestandteil der Intimbeziehung. Ebenso von großer Bedeutung ist die Betonung des aktiven, gestaltenden Moments im Liebesideal der leidenschaftlichen Liebe sowie die Idee, dass Menschen nicht rein über ihre Her-

kunft bestimmbar sind – ein Gedanke, der sich ebenfalls bereits in der *amour passion* abzeichnet.

In so manch anderer Hinsicht jedoch ist die Intimität ihrem heutigen Verständnis noch fern, wie etwa das Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern in der Ständefamilie zeigt. Dies ist gerade auch in Bezug auf die Geschlechterrollenzuschreibungen und die aktuellen Diskussionen über berufstätige Mütter ein äußerst interessanter Aspekt. Auch der noch sehr lockere Umgang mit Sexualität sowie die nicht strikte, aber dennoch vorhandene Trennung von Sexualität, Ehe, Familie und Liebe widerspricht den späteren Konstruktionen von Intimität, die diese vier Komponenten als Einheit begreifen.

Wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, werden Liebe und Sexualität nach und nach zur Essenz der modernen Paarbeziehung und Voraussetzung für die Familie stilisiert. Der Diskurs der Sexualität in der Gegenwart entspricht kaum mehr der mittelalterlichen Vorstellung eines gewissermaßen 'banalen', aber dennoch für die Reproduktion der Standesfamilie relevanten, Faktums. Sexualität ist das Um und Auf des Treuegebots, die Expression der erfüllten Liebe schlechthin, zugleich aber auch unverbindlicher geworden – ein Widerspruch?

Festzuhalten ist, dass die Bedeutung der Sexualität in modernen Beziehungen einen gänzlich neuen Stellenwert eingenommen hat¹¹. Wo aber beginnt dieser Prozess, der die erfüllte Liebe zu einem so wichtigen Bestandteil unserer Selbstverwirklichung werden lässt, und was ist der Auslöser dafür, dass Sexualität diese Sonderstellung im Leben einzunehmen beginnt? Den Antworten auf diese Fragen werden wir uns im nächsten Kapitel nähern.

¹¹ Dies verdeutlichen auch empirische Studien in denen Beziehungszufriedenheit mit der Häufigkeit von Geschlechtsverkehr korreliert wird (vgl. Irmer 2008: 231f).

2 Intimität von der Aufklärung zur Französischen Revolution (spätes 17. und 18. Jahrhundert)

Wie kam es dazu, dass die Sexualität zu so einem wesentlichen Bestandteil unseres Lebens wurde? Ich wage hier die Hypothese, dass diese Veränderung oder zumindest der erste Schritt zu einer anderen Wahrnehmung von Sexualität interessanterweise genau zu jenem Zeitpunkt stattfand, als Sexualität aus dem alltäglichen Leben 'verbannt' wurde. Die Rede ist hierbei von der sogenannten Repressionshypothese, derzufolge das Sprechen über Sexualität ab dem 18. Jahrhundert nach und nach verboten wird. Circa zur selben Zeit gerät auch die *amour passion* unter die Fänge der moralischen Verwerflichkeit. Wie ist dies im Kontext der aufkeimenden Aufklärung und dem Verfall der Moralinstanz 'Kirche' zu erklären?

Dieses Kapitel wird sich daher zuerst mit dem Rückzug der Sexualität aus dem gesellschaftlichen Leben befassen. Die Moralisierung des Sexualaktes hat jedoch nicht nur den Umgang mit Sexualität an sich beeinflusst, sondern auch einen Wandel des Liebescodes herbeigeführt. So werden wir sehen, wie ab Beginn des 18. Jahrhunderts nach und nach ein neues Ideal von Liebe propagiert wird. Es ist die vernünftige Liebe, die nun als neue Legitimationsgrundlage für die Institution der Ehe fungieren soll. Auch die Entstehung eines neuen Menschenbildes im Zuge der Aufklärung wird Thema dieses Kapitels sein. Eine Person wird nicht mehr durch ihre Herkunft und ihren Stand bestimmt, sondern als etwas Modellierbares begriffen – als Individuum. All diese neuen Ansätze finden letztlich Ausdruck im Konzept der Kleinfamilie, die wiederum eng mit dem Aufstreben des Bürgertums verbunden ist.

Die Französische Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts markiert die Relevanz dieser Veränderungen. Neue gesellschaftliche Grundlagen, wie etwa die Menschenrechte, werden diskutiert. Auch die bürgerliche Frauenbewegung, auf die ich im Zuge der feministischen Überlegungen eingehen werde, ist an diesem Prozess rege beteiligt. Welche Kritik sie üben und zu guter Letzt, was dies alles für den Begriff der Intimität zu bedeuten hat, soll die folgende Auseinandersetzung wiedergeben.

2.1 DIE REPRESSIONSHYPOTHESE

Es ist ein drastisches Bild, das Foucault (1983: 11) malt:

„Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts sei es freimütiger zugegangen, sagt man. Die Praktiken wurden kaum verheimlicht, und die Worte wurden ohne übertriebene Zurückhaltung gesagt und die Dinge ohne übermäßige Verhüllung; man lebte in vertrautem und tolerantem Umgang mit dem Unziemlichen. Die Codes für das Rohe, Obszöne oder Unanständige waren recht locker, verglichen mit denen des 19. Jahrhunderts. (...) Dem lichten Tag sollte eine rasche Dämmerung folgen, endend in den monotonen Nächten des viktorianischen Bürgertums.“

Sexualität wird also zu einem Tabu ernannt, beziehungsweise, um Foucaults Kritik an dieser überzeichneten Darstellung aufzugreifen, zu einem 'mächtigen' Tabu. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* weist Foucault nämlich gleich zu Beginn darauf hin, dass diese weit verbreitete Vorstellung einer ungezügelter Sexualität, die ab Ende des 17. Jahrhunderts nach und nach ein 'Bann des Schweigens' (vgl. Elias 1976: 235) auferlegt wurde, nur bedingt zutrifft. Foucaults Einwänden folgend, äußerte sich die Repression nämlich nicht in Form eines absoluten Sprechverbotes. Es ist nicht so, dass nun generell nicht mehr über Sexualität gesprochen wurde. Vielmehr verlagerte sich der Ort, an dem solche Überlegungen geäußert werden durften. Sexualität war also nicht der Gegenstand einer Repression, sondern Gegenstand eines neuen Diskurses, den es zu regeln galt. So schreibt Foucault (1983: 16): „Alles in allem geht es darum, den Fall einer Gesellschaft zu prüfen, die seit mehr als einem Jahrhundert lautstark ihre Heuchelei geißelt, redselig über ihr eigenes Schweigen spricht und leidenschaftlich und detailliert beschreibt, was sie nicht sagt (...)“. Somit wurde Sexualität also 'mächtig' insofern, als dass in ihr eine neue Potenz erkannt wurde, die Potenz zur Macht. Fortan stellt die Sexualität ein regulatives Gut dar, das reglementiert und kontrolliert werden soll. Die sogenannte Repression ist Teil dieser Kontrolle.

Als Beispiel führt Foucault die christliche Seelenführung an: Ab dem 17. Jahrhundert wurden Themen der Sexualität kurzerhand in den Beichtstuhl verlegt. Sogenannte 'amoralische' Gedanken, Worte und Werke wurden Teil des Geständniszwangs, dem sich Menschen zu unterwerfen hatten. Es scheint in Anbetracht der sinkenden politischen Einflussnahme der Kirche wie ein nochmaliges Aufbäumen zur Demonstration ihrer Macht, denn der Prozess der Säkularisierung ist bereits eingeleitet. Die schwindende Dominanz der christlichen Moral zeigt sich zusätzlich darin, dass die Sprache der Sexualität neben dem Beichtstuhl auch in den Lusthäusern und Erotikromanen einschlägiger Schriftsteller wie Marquis de Sade blühte (Foucault 1983: 27). Es kann also gesagt werden, dass der Umgang mit Sexualität ab dem endenden 17. Jahrhundert von äußerst widersprüchlichen Phänomenen gezeichnet war: Die Tabuisierung von Sex einerseits, sexuelle Exzentrizität andererseits.

Wichtig bei der christlichen Seelenführung ist, im Unterschied zur mittelalterlichen Beichte, die aus der Darstellung sexueller Akte ebenso kein Hehl machte, dass sich nun der Fokus der Beichte verschiebt.

„Der neuen Pastoral zufolge darf der Sex nur noch vorsichtig beim Namen genannt werden, wogegen seine einzelnen Aspekte, seine Verbindungen und Wirkungen bis in ihre feinsten Verzweigungen verfolgt werden. Eine Doppelentwicklung zielt darauf, das Fleisch zur Wurzel aller Sünden zu machen und gleichzeitig das wichtigste Moment vom Akt selber auf jene so

schwer wahrnehmbare und formulierbare Wirrnis des Begehrens zu verschieben.“ (Foucault 1983: 25)

Das Besondere an der neuen Pastoral ist, dass körperliches Begehren und die gefährlichen Lüste – also das 'Fleisch' – mit sündhaften Gedanken und der verdorbenen Seele – also dem Geist – verknüpft wird. Geist und Fleisch beziehungsweise Seele und Körper werden nicht mehr als zwei voneinander unabhängige Elemente gedacht, sondern bilden eine Einheit, in der das Körperliche plötzlich einen gänzlich neuen Stellenwert zugewiesen bekommt.

Schon bei den Ausführungen zur *amour passion* wurde auf dieses körperliche Element hingewiesen: Das Begehren des anderen, der Exzess, der Verlust der Kontrolle über sich selbst und die Erkenntnis, seinen Gefühlen ausgeliefert zu sein. Es scheint naheliegend, dass diese Parallele nicht durch Zufall entstanden ist, sondern sich eine gewisse Systematik dahinter verbirgt – also ein Zusammenhang zwischen dem Zusammendenken von Körper und Seele und dem Liebesideal der *amour passion* existiert. So beschreibt Luhmann die veränderte Sichtweise der Beziehung von Körper und Seele in Bezug auf die *amour passion* folgendermaßen:

„Ging man mit Augustin von einer scharfen Trennung von Körper und Seele aus, so konnte nur die Seele als Träger höherer Qualitäten in Betracht kommen; der Körper blieb seinen Trieben überlassen. Akzeptierte man dagegen die Konsubstantialität von Körper und Seele (Thomas von Aquin), wurde gerade die Passion, die Selbstaktivierung des Körpers zum 'Subjekt' der Tugenden.“ (Luhmann 1994: 73f)

Dies ist ein Hinweis dafür, dass im Besonderen bei der *amour passion* die Einheit von Körper und Seele zum Tragen kommt. Diese Verknüpfung von Körper und Seele lässt sich auch im Begriff der Intimität erkennen. So splittet sich der Begriff bei einigen Definitionsversuchen in eine körperliche und eine 'geistige' Intimität (vgl. Grau 2003: 295). Wobei betont wird, dass beide eben nicht voneinander unabhängig sind.

2.2 DIE AUFKLÄRUNG UND DAS IDEAL DER VERNÜNFTIGEN LIEBE

Mit der Aufklärung setzt nun der Prozess der Säkularisierung ein, der sich bereits in den Lehren des Humanismus abgezeichnet hatte. Das christliche Primat zur Erklärung der Welt wird von anderen Instanzen wie etwa der Wissenschaft abgelöst. Das aufstrebende Bürgertum beansprucht mehr Machtpositionen und das ständische Ordnungsprinzip der Gesellschaft kann sich nicht mehr halten. Es bricht endgültig zusammen. Mit dem Untergang der Ständegesellschaft verliert die Ehe eine ihrer wesentlichen Grundlagen. War diese einst über den Stand sichergestellt, sucht die Ehe nun nach einer neuen Basis der Legitimation. Was könnte für solch eine Legitimationsgrundlage infrage kommen?

Da gibt es zum einen die *amour passion* und zum anderen die am Ideal der Freundschaft orientierte vernünftige Liebe. Erstere scheint in Anbetracht der Aufklärung und deren Gebot der Vernunft nicht sonderlich passend. Und so wird ab Anfang des 18. Jahrhunderts das Freundschaftsideal zunehmend als neues Fundament der Ehe propagiert.

„Das ganze 18. Jahrhundert durchzieht diese Bemühung, den Code für Intimität von Liebe auf innige Freundschaft umzustellen. Dieser Versuch schließt auch die ersten Ansätze zur Intimisierung der Ehe ein – nicht auf der Basis von Liebe, sondern auf Basis von Freundschaft, die durch Liebe nur induziert wird.“ (Luhmann 1994: 102f)

Es geht also darum, eine neue Form der Liebe zu schaffen, die nicht der Irrationalität der leidenschaftlichen Liebe verfällt, sondern auf Vernunft baut. Die Bedeutung der Aufklärung für den Wandel der Liebessemantik wird in soziologischen Werken zu diesem Thema häufig thematisiert (vgl. Eckart 2009: 14, Luhmann 1994: 170, Giddens 1993: 52). Die folgende Darstellung der vernünftigen Liebe greift jedoch primär auf Frauke Kurbachers (vgl. 2009) kritische Auseinandersetzung mit ebendiesem Konstrukt zurück. In einem Buchbeitrag beschäftigt sich Kurbacher mit der Neukonzeption von Liebe im Zuge der Aufklärung. Dabei vergleicht sie das Verständnis der Liebe von Thomasius¹² mit älteren Liebesauffassungen wie beispielsweise jene von Augustinus, die wir im Zuge des Überganges von der Gottesliebe zur Menschenliebe bereits erläutert haben (siehe dazu Kapitel 1.3).

Zur Analyse herangezogen wird Thomasius' Werk 'Einleitung zur Sittenlehre'. Darin unterscheidet er die universelle Menschenliebe von der besonderen, persönlichen, individuellen Liebe. Die beiden schließen einander jedoch nicht aus. Liebe existiert sowohl als Grundhaltung (Tugend) als auch als Gefühl (Affekt). Wobei die Liebeshaltung (Tugend) essentiell ist und Liebe nicht rein emotional gefasst werden sollte. Der Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe ist die 'erotische Sinnlichkeit'. Anders als bei Augustinus, bei dem sich die 'echte' Liebe in erster Linie an das Jenseits richtet, ist bei Thomasius die Liebe jedoch absolut weltlich verortet (vgl. Kurbacher 2009: 64-69, 75).

Thomasius stellt nun die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Frau in den Mittelpunkt. Die Andersartigkeit von Gott und Mensch wird auf die Andersartigkeit von Mann und Frau verschoben, das 'erotische Verhältnis von Mann und Frau' wird zentral und damit die Differenz zwischen den Geschlechtern: „Diese Liebe entwickelt sich in Zuneigung zu dem oder derjenigen, der oder diejenige ich nie sein kann“ (Kurbacher 2009: 70). Mit diesem Schritt säkularisiert Thomasius den Liebesbegriff.

¹² Der Philosoph und Jurist Christian Thomasius (1655 – 1728) gilt als ein bedeutender Begründer der frühen Aufklärung im deutschsprachigen Raum (vgl. Kurbacher 2009: 63).

Zunächst aber zum Verständnis von Liebe bei Thomasius. Er unterscheidet zwischen einer 'vernünftigen' und einer 'unvernünftigen' Liebe.

„Thomasius 'vernünftige Liebe' beruht auf Zuneigung, und zwar 'Vereinigung der Herzen und Seelen', 'Vertraulichkeit und Weichherzigkeit zwischen zweyen Personen unterschiedlichen Geschlechts', die auch deren 'Vermischung', d.h. Erotik und Sexualität mit einbezieht und bedenkt.“ (Kurbacher 2009: 67)

Er hält somit fest an der neuen Einheit von Körper und Seele: Liebe schließt körperliches Begehren mit ein, verzichtet jedoch anders als die leidenschaftliche Liebe auf die passion. Die 'Leiblichkeit' der vernünftigen Liebe ist kontrollierbar. Die unvernünftige Liebe bezieht sich auf den unvernünftigen Umgang mit Affekten. „Unvernünftige Liebe sucht unruhiges Vergnügen, vernünftige ruhiges, beide aber lassen sich in der Welt finden“ (Kurbacher 2009: 72). Dabei ist Lust zwar sehr wohl auch Teil von Freundschaft und vernünftiger Liebe jedoch nicht deren einzige Basis.

Neben der Betonung der Körperlichkeit scheint es noch in einigen anderen Aspekten, als hätte Thomasius sich durchaus von der *amour passion* inspirieren lassen. So beispielsweise in seiner Ansicht über die Legitimation von Liebe: „In der Liebe wird letztlich die Liebe geliebt“ (Kurbacher 2009: 69). Wie bei der *amour passion* versucht sich die Liebe also über sich selbst zu erklären (siehe Kapitel 1.4).

Die Rekonzeption von Liebe zu einer 'vernünftigen Liebe', die sich am Ideal der Freundschaft orientiert, versucht sich nun als Grundlage der Ehe. Nur diese Veränderung des Codes macht es möglich, Liebe in die Ehe einzugliedern:

„Liebe in der Ehe kann so wieder stärker betont werden, vorausgesetzt, daß sie nicht als *fol amour* die Gattenwahl bestimmt und rationale Liebe bleibt. Aber das *Raisonnable* ist jetzt froh und heiter, unbeschwert und dezent – und entsprechend versucht man die Liebe von den Übertreibungen zu reinigen, die Enthusiasten und unzufriedene Ehegatten aufgebracht hatten.“ (Luhmann 1994: 103)

Das ist das Ende des Exzesses.

Allerdings konnte sich diese vernünftige, am Freundschaftsideal orientierte Liebe längerfristig nicht als die neue Basis der Ehe etablieren. Luhmann vermutet hierfür folgende Gründe: Zum einen war die Freundschaft der Liebe konzeptionell unterlegen: „Liebe war eine Qualität, Freundschaft nur eine Relation. Liebe war auch im Verhältnis zu Gott und zu sich selbst, Freundschaft dagegen nur im Verhältnis zu anderen Menschen möglich“ (Luhmann 1994: 103). Der zweite große Vorteil der Liebe war die Sexualität und mit ihr die Möglichkeit, sich von anderen

Beziehungsformen abzugrenzen und sich auszudifferenzieren (vgl. Luhmann 1994: 105, 147ff). Das Liebesideal, das nun zur Bedingung einer Ehe wird, ist die romantische Liebe.

Bevor wir jedoch auf die 'Codes' dieser neuen Semantik der Liebe eingehen, müssen noch einige andere Prämissen geklärt werden. Die Auflösung der Ständegesellschaft leitete nämlich noch einen weiteren Prozess ein, der für das künftige Verständnis von Intimität wesentlich ist: Die Entstehung des modernen Individuums.

2.3 DIE ENTSTEHUNG DES MODERNEN INDIVIDUUMS

Wie bereits erwähnt, war bis ins 16. Jahrhundert die Ökonomie eine wesentliche Komponente der Ehe. Nicht Liebe, sondern Herkunft und Status bestimmten welche Formen der Eheschließungen möglich waren und welche nicht (vgl. Daub 1996: 97f).

Diese Art der Handhabe lag mitunter auch an der dazumal anderen Auffassung von Individualität. Die Persönlichkeit, also das was einen Menschen zu jener Zeit ausmachte war weniger eine Frage individueller Verwirklichung, sondern wurde zu einem sehr hohen Anteil aus seiner Herkunft abgeleitet. „Die Zugehörigkeit zu einer Familie – und dadurch zu einer Schicht – bestimmte darüber, was ein Individuum war und überhaupt sein konnte“ (Daub 1996: 98).

Das Zusammenspiel mehrere Faktoren: das Gedankengut des Humanismus und der Aufklärung, der Machtverlust der Kirche und die zunehmende Säkularisierung, die Französische Revolution mit ihrer Proklamation von Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit sowie der allmählich einsetzende Industriekapitalismus führten nach und nach zu einer Differenzierung der Gesellschaft nach funktionalen Kriterien. Status und Herkunft des Individuums waren zwar nach wie vor von Bedeutung, jedoch in weit geringerem Ausmaß (Daub 1996: 102). Viel mehr zeichnet sich das neue Individuum über seine erbrachten Leistungen aus. Auch in der Konzeption der Liebe schlägt sich diese veränderte Sichtweise nieder. Bei der *amour passion* geht es noch nicht um Individuen. Ihr Interesse ist nicht das Individuelle, als vielmehr das Typische (vgl. Luhmann 1994: 65). Der *amour passion* fehlt das wichtige Kriterium der Exklusivität, und damit die Vorstellung, dass nur ein 'anderes' Individuum Objekt der Liebe sein kann. Dass der leidenschaftlichen Liebe ein modernes Verständnis von Individualität fehlt, zeigt sich auch im Exzess:

„Hat der Exzess Grenzen? Durch das Weglassen des Negativen fehlt ihm die Selbstbegrenzung und damit auch eine Schranke des Drängens, Begehrens, Zumutens. Erst recht fehlt die Vorstellung, daß es eine Grenze in dem gibt, was der Individualität einer Persönlichkeit gemäß ist, was man einer bestimmten Person (Im Unterschiede zu allen andern) zumuten oder von ihr erwarten kann.“ (Luhmann 1994: 89)

Mit dem Übergang von einer ständisch differenzierten zur funktional differenzierten Gesellschaft ändert sich nun das Verständnis von Individuum. Personen können sich verändern, ja müssen sich den gegebenen Umständen entsprechend anpassen. Diese neue Selbstwahrnehmung führt im Zuge der Aufklärung dazu, dass Liebe als etwas Intersubjektives begriffen wird, etwas, das sich zwischen zwei veränderbaren Individuen abspielt (vgl. Kurbacher 2009: 68). Damit dies funktionieren kann, reicht es nicht zu sehen, was den anderen im Speziellen auszeichnet und diese Spezifika zu idealisieren, bzw. negative Elemente auszublenden. Fortan hat Liebe den Anspruch, das andere Individuum in seiner Ganzheit und Einzigartigkeit (an) zu erkennen (vgl. Luhmann 1994: 135). Diese Arbeit wird sich mit diesem 'neuen', 'modernen' Individuum noch zu späterer Zeit eingehend beschäftigen (siehe dazu Teil II dieser Arbeit).

Während des ganzen 18. Jahrhunderts wird an diesem neuen Individuum gefeilt (vgl. Luhmann 1994: 167). Maßgeblich daran beteiligt ist das aufstrebende Bürgertum. Zunehmend versuchte es sich vom Adel abzugrenzen und forderte gleichzeitig Möglichkeiten der Mitbestimmung. Die allgemeine Unzufriedenheit mit einer Gesellschaftsordnung, die im Grunde schon längst überholt ist sowie die einsetzende Industrialisierung ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Landflucht und überfüllte Städte kulminierten gegen Ende des 18. in der Französischen Revolution.

2.4 DIE KLEINFAMILIE

Liberté, Egalité, Fraternité – dies sind die drei Schlagwörter der Französischen Revolution, und damit der Anfang vom Ende der Ständegesellschaft. Da Ehen nicht nun mehr der Aufgabe nachkommen müssen, den Fortbestand der Familie zu garantieren, ändert sich ihre Funktion: Jede Ehe wird zur Gründung einer 'neuen' Familie. Die Familie ist also nicht länger eine Institution, die Menschen in eine gewisse Standesherkunft bettet. Die neue Familie hat sich aus den verwandtschaftlichen Strukturen gelöst. So etwa schreibt Luhmann (1994: 184, vgl. 187): „Das Abhängen dieses Verbindungs- und Distanzierungsprozesses von anderen Makrofunktionen des Gesellschaftssystems ermöglicht, ja erzwingt die Vorstellung, daß Familien in jeder Generation neu gegründet werden“.

Damit einher geht auch ein Wandel der Familienform: Während im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit die Familienform des 'Ganzen Hauses' oder der 'Großen Haushaltsfamilie' noch weit verbreitet war, werden diese Familienmodelle nach und nach von der sogenannten Kleinfamilie abgelöst. Vor allem beim aufstrebenden Bürgertum setzt sich dieses moderne Ideal der bürgerlichen Kleinfamilie durch. Dementsprechend unterscheidet Lynn Jamieson (vgl. 2005:

16ff) zwischen der präindustriellen und der im 18. Jahrhundert entstehenden modernen Familie.

Mit dem Aufkommen der modernen Familie treten Verwandte als wichtige Bezugspersonen verstärkt in den Hintergrund. Freundschaften werden wichtiger und ersetzen bis zu einem gewissen Grad das Netz von Verwandtschaftsbeziehungen. Verstärkt wird dieser Prozess durch den zunehmenden Anspruch an Mobilität im Zuge der Industrialisierung. Moderne Individuen können es sich kaum mehr leisten in stabilen, lokalen Strukturen zu verharren. Sie müssen flexibel sein und verlieren dadurch ihren Anschluss in lokaler Gemeinschaften wie etwa der Nachbarschaft oder eben auch der Verwandtschaft (vgl. Jamieson 2005: 80f).

Was hat diese Kleinfamilie nun aber mit Intimität zu tun? Wie Elias beschreibt, wird es zusehends unüblich, dass mehrere Generationen sowie Nicht-Familienangehörige unter ein und demselben Dach leben.

„Die Kleinfamilie ist, als einzige legitime, gesellschaftlich-sanktionierte Enklave für (...) [die] Funktionen des Menschen übriggeblieben. Ihre sichtbaren und unsichtbaren Mauern entziehen das 'Privateste', 'Intimste', das ununterdrückbar 'Tierische' im Dasein des einen Menschen den Blicken der anderen.“ (Elias 1976: 222)

Allgemein war die Möglichkeit eines privaten Rückzugsortes in der präindustriellen Familie ein rares Gut. Die Familie der Moderne hingegen etabliert sich nun als ebendieser Ort. Sie wird zur Sphäre des Privaten (vgl. Jamieson 2005: 17).

Jener Ort, an dem sich dieser Umbruch am eindeutigsten materialisiert, ist der Ruheraum: Der gemeinsame Schlafsaal, in dem einst durchaus auch Gäste empfangen wurden, wurde durch das Schlafzimmer ersetzt, ein Ort der sich auch in der gegenwärtigen Gesellschaft als einer der intimsten Räume schlechthin entpuppt hat. „Das Schlafzimmer ist zu einem der 'privatesten' und 'intimsten' Bezirke des menschlichen Lebens geworden“ (Elias 1976: 222). In ihrer empirischen Untersuchung zur Materialität von Intimität macht Wilson-Kovacs auf die Sonderstellung des Schlafzimmers in der gegenwärtigen Gesellschaft aufmerksam: Das Schlafzimmer wird als der intimste Ort im Zuhause betrachtet. Es fungiert als eine Art 'Metapher für Intimität' (Wilson-Kovacs 2007: 185).

Dieser neue Anspruch auf Intimität, den die moderne Familie geltend macht, wird zum Problem der Gemeinschaft. Und zwar aus folgendem Grund: Intimen Beziehungsformen im Speziellen gelingt es, die notwendige Anpassungsfähigkeit für das Bestehen in der Moderne aufzubringen. Während neben der Familie auch die Freundschaftsbeziehung bis zu einem gewissen Grad Intimität herzustellen vermag, schafft es die Gemeinschaft jedoch nicht diesem neuen

Anspruch auf Intimität gerecht zu werden. Der vermeintliche Tod der Gemeinschaft sowie die Suche nach einer neuen Form der Kohäsion um die Gemeinschaft wieder herzustellen, wird im zweiten Teil dieser Arbeit noch Thema sein. Vorweg nur so viel: Der Begriff der Nation wird als eines dieser neuen Bindemittel funktionieren um eine 'imaginäre Gemeinschaft' zu konstituieren (vgl. Jamieson 2005: 80ff, Anderson 1991: 5).

Diese Darstellungen verdeutlichen inwiefern der Wandel von der Großfamilie zur Kleinfamilie eine neue Relevanz von Intimität mit sich gebracht hat. Und dies nicht nur auf familiärer, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene. Denn die Abgeschottetheit der modernen Kleinfamilie kreiert sozusagen einen Raum oder gar eine Sphäre des Intimen. Im Folgenden (siehe Kapitel 3.2.) werden wir sehen, wie die Industrialisierung nach und nach zu einer funktionalistischen Arbeitsteilung innerhalb der Familie führen wird. Zuvor jedoch noch ein paar Gedanken dazu, wie diese Veränderungen aus feministischer Perspektive bewertet werden können.

2.5 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Wie schon gegen Ende des Kapitels 1.4 angedeutet, waren die von Luhmann und Elias diagnostizierten 'Freiheiten der Frau' in der *amour passion* nur von kurzer Dauer. Bereits ab 1700 werden Frauen vermehrt wieder von bestimmten Tätigkeiten ausgeschlossen. Mit der Aufklärung und dem Aufkommen der am Freundschaftsideal orientierten, vernünftigen Liebe verändert sich auch die Relation der Geschlechter zueinander. So stellt Luhmann (1994: 103) folgendes fest: „Die liebevolle Freundschaft läßt den Unterschied der Geschlechter fast verschwinden, la mollesse ayant tout feminisé; nicht Heldentaten, sondern petits soins gewinnen die Frauen zur Liebe, und vom Exzeß hört man nur noch ein schwaches Echo (...)“. Diese 'Angleichung' der Geschlechter ist jedoch nur bedingt richtig. So schreibt Paletschek (1994: 162) über das bürgerliche Frauenbild zu Zeiten der Aufklärung:

„Noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (...) favorisierten die Moralischen Wochenschriften das Bild der gelehrten, aufgeklärten, vernünftigen Frau. Unbezweifelnd blieb aber die Unterordnung der Frau unter den Mann, und die Vorstellung ihrer religiösen Minderwertigkeit wirkte fort. Um die Jahrhundertmitte bahnte sich dann der Wandel vom Ideal der 'vernünftigen Frau' zu dem der empfindsam-tugendhaften und passiven an. Schönheit wurde aufgewertet, Gelehrsamkeit galt nun plötzlich als Widerspruch zur 'schönen Weiblichkeit'.“

Dieses Zitat zeigt auf, wie sehr sich die Ideen der Aufklärung auch im Ideal des Frauseins niedergeschlagen haben. Gleichzeitig jedoch zeichnen sich die ersten Anzeichen einer Naturalisierung von Geschlechtereigenschaften ab, auf die wir noch zu sprechen kommen (siehe Kapitel 3.5).

Einher mit der Französischen Revolution und den dadurch ausgelösten Diskussionen über Gleichheit, ging die Formierung der ersten Frauenbewegung. Als eine der wichtigsten Vertreterinnen

zu nennen ist Olympe de Gouges (vgl. Becker-Schmidt 2000: 17ff). Die zu jener Zeit ausgehandelten Menschenrechte waren nämlich keineswegs so allumfassend. Der Mensch der Aufklärung war 'weiß' und vor allem 'männlich' (vgl. Rommelsbacher 2006: 3, Becker-Schmidt 2000: 19). Diese Konzeption des Menschseins lag vor allem an der eurozentristischen und männlichen Orientierung des Naturrechtes, welches ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die 'Gottesidee' abgelöst hatte. Somit galten die Menschenrechte vorerst weder für Frauen noch für Menschen aus den Kolonien. Anzumerken ist, dass auch der moderne Individualismus zunächst männlich gedacht wurde. Die Selbstverwirklichung ist damit vorerst ein Privileg des männlichen Geschlechtes. Oder, um auf Sennett vorzugreifen, eine Tyrannei, mit der sich primär Männer schlagen müssen (siehe dazu Kapitel fünf dieser Arbeit).

Die erste Frauenbewegung knüpft an ebendiesem Widerspruch der Menschenrechte an: Gleichheit soll für alle gelten, Frauen inklusive (vgl. Becker-Schmidt 2000: 20). Die mit dem Naturrecht begründete Unterordnung der Frau gegenüber dem männlichen Geschlecht steht somit im Konflikt mit der geforderten *égalité*. Die konsequente Durchsetzung dieser, in der Französischen Revolution geforderten Gleichheit, gefährdet eine patriarchale Gesellschaftsordnung, die zwar bereit ist, Standesdifferenzen aufzuheben, nicht jedoch die Dominanz männlicher Herrschaftsstrukturen aufzulösen. Eine Berufung auf das Naturrecht zur Legitimation männlicher Definitionsmacht über das Menschsein scheint daher mit der Kritik an diesen Strukturen und dem Einfordern der Menschenrechte für die Frau verstrickt zu sein. Dieser Meinung ist auch Andrea Maihofer (1994: 239f).

„[D]ie Idee der Gleichheit aller Menschen, mit der die Emanzipation des Bürgertums eingefordert wird, und der Diskurs der Geschlechterdifferenz, mit dem der Ausschluß der Frauen aus den Menschen- und Bürgerrechten und ihr Einschluß in die familiäre Sphäre legitimiert wird, sind nicht nur historisch gleichursprünglich, sie hängen gesellschaftspolitisch auf das engste miteinander zusammen: sie sind ein zentrales Moment der Geschlechterdialektik der Aufklärung. Und die ahistorische Evidenz der sexuellen Differenz erweist sich bei näherer Betrachtung als Teil des modernen Geschlechterdiskurses und der durch ihn konstituierten Geschlechterdifferenz.“ (Maihofer 1994: 239f)

Diese konstruierte Geschlechterdifferenz schlägt sich im sogenannten Alltagskonzept der Zweigeschlechtlichkeit nieder, welches auf der Vorstellung beruht, dass es lediglich zwei, natürlich vorgegebene Geschlechter – nämlich Mann und Frau – gäbe. Auch im gegenwärtigen Alltagsdiskursen ist dieses Konzept sehr dominant. Wie jedoch seitens feministischer Forschung aufgezeigt werden konnte, ist diese Sichtweise sehr vereinfacht:

Zum einen handelt es sich bei der Einteilung in exakt zwei Geschlechter weniger um eine natürliche Tatsache, als um eine kulturell-historisch, gewachsene Konstruktion. Denn auf den Spuren der Geschlechtlichkeit treten häufig Geschlechtervorstellungen zutage, die von mehr als nur

zwei Geschlechtern ausgehen oder eben, wie bereits in Kapitel 1.5 dargelegt, von einem 'Ein-Geschlechter-Modell', das einmal nach Innen und einmal nach außen gekehrt ist (vgl. Wetterer 2004: 126).

Zum anderen haben auch aktuelle, naturwissenschaftliche Erkenntnisse das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit zunehmend als Schema entblößt und legen nahe, dass eine Vorstellung von Geschlecht als Kontinuum oder Spektrum weit sinnvoller wäre, als die derzeitige Klassifikation in 'männlich' und 'weiblich'¹³ (vgl. Degele 2008a: 62). Denn wie Degele (vgl. 2008a: 62f) richtig vermerkt, blendet das Schema der Zweigeschlechtlichkeit erstens aus, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, das biologische Geschlecht zu bestimmen (etwa chromosomal, gonadal, hormonal oder morphologisch). Zweitens gibt es Fälle, in denen die chromosomalen Kriterien nicht eindeutig sind oder etwa die Ausbildung von gonadalen Kriterien (Eierstöcke, Hoden) nicht mit den dafür üblichen Chromosomensätzen (XX, XY) übereinstimmt¹⁴. Was das morphologische Geschlecht anbelangt, so ist gerade dieses durch verschiedene (sozial und kulturell beeinflusste) Lebensweisen sehr wandelbar. Und drittens stellt sich aus soziologischer Sicht die Frage, wie viel Bedeutung diesen 'biologischen' Kriterien für das geschlechtliche Gesellschaftsgefüge letzten Endes überhaupt zugestanden werden soll. Denn, selbst wenn beispielsweise Hormone derzeit sehr gerne als Erklärung für 'typisch männliche' oder 'typisch weibliche' Verhaltensweisen herangezogen werden, so gibt es doch genügend sozialwissenschaftliche Forschungen, die Ausbrüche aus diesem Schema dokumentiert haben (vgl. Schröter 2002: 129, Lewin/Leap 2002, Garfinkel 1967: 116ff).

Außerdem basieren auch scheinbar objektive naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf Prämissen, die der Alltagswelt entnommen wurden und sind somit nicht frei von soziokulturellen Einflüssen (vgl. Wetterer 2004: 127). Es geht in diesen Darstellungen nicht darum die biologischen Geschlechter per se als obsolet zu erklären oder gar zu leugnen. Dennoch sind viele durchaus wichtige Fragen bislang nur unzureichend geklärt. Etwa werden Hormone sehr häufig als Auslöser für ein bestimmtes Verhalten betrachtet. Inwiefern die Kausalität aber auch verkehrt herum funktioniert, sich also soziale oder psychische Faktoren wiederum auf den Hormonhaushalt auswirken, wird hingegen kaum berücksichtigt.¹⁵ Eine Beantwortung solcher Fragen kann meines Erachtens nur mit einer interdisziplinären Herangehensweise, jenseits von biologisch versus sozial, gelingen.

13 Die Vorstellung von Geschlecht als Kontinuum ist zwar ein bedeutender Schritt in Richtung einer Lockerung des starren Geschlechterdenkens, jedoch werden die Kategorien dabei an sich noch nicht aufgelöst, sondern lediglich am jeweiligen Ende des Kontinuums fixiert.

14 In solchen Fällen spricht man von XX-Männern und XY-Frauen.

15 Ein Beispiel hierfür wäre die Pseudocyesis, bekannt als 'Scheinschwangerschaft', bei der sich Personen Schwangerschaften einbilden und dadurch auch entsprechende Symptome entwickeln.

All diese Überlegungen sprechen gegenwärtig jedenfalls nicht für die Beibehaltung des Alltagskonzepts der Zweigeschlechtlichkeit. Auf welche Art und Weise dieses Konzept jedoch im 19. Jahrhundert angewendet wurde und welche Auswirkungen diese naturalisierenden Vorstellungen von Geschlecht hatten werden wir im Kapitel 3.6 noch besprechen. Bevor ich jedoch in der Zeit weiter schreite, sollen nun noch einmal die Ereignisse des späten 17. und 18. Jahrhunderts und deren Bedeutung für Intimität als Beziehungskonzept rekapituliert werden.

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

So manche der im ersten Kapitel beschriebenen Prozesse, die zur Entwicklung von Intimität geführt haben, konnten sich im Zuge des 18. Jahrhunderts weiter ausprägen. So stellt beispielsweise die 'Repression' der Sexualität, der Gedanke, dass Sexualität in einer ganz bestimmten Örtlichkeit nichts verloren hat, eine Fortsetzung und Vertiefung des Schamgefühls dar. Allein diese Erkenntnis bewirkt, dass bestimmte Verhaltensweisen spezifischen Orten zugewiesen werden und somit das Ausleben von zum Teil wesentlichen Aspekten des Lebens eingeschränkt wird. Was, wo und in welcher Art und Weise etwas noch stattfinden darf oder gar stattfinden muss, ist eine Frage, deren Antwort konstitutiv für die Schaffung einer 'intimen' Sphäre und der Verortung bestimmter Beziehungsformen innerhalb dieser Sphäre ist.

Wichtig dabei ist, dass Liebe nun erstmals als Legitimationsgrundlage für Ehe und Familie geltend gemacht wird. Dieser Schritt ist die Voraussetzung dafür, dass sich Liebe als Bestandteil intimer Beziehungen etablieren kann. Vor allem auch in der Freundschaft, die sich zwar nicht als Basis der Familie, aber dennoch als ein bedeutendes, nicht mehr rein über ihren Nutzen bestimmtes Ideal präsentiert. Ebenso von großer Bedeutung ist das Aufkommen der Idee, dass Individuen gestaltbar sind und ihr Leben nicht nur das Produkt ihrer Herkunft, sondern auch ihres eigenen Schaffens ist. Dieses Verständnis eines modernen Individuums trägt wesentlich dazu bei, wie sich der Code der Intimität in den folgenden Jahrhunderten generieren wird. Manch andere Prozesse, wie die Betonung von Gefühlen und Affekten in der amour passion wurden jedoch aus dem neuen Liebesideal der vernünftigen Liebe exkludiert. Diese Elemente der Intimität werden erst bei der romantischen Liebe wieder aufgegriffen, mit der wir uns nun im nächsten Kapitel beschäftigen werden.

3 Intimität im Zeitalter der Industrialisierung und Moderne (Ende des 18. Jahrhunderts und 19. Jahrhundert)

Mit den Idealen der Französischen Revolution sowie den Wirren ausgelöst durch die fortschreitende Industrialisierung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, kommt es zu weitreichenden Veränderungen im Verständnis von Intimität, die im Zuge dieses Kapitels näher betrachtet werden sollen. Familien beginnen sich funktionalistisch zu differenzieren. Die Trennung der öffentlichen von der privaten Sphäre wird forciert. Dabei dient das Naturrecht als Argument dafür Frauen aus der Öffentlichkeit auszugrenzen. Die Entstehung der Geschlechtscharaktere und der weiblichen Sonderanthropologie¹⁶ legitimieren diesen Ausschluss auf wissenschaftlicher Ebene. Die Wissenschaften werden zum dominanten Wahrheitsdiskurs erhoben. Eine durch die Industrialisierung ausgelöste Landflucht und überbevölkerte Städte werden nun zu einem wissenschaftlichen Problem, das einhergeht mit der Erkenntnis, dass Menschen und deren Arbeitskraft eine sprudelnde Kapitalquelle darstellen. Es entsteht eine Welt der Entfremdung, in der sich das moderne Individuum als Produzent von abstraktem Mehrwert, nun losgelöst aus Stand und Herkunft, verliert.

In den vorangehenden Kapiteln wurde immer wieder auf den Niedergang der Ständegesellschaft und den Eintritt der Liebe als neue Grundlage der Ehe hingewiesen. Das an der Freundschaft orientierte 'vernünftige' Liebesideal konnte sich nicht etablieren und so wurde die romantische Liebe das Fundament der Ehe und der modernen Beziehung. Weshalb sich paradoxerweise ausgerechnet das Ideal der romantischen Liebe zu der entfremdeten Welt des 19. Jahrhunderts gesellt und wie sich der Industriekapitalismus auf intime Beziehungsformen ausgewirkt hat, soll in diesem Kapitel nachgezeichnet werden.

3.1 DIE ROMANTISCHE LIEBE

Die romantische Liebe als neue Form der Bindung und Beziehungsfindung hat das Verständnis von Familie und den Stellenwert von Intimität innerhalb der Familie nachhaltig verändert. Das Szenario – der Sieg der romantischen Liebe über die Stausehe und dessen Konsequenzen für die Gesellschaftsstruktur der Moderne – wird in der soziologischen Auseinandersetzung mit dem Thema Intimität häufig zitiert (vgl. Giddens 1993: 49ff, Luhmann 1994: 49ff, Jamieson 2005: 20ff). Warum konnte sich also die romantische Liebe durchsetzen, wo doch die gesell-

16 Dabei handelt es sich um die medizinisch-wissenschaftliche Erforschung der weiblichen Anatomie in der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wie Honegger (1991) in ihrer Habilitationsschrift 'Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850' veranschaulicht, wurde diese Sonderanthropologie des 'Weibes' maßgeblich zur Bestimmung der Geschlechterdifferenz zwischen Mann und Frau herangezogen. Daraus hervorgegangen ist die Gynäkologie.

schaftlichen Umstände jener Zeit alles andere als 'romantisch' waren? Welche geheimen Waffen verhalfen diesem neuen Liebesideal zum Sieg?

Bereits angesprochenen wurde der Sexualitätsvorteil, mittels dem sich die romantische Liebe gegenüber der vernünftigen Liebe durchsetzen konnte. Wie bei der *amour passion* wurde der Sexualakt wieder in das Liebesideal inkludiert und zu einem 'natürlichen' Bestandteil von Liebe deklariert. So schreibt Luhmann (1994: 170): „Die Ablehnung der aufs Tierische zurückgeführten Sexualität sieht sich durch Sturm und Drang zerfetzt“. Die leidenschaftliche Hingabe wird bei der romantischen Liebe zur Ausdrucksmöglichkeit von Zuneigung und Nähe (vgl. Stein-Hilbers/Soine/Wrede 2000: 11f). Und weiter meint Luhmann (1994: 188) zur Bedeutung der Sexualität für die Liebe: „Akzeptiert wird die Fundierung der Liebe auf Sexualität bei gleichzeitigem Hinausgehen über diese Basis. Sexualität ist für sich selbst nur 'un soulagement à obtenir: rien de plus',¹⁷ ist zugleich aber Erhaltungs- und Steigerungsbedingung der Liebe selbst“.

Ein weiteres Relikt der leidenschaftlichen Liebe, das die romantische Liebe 'wiederbelebt', ist die Relevanz der Gefühle. Die von der vernünftigen Liebe in den Hintergrund gedrängte 'Affektgeleitetheit' der *amour passion* tritt nun in Form einer neuen 'Sentimentalität' zutage. Gefühle sind dabei kein unkontrollierbarer Gegenstand, sondern werden zunehmend zur Basis der Liebe überhaupt. Wir haben in Kapitel 1.4 darüber gesprochen, dass die *amour passion* versucht hatte, sich über die Liebe selbst zu legitimieren, was ihr jedoch vorerst noch nicht gelungen war. Erst die romantische Liebe im 19. Jahrhundert bewerkstelligt es nun, dieses Vorhaben vollständig umzusetzen (vgl. Luhmann 1994: 174ff).

„[Zur romantischen Liebe] gehört, daß ein entsprechendes Gefühl gefühlsmäßig bejaht und gesucht wird; daß man sich als Liebenden und Geliebten liebt und auch den anderen als Liebenden und Geliebten liebt, also sein Gefühl genau auf diese Koinzidenz der Gefühle bezieht. Die Liebe richtet sich auf ein Ich und ein Du, sofern sie beide in der Beziehung der Liebe stehen, das heißt eine solche Beziehung sich wechselseitig ermöglichen – und nicht, weil sie gut sind, oder schön sind, oder edel sind, oder reich sind.“ (Luhmann 1994: 175)

Ein Liebesverständnis, das Liebe als Gefühl begreift, ist dafür wesentlich. Gerade dabei gibt das neue Verständnis von Individualismus vor, wie diese Gefühle genau auszusehen haben.

Bei all diesen Parallelen hinsichtlich der Bedeutung von Gefühlen und Sexualität für das neue Liebesideal stellt sich die Frage, worin sich die Differenz zwischen der romantischen und der leidenschaftlichen Liebe festmachen lässt? Ein wesentlicher Unterschied ist sicher, dass die *amour passion* noch komplett abgekoppelt von Ehe und Familie funktionierte, die romantische Liebe hingegen zur neuen Grundlage der Ehe ernannt wird. Die romantische Liebe tritt in dieser Hin-

17 'eine mögliche Linderung: nichts weiter'

sicht die Nachfolge der vernünftigen Liebe an. Liebe wird zu Ehe und Ehe zu Liebe (vgl. Luhmann 1994: 173).

Es ist dies ein Schlüsselmoment, der für das spätere Verständnis von Intimität wesentlich ist: Die Verbindung von Sexualität und Liebe sowie der Umstand, dass letztere zur Basis der Ehe ernannt wird, führt erstmals dazu, dass Liebe, Sexualität und Familie als Einheit begriffen werden – eine Form der intimen 'Dreifaltigkeit'¹⁸, die sich auch im Laufe der folgenden Ausführungen zu erkennen geben wird. Denn dieses neue Konglomerat der Intimität macht es zusehends schwierig, Liebe, Sexualität und Familie als separate Gegenstände zu behandeln.

Vergleicht man die leidenschaftliche mit der romantischen Liebe, so stellt die Anerkennung des Individuums bei letzterer einen zusätzlichen Kontrastpunkt dar. Die romantische Liebe basiert sozusagen auf der Verbindung zweier Individuen (vgl. Daub 1996: 112). Das jeweils andere Individuum muss dabei als Ganzheit gesehen werden. Es geht nicht mehr um das Typische, wie einst bei der amour passion, sondern um das Individuelle (vgl. Luhmann 1994: 65, 71). Die eigene Identität muss sich komplett im anderen Individuum erfüllen können. Nicht im Sinne von mit dem anderen 'ident-sein', sondern insofern als das die Individuen sich einander in all ihren Teilaspekten anerkennen müssen. Die Empfindsamkeit gegenüber den Gefühlen des anderen wird zu einem zentralen Bestandteil. Dabei geht es allerdings nicht mehr um das 'Sich-Auflösen' in den Gefühlen, wie es bei der amour passion noch stärker der Fall war, sondern darum, eine gewisse Reflexion und Möglichkeit der Distanz zu den Gefühlen herzustellen. Entsprechend dem, in Kapitel 2.3 besprochenen, neuen Verständnis von einem 'Individuum' müssen die Gefühle nun in erster Linie 'authentisch' sein – ein Anspruch, der die romantische Liebe in einen Konflikt stürzt, den Luhmann (1994: 178, vgl. 176ff) folgendermaßen formuliert: „Das Problem das so stilisiert wird ist letztlich: das Identischbleiben beim Aufgehen im Anderen“.

Die Inklusion des Individuums ist wohl eine der stärksten Waffen der romantischen Liebe. Nur dadurch erhält sie die notwendige Flexibilität, um in der Unbeständigkeit der rasenden Moderne bestehen zu können (vgl. Luhmann 1994: 166ff). Nach Luhmann ist dieser neue Liebescode somit zwar äußerst nützlich für den Prozess der Industrialisierung, aber nicht deren Resultat. Vielmehr ist die romantische Liebe bereits in der Entstehung des modernen Individuums angelegt (vgl. Luhmann 1994: 165). Allerdings kann der Individualismus nicht ohne Industrialisierung gedacht werden. Selbst wenn die Industrialisierung nicht ursächlich das neue Verständnis von Individualität bewirkt hat, so hatte sie dennoch einen starken, formgebenden

¹⁸ Eine Begriffswahl, die mir in Anbetracht der vielfach üblichen Bezeichnung von Liebe als neue Religion treffend erscheint.

Einfluss auf das moderne Individuum und somit die Dynamik der romantischen Liebe. Ein Einfluss, der vor allem dann ersichtlich wird, wenn die romantische Liebe im Kontext der funktionalistischen Familie betrachtet wird (vgl. Struening 1996: 145ff, Gillies 2003, siehe auch Kapitel 3.2).

Luhmanns 'Ausklammern' des Stellenwerts der industriellen Revolution für den Wandel der Liebessemantik ist somit nicht einwandfrei. Daub beispielsweise macht auf die Rolle der romantischen Liebe als Resonanz auf die zunehmenden Wirren der Industrialisierung und die kapitalistische Entfremdung im Zuge dessen aufmerksam. Die romantische Liebe versucht nicht nur dem Dogma der aufklärerischen Vernunft, sondern auch dem Leistungsprinzip und der Funktionalisierung des öffentlichen Lebens zu entkommen (vgl. Luhmann 1994: 122, Daub 1996: 103). Inmitten dieser Welt entwickelt sich mit der romantischen Liebe bzw. der Familie, in der sie gelebt wird, eine Parallelsphäre, die in der modernen Gesellschaft als Zufluchtsstätte dient. So schreibt Daub (1996: 110) über die Differenzierung von Fern- und Nahwelt:

„Um die immense Komplexität und Kontingenz verarbeiten zu können, die sich ihm in seiner Umwelt appräsentiert [sic!], muß das Individuum eine Differenz bilden, von persönlichen Erfahrungen, Weltansichten und Einschätzungen (Nahwelt) zu der aus seiner persönlichen Sicht anonym konstituierten Welt (Fernwelt).“

Die romantische Liebe versucht sich aus Konventionen zu winden und eine eigenständige Welt zu kreieren (Daub 1996: 117). Die Trennung der öffentlichen von der privaten Sphäre erhält dadurch eine gänzlich neue Brisanz. Die romantische Liebe schafft eine eigene Welt der Liebenden nach dem Motto 'Wir zwei und der Rest der Welt' (vgl. Junge 2008: 138). Der subjektive Weltbezug des Individuums, also die Erkenntnis, dass jeder Mensch auf einzigartige Weise in seiner Welt lebt, wird von der romantischen Liebe übernommen¹⁹. Nicht nur die Eigenschaften des Anderen, sondern seine ganze Welt, werden Teil dessen, was man liebt (vgl. Luhmann 1994: 168). Dadurch wird eine gewisse Stabilität generiert.

„Man sucht im Sicheinlassen auf Intimbeziehungen (...) Gewißheiten, die über den Moment hinausreichen, und man findet sie letztlich in der Art, wie der Partner sich mit sich selbst identisch weiß: in seiner Subjektivität. Die Subjektivität trägt über den Moment hinaus, weil sie auch jener Änderung des eigenen Wesens zu Grunde liegt. So kann die Person des anderen, und nur sie, in ihrer dynamischen Stabilität der Liebe Dauer verleihen und dies speziell dann, wenn sie als Subjekt/Welt-Verhältnis begriffen ist, also allen Wandel schon vorweg in sich einschließt.“ (Luhmann 1994: 169)

Somit gelingt der Nahwelt auf eigensame Art und Weise genau diese Aufgabe, nämlich die Fernwelt zu kompensieren (vgl. Daub 1996: 110). Dennoch macht die Funktionalisierung des gesellschaftlichen Lebens weder vor der Familie noch vor der Liebe halt. Die Differenzierung

¹⁹ Diese Neuerung macht sich auch in der Romanliteratur des 19. Jahrhunderts bemerkbar, in der nun verstärkt persönliche Eindrücke thematisiert werden (Luhmann 1994: 171).

der beiden Sphären verlagert sich im Sinne einer funktionalistischen Arbeitsteilung auch ins Innere der Familie. Die Kleinfamilie wird funktionalisiert. Wie geht jedoch diese Funktionalisierung von statten?

3.2 DIE SPHÄRENTRENNUNG UND DIE FUNKTIONALISTISCHE KERNFAMILIE

Die beiden Sphären, öffentlich und privat, werden im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem essentiellen Ordnungsschema der Gesellschaft. Sehr wohl gab es die Unterscheidung dieser beiden Bereiche bereits im antiken Griechenland²⁰, jedoch erhält die Trennung infolge der Industrialisierung und der dadurch bewirkten Differenzierung in Nah- und Fernwelt eine andere Qualität. Nach und nach werden Funktionen, Personen, ja sogar Eigenschaften der einen oder anderen Sphäre zugewiesen und zwar mit einer Dogmatik, die Abweichungen aus diesem Schema kaum mehr zulässt (vgl. Hausen 1992: 82ff).

Wie schon im Rahmen der Überlegungen zur Kleinfamilie beschrieben, wurde das Prinzip der Sphärentrennung auch auf die moderne Familie angewendet. Sie wird nun zur Verkörperung des Privaten schlechthin (siehe Kapitel 2.4). Gewissermaßen kann sich erst mit dem Rückzug der Familie in ein 'Reich der Intimität'²¹ das vollziehen, was ich im vorangegangenen Kapitel 3.1 als einen Schlüsselmoment der Intimität bezeichnet habe, nämlich die Vereinigung von Familie, Liebe und Sexualität. Liebe und Sexualität, die ja ebenso von der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind, werden dadurch zu einem Bestandteil der 'Familienzelle', wie Foucault sie nennt (vgl. Foucault 1983:44, 2007: 329). Der Nukleus dieser Zelle setzt sich aus der Trias von Vater, Mutter und Kind zusammen. Sie allein stellen die notwendigen Bestandteile, um die 'Kernfamilie', wie dieses neue Konstrukt genannt wird, zu begründen und deren Reproduktion zu sichern.

Foucault zufolge verschafft der Rückzug in die Privatsphäre den Familien zwar mehr Möglichkeiten der Diskretion, vor allem was sexuelle Sachverhalte anbelangt, gleichzeitig verlagert sich dadurch aber auch die Verantwortlichkeit für die Sexualität in den Bereich der Familie. Die Problematisierung der weiblichen Sexualität sowie der Sexualität des Kindes sind Ausdruck dieses Vorganges (vgl. Foucault 1983: 105, 109). Die neue Verantwortung, die der Kernfamilie auferlegt wird, offenbart sich in einer funktionellen Arbeitsteilung innerhalb des Familiengefüges. Es wird nun zwischen männlicher Erwerbsarbeit und weiblicher Hausarbeit differenziert. Während der Mann für das Einkommen der Familie verantwortlich gemacht wird, werden die Kindererzie-

20 Siehe dazu etwa die Ausführungen von Hannah Arendt in ihrem Buch 'Vita activa' (vgl. Arendt 2010: 35ff).

21 Ich bin mir über die problematische Konnotation des Begriffes 'Reich' vor allem im deutschsprachigen Raum im Klaren. Leider konnte ich keinen alternativen Begriff finden, denn weder 'Gebiet', noch 'Milieu' oder 'Raum' besitzen die mythisch-mächtige Atmosphäre, die mir am Begriff des Reiches so gut gefällt. 'Sphäre' hätte dem vielleicht entsprochen, allerdings wäre der Gebrauch dieses Terminus in Anbetracht der Ausführungen zur Sphärentrennung verwirrend gewesen.

hung und die Sorge um den Haushalt dem Aufgabenbereich der Frau zugewiesen. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, weshalb sich die Arbeitsteilung genau in dieser Weise vollzogen hat und nicht etwa umgekehrt.

Eine mögliche Begründung für diese geschlechtsspezifische Trennung von Haus- und Erwerbsarbeit lässt sich in der Naturalisierung der Geschlechterfunktionen finden: Bestärkt durch den wissenschaftlichen Diskurs jener Zeit wird die sogenannte Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit entworfen. Diese geht davon aus, dass es exakt zwei Geschlechter, nämlich Mann und Frau gibt (vgl. Wetterer 2004: 122ff, nähere Ausführungen dazu auch im Kapitel 3.5). Bereits bei der vernünftigen Liebe konnten wir sehen, wie die Differenz von Mensch zu Gott auf die Differenz der Geschlechter übertragen wurde. Mit dem Aufkommen der funktionalistischen Familie nimmt diese Differenz nun eine neue Schärfe an. Das Geschlecht tritt in den Vordergrund und wird zu einer dominanten Strukturkategorie. Mann und Frau werden als entgegengesetzte Pole mit komplementären Eigenschaften und Funktionen konzipiert.

Die Kernfamilie ist dabei offenbar jener Ort, an dem sich die Geschlechterkomplementarität einer funktionalistisch stratifizierten Gesellschaft am effizientesten verwirklichen kann. Und nicht nur das: Die Kernfamilie wird als elementarster Baustein aller, auch nicht-westlicher Gesellschaften entworfen. Folgt man Malinowski, einem Verfechter dieses funktionalistischen Familienmodells, können drei Merkmale als konstitutiv für die Familie betrachtet werden: Erstens, klare Grenzen zu Personen, die nicht in das Familienkonstrukt gehören. Zweitens, ein gemeinsamer Ort (Haus, Feuerplatz) und drittens, Affektionen unter den Familienmitgliedern (vgl. Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 72).

Ein kurzer Blick zurück zu den Vorstellungen von Familie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit reicht, um zu erkennen, dass es sich dabei keineswegs um eine universell gültige Definition von Familie handeln kann. Dennoch ist es interessant zu beobachten, welche Merkmale nun Anspruch auf Universalität erheben: Zum einen die Bedeutung der klaren Grenzen nach Außen – eine Idee, die sich hervorragend in das Bild der von der Öffentlichkeit abgesonderten, privaten Familienwelt fügt, ebenso wie der exklusive, gemeinsame Ort der Familie. Die Familie präsentiert sich nun als emotionales Beziehungsgeflecht, wohingegen die ökonomische Komponente, scheint es, kein konstitutives Element mehr darstellt. “Malinowski felt that long and intimate association among family members fostered close emotional ties, particularly between parents and children, but also between spouses” (Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 72). Es kann also gesagt werden, dass die funktionalistische Familie sehr erfolgreich den aktuellen Zeitgeist des 19. Jahrhunderts aufgreift, sich dessen wichtigste Elemente einverleibt und als

universal gültige Prinzipien der Familie verkauft. Bis heute finden sich die Ideen der funktionalistischen Familie mit einer klaren Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern im traditionsverhafteten Familienideal der 'new familialists' wieder (vgl. Struening 1996, siehe dazu auch Kapitel 4.3.2). Die moderne Familie von damals ist zur traditionalistischen Familie von heute geworden.

Im Gegensatz zum funktionalistischen Ansatz erkennt das evolutionistische Paradigma durchaus eine gewisse 'Veränderbarkeit' von Familienstrukturen an. Den kritischen Analysen von Collier, Rosaldo und Yanagisako zufolge betrachten allerdings auch Vertreter_innen des Evolutionismus die geschlechtliche Arbeitsteilung in der Familie als ein universelles und ahistorisches Faktum. „(...) women everywhere were 'mothers' first, defined by 'nurturant' concerns and thus excluded from the business competition, cooperation, social ordering, and social change propelled and dominated by their male counterparts” (Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 75). Eine Sichtweise, die sehr stark mit der Gebärfähigkeit von Frauen in Zusammenhang gebracht wurde. “For nineteenth-century evolutionists, women were associated, in short, with an unchanging biological role and a romanticized community of the past, while men were imaged as the agents of all social process” (Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 75). Während also Männer als Agenten des Fortschritts deklariert werden, wird den Frauen der aktive Beitrag zur sozialen Evolution abgesprochen. Sie werden auf ihre biologisch-reproduktive Rolle reduziert.

Mutterschaft wird in der modernen Gesellschaft zu einem zentralen Thema sowohl funktionalistischer als auch evolutionistischer Familientheoretiker_innen. Mutterliebe wird zu einem Instinkt ernannt und Kindererziehung zu einer 'natürliche' Aufgabe der Frau (vgl. Jamieson 2005: 46). Ab dem späten 19. Jahrhundert verliert, so Jamieson, die Figur des autoritären Vaters, wie wir sie in der bürgerlichen Kleinfamilie noch kannten, zunehmend an Kontur. Die Beziehung der Mutter zu ihrem Kind kristallisiert sich zum neuen Kern der Familie, der Vater nimmt eine nebensächliche Rolle ein (vgl. Jamieson 2005: 44f, 49f). Diese Sichtweise wurde zum Teil auch von feministischen Ansätzen unterstützt (vgl. Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 73). Durch diesen Perspektivenwechsel wird Kindererziehung nun zur allmächtigen Domäne der Mutter. Von ihren 'Künsten' werden die 'richtige' Entwicklung eines Kindes und somit auch die Zukunft der Gesellschaft abhängig gemacht. Umgekehrt bedeutete dies jedoch auch, dass Mütter nun für das Benehmen ihrer Kinder zur Verantwortung gezogen werden – das ist die andere, dunkle Seite des Konzeptes der 'guten Mutter'.

Geschlechterrollen und spezifisch 'weibliche' oder 'männliche' Fähigkeiten sind auch innerhalb der feministischen Diskussion ein heikles und sehr kontrovers diskutiertes Thema (siehe Kapitel

4.4.1). Einerseits ist Mutterschaft als spezifisch weibliche Fähigkeit innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung ein sehr populäres Argument, um die Bedeutung des 'weiblichen' Geschlechts aufzuwerten. Andere feministische Strömungen hingegen propagieren eine Abkehr vom klassischen Bild der 'Weiblichkeit', mit der Begründung, dass es Frauen auf ihre reproduktive und edukative Rolle reduzieren würde. Die Dekonstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit hat in rezenten feministischen Ansätzen soweit geführt, dass nicht nur das soziale Geschlecht, sondern Geschlechtlichkeit allgemein als ein Produkt unserer Gesellschaft betrachtet wird (vgl. Meißner 2008: 3f). Warum aber sind Themen wie die Sexualität der Frau, ihre reproduktiven Fähigkeiten und Mutterschaft ab dem 19. Jahrhundert plötzlich zu einem derart prägnanten, politischen Thema geworden? Eine der Ursachen dafür ist die 'Entdeckung' der Bevölkerung.

3.3 DIE ENTDECKUNG DER BEVÖLKERUNG

Die aufkommende Industrialisierung im späten 18. Jahrhundert wurde von einer starken Landflucht und der Explosion urbaner Räume begleitet. Überbevölkerte Städte, mangelnde Hygiene und schlechte Lebensstandards wiederum bildeten einen fruchtbaren Nährboden für Krankheiten. Anders als einst große Epidemien, Seuchen und Massensterben die ganze Population hinwegrafften, werden nun Krankheiten zu einem Problem der aufblühenden Industrie. Krankheiten, die sich klammheimlich ins Leben schleichen und die Produktionsfähigkeit der Individuen zu zerstören drohen.

„Zu diesem Zeitpunkt gegen Ende des 18. Jahrhunderts geht es nicht um Epidemien, sondern um etwas anderes, das man Endemien nennen könnte, d.h. die Form, Natur, Ausdehnung, Dauer und Intensität der in einer Bevölkerung herrschenden Krankheiten. Mehr oder weniger schwer ausrottbare Krankheiten, die anders als die Epidemien nicht unter dem Blickwinkel zunehmender Todesursachen betrachtet werden, sondern als permanente Faktoren – so werden sie behandelt – des Entzugs von Kräften, der Verminderung der Arbeitszeit, des Energieverlustes und ökonomischer Kosten, und zwar ebenso sehr aufgrund des von ihnen produzierten Mangels wie der Pflege, die sie kosten können. Kurz, Krankheit als Bevölkerungsphänomen: nicht mehr als Tod, der sich brutal auf das Leben legt – das ist die Epidemie –, sondern als permanenter Tod, der in das Leben hineinschlüpft, es unentwegt zerfrisst, es mindert und schwächt.“ (Foucault 2001: 287)

Sehr schnell wird der Wert des menschlichen Körpers auch auf ökonomischer Ebene erkannt. Und so ist es nicht weiter verwunderlich, dass die 'Entdeckung' der Bevölkerung – ein aus Menschen bestehendes wertvolles Gut – genau in jene Zeit fällt, da ihre Knappheit der Industrie vor Augen führt, wie relevant sie für deren Bestehen ist. Die Gebärfähigkeit der Frau bekommt in Anbetracht dessen eine komplett neue Bedeutung: Sie wird zu einer regenerativen Bedingung, um das Überleben der Bevölkerung zu sichern.

Selbstverständlich gab es auch vor dem 18. Jahrhundert eine Bevölkerung, im Sinne von Bewohner_innen eines Landes oder Bürger_innen, die beherrscht werden mussten. Nun aber kommt hinzu, dass die Bevölkerung zu einem regulativen Gegenstand wird. Foucault (1983: 31) schreibt: „Eine der großen Neuerungen in den Machttechniken des 18. Jahrhunderts bestand im Auftreten der 'Bevölkerung' als ökonomisches und politisches Problem: Die Bevölkerung als Reichtum, die Bevölkerung als Arbeitskraft oder Arbeitsfähigkeit, die Bevölkerung im Gleichgewicht zwischen ihrem eigenen Wachstum und dem ihrer Ressourcen“. Die Biomacht, wie Foucault diese neue Machttechnik nennt, schafft in der Bevölkerung ihr neues Objekt: „Das Ziel der Macht ist nicht mehr der Einzelne und sein zu dressierender Körper, sondern die Biomacht hat eine sich fortpflanzende Bevölkerung zum Gegenstand regulierender Eingriffe gemacht“ (Ruoff 2009: 44). Sexualität als Reproduktionstechnik wird daher zum elementaren Gegenstand der Ökonomie.

Auch auf politischer Ebene nimmt das Volk nach der Französischen Revolution eine neue Position ein. Während einst der Körper des Souveräns repräsentativ für die Staatsmacht war, wird mit dem Ausrufen der ersten Republik die Souveränität auf das Volk verlagert. Nicht mehr der König, sondern die Bevölkerung repräsentiert die Nation. Damit wird die Bevölkerung und die sie konstituierenden Individuen zu einem zentralen politischen Gegenstand. Nur wenn eine Nation Individuen hat, auf die sie sich beziehen kann, existiert sie überhaupt als Nation (vgl. Foucault 2001: 257ff).

Das in Kapitel 2.3 beschriebene moderne Individuum ist demnach eng mit dem Aufkommen der Biomacht verknüpft. Die Biomacht scheint mir im Speziellen jene Machtform zu sein, der es gelingt, am Intimen des Individuums anzusetzen. Was nicht heißen soll, dass die Martern des 17. Jahrhunderts oder die Disziplinierung, das Dressieren der Körper im 18. Jahrhundert kein Eingriff in das Intimleben der Menschen war. Gerade Schmerz kann etwas äußerst Intimes sein²². Bis zu einem gewissen Grad jedoch zielten diese Maßnahmen der Macht auf das Äußerliche des Körpers. Ein Mensch kann gefoltert werden, er kann diszipliniert handeln, ohne jedoch dabei seine innerste Widerständigkeit aufgeben zu müssen. Die Biomacht hingegen pflanzt sich genau in diesem Innersten ein. Sie ist keine Macht, die von außen wirkt. Die Biomacht wirkt aus dem modernen Individuum selbst, etwa in Form von Selbstkontrolle. Dabei beschreibt die Indi-

22 Meine kritischen Leser_innen haben unabhängig voneinander mehrfach an dieser Stelle ein 'warum' angemerkt. Warum ist Schmerz oder Leiden intim? Diese Frage wird auch in Kapitel 4.2.2 relevant. Dazu habe ich mir die Gegenfrage gestellt: Gibt es Formen des Schmerzes, die nicht intim sind? Welche Rolle spielt Intimität bei kollektivem Leiden oder abstraktem Schmerz? Vorerst bin ich zu dem Schluss gekommen, dass auch in diesen Fällen Leid und Schmerz stets etwas Intimes ist, wenn auch auf unterschiedliche Weise – etwa nicht unbedingt körperlich, sondern manchmal eher emotional. Eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit diesen Fragen wäre mit Sicherheit sehr interessant.

vidualisierung jenen Prozess, in dem ein Individuum beginnt, sich selbst zu kontrollieren (vgl. Ruoff 2009: 41). Gleichzeitig verliert der Mensch als einzelnes Individuum aber an Bedeutung. Das Individuum tritt als Subjekt in den Diskurs ein und löst sich darin auf, denn es ist nur ein Bestandteil von vielen anderen eines Diskurses (vgl. Ruoff 2009: 139f). Sein individueller Körper, ehemals Objekt der Disziplinierung, wird uninteressant. Stattdessen tritt der Volkskörper des künstlichen Individuums 'Bevölkerung' hervor. Der Punkt, an dem das Subjekt zwischen Biomacht und Bevölkerung noch relevant ist, ist die Sexualität.

„Der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Er dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierung. Darum wird die Sexualität im 19. Jahrhundert bis ins kleinste Detail der Existenzen hinein verfolgt; (...) sie wird zur Chiffre der Individualität: das, was zugleich ihre Analyse erlaubt und ihre Dressur ermöglicht. Sie wird aber auch zum Thema politischer Operationen, ökonomischen Eingriffe (durch Förderung oder Einschränkung der Fortpflanzung), ideologischer Kampagnen, die die Moral oder das Verantwortungsgefühl heben sollen: man macht die Sexualität zum Dynamometer einer Gesellschaft, der sowohl ihre politische Energie wie ihre biologische Kraft anzeigt.“ (Foucault 1983: 141)

Wenn der Körper des Individuums nur noch als Teil der Bevölkerung wahrgenommen wird, was geschieht dann mit dem Seelenleben der Individuen? Foucault schreibt dazu in seinem Beitrag 'Macht und Subjekt', dass sich der Staat mit seiner Individualisierungs-Matrix diesem Problem des Seelenwohls annimmt. Während es die Aufgabe der Pastormacht war, das individuelle Seelenheil in der anderen Welt, dem Leben nach dem Tod zu garantieren (vgl. Foucault 1992: 10, 1982: 248), übernimmt nun der Staat die Rolle, das Heil²³ in dieser Welt abzusichern (vgl. Foucault 1982: 249). Die Macht formiert das Individuum: „Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen. Das Individuum ist ein Machteffekt und gleichzeitig, in genau dem Maße, wie es eine ihrer Wirkungen ist, verbindendes Element“ (Foucault 2001: 45).

3.4 DEMOGRAPHIE, STATISTIK UND GEBURTENKONTROLLE – DIE NORMIERUNG DER SEXUALITÄT

Mit der Entdeckung der Bevölkerung und dem Wunsch, sie und ihre Produktivität regulieren zu können, kommt auch eine neue Wissenschaft ins Spiel – die Demographie (vgl. Foucault 1983: 31ff). Ihre Aufgabe ist es, die Bevölkerungsentwicklung zu erforschen also gewissermaßen Mortalität und Fertilität zu 'beaufsichtigen'. Es geht dabei primär um die Dokumentation und Kontrolle der Bevölkerung, aber auch darum, das Bevölkerungswachstum zu kalkulieren und regulative Maßnahmen einzuleiten. So entstand die Statistik und wurde innerhalb kurzer Zeit ein wichtiges Werkzeug der Demographie (vgl. Foucault 1983: 141). Die Kontrolle der sexuellen Reproduktion erweist sich als bedeutendes Mittel der Bevölkerungsregulierung. Die Wissen-

²³ Wobei mit Heil das Wohlergehen, also Gesundheit, Lebensstandard, Sicherheit und Schutz etc. gemeint ist.

schaften werden neben der christlichen Pastoral zu einem weiteren Ort, an dem das Sprechen über den sexuellen Akt erlaubt, ja sogar gewünscht ist; so wird die Sexualität Gegenstand des wissenschaftlichen Diskurses (vgl. Foucault 1983: 57ff).

Der Bedarf, die Bevölkerungsreproduktion – und damit die Sexualität als reproduktiver Akt par excellence – kontrollieren zu können erklärt, weshalb die Wissenschaft so interessiert an dem Phänomen der Sexualität herumbastelte und sich Themen wie beispielsweise die Verhütung und Schwangerschaftsabbruch aus dem Bereich des Wissens von Ammen, Hebammen, 'Engelmacherinnen' und 'Hexen' in die Wissenschaft verlagerte. Dementsprechend kommt ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Suche nach verlässlicheren Methoden der Geburtenkontrolle auf: Die Erfindung des Latexkondoms sowie die Erforschung des Mysteriums 'Frau' im Zuge der weiblichen Sonderanthropologie, die unter anderem dem Zweck der Entschlüsselung des weiblichen Zyklus dienen sollte (vgl. Foucault 1983: 103, 115, Degele 2008a: 61).

Gleichzeitig führte der wissenschaftliche Diskurs aber auch zur Normierung von Sexualität. Die Nomenklatur sexueller Anomalien wurde zu keiner Zeit so sehr strapaziert wie im aufkommenden 19. Jahrhundert (vgl. Foucault 1983: 48). Sexualität ist nicht mehr nur Bestandteil des 'alltäglichen' Lebens, sondern sie – oder besser gesagt ihr Diskurs – beginnt zwischen 'normaler' Sexualität und sexueller Perversion zu differenzieren (vgl. Foucault 1983: 41ff). Das Besondere an dieser Differenzierung ist, dass sie in das moderne Individuum eingeschrieben wird: Nicht sein Verhalten, sondern es selbst²⁴ entspricht nicht der Norm (vgl. Foucault 1983: 47). Damit einher geht eine Definitionsmacht der Sexualität über das Individuum. So schreibt Foucault (1983: 48f):

„Die Macht, die sich auf diese Weise der Sexualität annimmt, macht sich anheischig, die Körper zu streicheln, sie liebkost sie mit den Augen; sie intensiviert ihre Zonen; sie elektrisiert ihre Oberflächen; sie dramatisiert die Augenblicke ihrer Verwirrung. Die Macht ergreift und umschlingt den sexuellen Körper. Das steigert gewiß die Wirksamkeit und die Ausdehnung des kontrollierten Gebietes. Zugleich führt es aber zu einer Versinnlichung der Macht und zu einem Gewinn an Lust.“

Diese Verquickung von Macht und Sexualität dringt nun in die Familie ein. Sie wird zum Kern der Sexualität: „Die neue Familie, diese substantielle, affektive und sexuelle Familie, ist gleichzeitig eine medizinisierte Familie“ (Foucault 2007: 330). Die Kontrolle der Sexualität wird somit vom Staat in die Hand der Familie gelegt. Gleichzeitig jedoch leitet der medizinisch-wissenschaftliche Diskurs an, wie mit Sexualität in der Familie zu verfahren ist (vgl. Foucault 2007:

24 Foucault hat diesen Umstand anhand von Homosexualität dargelegt. So schreibt er: „Der Sodomit war ein Gestrachelter, der Homosexuelle ist eine Spezies“ (Foucault 1983: 47). Damit versucht er aufzuzeigen, wie die Perversionen in die Individuen selbst eingepflanzt wurden und in Folge nicht mehr nur die Handlung an sich, sondern das ganze Individuum als anomal charakterisiert wurde.

331). Besonders deutlich äußert sich diese Verlagerung am Diskurs über die Masturbation des Kindes. „Folglich ist die kindliche Sexualität zwar in das Herz des Familienbandes, in die Mechanik der Familienmacht gestellt, aber das Aussprechen dieser Sexualität wird auf die Institution und die Autorität der Medizin verschoben. Die Sexualität, heißt das, gehört zu der Sorte von Dingen, die man nur dem Arzt sagen darf“ (Foucault 2007: 332f). Während es noch ein paar Jahrhunderte zuvor vorkam, dass Kinder 'masturbiert' wurden um sie zu beruhigen (vgl. Wrede 2000: 33), beginnt nun die Onanie als Auslöser einer Reihe von Krankheiten betrachtet zu werden, die schließlich bis zum Tod führen können. Folgendermaßen beschreibt Foucault die 'Symptome' der Masturbation:

„Sie haben das Ebenbild des jungen Masturbierers wiedererkannt mitsamt seinen grundlegenden Merkmalen: Erschöpfung; Auszehrung; der Leib träge, durchscheinend und abgestumpft; beständiges Auslaufen aus Inkontinenz; unreinlicher Ausfluß von innen nach außen; um den Körper des Kranken herum eine ekelhafte Aura; folglich die Unmöglichkeit für andere, sich ihm zu nähern; Polymorphie der Symptome. Der ganze Körper ist davon bedeckt und überwuchert; keine Daumenbreite, die nicht befallen wäre. Und schließlich ist der Tod schon gegenwärtig, da sein Gerippe in den gelockerten Zähnen und den Augenhöhlen sich abzeichnet.“ (Foucault 2007: 311)

Foucault stellt sich weiter die Frage, weshalb gerade bei Kindern die Masturbation zum zentralen Problem gemacht wird, wo diese doch nicht eigentlich die Produktivkraft darstellen. Grund dafür ist der Körper, nicht der des Individuums, sondern der Körper des Volkes (Foucault 2007: 309, 316). Die Familie stellt in diesem 'Volkskörper' den Kern der Produktion dar:

„Der Staat verlangt also von den Eltern und die neuen Produktionsformen oder Produktionsverhältnisse fordern, daß die Ausgaben, welche durch die bloße Existenz der Familie, der Eltern und der Kinder, die noch geboren werden, erfolgt sind, nicht durch einen vorzeitigen Tode der Kinder nutzlos werden.“ (Foucault 2007: 338)

Aus diesem Grund wird die Pflege des Kindes auf einmal so wichtig. Die Eltern-Kind Beziehung wird als essentiell für das Wohlergehen des Kindes betrachtet. Hauslehrer_innen, Dienstmädchen, Gouvernanten etc. verlieren ihre Arbeit (vgl. Foucault 2007: 339). Denn Kindererziehung findet nun im engen Kreis der Kernfamilie statt und nicht mehr Familien-Externe, sondern die Eltern selbst, vor allem die Mutter, sind dafür zuständig gesunde Kinder zu erziehen (vgl. Foucault 2007: 317, 321, vgl. Jamieson 2005: 46). Und so formuliert Foucault zusammenfassend: „Auf jeden Fall ist um dieses dubiose Kinderbett herum die moderne Familie entstanden, diese sexuell aufgeladene und gesättigte sowie medizinische ängstliche Familie“ (Foucault 2007: 343).

Um kindliche Masturbation geht es auch in den Texten Sigmund Freuds. Seine Überlegungen zu Sexualität und Liebe sollen im nächsten Kapitel dargestellt werden.

3.5 FREUD, TRIEBE, SEXUALITÄT UND DAS UNBEWUSSTE

Freuds Forschungen zum menschlichen Sexualleben haben die kindliche Masturbation aus der Kategorie der Perversion befreit. Spätestens seit Freud ist die Onanie keine gefahrvolle und pathologische Handlung mehr, sondern ein 'normaler' Ausdruck kindlicher Entwicklung. In seiner 1905 erschienenen Schrift 'Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie' differenziert Freud drei Phasen der infantilen Masturbation:

„Es wird der Klarheit nur förderlich sein, wenn ich angebe, daß man drei Phasen der infantilen Masturbation zu unterscheiden hat. Die erste von ihnen gehört der Säuglingszeit an, die zweite der kurzen Blütezeit der Sexualbetätigung um das vierte Lebensjahr, erst die dritte entspricht der oft ausschließlich gewürdigten Pubertätsonanie.“ (Freud 1920: 40)

Die Onanie ist nach Freud nichts weiter als die Befriedigung des Sexualtriebes²⁵, welcher bereits im Säugling angelegt ist. Das Spiel mit den eigenen Genitalien ist nur die logische Konsequenz aus der oralen Lustbefriedigung durch die stillende Brust der Mutter: Die Erregung der Lippenzone wird durch Stimulationen anderer Zonen wie etwa des Afters oder des Genitalbereiches ersetzt (vgl. Freud: 1920: 38ff).

Von besonderem Interesse für diese Arbeit zu Intimität sind Freuds Überlegungen zur Scham – ein Thema, auf das wir bereits in früheren Kapiteln gestoßen sind. Dabei wurde mit Elias die Entstehung des Schamgefühls als ein relativ rezentes Phänomen auf das 16. Jahrhundert datiert. Die Scham ist Elias zufolge also eine Erscheinung, die den voranschreitenden Prozess der Zivilisierung zum Ausdruck bringt. Für Freud hingegen ist diese sogenannte 'Sexualhemmung', die sich ab dem dritten oder vierten Lebensjahr äußert, kein 'Werk der Erziehung', sondern eine „(...) organisch bedingte, hereditär fixierte und (...) gelegentlich ganz ohne Mit-hilfe der Erziehung (...)“ bewirkte Entwicklung (Freud 1920: 33f)²⁶.

Worum es Freud bei diesen Überlegungen zum kindlichen Sexualtrieb im Grunde geht, ist es, der Genese 'sexueller Abirrungen' auf die Spur zu kommen. Dabei vertritt er die Ansicht, dass jede Person eine gewisse 'Anlage' für Perversionen besitzt, jedoch die unterschiedlichen 'Lebenseinflüsse' ausschlaggebend dafür sind, auf welche Weise sich diese Perversionen im späteren Leben äußern. So schreibt Freud (1920: 32) über die Perversion:

25 Freud (1920: 30) definiert den Begriff 'Trieb' folgendermaßen: „Unter einem 'Trieb' können wir zunächst nichts anderes verstehen als die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle, zum Unterschiede vom 'Reiz', der durch vereinzelte und von außen kommende Erregungen hergestellt wird“.

26 Eine Sichtweise, die Freud in seinem späteren Werk 'Das Unbehagen in der Kultur' etwas anders formuliert hat. Darin ist die Scham sehr wohl ein Effekt des Kulturprozesses und hat ihren Ursprung im Entschluss zum aufrechten Gang, der mit der Entblößung der Genitalien einher geht (vgl. Freud 1930: 62).

„Es handelt sich um angeborene, in der Konstitution gegebene Wurzeln des Sexualtriebes, die sich in der einen Reihe von Fällen zu den wirklichen Trägern der Sexualtätigkeit entwickeln (Perverse), andere Male eine ungenügende Unterdrückung (Verdrängung) erfahren, so daß sie auf einem Umweg als Krankheitssymptome einen beträchtlichen Teil der sexuellen Energie an sich ziehen können, während sie in den günstigsten Fällen zwischen beiden Extremen durch wirksame Einschränkung und sonstige Verarbeitung das sogenannte normale Sexualleben entstehen lassen.“

Eine der wesentlichen Neuerungen dieser freudschen Konzeption von Perversion ist, dass die Grenze zwischen dem Normalen und dem Pathologischen verwischt wird (vgl. Illouz 2007: 18). Es handelt sich nun nicht mehr um einzelne Individuen, die mit ihrem 'sexuell-krankhaften' Verhalten aus der Norm fallen²⁷. Vielmehr vertritt Freud die Ansicht, dass im Grunde alle Menschen auf gewisse Weise pervers und anomal sind – mit dem Unterschied, dass diese Anomalien nicht von allen Menschen ausgelebt werden. Demzufolge wäre es nach Freud ein Trugschluss zu glauben, dass nur Kriminelle oder Geisteskranke 'sexuelle Abirrungen' entwickeln würden: „Man kommt auch hier nicht über die Tatsache hinaus, daß Personen, die sich sonst normal verhalten, auf dem Gebiete des Sexuallebens allein, unter der Herrschaft des ungezügeltsten aller Triebe, sich als Kranke dokumentieren“ (Freud 1920: 22, vgl. Giddens 1993: 44).

'Sexuelle Abirrungen' – darunter fällt laut Freud auch die Homosexualität, die er als 'Inversion' bezeichnet – kommen dann zum Vorschein, wenn in der kindlichen Sexualentwicklung ein Trieb fehlgeleitet wird. Diese 'Konvertierung' kann auftreten, wenn der Sexualtrieb entweder verdrängt wurde, wie etwa bei einem Neurotiker oder aber, wie im Falle des Perversen, sich als ein unbändiges Verlangen äußert (vgl. Freud 1920: 23ff).

Die unterschiedlichen 'Lebenseinflüsse' – also der Umgang mit dem Sexualtrieb – ist daher für den späteren Umgang mit Sexualität mindestens ebenso wesentlich wie der Sexualtrieb an sich. Bei der Betrachtung der 'Lebenseinflüsse' nimmt vor allem die Beziehung des Kindes zu den Eltern eine besondere Stellung ein, die Freud in seinen Abhandlungen zum Ödipuskomplex erläutert hat. Dabei handelt es sich um eine sehr umstrittene Theorie, derzufolge das Kind sich im Zuge der ödipalen Phase von der mütterlichen Liebe zu emanzipieren versucht. Während jedoch der Junge seinen Penis als Substitut zur Brust der Mutter entdeckt, muss das Mädchen feststellen, dass es keinen Penis hat und daher 'kastriert' ist. Der 'Penisneid' ist ein zentraler Bestandteil des Ödipuskomplexes und Freud zufolge jener Moment, an dem sich die heterosexuelle Orientierung formt. Denn das Mädchen wendet sich, bei der Suche nach jemandem, der

27 Ich möchte hier auf Foucault verweisen, demzufolge im Zuge der Normalisierung der Sexualität eben nicht nur die Tätigkeit, sondern die ganze Person pathologisiert wurde. Darauf bezieht sich auch die häufig zitierte Textstelle aus dem ersten Band von Sexualität und Wahrheit (vgl. Foucault 1983: 47) in der er meint, dass der Homosexuelle ab dem 19. Jahrhundert zu einer Spezies ernannt wurde.

ihr einen Penis geben kann, dem männlichen Geschlecht zu (vgl. Giddens 1993: 127, Chodorow 1978: 137f).

So komplex und folgenreich Freud zufolge das Triebleben des Menschen auch ist, so glaubt er doch darin den Motor der Kulturentwicklung zu erkennen, deren Ziel es ist, Triebe auf eine produktive Tätigkeit umzuleiten, sie zu 'sublimieren' (vgl. Freud 1930: 30ff). „Die Triebsublimierung ist ein besonders hervorstechender Zug der Kulturentwicklung, sie macht es möglich, daß höhere psychische Tätigkeiten, wissenschaftliche, künstlerische, ideologische, eine so bedeutende Rolle im Kulturleben spielen“ (Freud 1930: 59). Im Triebverzicht hingegen sieht Freud die sogenannte 'Kulturversagung' die, auf lange Sicht gesehen für, die Gesellschaft sehr schädlich ist (vgl. Freud 1930: 60).

Nach Burkarts Interpretation der freudschen Theorie stellt gerade Liebe eine derartige Form der Sublimierung dar. Sie dient der positiven Ausrichtung des Sexualtriebes. Die Liebe ist also ein 'Kulturprodukt' (vgl. Burkart 1998: 29f). Für Freud ist die Liebe aber nicht nur ein 'Kulturprodukt', sondern 'der erste Kulturerfolg' und somit die Grundlage von Gemeinschaft überhaupt. Nicht mehr die Not, sondern die Liebe hält die Menschen nun zusammen. Besonders deutlich wird dies bei Betrachtung der Familie und der geschlechtlichen Liebe. Diese, so Freud, ist das stärkste 'Befriedigungserlebnis' der Menschen überhaupt (vgl. Freud 1930: 64f). Allerdings birgt die Liebe dadurch auch viele Gefahren.

Eine etwas sicherere Form ist die sogenannte 'zielgehemmte Liebe'. Dabei richtet sich der Anspruch nicht auf das 'Geliebtwerden', sondern darauf, selbst zu lieben. Geschwisterliche Beziehungen, aber auch Freundschaften sind Beispiele für diese Art von 'zielgehemmter Liebe'. So schreibt Freud (1930: 67): „Die genitale Liebe²⁸ führt zu neuen Familienbildungen, die zielgehemmte zu 'Freundschaften', welche kulturell wichtig werden, weil sie manchen Beschränkungen der genitalen Liebe, z. B. deren Ausschließlichkeit entgehen“. Das Problem der Liebe ist nämlich, dass obwohl sie als erster Effekt der Kultur betrachtet werden muss, sie sich teilweise den Interessen der Kultur widersetzt.

Es macht bei der Lektüre dieser Überlegungen den Anschein als würde Freud hier auf den Disput zwischen freundschaftlicher, vernünftiger Liebe einerseits und romantischer Liebe andererseits Bezug nehmen. Letztlich ist die Position Freuds jedoch relativ klar seiner Zeit gemäß eine romantische, die Sexualität mit einschließt. Denn „(...) gerade diese Versagungen des Sexuallebens (...) schaffen sich in ihren Symptomen Ersatzbefriedigungen, die aber entwe-

28 Darunter versteht Freud die 'geschlechtliche' Liebe inklusive des Geschlechtsverkehrs.

der an sich Leiden schaffen oder Leidensquelle werden, indem sie ihnen Schwierigkeiten mit Umwelt und Gesellschaft bereiten“ (Freud 1930: 73).

Welche Auswirkungen haben nun Freuds Theorien auf den Begriff der Intimität? Zum einen haben seine Überlegungen das Verständnis von Sexualität maßgeblich verändert. Sexualität ist nicht nur ein Trieb, sondern etwas, das menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten unterliegt. Auf Grund dessen werden auch intime Beziehungen, wie etwa die Paarbeziehung, speziell aber die Eltern-Kind Beziehung, als besonders einflussreich angesehen. Dies äußert sich vor allem in therapeutischen Lösungsansätzen zur 'Heilung' von Sexualitäts- oder Beziehungsproblemen (vgl. Giddens 1993: 112ff, Jamieson 2005: 4-6, 128ff).

Zum anderen führt genau die Erkenntnis, dass Sexualität nichts 'Natürliches', sondern der Umgang mit Sexualität und Emotionen ein Teil der individuellen Lebensgeschichte ist, eine zweite weitreichende Veränderung der Konzeption von Intimität mit sich. Illouz (vgl. 2007b: 16,19) macht darauf aufmerksam, dass mit dem Eintritt der Sexualität in den therapeutischen Diskurs das Sprechen über Sexualität, aber auch andere intime Angelegenheiten, wie etwa Emotionen oder Kindheitserinnerungen, wichtig werden. Sexualität und Emotionen werden als Teil der persönlichen Identität konzipiert und damit zu etwas, woran eine Person als Individuum scheitern kann (vgl. Illouz 2007b: 70ff). Eine Überlegung, der wir im zweiten Teil dieser Arbeit noch mehr Aufmerksamkeit schenken werden. Hier jedoch ist es nun an der Zeit, auf feministische Überlegungen zu den Veränderungen des 19. Jahrhunderts einzugehen. Dabei sollen die zuletzt besprochenen freudschen Theorien sowie die Entwicklung der sogenannten Geschlechtscharaktere nochmals aufgegriffen werden.

3.6 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Manche der freudschen Theorien, etwa der Ödipuskomplex, wurde seitens feministischer Forscher_innen rezipiert und feministisch ausgelegt. Ebenso wurde Kritik an Freuds Überlegungen geübt. Der Penisneid und die Zentralität des Phallus wurde als patriarchale Phantasie entlarvt, ebenso wie der Zweck der ödipalen Phase, eine heterosexuelle und passive Ausrichtung der Frau zu bewirken. So schreibt Chodorow (1978: 137f): „In the traditional paradigm, a girl must change her love object from mother to father, her libidinal mode from active to passive and finally her libidinal organ and eroticism from clitoris to vagina“. Chodorows Ausführungen zufolge ist der weibliche Ödipuskomplex eine äußerst komplizierte Angelegenheit (vgl. Chodorow 1978: 153). Vor allem der Mutter wurde in Freuds Theoretisierungen des Ödipus zuwenig Beachtung geschenkt. Während sich bei den Jungen das Objekt der Liebe lediglich von der

Mutter auf die später Begehrte verlagert, wenden sich Mädchen nie vollständig von der mütterlichen Liebe ab und geraten dadurch in Konflikt mit ihrer Heterosexualität.

“As a result of being parented by a woman and growing up heterosexual, women have different and a more complex set of relational needs, in which exclusive relationship to a man is not enough. This is because women experience themselves as part of a relational triangle in which their father and men are emotionally secondary, or at most equal, in importance to their mother and women. Women, therefore, need primary relationships to women as well as to men.” (Chodorow 1976: 465)

Die Ursache für diese unterschiedliche Entwicklung von Jungen und Mädchen sieht Chodorow in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die Frauen zu Müttern macht. Das Faktum, dass in nahezu allen Gesellschaften Frauen die Rolle der Kindererziehung übernehmen sowie die Tatsache, dass die meisten Verwandtschaftssysteme auf heterosexuellen Beziehungen basieren, sind Chodorow zufolge die zwei 'fundamentalen Ordnungsprinzipien der Familie' (vgl. Chodorow 1976: 455). Somit liegt sowohl Freuds als auch Chodorows Theorien das Konzept der Kernfamilie zugrunde, wie es in Kapitel 3.2 besprochen wurde. Es ist in Anbetracht der gegenwärtigen Umstände, die häufig nicht diesem Familienmodell entsprechen fraglich, wie viel Aussagekraft solchen Theorien heute noch geblieben ist. Bevor wir uns jedoch der Gegenwart und der Antwort auf diese Frage widmen, möchte ich an dieser Stelle auf eine andere Frage zurückkommen, die meiner Meinung nach viel grundlegender ist.

In vorangegangenen Kapiteln (siehe Kapitel 2.5 und 3.2) wurde darauf hingewiesen, dass Frauen ab dem späten 18. Jahrhundert vermehrt dem Bereich der Familie und somit der Privatsphäre zugeordnet wurden. Im Zuge dieser Ausführungen ist die Frage aufgetaucht, warum es gerade zu dieser Form der geschlechtlichen Arbeitsteilung kam und warum ausgerechnet Frauen dieser häuslichen Sphäre zugewiesen wurden.

Meine These bezüglich der Antwort auf diese Frage ist, dass es zweierlei Motive gibt, die zu dieser Differenzierung geführt haben: ein ökonomisches und ein politisches. Das ökonomische Motiv ist die Gebärfähigkeit der Frau, die im Zuge der Industrialisierung als Produzentin von Humankapital immens wichtig wurde. Das zweite Motiv hat politische Hintergründe, denn die Reduktion der Frau auf ihre 'natürlich' reproduktiven und edukativen Fähigkeiten diente mitunter dazu, die Exklusion der Frau aus der öffentlichen Sphäre zu rechtfertigen. Und dafür gab es einen ausschlaggebenden Grund:

Es ist kein Zufall, dass dieser Prozess des Ausschlusses der Frau aus der Öffentlichkeit relativ zeitgleich mit der Entstehung der ersten Frauenbewegung verläuft, deren Anliegen es war, die Menschenrechte auch für Frauen geltend zu machen. Rechte, auf deren Grundlage die Frauen

gleich den Männern als öffentliche Individuen hätten anerkannt werden müssen. Die Forderungen der ersten Frauenbewegung wurden mit Hilfe der sogenannten Geschlechtscharaktere vereitelt. Karin Hausen (1976: 162) schreibt zum Begriff des Geschlechtscharakters:

„'Geschlechtscharakter', dieser heute in Vergessenheit geratene Begriff bildete sich im 18. Jahrhundert heraus und wurde im 19. Jahrhundert allgemein dazu verwendet, die mit den physiologischen korrespondierend gedachten psychologischen Geschlechtsmerkmalen zu bezeichnen. Ihrem Anspruch nach sollten Aussagen über die 'Geschlechtscharakter' die Natur bzw. das Wesen von Mann und Frau erfassen.“

Weiter führt Hausen an, dass es bei der Entwicklung der Geschlechtscharakteren gezielt darum ging, den Emanzipations- und Entfaltungsanspruch der Frau zu verhindern. Indem eine binäre und komplementär angelegte Geschlechtlichkeit etabliert wurde, konnte der Ausschluss der Frau aus der öffentlichen Sphäre legitimiert werden.

Das Innovative an dieser Auffassung ist jedoch nicht die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung an sich, sondern der Umstand, dass fortan weibliches/männliches Rollenverhalten als 'natürlich' bestimmt betrachtet werden: Das soziale Geschlecht (gender) und das biologische Geschlecht (sex)²⁹ bilden dabei eine kausale Einheit in der das Geburtsgeschlecht determiniert, welche soziale Geschlechterrolle gelebt werden darf. Die klare Trennung von Mann-Sein und Frau-Sein, nicht nur hinsichtlich biologischer, sondern auch sozialer Kriterien, führt zur Verabsolutierung der Geschlechterdifferenz: Männer und Frauen verhalten sich nicht nur anders, sie SIND von ihrer Natur her völlig verschieden.

Hinzu kommt die durch den Industriekapitalismus geforderte Sphärentrennung. Der Geschlechterkomplementarität wird dadurch eine zusätzliche Schärfe verliehen. So schreibt Hausen:

„Für eine eindeutige Abgrenzung der Geschlechterrollen und damit für eine Rezeption der Wesensbestimmung von Mann und Frau waren die sozio-ökonomischen Voraussetzungen jedoch möglicherweise dann gegeben, als mit der Entwicklung des Industriekapitalismus die Industriearbeit räumlich und qualitativ eindeutig von der Hausarbeit getrennt und als zumindest im orientierenden Vorbild der Mann als Alleinverdiener der Familie betrachtet werden konnte.“ (Hausen 1976: 176)

Einige der geschlechtscharakteristischen Zuschreibungen, vor allem jene, die in Hinblick auf Intimität interessant sind, sollen hier nun kurz dargestellt werden (vgl. Hausen 1976: 166): Ent-

29 Die Differenzierung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht ist zwar analytisch gesehen äußerst praktisch, allerdings wurde in den letzten Jahren vermehrt Kritik an diesem Konzept geäußert. Einerseits wurde bemängelt, dass der biologische Körper und das soziale Geschlecht nicht gänzlich voneinander unabhängig sind und es daher problematisch sei, sie als zwei separate Gegenstände zu betrachten. Andererseits weist Degele (2008a: 62) richtig darauf hin, dass es mehrere Möglichkeiten der biologischen Geschlechterdifferenzierung (chromosomal, gonadal, hormonal und morphologisch) gibt und dass selbst chromosomale Kriterien nicht immer eindeutig sind. So gibt es beispielsweise Fälle, in denen die Ausbildung von gonadalen Kriterien (Eierstöcke, Hoden) nicht mit den dafür üblichen Chromosomensätzen (XX, XY) übereinstimmt.

sprechend der Geschlechtercharaktere verkörpern Frauen das Innen und die Nähe. Sie sind emotional, empfindsam und anpassungsfähig. Ihre bewahrende Qualität macht sie wie 'geschaffen' für die Aufgaben der häuslichen Sphäre. Männer hingegen sind nach außen gekehrt, selbstständig, rational und vernünftig. Sie sind tapfer und mutig, nicht schwach wie die Frauen. Daher sind es Männer, die für die Verwaltung des öffentlichen Lebens und entsprechend auch für die Politik geeignet sind. Demgegenüber wäre die Irrationalität der Frauen in der öffentlichen Sphäre der Politik nicht verantwortbar (vgl. Postl 1995: 111). Frauen werden als Hüterinnen des Intimen konzipiert und damit Intimität etwas 'Weibliches'.

Die Auslegung der Geschlechtscharaktere zugunsten patriarchaler Strukturen wird auch noch auf einer anderen Ebene deutlich: Die im Naturrecht begründete Gleichsetzung von 'Mann ist gleich Mensch' führt dazu, dass auch das Konzept des modernen Individuums vorerst ein 'männliches' ist (vgl. Hausen 2076: 165). Individuelle Entfaltung und Selbstverwirklichung ist eine Qualität, auf die es in der Öffentlichkeit ankommt. Für die in die private Sphäre zurückgedrängten Frauen galt dieser Anspruch auf Selbstverwirklichung somit nicht. Eine 'Frau' zu sein hieß, der strengen Logik der Geschlechtscharaktere folgend, zuhause zu bleiben und sich um den Haushalt und die Versorgung der Kinder zu kümmern. „Im 18. Jahrhundert wurden physiologisch diagnostizierte Unterschiede zwischen Männern und Frauen als natürlich, die Geschlechterhierarchie als anatomischer Sachverhalt und Mütterlichkeit zur bio-ethnischen Notwendigkeit erklärt“ (Degele 2008a: 60). Mutterschaft spielt somit eine wesentliche Funktion bei der Formierung des Frauenideals im 19. Jahrhundert. Auch in gegenwärtigen Debatten ist Mutterschaft ein zentrales und kontrovers diskutiertes Thema (siehe dazu Kapitel 4.4.1).

Weitere Auswirkungen hatte die Polarisierung der Geschlechtscharaktere auch auf der Ebene der Sexualität: Es sind die Bilder der passiven Frau und des aktiven Mannes beim Sexualakt, die sich in den Köpfen eingeschrieben haben. Auch Freud hat an diesem Bild nichts Wesentliches modifiziert. Wenn wir nun berücksichtigen, dass Sexualität im 19. Jahrhundert erneut in die Liebe tritt und sich die Liebe gleichzeitig als neue Basis von Ehe und Familie etabliert, ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch das romantische Liebesideal den damaligen Vorstellungen von Geschlechtscharakteren gefolgt ist. Hat diese Erkenntnis zur Bedeutung, dass die romantische Liebe im Grunde ein patriarchales Konstrukt ist? Ein Konzept, das auf der Bevormundung der Frauen basiert und somit, streng genommen, nicht mit feministischen Idealen vereinbar ist?

In der Tat hat die romantische Liebe die Idee der Geschlechterkomplementarität aufgegriffen. Sie begründet darauf die Logik, dass das eine ohne das andere Geschlecht 'unvollständig' sei

und erst die 'Vereinigung' von Mann und Frau Vollkommenheit hervorbringen kann (vgl. Hausen 1976: 173). Die romantische Liebe ist somit ein heteronormatives Konzept. Selbst wenn darin Männer ebenso wie Frauen auf das jeweils andere Geschlecht angewiesen sind – im Sinne der Ergänzung – so lässt sich dies doch keineswegs als zunehmende 'Gleichheit' der Geschlechter bezeichnen, wie sie Luhmann konstatierte (vgl. Luhmann 1994: 164f). Denn die Geschlechtscharaktere entsprechen ganz spezifischen, männlichen Herrschaftsansprüchen (Hausen 1976: 172). Ein Argument das Illouz durch die radikalen Feminist_innen bestärkt sieht, wenn sie schreibt:

„Im Gegensatz zur gängigen Mythologie argumentieren radikale Feministinnen, dass Liebe nicht die Quelle von Transzendenz, Glückseligkeit und Selbstverwirklichung ist. Romantische Liebe ist vielmehr einer der ersten Gründe für die Kluft zwischen Männern und Frauen und darüber hinaus einer der ersten kulturellen Praktiken, durch die Frauen dazu gebracht wurden, ihre Unterwerfung gegenüber den Männern zu akzeptieren (und zu 'lieben').“ (Illouz 2008: 217)

Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, ist auch heute noch das Ideal der romantischen Liebe sehr weit verbreitet (vgl. Illouz 2008: 217f). Zum Teil hat der Begriff der Romantik jedoch einen Bedeutungswandel erfahren. Romantik geht nicht mehr zwingend mit einer funktionalen Arbeitsteilung nach geschlechtlichen Kriterien einher. So schreibt Burkart (vgl. 1998: 33), dass sich der Zusatz des 'Romantischen' eher auf die Möglichkeit einer individuellen und freien Partner_innenwahl bezieht sowie auf die Zentralität, die dem Beziehungsleben in der gegenwärtigen Gesellschaft zugesprochen wird. Dabei bietet die Idealisierung des romantischen Liebesideals jedoch allerhand Optionen, in ein traditionelles Beziehungsmuster zurück zu fallen.

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

Eine Reihe sehr wesentlicher Einschnitte, die in diesem Kapitel aufgezeigt wurden, haben dazu geführt, dass Intimität spätestens ab dem beginnenden 19. Jahrhundert zu einem immer wichtigeren Element der modernen Gesellschaft geworden ist. Dies äußert sich unter anderem darin, dass Intimität ein ganzes 'Reich' begründet, ein 'Reich der Intimität' in dem nun endlich die Vereinigung von Liebe, Sexualität und Ehe/Familie stattfinden kann.

Dieser Prozess verläuft jedoch keineswegs glatt. Denn das 19. Jahrhundert zeichnet sich durch eine Vielzahl an Widersprüchlichkeiten und Polaritäten aus. Die öffentliche Sphäre und die Privatsphäre, Entfremdung und Geborgenheit, zielstrebigem Kapitalismus und irrationale Romantik und schließlich auch die Gegenüberstellung von Mann und Frau, Kultur und Natur, Männlichkeit und Weiblichkeit sind Ausdruck dieser Polarisierungen.

Und auch wenn daraus hervorgeht, dass die Intimität der Sphäre des Privaten zugeordnet werden kann, so zeigt sich vor allem bei der Sexualität, aber auch bei der romantischen Liebe und der Familie deutlich, dass gerade diese dichotomen Strukturen Sexualität, Liebe und Familie wiederum zu einem öffentlichen Gegenstand machen. Denn das komplementäre Denken, das Schwarz-Weiß Schema ermöglicht es vom Einen auf das Andere zu schließen, und zwar weil sich das Eine jeweils darüber definiert, nicht das Andere zu sein (vgl. Postl 1995: 117).

Besonders relevant wird dieser Aspekt – wie schon bemerkt – bei der Sexualität. Zwar verharrt die Sexualität im Bereich der Familie, gleichzeitig aber wird sie über den wissenschaftlichen Diskurs zu einem öffentlichen Gut. Auch die romantische Liebe und das traute Heim der Familie dienen zur Kompensation der Lieblosigkeit und Entfremdung des industriekapitalistischen Arbeitsmarktes.

Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, sind dem späteren Verständnis von Intimität viele dieser Diskrepanzen geblieben. So definiert sich auch heute noch Intimität als höchst individuelle Angelegenheit. Gleichzeitig kann jedoch nicht geleugnet werden, dass im öffentlichen Diskurs Intimitäten zunehmend entblößt werden. Sehr deutlich zeigt sich dieser Vorgang bei der sogenannten sexuellen Revolution.

4 Intimität von der Nachkriegszeit bis in die Gegenwart (20. und 21. Jahrhundert)

Wie gegen Ende des vorigen Kapitels gezeigt wurde, hat sich die Sexualität als ein zentraler Forschungsgegenstand der Wissenschaften des 19. Jahrhunderts entpuppt: Als Objekt der Demographie, der Statistik, der Psychologie und im Speziellen der Psychoanalyse. Während und nach den beiden Weltkriegen wurde die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Sexualität fortgeführt, aber erst Mitte des 20. Jahrhunderts kam erstmals zu umfassenden Studien, in denen Personen über ihre Sexualität und sexuellen Praktiken befragt wurden. Die Entdeckung der fruchtbaren Tage des weiblichen Zyklus in Kombination mit den neuen Erkenntnissen über die Funktion von Hormonen führten zu neuen Methoden der Empfängnisverhütung. Wie es infolgedessen zur Befreiung der Sexualität und zur sexuellen Revolution kam und wie diese neue Form der 'modellierbaren' Sexualität neben der Liebe auch das Konzept von Familie infrage gestellt hat, werden die Kernthemen dieses Kapitels sein. Da der feministische Diskurs diese Themen sehr ausführlich behandelt, werden die feministischen Überlegungen nun nicht mehr gegen Ende des ganzen Abschnittes, sondern im Anschluss an das jeweilige Thema angeführt.

Die sexuelle Revolution und ihre Errungenschaften stehen am Beginn der Ausführungen zum Thema Intimität im 20. und 21. Jahrhundert. Das emanzipatorische Potenzial dieser Bewegung wird dabei aus einer feministischen Perspektive beleuchtet. Im Zentrum steht die Frage, ob sich hinter der viel gerühmten 'Befreiung der Sexualität' nicht vielmehr ein 'Freibrief' für die sexuelle Unterdrückung von Frauen versteckt (Kapitel 4.1 und 4.2).

Wenn es dann um den vermeintlichen Zerfall traditionalistischer Familienvorstellungen geht, folgen die, bereits angekündigten, feministischen Kontroversen zum Thema Mutterschaft. Auch Giddens Konzept der 'reinen Beziehung' soll im Zuge der feministischen Überlegungen einer kritischen Analyse unterzogen werden.

Am Ende dieses Teiles der Arbeit wird es dann einmal mehr um die Liebe gehen. Was ist aus der romantischen Liebe geworden? Wie hat die Liebe den Treuebruch seitens der Sexualität verkraftet und wenn nicht mehr die Sexualität die Trennlinie zwischen Liebe und Freundschaft zieht, was dann?

4.1 DIE BEFREIUNG DER SEXUALITÄT

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Sexualität, im Besonderen die Erforschung der weiblichen Gebärfähigkeit, resultierte in der Entwicklung verlässlicherer Methoden der Schwangerschaftsverhütung. Diese neuen Technologien boten nicht nur bessere Möglichkeiten der Geburtenkontrolle und damit die Bevölkerungsregulation, sondern hatten Giddens zufolge auch Auswirkungen auf das allgemeine Verständnis von Sexualität: Erst die Herauslösung der Sexualität aus einer primär reproduktiven Funktion ermöglichte es, so Giddens, den Sexualakt frei ausleben und gestalten zu können, ohne eine potenzielle Schwangerschaft befürchten zu müssen. Dieser 'Wandel' von einer an die Reproduktion gebundenen Sexualität hin zu der sogenannten 'modellierbaren Sexualität' veränderte in Folge auch den Umgang mit Sexualität, den Giddens (1993: 37f) folgendermaßen beschreibt:

„Wirksame Geburtenkontrolle bedeutete jedoch noch mehr als nur die Einschränkung von Schwangerschaften. Im Zusammenhang mit den anderen weiter oben beschriebenen Einflüssen, die auf die Familiengröße einwirkten, signalisierte sie einen tiefen Einschnitt im privaten Leben. Für Frauen – und in gewissem Maße auch für Männer – wurde Sexualität beeinflussbar, sie konnte nun unterschiedliche Formen annehmen und wurde zu einem potenziellen 'Eigentum' des Individuums.“

Von den modernen Verhütungsmitteln – zu nennen ist hier vor allem die Anti-Baby-Pille³⁰, die ab den 60ern sehr populär wurde – profitierte auch die sogenannte sexuelle Revolution (vgl. Giddens 1993: 38). Das zentrale Anliegen dieser Revolution war es, der Tabuisierung und Moralisierung des sexuellen Aktes entgegen zu wirken, und somit die Sexualität aus der geheimen Kiste des dunklen Hinterzimmers zu befreien, die Vorhänge zu lüften und ans Licht zu bringen. Denn nach wie vor war das Geschlechtsleben ein äußerst intimes, schambehaftetes Thema, dessen legitime Ausübung auf den Bereich Familie, Liebe und Ehe beschränkt war. Zwar hatte die Psychoanalyse dazu beigetragen, die Sexualität aus ihren Verklemmungen zu lösen, allerdings vollzog sich dieser Wandel vorerst lediglich in den liberalen und gebildeten Schichten (vgl. Chodorow 1976: 454f). Von einer allgemeinen Aufhebung des Sexualität-Tabus kann noch bis weit in das 20. Jahrhundert keineswegs die Rede sein.

30 Interessant ist in diesem Zusammenhang ist, wie Bergmann und Recktor (vgl. 1995: 55, 57, 58f) vermerken, dass die Pille ursprünglich als politisches Instrument zur Regulation des Bevölkerungszuwachses in der 3. Welt kreiert wurde. Die Entwicklung der Pille blickt auf eine Reihe sehr negativer Folgen zurück. Dazu gehören Testversuche an Frauen aus ebendiesen Ländern sowie an KZ-Häftlingen während des 2. Weltkrieges. Die verleugneten Nebenwirkungen führten bei vielen Frauen zu Sterilität. Dieser sehr negativen Kritik ist jedoch anzumerken, dass manche Argumente der Autorinnen sehr problematisch sind. So bemängeln sie beispielsweise, dass die 'Hormonkäule' den 'natürlichen' Zyklus der Frau zerstören und durch einen 'künstlichen' ersetzen würde und glorifizieren damit die 'Natur der Frau' (vgl. Bergmann/Recktor 1995: 57, 61, 63).

Genau aus diesem Grund ist die sexuelle Revolution auch für den Begriff der Intimität so interessant: Während wir beobachten konnten, dass die Sexualität ab dem 16. Jahrhundert nach und nach aus der Öffentlichkeit in die Intimsphäre verbannt wurde – die Sexualität dabei geradezu als intimer Gegenstand par excellence entworfen wurde – tritt diese nun mit Hilfe der sexuellen Revolution wieder in die öffentliche Sphäre ein, ohne jedoch ihren Akzent von Intimität zu verlieren. Nach wie vor ist Sexualität etwas Intimes. Und zwar deshalb, weil sie im Zuge der Entstehung des modernen Individuums als Teil der Identität konfiguriert wurde. Sexualität ist Identität und umgekehrt (vgl. France 1984: 36). Sexuelles Begehren ausleben zu können, ist eine Komponente der Selbstverwirklichung.³¹

4.1.1 Der Kinsey Report

Der Wandel im Umgang mit der Sexualität wurde durch die Veröffentlichung des Kinsey-Reports in den 1950er Jahren bekräftigt. Dabei handelte es sich um eine breit angelegte Befragung des amerikanischen Sexualforschers Alfred Kinsey, in der Personen über ihre sexuellen Vorlieben und Erfahrungen interviewt wurden. Eines der zentralen Ergebnisse war die weite Verbreitung von Sexualpraktiken, die landläufig als 'pervers' angesehen wurden. So konstatierte Kinsey beispielsweise, dass nur etwa die Hälfte der männlichen amerikanischen Bevölkerung ausschließlich heterosexuell sei (vgl. Giddens 1993: 22ff).

Ein weiterer Mythos, der durch den Kinsey-Report aufgedeckt wurde, war jener des vaginalen Orgasmus der Frau (vgl. Schwarzer 1983: 202). Vor allem feministische Denker_innen beriefen sich gerne auf diese Erkenntnis um die Notwendigkeit der Penetration infrage zu stellen. So schrieb Alice Schwarzer in ihrem sehr populären Buch 'Der kleine Unterschied und seine großen Folgen':

„Der mit einer seltenen Konsequenz und Ehrlichkeit erarbeitete und dargestellte Kinsey-Report basiert auf der Befragung von 6000 Frauen und ebensovielen Männern. Er ist die bisher umfassendste Studie der herrschenden Sexualpraktiken und konstatiert in nüchternen Zahlen und Fakten unter anderem: Es gibt keinen vaginalen Orgasmus, es gibt nur einen klitoralen, das heißt einen körperlich durch die Klitoris ausgelösten Orgasmus. Die Klitoris ist das Pendant zum männlichen Penis, ist das erotische Zentrum des weiblichen Körpers.“
(Schwarzer 1983: 202)

Schwarzers relativ reißerische Argumentation gegen Penetration, die ihrer Meinung nach ausschließlich zur Festigung der männlichen Herrschaft über die Frau dient, ist nicht unumstritten. Vor allem weil sie dadurch den Koitus als einen rein patriarchalen Akt konzipiert, an dem Frauen, gar keinen Gefallen finden dürfen. Auch das Verharren in den Geschlechterdichotomien

³¹ Dies erklärt auch warum das Recht, sexuelle Identität ungestraft ausleben zu können, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrt zu einem politischen Thema wurde.

'männlich' und 'weiblich' wurde ihr seitens der dritten Frauenbewegung angekreidet. Dennoch soll die Bedeutung ihres Buches nicht geschmälert werden, da es doch wesentlich dazu beigetragen hat, die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern sowie vorhandene Dominanzstrukturen und Hierarchien zu hinterfragen. Ebenso hat es viele als 'Frau' sozialisierte Personen dazu ermutigt, ihren eigenen, unabhängigen Weg zu gehen, auch wenn Schwarzer es verabsäumt die Kategorie 'Frau' an sich infrage zu stellen.

Nach anfänglich ausgelöstem Schock führten Kinseys Studien zu einem Überdenken traditioneller Sexualnormen. Die Zweifel an den traditionellen Vorstellungen wie Sexualität zu sein hatte, wurden sehr stark von Lesben- und Schwulenbewegungen aufgegriffen. Homosexuelle Personen begannen sich in aller Öffentlichkeit zu ihrer scheinbar 'devianten' und 'anormalen' Sexualität zu bekennen und stellten damit heteronormative Exklusivität infrage. Auch die 68er-Bewegung hatte maßgeblich Einfluss auf die Verbreitung der Ideen der sexuellen Revolution (vgl. Leonardo/Lancaster 1997: 1).

Die sexuelle Revolution propagierte das Überkommen von Scham und Verklemmtheit in Bezug auf Sexualität. Offene Liebe, vergnügliche und unverbindliche Sexualität, ein lockerer Umgang mit dem eigenen Körper – das waren die ideologischen Visionen der sexuellen Revolution. Es ist der Frühling alternativer Lebenskonzepte: Die Familie wird durch die Kommune ersetzt, die Hülsen des Körpers werden abgestreift, Nudist_innendörfer zelebrieren freie Körperkultur, etc. Diese nackten Körper sind nun keine Objekt der Lust mehr, sondern Ausdruck einer absoluter Triebkontrolle – Menschen können nackt nebeneinander leben, ohne gleich übereinander herfallen zu müssen.

4.1.2 Pädophilie und das kindliche Recht auf Sexualität

Auch innerhalb der Familie hat sich der schambehaftete Umgang mit Sexualität zumindest in bestimmten Kreisen der Gesellschaft gelockert. Kinder dürfen ihre Eltern vermehrt wieder nackt sehen. Sie werden nicht länger vor den 'geheimnisvollen Dingen' bewahrt, die passieren, wenn sich Vater und Mutter 'sehr lieb' haben. Der Mythos vom 'Storch', der die Kinder bringt, wird zugunsten sexueller Aufklärung geopfert. Kinder haben ein Recht zu erfahren was vor sich geht. Und nicht nur das, dem Kind selbst wird ein Recht auf Sexualität zugesprochen – ein Recht, das in der Debatte um Pädophilie³² in den 80ern und 90ern äußerst fragwürdige Züge

32 Die internationale Klassifikation der Krankheiten (ICD) definiert Pädophilie als „Sexuelle Präferenz für Kinder, Jungen oder Mädchen oder Kinder beiderlei Geschlechts, die sich meist in der Vorpubertät oder in einem frühen Stadium der Pubertät befinden“ (ICD-10 Kapitel V: F65.4). Problematisch an dieser Definition ist, dass Pädophilie nach wie vor als Verhaltensstörung gehandhabt wird. Zum anderen bleiben gewisse Aspekte der Definition unklar: Worin genau bestehen die 'sexuellen Präferenzen' und ab wann ist die pubertäre Entwicklung genügend weit fortgeschritten, um nicht mehr von Pädophilie sprechen zu können?

angenommen hat (vgl. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14316199.html>, <http://www.emma.de/hefte/-ausgaben-1980/april-1980/emanzipiert-paedophilie-1980-04/> [15-02-2011]).

Das Konzept von Kindheit ist im Zuge dieser Auseinandersetzungen einmal mehr der Kern der Kontroverse. Die zentrale Frage ist, ob ein 'Kind' die Bedeutung von Sexualität vollends erfassen kann und somit fähig ist, eine eigenständige Entscheidung für oder gegen den sexuellen Akt zu treffen. Denn das ist die notwendige Voraussetzung für eine 'einvernehmliche' Sexualität zwischen Kindern und Erwachsenen. In Konsequenz stellt sich wiederum die Frage woran die Grenze zwischen 'Kind sein' und 'erwachsen werden' festgemacht werden soll.

Beide dieser Fragen müssen geklärt werden, um nicht Gefahr zu laufen, Altershierarchien und Machtverhältnisse in Erwachsenen-Kind Beziehungen auszublenden und das Recht auf Sexualität vorschnell als Rechtfertigung für Kindesmissbrauch gelten zu lassen, wie es beispielsweise in der Nürnberger 'Indianderkommune' der Fall war (vgl. <http://www.taz.de/!51494/>, <http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=sw&dig=2010%2F04%2F22%2Fa0003&cHash=d758fc1cf9> [15-02-2011]). Sexueller Missbrauch von Kindern ist eine der Schattenseiten der sexuellen Revolution. Eine weitere Schattenseite ist die Legitimation der Gewalt an Frauen unter dem Deckmantel sexueller Freiheit.

4.2 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die 'Autonomie der Frauen' ist nach Giddens eines der zwei Grundelemente der sexuellen Revolution der 60er und 70er Jahre (vgl. Giddens 1993: 38f). Hingegen schreiben Leonardo und Lancaster (1997: 2): "Where sexual revolutionaries saw seduction, feminists often saw coercion; 'sexual pleasure' too frequently indexed pleasure for the male alone". Ihnen zufolge legitimierte die Proklamation sexueller Freiheiten und Rechte in erster Linie männlichen Sex außerhalb der Ehe. Für Frauen galten diese Rechte nicht – im Gegenteil. Die Anti-Baby-Pille setzte Frauen nun zusätzlich unter Druck, jederzeit für den 'Spaß' zu haben zu sein (vgl. Schwarzer 1983: 181, Bergmann/Recktor 1995: 60). Besonders heftig wurde von Feminist_innen die Fortsetzung patriarchaler Denkweisen in den Produkten der kommerzialisierten sexuellen Revolution kritisiert: dem Porno³³.

4.2.1 Pornographie – sexuelle Liberalisierung auf Kosten der Frauen?

Die Pornographie ist in Hinblick auf das Thema der Intimität besonders interessant, da sie auf sehr explizite Art und Weise den intimen Sexualakt als Gegenstand 'veröffentlicht', um dann wiederum zur intimen Lustbefriedigung gebraucht zu werden.

Barbara und David Ashley nehmen in ihrem Artikel 'Sexualität als Gewalt: der pornographische Körper als Waffe gegen Intimität' eine Differenzierung zwischen Pornographie und den sogenannten Erotika vor. Während ersteres nicht ohne die Darstellung von Hierarchien auskommt und somit per se antifeministisch ist,³⁴ können Erotika durchaus emanzipatorischen Anspruch erheben. Problematisch ist das hohe Ausmaß der Verknüpfung von Sexualität mit Gewalt, wie es in vielen pornographischer Szenarien üblich ist und welches zudem in den letzten Jahren gestiegen sei (vgl. Ashley/Ashley 2000: 117ff). Das Opfer der Gewalt ist dabei stets die Frau. Die Akzeptanz dieser Gewaltausübungen zeigt einmal mehr auf, wie sehr Gewalt an Frauen als etwas Alltägliches und beinahe 'Normales' wahrgenommen wird. Die Pornographie unterstützt diesen problematischen Normalisierungseffekt (vgl. Ashley/Ashley 2000: 127).

Die in Pornos visualisierten Herrschafts- und Machtverhältnisse wurden seitens des Feminismus angeprangert. Dem Argument, „(...) daß das Wuchern von Pornographie ein Zeichen für die Erosion ungesunder sozialer Mechanismen sei (d.h. solcher, wie sie von der traditionellen auto-

33 Das Besondere an der Pornographie ist, dass ihr Gebrauch sehr flächendeckend ist und pornographische Darstellungen relativ unabhängig von sozialer Herkunft konsumiert werden (vgl. Ashley/ Ashley 2000: 124).

34 Zusätzlich wird mit der Herkunft des Wortes argumentiert (vgl. Ashley/ Ashley 2000: 119). Der griechische Begriff 'porne' bedeutet soviel wie 'Dirne' oder 'Prostituierte'. Darin sehen Ashley und Ashley einen Beweis für die frauenfeindliche Konnotation von Pornographie. Allerdings führt diese Annahme zur Reproduktion eines negativ behaftete Verständnisses von Prostitution. Gerade diese pauschale Negativkonnotation sollte jedoch hinterfragt werden, fordert das Sex Workers Rights Movement.

ritären Religionen vertreten werden), die dazu gedient haben, individuelle Formen der Selbstverwirklichung zu unterdrücken“ (Ashley/Ashley 2000: 118), steht eine feministische Kritik gegenüber, derzufolge Pornographie letztlich nicht zu sexueller Pluralität oder gar Autonomie geführt habe, sondern erst wieder normative 'Drehbücher' (re)produziere: „Menschliche Subjekte lernen durch symbolische Interaktion und durch symbolische Drehbücher was Erotik ausmacht und was es bedeutet, ein sexuelles Wesen innerhalb eines vorgegebenen sozialen Kontextes zu sein“ (Ashley/Ashley 2000: 121). Pornographie als Gewaltakt dient dabei lediglich dem Zweck eine bestimmte Fassung von Männlichkeit zu (re)generieren, und zwar genau von dem Zeitpunkt an, als die Frauenbewegungen vermehrt Kritik an ebendieser Männlichkeit übten (vgl. Ashley/Ashley 2000: 128f). Bis zu einem gewissen Grad kann die patriarchale Gewalt in der Pornographie also als Kompensation der 'crisis of masculinity'³⁵ betrachtet werden (vgl. Giddens 2003: 132ff).

Eine weitere Problematik der Pornographie auf die Ashley und Ashley aufmerksam machen, ist die Darstellung von Frauen als Ware.

„Die Männer im Kinopublikum sind in eine Warenbeziehung zu den Frauen in solchen Filmen eingetreten: Solche Frauen werden dafür bezahlt, daß sie Männer in ihr Gesicht ejakulieren lassen; die Männer im Publikum sind willens, sich Eintrittskarten zu kaufen, um dies aufgezeichnet zu sehen zu ihrer Unterhaltung oder Erregung. Indem sie diesen Akt vermarkten, verleugnen oder ignorieren die Produzenten die Warenbeziehungen.“ (Ashley/Ashley 2000: 126)

Die Frau wird zu einem Lustobjekt und ist somit nicht länger autonomes Subjekt ihrer selbst, sondern Objekt des männlichen Blickes (vgl. Jamieson 2005: 113). Dieser objektivierende Blick, der mittels solcher Darstellungen produziert wird, ist somit aus feministischer Perspektive äußerst gravierend für die gesellschaftliche Wahrnehmung von Frauen.

Obwohl Ashley und Ashley einige sehr gute Argumente gegen Pornographie einbringen, schimmern im Text an mehreren Stellen verfängliche Grundannahmen auf. So rechtfertigen sie beispielsweise ihre Behauptung, dass Pornos antifeministisch seien, mit dem Hinweis, dass sie Zärtlichkeiten aussparen. Der Logik dieser Argumentationslinie folgend wird Zärtlichkeit als feministisches, da 'weibliches' Element konzipiert (vgl. Ashley/Ashley 2000: 125). Das Verharren in geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen wird auch im Anschluss an das obige Zitat zur Frau als Ware deutlich. Entsprechend argumentieren sie: „Selbst wenn die Frauen als 'Porno

35 Lemon (1995: 63) sieht in der Wiederbelebung des Feminismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen von vier Auslösern für die sogenannte 'Krise der Männlichkeit'. Wobei Connell (2005: 84) anmerkt, dass 'Krise' möglicherweise die falsche Bezeichnung ist, da sie die Annahme eines kohärenten Systems voraussetzt, was bei Männlichkeit nicht der Fall sei. Bei Männlichkeit sollte eher von einer „(...) configuration of practise within a system of gender relations“ gesprochen werden. Besser wäre es daher von 'Krisentendenzen' zu sprechen.

Actrizen' angesehen werden, so werden sie vorgestellt, als ob sie einer gewählten Berufung folgten wie Unterrichten oder Babypflege, d.h., als ob sie etwas täten, was ihnen Spaß macht: anonyme Männer – oder Männer im allgemeinen – in ihre Gesichter ejakulieren zu lassen!“ (Ashley/Ashley 2000: 126). Sollte dieser Vergleich nicht zynisch gemeint sein, begehen Ashley und Ashley hier eine Konstruktion der Frau als Mutter (Babypflege als Berufung) die mir höchst problematisch erscheint. Auch der Verweis auf Sadomasochismus (S/M) als Ausdruck von Gewaltentladung am weiblichen Körper ist sehr undifferenziert (vgl. Ashley/Ashley 2000: 125f). Zwar soll nicht geleugnet werden, dass es sehr wohl sexistische, gewalttätige Szenen in Pornos gibt, allerdings ist die Deklaration von Sadomasochismus als antifeministischer Gewaltakt sehr verkürzt. Außerdem haben sich neben den häufig sexistischen und größtenteils auf ein männliches Publikum ausgerichteten Pornos der Pornoindustrie, in den letzten Jahren vielfältige und auch alternative Formen der Pornographie entwickelt, etwa queere und explizit feministische Pornos (vgl. <http://poryes.de/> [08-02-2012]).

4.2.2 Sadomasochismus

Feministische Gewaltkritik an pornographischen Darstellungen, die Praktiken von S/M meist pauschal mit einschloss, wurde unter anderem von Gayle Rubin, einer bekennenden Lesbe und S/M Aktivistin kritisiert. Ihr zufolge steht Sadomasochismus per se nicht im Widerspruch zu feministischen Forderungen (vgl. Rubin 2004: 4). Denn zumindest dem Anspruch nach geht es bei S/M um die Offenlegung und Infragestellung von Machtstrukturen. Es handelt sich auch nicht um 'Gewalt' im eigentlichen Sinne, sondern um eine ausgehandelte 'Performance' die auf gegenseitigem Einverständnis beruht – und somit, theoretisch gesehen, nicht Gewalt sein kann³⁶. Gerade die subversive Performance von Gewalt kann zu einem Aufbrechen normativer Kategorien führen. S/M ist somit gewissermaßen eine Blasphemie existierender, normativer Machtverhältnisse (vgl. France 1984: 37). Dies verdeutlicht auch das Farbsystem als internes Kommunikationsmittel der S/M Szene, welches in Rubins Artikel abgebildet ist (vgl. Rubin 2004: 5). Darin steht beispielsweise 'Olive Drap' für 'Uniforms/Military' oder 'White Lace' für 'Victorian Scenes'. Es handelt sich also um eine spielerische Dekonstruktion existierender Moralkodizes³⁷.

Die Ausübung von Gewalt als Performance, die nicht real in dem Sinne ist, sondern lediglich Fiktion, ist allerdings ein gefährliches Spiel. Denn, wie Marie France in ihrem Artikel 'Sadomasochism and Feminism' aufmerksam macht, selbst wenn der Theorie nach die Grenze

³⁶ Obwohl es mit der Kluft zwischen Theorie und Praxis gerade hier sehr genau genommen werden muss.

³⁷ Marie Frances Kritik, dass die Orientierung an diesen Moralkodizes erst wieder zur Reproduktion der Normen führen würde (vgl. France 1984: 37), ist daher zu kurz gedacht.

zwischen Performance und Realität klar definiert ist, so kann diese Grenze in der Praxis verschwimmen und die spielerische Rollenzuweisung unbewusst im Alltag fortgeführt werden (vgl. France 1984: 39). „The protagonists believe (...) that fantasy is the key word in sadomasochism; it is viewed as a drama and a ritual; roles performed in sadomasochistic activity are realized as not necessarily to be carried over into 'real' life“ (France 1984: 38). France kritisiert also, dass der Zusammenhang zwischen Realität und Fiktion geleugnet wird. Das Verhältnis von Fiktion und Realität muss jedoch noch differenzierter betrachtet werden. Meiner Meinung nach wird der Einfluss von Fiktion auf die Realität von Anhänger_innen der S/M Szene nicht grundsätzlich bestritten – sonst würde ja das Argument der performative Kritik an Machtstrukturen nicht funktionieren – allerdings kommt es durchaus auch vor, dass mögliche Komplikationen bei der Umsetzung dieser Trennung herabgespielt werden.

Der Disput über Pornographie und Sadomasochismus ist in Hinblick auf Intimität relevant, weil er veranschaulicht, wie Sexualität in Zwietracht gerät. Der Sexualakt ist ein öffentliches, politisches Thema ebenso wie eine individuelle persönliche Angelegenheit. Die unterschiedlichen Bedeutungen, die Sexualität auf diesen beiden Ebenen annehmen kann, führen zu einer Diskrepanz. Vor allem wenn es um intime Empfindungen wie etwa Schmerz oder Lust geht, äußert sich die Kluft zwischen Sexualität als intime Materie einerseits und als öffentliches Gut andererseits. Der Versuch einer öffentlich-rechtlichen Reglementierung von Sexualität kann dabei sehr leicht mit dem individuellen Verständnis von Sexualität in Konflikt geraten. Ein Konflikt, der auch in feministischen Überlegungen zu diesen Themen nicht ausgespart werden kann.

Die Formulierung eines 'feministisch richtigen' Umganges mit dem Sexualakt ist eine der kompliziertesten und forderndsten Debatten überhaupt, die vor allem während der 'feminist sex wars' heftig ausgetragen wurde (vgl. Rubin 2004: 5). So manch kritische Analyse hat sich im Zuge dessen auf die latente Reproduktion von Geschlechterrollen beim Geschlechtsverkehr versteift: Allein die Frage: „Wer liegt oben, wer unten?“ kann demnach nicht ohne implizite Geschlechterhierarchien gedacht werden. Eine 'feministische' Sexualität, die versucht sich gezielt von diesem Schema abzuwenden, läuft jedoch der Gefahr indirekt Geschlechternormen zu reproduzieren. Selbiges gilt für Alice Schwarzers Koitus-Verbot (vgl. Schwarzer 1983: 205). All diese Überlegungen münden letztlich in einem großen Dilemma: Der Anspruch einer 'feministisch korrekten' Sexualität und die durchtriebene Analyse dieses Aktes reproduzieren wiederum Normen und verunmöglichen gleichzeitig das, was sie bewirken wollen – nämlich Sexualität unabhängig von Geschlecht genießen zu können (vgl. Carpentier 2010).

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die sexuelle Revolution mit einem zweischneidigen Schwert gekämpft hat. Aus feministischer Perspektive hat sie sowohl positive, als auch negative Konsequenzen mit sich gebracht. Positive insofern, als dass erst durch den Bruch des Sexualität-Tabus Geschlechterhierarchien innerhalb der Sexualpraktiken sowie Heteronormativität reflektiert werden konnten. Allerdings, und das ist wiederum die negative Seite, haben diese Freiheiten auch Raum für die Entfaltung hierarchischer Strukturen und neue Formen der Unterdrückung eröffnet (vgl. Modeleski 1991: 135). Insofern wird es auch in Zukunft notwendig sein, sich kritisch mit unterschiedlichen Auslebungsformen von Sexualität auseinander zu setzen. In der Vergangenheit hat feministische Forschung diesbezüglich einen großen Beitrag geleistet, nicht nur in Bezug auf die Analyse patriarchaler Sexualpraktiken und heteronormativer Mechanismen, sondern auch was Familienkonzepte und das Verständnis von Liebe im Geschlechterverhältnis anbelangt. Sowohl die funktionalistische Kleinfamilie als auch das romantische Liebesideal basieren auf der Grundlage dieser Geschlechtertrennung. Was ist aus ihnen geworden? Dieser Frage werden wir in den folgenden Kapiteln nachgehen.

4.3 DIE ENTDECKUNG DER BEZIEHUNG UND DER ZUSAMMENBRUCH DER FAMILIE

Eine Kombination unterschiedlicher Prozesse hat das Fundament der Kleinfamilie erschüttert. Von diesen sind im Wesentlichen zwei zu nennen: zum einen die sexuelle Revolution, die zur Entstehung der modellierbaren Sexualität, der Lockerung sexueller Tabus, dem Überdenken der Sexualmoral – kein Sex vor der Ehe – und schließlich dazu geführt hat, dass normative Strukturen der Sexualität aufgebrochen wurden. Zum anderen hat die Emanzipation der Frauen und deren Kritik an der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung innerhalb der Familie zur Erosion des bürgerlichen Kleinfamilienmodells geführt, das auf der Ehe und dem romantischen Liebesideal begründet war.

Ein Indiz dafür, dass die Ehe ihre autoritative Funktion, nämlich Beziehungen als rechtmäßig zu deklarieren, eingebüßt hat, sind auch die steigenden Scheidungszahlen sowie die zunehmende Akzeptanz außerehelicher Kinder. Die auf Lebzeiten verbindliche Ehe wurde nach und nach vom Konzept der Beziehung abgelöst (vgl. Giddens 1993: 69). Von der Ehe des 19. Jahrhunderts ist nicht viel mehr übrig geblieben als ein nostalgischer Akt, eine Ode an die Romantik der ewigen Liebe und die Beständigkeit der Vater-Mutter-Kind-Idylle, wie wir sie aus Filmen kennen. Jamieson (vgl. 2005: 20) spricht von einem Mythos, dessen Realität wohl selten gehalten hat, was er versprach (vgl. Giddens 1993: 73).

Das Prinzip von 'Liebe ist gleich Ehe' (siehe Kapitel 3.1) wird aufgegeben. Die Beziehung, die nun an die Stelle der Ehe tritt, bringt einen umfassenden, qualitativen Wandel mit sich. Giddens spricht von der sogenannten 'Demokratisierung der Beziehung', die vor allem auf das Geschlechterverhältnis innerhalb der Beziehung große Auswirkungen hat (vgl. Giddens 1993: 62f).

4.3.1 Giddens und die Demokratisierung der Beziehung

Die Demokratisierung der Beziehung umfasst nicht nur die klassische Paarbeziehung, sondern schließt auch Freundschafts- und Eltern-Kind Beziehungen mit ein (vgl. Giddens 1993: 197). Diese neu entstandene Form der Beziehung bezeichnet Giddens als 'reine Beziehung'.

„Eine reine Beziehung hat nichts mit sexueller Reinheit zu tun, und der Begriff soll eher der Abgrenzung dienen als der Beschreibung. Er bezieht sich auf eine Situation, in der man eine soziale Beziehung um ihrer selbst willen eingeht, er bezieht sich also auf das, was aus einer dauerhaften Bindung mit der anderen Person abgeleitet werden kann; eine Beziehung, die nur so lange fortgesetzt wird, solange es für beide Parteien klar ist, daß alle Beteiligten sich in ihr wohl fühlen.“ (Giddens 1993: 69)

Nicht mehr die Ehe, sondern die reine Beziehung verbindet nun Liebe mit Sexualität. Intimität nimmt in dieser neuen Beziehungsform eine stabilisierende Funktion ein: „The good relation-

ship is a relationship of disclosing intimacy, a mutual relationship of close association between equals in which really knowing and understanding each other are the crux of the relationship rather than more practical forms of 'love and care'" (Jamieson 2005: 19). 'Disclosing intimacy', das Sich-einander-Öffnen, ist im neuen Beziehungskonzept deshalb so relevant, da nur dadurch die Persönlichkeit des anderen fassbar wird. Dies wiederum ist die Voraussetzung für das demokratische Aushandeln der Beziehung (vgl. Giddens 1993: 205f). Diese Relevanz von Intimität in den Formen der 'pure relationship' wird auch in Karen Struenings (1996: 138) Definition der 'intimate association' ersichtlich:

"I am using the term 'intimate association' to refer to the many kinds of alternative families that have emerged over the last thirty years, such as gay and lesbian couples with children, single-parent households, cohabiting couples, friends or relatives raising children together, and close friends who provide each other with important sources of material and emotional support."

Im Unterschied zur romantischen Liebesbeziehung des 19. Jahrhunderts, die ebenso das andere Individuum als Ganzes anzuerkennen suchte, stellt das Konzept der reinen Beziehung jedoch zusätzlich den Anspruch von Egalität der Geschlechter und reziproker Intimität. Denn, entsprechend der strikten Geschlechterdifferenzierung der romantischen Liebe waren die 'Spezialistinnen der Intimität' Frauen (vgl. Giddens 1993: 54f, 68). Giddens bezeichnet diese Vorherrschaft von Frauen in Bezug auf Intimität in Kombination mit dem Ausschluss der Frau aus dem öffentlichen Leben als 'Paradox von Autonomie inmitten der Einschränkung' (Giddens 1993: 54).

Autonomie und finanzielle Unabhängigkeit waren zwei essentielle Forderungen der zweiten Frauenbewegung. Die steigende Erwerbstätigkeit und damit einhergehend die Möglichkeit, unglückliche Beziehungen zu beenden ohne in substanzielle Not zu geraten, räumte den Frauen eine neue Position innerhalb der Beziehung ein. Die Emanzipation der Frau ist daher, neben der sexuellen Revolution, ursächlich für den 'Wandel der Intimität' (vgl. Giddens 1993: 107). Das Prinzip der Egalität, nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern allgemein, ist nach Giddens ein wesentliches Element der 'reinen Beziehung'. Dementsprechend sieht er dieses Konzept am ehesten in lesbischen Beziehungen verwirklicht (Giddens 1993: 157f). Eine Annahme, die Jamieson zufolge strukturelle Ungleichheiten zwischen Frauen und Machtmissbrauch bei lesbischen Paaren zuwenig Beachtung schenkt (vgl. Jamieson 1999: 487).

Die reine Beziehung weist ein hohes Ausmaß an Fragilität auf. Ein Grund dafür ist die zunehmende finanzielle Unabhängigkeit der Frauen. Diese identifizieren sich nicht mehr über den Erfolg ihres Mannes, sondern streben selbst berufliche Karriere an. Die zeitlichen Kapazitäten

sind beschränkt und somit können sich Frauen nicht mehr ausschließlich der Geborgenheit und Stabilität des Familienlebens widmen. Gleichzeitig bedeutet beruflicher Erfolg in vielen Fällen auch die Bereitschaft zu Flexibilität – bei Männern ebenso wie bei Frauen. Die daraus entstehenden Anforderungen sind oft nur schwer mit dem Beziehungsleben vereinbar (vgl. Becker-Schmidt 2004: 64). Zwar gelingt es bei einem intim-vertrauten Verhältnis der Personen zueinander, die Brüchigkeit der reinen Beziehung bis zu einem gewissen Grad zu kompensieren – Giddens (vgl. 1993: 206) weist darauf hin, dass Intimität nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten und Verbindlichkeiten mit sich bringt – allerdings kann der Gebrauch dieser Rechte und Pflichten in ungleichen Beziehungen schnell zu Abhängigkeiten führen:

„Abhängige Beziehungen: erlauben **1.** nicht die Selbstbeobachtung und die der anderen, die für die reine Beziehung so lebenswichtig sind; unterdrücken **2.** die Identität entweder im anderen oder in fixierten Routinen; verhindern **3.** das Sich-Öffnen gegenüber dem anderen, das überhaupt die Vorbedingung für Intimität ist; tendieren **4.** dazu, nicht-egalitäre Geschlechtsdifferenzen und Sexualpraktiken aufrechtzuerhalten.“ (Giddens 1993: 103)

Es stellt sich daher die Frage, wie Stabilität in einer reinen Beziehung hergestellt werden kann, also wie ein intimes Verhältnis zwischen Personen aufgebaut werden kann, ohne dabei in Mitabhängigkeit zu geraten. Für Giddens kommt es dabei auf die klaren Grenzen an:

„Sich dem anderen gegenüber zu öffnen, erfordert paradoxerweise persönliche Grenzen, weil dies ein kommunikatives Phänomen ist (...). Die Balance zwischen Offenheit, Verletzbarkeit und Vertrauen, die innerhalb einer Beziehung entwickelt wurde, bestimmt, ob persönliche Grenzen Spannungen produzieren oder nicht – Spannungen, die eine solche Kommunikation eher hemmen als fördern.

Diese Balance setzt auch eine Machtbalance voraus – weswegen die reine Beziehung mit ihrem Versprechen auf Intimität sowohl von der wachsenden Autonomie der Frau abhängig ist wie auch von der modellierbaren Sexualität, die nicht länger auf doppelte Moral angewiesen ist.“ (Giddens 1993: 107)

Nicht die Unabhängigkeit der Frau, sondern deren Abhängigkeit und Unterdrückung gefährdet demzufolge die Umsetzung der reinen Beziehung. Eine reichlich andere Sichtweise hierzu haben die sogenannten 'new familialists'. Struening (1996: 136) schreibt in ihrer kritischen Analyse dieser Strömung: „We are closer to an accurate political label if we call the new familialists cultural conservatives or traditionalists“. Aus der neo-konservativen Perspektive der new familialists ist die Beibehaltung der Geschlechterkomplementarität vielfach gewünscht, da sie gegenseitige Abhängigkeit bewirkt und dadurch scheinbar das traditionelle Konzept der Kleinfamilie³⁸ sichert (vgl. Struening 1996: 148, Becker-Schmidt 2000: 42f).

³⁸ Die 'traditionalistischen' Familienauffassung entspricht der in der Moderne entstandenen Kleinfamilie.

4.3.2 New Familialism

Die weitreichenden Veränderungen, die das 20. Jahrhundert gerade in Bezug auf das Familien- und Sexualleben mit sich gebracht hat, ist den Vertreter_innen des new familialism ein Dorn im Auge. Argwöhnisch betrachten sie Scheidungsraten, alleinerziehende Mütter, uneheliche Kinder, Teenage-Schwangerschaften und Patchworkfamilien. Sie sehen darin eine Erosion der Tradition, eine Gefahr für die konventionelle Familie und die mögliche Ursache für Armut (vgl. Struening 1996: 137). Im Gegenzug glorifizieren sie die funktionalistische Kleinfamilie als universelles und ahistorisches Modell. Sie propagieren eine Vorstellung von 'happy family', deren Existenz Jamieson zufolge sowohl heute als auch in der Vergangenheit ein Mythos ist (vgl. Jamieson 2005: 63).

Wenn auch die Ansichten innerhalb der new familialists nicht immer einheitlich sind und das klassische 'female homemaker and male breadwinner-Model' von manchen Vertreter_innen sogar abgelehnt wird, so wird an der grundsätzlichen Annahme, dass Frauen prädestinierte Mütter sind und in Wahrheit lieber selbst bei den Kindern bleiben wollen, festgehalten (vgl. Struening 1996: 136). Weibliche Emanzipation kann somit lediglich in Form einer Aufwertung ihrer spezifisch 'weiblichen Fähigkeiten' stattfinden (vgl. Struening 1996: 142). Aus diesem Grund betrachten new familialists die zunehmende Erwerbstätigkeit der Frauen sehr kritisch, vor allem dann, wenn diese im Konflikt mit der weiblichen Rolle der Hausfrau und Mutter steht.

Frauen, die sich nicht mehr selbst um ihre Familie kümmern und stattdessen Karriere machen, sind im Auge der new familialists ein Anzeichen für den Rückgang sozialer Verantwortung zugunsten von Altruismus und Individualismus – mit schwerwiegenden Folgen für unsere Gesellschaft: "According to the new familialists, the most dangerous cultural trend is the contemporary quest for self-fulfilment or expressive individualism" (Struening 1996: 141). Dabei wird, so Struening (1996: 154f), übersehen, dass sowohl der moderne Individualismus als auch die funktionalistische Kleinfamilie aus dem Prozess der Industrialisierung hervorgegangen und somit Früchte desselben Baumes sind.

Interessant an dieser plötzlichen Problematisierung individueller Selbstverwirklichung ist, dass es sich dabei im Grunde um kein neues Phänomen handelt. Denn männliche Selbstverwirklichung und der berufliche Erfolg des Mannes sind beides Elemente, die im Konzept der Kleinfamilie vorgesehen, ja sogar erwünscht sind. Es scheint also, als würde Individualismus erst ab dem Zeitpunkt verhänglich, wo Frauen sich nicht länger mit den Karrieren ihrer Männer begnügen, sondern sich selbst verwirklichen wollen.

Überhaupt werden positive Aspekte des Individualismus schlichtweg ausgeblendet (vgl. Struening 144, 148ff). So etwa ist der Individualismus Teil einer demokratischen Kultur bei der es um Egalität und Freiheit geht. Dabei handelt es sich nicht nur um eine 'Befreiung von Verantwortung', sondern auch um die konstruktive Freiheit, eigene Fähigkeiten anzuwenden oder die Freiheit, Identitäten jenseits von klassischen Rollenmodellen entwickeln und ausleben zu können. Solche Möglichkeiten existieren in funktionalen Beziehungen nur beschränkt, was dazu führen kann, dass manche Bereiche, wie etwa gegenseitiges Verständnis, Intimität und Vertrauen zurückbleiben. Gerade die Definition einer Beziehung über ihre Intimität schafft jedoch wiederum Stabilität.

Laut Anhänger_innen des traditionellen Familienkonzepts sind die primären Opfer dieser neuen Individualisierung im Sinne von weiblicher Selbstverwirklichung zugunsten sozialer Pflichten stets die Kinder (vgl. Struening 1996: 147, 142): Kinder aus geschiedenen Ehen, Kindern von Müttern, die selbst noch Kinder sind, Kinder deren alleinerziehende Mütter weder Zeit, Geld noch Perspektiven haben, Kinder von Frauen, denen beruflicher Erfolg und Karriere wichtiger ist, Kinder, die aufgrund dessen gar nicht erst geboren werden. In Anbetracht dessen ist es wohl nicht weiter verwunderlich, dass Mutterschaft ein zentraler Entzündungsherd dieser Kontroversen darstellt. Und zwar nicht nur in den kontroversen Debatten zwischen Traditionalist_innen und Feminist_innen, sondern auch innerhalb der unterschiedlichen Frauenbewegungen.

4.4 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Den nun folgenden feministischen Überlegungen möchte ich eine Beschreibung des im 18. Jahrhundert kreierten Typus der 'Nur-Hausfrau' zu Grunde legen, wie er von Regina Becker-Schmidt (2000: 25) formuliert wurde:

„Dass Frauen auf dem Markt um Arbeit nachsuchen, wird als Bedrohung des Familienzusammenhalts betrachtet: Die Erziehung der Kinder, die Versorgung des Ehemannes erscheinen als nicht mehr gewährleistet, wenn Frauen nicht ihre ganze Kraft dem Hauswesen widmen. Sie müssen darum durch normativen Druck an die Familie gebunden und vom Arbeitsmarkt fern gehalten werden.“

Die Frage, die im Zuge dieses Kapitels behandelt werden soll, ist, inwiefern dieser Typus nach wie vor Aktualität aufweist. Dabei werden wir uns nun der schon mehrmals angekündigten Mutterschafts-Debatte widmen. Im Anschluss komme ich auf die Reproduktion der funktionalistischen Geschlechterrollenverteilung in 'modernen' Familien zu sprechen und unterziehe Giddens Konzept der 'reinen Beziehung' einer feministischen Kritik. Im Zuge dessen stellt sich die Frage, welche Auswirkungen der Eintritt der Frauen in die öffentliche Sphäre und die Erwerbstätigkeit auf ihre Rolle innerhalb der Familie hat. Dabei wird auch das Schlagwort der 'doppelten Vergesellschaftung' von Bedeutung sein.

4.4.1 Mutterschaft

Das Bild der Frau als geborene Mutter, deren natürliche Funktionen allein auf das Gebären von Kindern und deren Erziehung ausgerichtet ist sowie die Vorstellung, dass eine Frau gar nicht anders kann und somit natürlicherweise auch nichts anderes wünscht als eine 'gute' Mutter zu sein, wurden von feministischen Forschungen als ein essentialistisches Konstrukt der Moderne entlarvt. Ein Konstrukt, das weder universell gültig, noch natürlich, sondern vielmehr das Produkt einer spezifisch patriarchalen, westlichen Geschichte ist. Genau diese Vorstellung von Mutterschaft ist ein wesentliches Element der funktionalistischen Familie.

Auch Collier, Rosaldo und Yanagisako (vgl. 1997: 77) referieren auf dieses Frauenbild wenn sie schreiben: „When antifeminists attack the Equal Rights Amendment, for example, much of their rhetoric plays on the anticipated loss of the nurturant, intimate bonds we associate with The Family“. 'Die Familie' ist ein Konzept, das Frau-Sein mit der Vorstellung von 'nurturance' verknüpft. Es ist daher notwendig zu verstehen, was genau mit nurturance gemeint ist – nämlich scheinbar mehr als basale Grundernährung:

“What is evoked by the word nurturance is a certain kind of relationship: a relationship that entails affection and love, that is based on cooperation as opposed to competition, that is enduring rather than temporary, that is noncontingent rather than contingent upon

performance, and that is governed by feeling, and morality instead of law and contract.”
(Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 77)

Stabile Beziehungen jenseits von Konkurrenz und Kampf, die Familie als Hort der Liebe und noch eine ganze Reihe ähnlicher Verherrlichungen – heute wie damals wird die romantische Idylle der Kleinfamilie schöngezeichnet. Themen wie häusliche Gewalt, materielle Abhängigkeit, unzufriedene Frauen und 'mordende Mütter'³⁹ verzerren allerdings das Bild der glücklichen Hausfrau und fürsorglichen Mutter (vgl. Collier/Rosaldo/Yanagisako 1997: 77f).

Wie wir bei den Ausführungen zur Zweigeschlechtlichkeit und zu den Geschlechtscharakteren (siehe Kapitel 2.5 und 3.6) sehen konnten, handelt es sich dabei um Idealvorstellungen, die im Zuge der industriellen Revolution und der Verdrängung der Frauen aus der öffentlichen Sphäre entstanden sind (vgl. Wrede 2000: 35, Degele 2008b: 85). Der Typus 'Nur-Hausfrau' sowie die Reduktion der Frau auf ihre Reproduktionsfähigkeit – Stichwort: Gebärmaschine – sind ebenso Elemente dieses Frauenbildes (vgl. Wrede 2000: 37). Dies hat in Folge dazu geführt, dass die Definition der Frau über Mutterschaft von vielen westlichen, feministischen Strömungen stark kritisiert und abgelehnt wurde.

Interessanterweise hat der postkoloniale Geschlechterdiskurs das Thema der Mutterschaft wieder aufgegriffen. Viele Vertreter_innen des 'black feminist movement' können mit der pauschalen Ablehnung von der Mutterschaft nichts anfangen (vgl. Oyěwùmí 2002: 3ff). Sie machen darauf aufmerksam, wie sehr die Mutterschaftskritik westlicher Feminist_innen auf der Annahme einer universellen Kernfamilie beruht. Oyěwùmí zufolge führt diese patriarchale Institution wiederum dazu, dass die Rolle der Frau als Mutter nicht ohne den Mann gedacht werden kann und Mutterschaft somit immer auch die unterdrückte Rolle der Frau als Ehefrau beinhaltet. In nicht-westlichen Gesellschaften hingegen, kann Mutterschaft losgelöst von patriarchalen Strukturen existieren und sollte daher nicht als 'Übel' verallgemeinert werden.

Wie sehr westliche Gesellschaftsstrukturen das Konzept der Kleinfamilie verinnerlicht haben zeigt auch eine Untersuchung von Karl Olaf Maiwald (vgl. 2007). Selbst in Beziehungen, die ein geschlechteregales Modell anstreben und dies bereits über einen längeren Zeitraum erfolgreich umgesetzt haben, stellen ausgerechnet Kinder einen Wendepunkt dar, an dem

39 Dieser Begriff wurde meinerseits gewählt und mit Anführungszeichen versehen, um ihn gleich wieder zu relativieren. Die 'Stories' diverser Zeitungen, in denen Frauen ihre Kinder unternommen oder 'skrupellos' ermorden, verweisen in den meisten Fällen auf den 'psychischen Ausnahmezustand' in dem sich die Mütter zur Zeit der Tat befanden (vgl. <http://www.welt.de/regionales/hamburg/article13678792/Es-war-so-laut-ich-wollte-nur-noch-Ruhe.html>, <http://www.tt.com/csp/cms/sites/tt/Nachrichten/4021643-2/mädchen-in-badewanne-ertränkt.csp>, http://www.krone.at/Oesterreich/Mutter_toetet_ihren_fuenfjaehrigen_Sohn-Familiendrama-Story-26970 [09-02-2012]). Das Bild der liebenden Mutter wird somit nur kurzzeitig außer Gefecht gesetzt.

Beziehungen sehr leicht in das klassische 'female homemaker and male breadwinner-Modell' zurück kippen. So kommt Maiwald zu folgendem Schluss:

„Nach wie vor wird die Fürsorge für das Neugeborene als Zuständigkeit der Mutter angesehen. Begründungsbedürftig erscheint nicht die Betreuung durch die Mutter, sondern die durch den Vater oder durch Dritte. Die Folge ist bekanntlich oft eine tiefgreifende Veränderung des Arbeitsteilungsarrangements, denn von der Verteilung der Kinderfürsorge ist dann die weitere Arbeitsteilung des Paares – Hausarbeit wie Erwerbsarbeit – abhängig. Wenn die Mutter sich der Kinderfürsorge widmet, zieht sie sich typischerweise, mehr oder weniger, aus der Erwerbsarbeit zurück und übernimmt den Hauptanteil der Hausarbeit. Aber das alleine erklärt noch nicht den 'Traditionalisierungseffekt', denn es gibt eine zweite Frage, die sich an die erste zwingend anschließt, die mindestens ebenso bedeutsam ist und nicht in dieser Weise normativ vorgegeben ist. Sie lautet: 'Wie lange?'" (Maiwald 2007: 51)

Weniger mit der Frage 'Wie lange?', sondern damit 'Warum überhaupt?' und vor allem mit welcher Begründung das traditionelle Geschlechtermodell wieder aufgegriffen wird, sobald bei einer Paarbeziehung Kinder ins Spiel kommen, mit diesen Fragen setzt sich Julia Nentwichin (2000) in ihrem Beitrag 'Wie Mütter und Väter gemacht werden – Konstruktionen von Geschlecht bei der Rollenverteilung in Familien' auseinander. Die Argumentationen sind vielseitig und reichen von einem simplen 'Es war klar' bis hin zur Bezugnahme auf strukturelle Gegebenheiten 'Das wäre vom Ablauf her nicht möglich'. Auch ökonomische Gründe 'Derjenige, der am meisten verdient, geht arbeiten' oder persönliche Präferenzen und Prioritäten wie 'Das Kind, nicht der Beruf, steht erstmals an erster Stelle' oder eben 'Ich liebe meinen Beruf' werden häufig als Begründung genannt. Einige der Argumente, etwa 'Dafür bin ich zu sehr Frau' oder 'Die Mutter ist nun mal die Frau', verweisen sehr offen auf 'klassische' Geschlechterrollenzuschreibungen (vgl. Nentwichin 2000: 103ff).

Nentwichins Analyse zufolge reproduzieren all diese Argumente eine Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit, die Frau-Sein mit Mutterschaft und Reproduktionsarbeit, Mann-Sein hingegen mit Vaterschaft und Erwerbsarbeit analog setzt. Interessanterweise verwenden Paare, die sich nicht dem 'klassischen' Modell fügen wollen, genau dieselben Gründe, lediglich mit einer anderen Auslegung und Konsequenz. Dabei werden Abweichungen aus dem 'klassischen' Modell legitimiert, eben weil die Frau 'ihren Beruf liebt' oder 'gleich viel wie der Mann verdient' (vgl. Nentwichin 2000: 109f). Letztendlich folgen Paare mit dieser Argumentation jedoch der selben Logik. Einer Logik, die es nicht schafft, Vorstellungen von Zweigeschlechtlichkeit sowie die Differenzierung zwischen Reproduktions- und Erwerbsarbeit an sich zu überwinden (vgl. Nentwichin 2000: 116f).

Aber nicht nur wenn es um Familiengründung geht macht sich die Tendenz einer Rückkehr zu traditionellen Beziehungsmustern und Idealisierung der romantischen Paarbeziehung bemerk-

bar. Der 'Tod der Prinzessin' – die feministische Kampfansage an das Frauenideal der Romantik – war wohl doch nur ein nicht einmal 100-jähriger Schlaf und so manch junges Dornröschen will von Geschlechtergerechtigkeit und Frauenemanzipation nichts wissen, sondern wartet auf den erlösenden Kuss ihres Prinzen (vgl. Weiss o. J.: 10, Wetterer 2003: 286ff).

Eine Neukonzeption von Beziehung nach alten Vorbildern? Eine Reorientierung am romantischen Liebesideal, das die Frage aufwirft, ob die 'reine Beziehung' und Giddens optimistische Ankündigung einer demokratischen, geschlechteregalitären Zukunft in Sachen Partnerschaft, nicht vielleicht doch eher eine Farce ist?

4.4.2 Die 'reine Beziehung' – eine Farce?

Rezente feministische Forschungen zum Geschlechterverhältnis in Partnerschaften hat aufgezeigt, dass die Umsetzung von Giddens Beziehungsideal nur sehr wenig mit der Realität zu tun hat. Nach wie vor werden in der Paarbeziehung Geschlechterstereotypen reproduziert und darauf basierende Ungleichheiten hergestellt. Die Vorstellung gegenseitiger Vervollkommnung durch Geschlechterkomplementarität ist nach wie vor aktuell. Immer noch existiert eine Trennung von öffentlicher und privater Sphäre wobei Frauen meist für letztere zuständig gemacht werden. Auch heute werden Männer vielfach als sexuell aktiver dargestellt und in modernen Beziehungen besitzen sie meist mehr Entscheidungsmacht als Frauen. (Häusliche) Gewalt an Frauen ist nach wie vor ein gesellschaftlich relevantes Thema wenn auch zunehmend Männer ebenso als Opfer von Gewalt thematisiert werden (vgl. Jamieson 1999: 481ff, Giddens 1993: 137, Tausendteufel 2000: 218).

Jamieson kommt daher zu der Einsicht, dass neben Abhängigkeitsverhältnissen in Partnerschaften auch spezifische Geschlechterrollen reproduziert werden. Und das, obwohl die Vorstellung einer 'guten' Beziehungen als egalitär und intim sehr verbreitet ist. Denn nur weil eine egalitäre Beziehung angestrebt wird, bedeutet dies nicht, dass Beziehungen auch wirklich egalitärer sind. Häufig werden Ungleichheiten nur anders bewertet (vgl. Jamieson 1999: 485). Sie zitiert dabei Mansfield und Collar, die drei klassische Argumentationen zur Legitimation dieser Ungleichheiten erarbeitet haben:

Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wird entweder über die **1) Umstände** gerechtfertigt: Frauen, die sowieso schon zuhause bleiben um sich um das Neugeborene zu kümmern, können den Haushalt auch gleich mit erledigen. Eine weitere Begründungsmöglichkeit sind **2) Kompetenzen**: Die Frau kann einfach besser kochen, warum also sollte sich der Mann damit plagen? Und drittens, die **3) Präferenzen**: Die Frau findet putzen einfach viel interessanter als der Mann,

der wiederum viel lieber mit Elektronik und Mechanik hantiert. Der strukturelle Hintergrund, wie es zu diesen unterschiedlichen Interessen und Kompetenzen kommt und wohin sie führen, wird dabei ausgeblendet (vgl. Jamieson 1999: 485).

Entsprechend dem Ansatz des 'doing gender' werden mittels der 'Ritualisierung'⁴⁰ geschlechtstypischer Rollenzuweisungen, wie Goffmann es nennen würde, soziale Geschlechtsidentitäten hergestellt und darauf basierende Ungleichheiten fortgeführt (vgl. Kotthoff 2003: 126f). Das soziale Geschlecht wird dabei auf Grundlage der sogenannten 'sex class', der genitalen Geschlechtsbestimmung des Babys, begründet (vgl. Kotthoff 2003: 130f). Diese wird dadurch ausschlaggebend für die geschlechtsspezifische Erziehung und Entwicklung des Kindes (vgl. Mühlen Achs 1996: 80f, Kotthoff 2003: 129, Maiwald 2007: 41). Gleichzeitig liegt darin auch ein Ursprung struktureller Benachteiligung der Frauen im späteren Leben (vgl. Becker-Schmidt 2000: 53f).

Gerade in Bezug auf den Umgang mit Emotionen und Intimität werden solche geschlechtsspezifische Sozialisationsunterschiede deutlich. So argumentiert etwa Mühlen Achs (vgl. 1996: 80), dass Männer aufgrund schmerzlicher Erfahrungen ihre Haut eher als Schutzwall und nicht als Kommunikationsfläche wahrnehmen, was wiederum zu Emotionsunfähigkeit führe. Nicht nur der Umgang, auch das Verständnis von Intimität ist ein anderes: Während bei Männern mangelnde Intimität in erster Linie zu wenig Sex bedeutet, verstehen Frauen darunter eher das Fehlen emotionaler Öffnung (vgl. Jamieson 1999: 484, Grau/Kumpf 1993: 89ff).

Auf ähnliche Weise wie Mansfield und Collar unterscheidet auch Maiwald (vgl. 2007: 37f) vier Argumentationslogiken, die üblicherweise zur Rechtfertigung weiblicher Hausarbeit herangezogen werden: **1) New Home Economics:** Haushaltsarbeitsteilung ist eine rationale Entscheidung. Entsprechen scheint es ökonomischer zu sein wenn die mehr verdienende Person arbeiten geht und im Gegenzug durch die andere Person im Haushalt 'entlastet' wird. **2) Time availability Theorie:** Die Person, die mehr arbeitet, kann weniger Zeit für Haushaltsangelegenheiten aufwenden. **3) Ressourcen Theorie:** Personen die weniger verdienen haben auch weniger Legitimation und Verhandlungsbasis um sich vor Hausarbeit zu drücken und **4) der Geschlechterrollen-Ansatz:** Je stärker eine Beziehung traditionellen Rollenzuschreibungen verhaftet ist, desto eher bleibt die Asymmetrie in der Arbeitsteilung erhalten.

⁴⁰ Bei der Ritualisierung erhalten Ausdrucksformen wie Sprechen, Gestik und Mimik, aber auch die Themenwahl bei Gesprächen, bestimmte Interaktionsweisen oder der Kleidungsstil zusätzliche geschlechtsspezifische Bedeutungskomponenten, die über den instrumentellen Zweck der Handlung hinausgehen (vgl. Kotthoff 2003: 127).

Da es nun einmal ein Faktum ist, dass Frauen im Schnitt bei gleicher Qualifikation weniger verdienen als Männer, resultieren all diese Theorien letztlich darin, dass Frauen eher zuhause bleiben als Männer (vgl. Hinz/Auspurg 2010). Und selbst in jenen Fällen, bei denen eine Frau mehr verdient als ihr Partner, kann im Geschlechterrollen-Ansatz immer noch ein Argument zur Legitimation weiblicher Hausarbeit gefunden werden. Maiwald (vgl. 2007: 38ff) kommt zu dem Schluss, dass diese Begründungen zu kurz gedacht sind, da sie weder den Sozialisationsprozess noch die Produktion von Normen berücksichtigen. Denn die vergleichsweise niedrigere Bewertung weiblicher Leistungen in der öffentlichen Sphäre, hat nicht zuletzt mit der androzentrischen Ausrichtung und Logik dieser ehemals männlichen Domäne zu tun (vgl. Becker-Schmidt 2000: 57, 60).

In den meisten Fällen hat der Eintritt der Frau ins öffentliche Leben und ihre Berufstätigkeit umgekehrt nicht dazu geführt, dass Männer sich nun verstärkt in der häuslichen Sphäre einbringen. Becker Schmidt (vgl. 2000: 51ff) weist darauf hin, dass Kindererziehung und Hausarbeit primär 'Frauensache' bleibt, auch wenn die Frau zusätzlich erwerbstätig ist. Frauen leisten somit vielfach auf zweifache Weise einen Beitrag zur Reproduktion der Gesellschaft: Nämlich einerseits in Form von nicht-marktvermittelter und daher unbezahlter Hausarbeit (wozu auch das Gebären und Erziehen von Kindern gehört) und andererseits in Form von marktvermittelter und entlohnter Berufstätigkeit. Diese Tatsache nennt Regina Becker-Schmidt das Phänomen der 'doppelten Vergesellschaftung' (vgl. Becker-Schmidt 2000: 57ff, 2004: 63).

Die damit einhergehende Doppelbelastung auf familiärer und beruflicher Ebene äußert sich insofern, als dass Frauen weit weniger Freizeit zur Verfügung haben als Männer und häufig mit ihrer Situation überfordert sind. Hinzu kommt, dass die Infrastruktur der öffentlichen Sphäre kaum mit Kindererziehung und Hausarbeit vereinbar ist. Deutlich wird dies anhand fehlender Kinderbetreuungseinrichtungen, unflexibler Arbeitszeiten sowie durch den Umstand, dass Stillen an vielen öffentlichen Orten nach wie vor verpönt ist (vgl. Smyth 2008). Dies hat zur Folge, dass viele Frauen vor die Wahl zwischen Familie und Beruf gestellt werden.

„Familie und Beruf sind so schwer zu harmonisieren, weil die Gesellschaft in ihrer Organisationsstruktur darauf nicht eingerichtet ist. Die Privatsphäre ist gegen das Erwerbssystem abgeschottet. Das Berufsleben wiederum gilt gegenüber dem Privatraum als abgegrenzter Bereich. Da an beiden Orten unterschiedliche Funktionen zu erfüllen sind, muss jedem ein bestimmtes Maß an Eigenlogik zugestanden werden.“ (Becker-Schmidt 2000: 51)

Frauen sind daher stärker dem Leistungsdruck von beiden Seiten ausgesetzt und leiden stärker unter der Zerrissenheit der beiden Sphären. Jedoch können sie sich dabei weniger Unterstützung seitens ihres Partners erhoffen.

Beinahe zwanzig Jahre nach ihrer Proklamation hält Giddens 'reinen Beziehung' einer Konfrontation mit der Realität kaum stand (vgl. Jamieson 1999: 481, Maiwald 2007: 36). Eine mögliche Ursache für diese Fehlprognose meint Neil Gross (vgl. 2005: 288) in seinem Artikel 'The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered' zu erkennen. Er kommt zu dem Schluss, dass die vielfach proklamierten Auflösungstendenzen der Tradition nur bedingt richtig sind. Obwohl regulative Traditionen, wie etwa das LISM-Modell⁴¹ nicht mehr die zwingende, typische Lebensform darstellen muss, leben traditionelle Vorstellungen häufig auf normativer Ebene weiter.

Zu Giddens Verteidigung ist jedoch zu sagen, dass Giddens diese Beziehungsform als ein Ideal entworfen, und selbst sehr wohl erkannt hat, dass sich die Umsetzung dieses Ideals noch nicht vollzogen hat. Vielfach scheitert die Verwirklichung der 'reinen Beziehung' an strukturellen Bedingungen. Gleichzeitig stellt die Diskrepanz zwischen Ideal und strukturellen Gegebenheiten, das 'Nachhinken' der Strukturen auch ein gesellschaftliches Triebwerk dar. Etwas, das die Gesellschaft vorantreibt und Giddens sehr optimistischer Interpretation zufolge einen Prozess der Demokratisierung mit sich bringt. Welche Auswirkungen dieser Demokratisierungsprozess wiederum auf das gegenwärtige Verständnis von Liebe hat und was aus der romantischen Liebe geworden ist, sind jene Fragen, die uns nun durch die nächsten beiden Kapitel führen werden.

⁴¹ LISM-Modell steht für das lifelong, internally stratified marriage-Modell.

4.5 DER TOD DER LIEBE?

Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die romantische Liebe als große Errungenschaft gefeiert. Die Liebe war ein modernes Ideal, eine neue Religion. Sie hatte die Standesdifferenzen überwunden, die vernünftige Liebe besiegt, sich den Sex einverleibt und damit das Fundament der Familie und Ehe an sich gerissen. Liebe, Ehe/Familie, Sex – gerade einmal 150 Jahre später ist von dieser, als 'intime Dreifaltigkeit' betitelten Konstruktion (siehe Kapitel 3.1) nicht mehr viel übrig geblieben. Denn, wie wir zu Beginn des Kapitels sehen konnten, hat sich die Sexualität im Zuge der sexuellen Revolution von der Liebe emanzipiert, sich quasi 'selbstständig' gemacht. Alternative Familien- und Lebenskonzepte haben die Vorstellungen von ewiger Liebe als Elementar der Kleinfamilie zunehmend infrage gestellt. Und schließlich hat auch die zweite Frauenbewegung das romantische Liebesideal und dessen klaren Rollenverteilung, derzufolge die Frauen für die Liebe zuständig sind, angekreidet und egalitäre Liebeskonzepte gefordert.

Was ist mit der Liebe passiert? Giddens und seinen Konzepten der modellierbaren Sexualität und der reinen Beziehung folgend wird auch die Liebe von einer Demokratisierungswelle ergriffen. So schreibt Giddens: „Heutzutage tendieren romantische Liebesideale dazu, unter dem Druck der weiblichen sexuellen Emanzipation und Autonomie zu zerfallen“ (Giddens 1993: 72). Die romantische Liebe stößt in der postmodernen Gesellschaft auf allerhand Komplikationen. Zum einen hält ihr auf die Ewigkeit angelegtes Liebeskonzept den pluralisierten und im raschen Wandel begriffenen Lebenswelten kaum stand. Zum anderen beruht ihr Anspruch auf Exklusivität und Schaffung einer Parallelwelt des 'Wir und der Rest der Welt' auf der Idee gegenseitiger, komplementärer Vervollständigung. Eine Vorstellung, die seitens feministischer Kritiker_innen stark angeprangert wurde, da sie eine Geschlechterdichotomie festschreibt, die eben nicht auf 'Gleichheit', sondern auf Asymmetrie beruht.

Auch Giddens (1993: 73) macht auf diesen Umstand aufmerksam, wenn er schreibt:

„Die romantische Liebe hat lange ein Moment der Gleichberechtigung enthalten, das sich aus der Vorstellung ergibt, eine Beziehung entstehe eher aus der emotionalen Involviertheit zweier Personen, als daß sie äußerlichen sozialen Kriterien verpflichtet sei. Dennoch ist die romantische Liebe de facto völlig asymmetrisch, wenn wir uns die Machtverteilung betrachten [sic!]. Für die Frauen haben die Träume der romantischen Liebe allzu häufig zu grausamer häuslicher Unterwerfung geführt.“

Giddens konzipiert daher eine neue Form von Liebe, die dem postmodernen Kriterium der Egalität und Intimität besser entsprechen kann, und zwar die sogenannte 'partnerschaftliche Liebe'.

4.5.1 Die Liebe in der Postmoderne

Die partnerschaftliche Liebe, so Giddens (1993: 73), „(...) setzt Gleichberechtigung im emotionalen Geben und Nehmen voraus, und zwar umso mehr, je näher die jeweilige Liebesbindung dem Prototyp der reinen Beziehung kommt“. Es ist also festzuhalten, dass dieses neue Liebeskonzept an Giddens Idee der reinen Beziehung, wie wir sie weiter oben ausgeführt und kritisiert haben, anknüpft.

Während die romantische Liebe davon abhängig war, das Selbst im Anderen zu finden und sich im Anderen 'spiegeln' zu können, beruht die partnerschaftliche Liebe auf einem aktiven Prozess der gegenseitigen Offenbarung und somit dem, was Jamieson (vgl. 2005: 1) als 'discolosing intimacy' bezeichnet hat. Es handelt sich dabei um ein Verständnis von Intimität, das weniger körperliche Komponenten wie Nähe oder gar Sexualität umfasst, sondern bei dem es vielmehr darum geht, Emotionen zu kommunizieren und gegenseitiges Wissen zu generieren. Es geht darum, Gedanken auszusprechen, einander Gefühle mitzuteilen und sich zu öffnen. Entsprechend meint Giddens, dass mit zunehmender Intimität auch die Liebe wächst. „Liebe entwickelt sich dabei genauso wie Intimität in dem Maße, in dem beide bereit sind, dem anderen Interessen und Bedürfnisse zu offenbaren und dadurch ihre Verletzbarkeit zu zeigen“ (Giddens 1993: 73).

Nach Giddens bedeutet das jedoch nicht, dass Sexualität gänzlich unwichtig wird, im Gegenteil. Zwar war auch die romantische Liebe eine sexuelle Liebe, aber erst bei der partnerschaftlichen Liebe wird Sexualität nun zu einem Expressionsmittel, gewissermaßen zu einem Medium der Kommunikation. Die 'ars erotica', die Kunst der gegenseitigen Lust- und Bedürfnisbefriedigung wird ausschlaggebend dafür, ob eine Beziehung weiterbestehen soll oder nicht (vgl. Giddens 1993: 74).

Wir sehen also, wie der Anspruch auf Ewigkeit in der partnerschaftlichen Liebe fallen gelassen wird. Denn Intimität, egal ob im Sinne gegenseitiger Offenbarung oder sexueller Bedürfnisbefriedigung, unterliegt einem Wandel. Die partnerschaftliche Liebe kann daher kein stabiles, unumwerfbares Faktum wie die Idee der romantischen Liebe sein. Sie ist – sofern sie fortbestehen will – ein stetiges 'Daran arbeiten'. Die partnerschaftliche Liebe überlebt nur, wenn Veränderungen beidseitig mitgetragen werden. Genau aus diesem Grund sind Reziprozität und Kommunikation zwei fundamentale Bestandteile dieses Liebeskonzeptes.

Luhmann geht sogar so weit, zu behaupten, dass Liebe letzten Endes nichts weiter als eine Semantik ist, ein möglicher 'Kommunikationscode'. Und nicht nur das, es handle sich dabei

zudem um einen höchstgradig 'inkommunikablen' Code. Liebe nach Luhmann ist also ein Paradox, eine „(...) ganz normale Unwahrscheinlichkeit“ (Luhmann 1994: 10, vgl. 153ff). Und ebendiese Inkommunikabilität ist es wiederum, die dem Liebeskonzept der partnerschaftlichen Liebe zum Verhängnis wird. Denn die Prämisse der Transparenz, die diesem postmodernen Liebesideal zugrunde liegt, scheitert daran, dass vollkommene Transparenz nie mitteilbar ist (vgl. Luhmann 1994: 221ff). Die romantische Liebe hat dieses Problem mit Hilfe der Inszenierung gelöst. Mittels Fiktion, Interpretation und Latenz hat sie sich aus dem Dilemma der Inkommunikabilität gewunden (vgl. Luhmann 1994: 161). Die partnerschaftliche Liebe stolpert jedoch ununterbrochen über die knorrigen Wurzeln der Inkommunikabilität und ist daher äußerst fragil.

Dieser Zustand der postmodernen Liebe äußert sich auch im Misstrauen gegenüber der Liebe, das von Luhmann (vgl. 1994: 197, 214), aber auch von Eva Illouz (2008: 214ff) thematisiert wird. Illouz etwa schreibt über die sogenannte 'entzauberte Liebe', dass es sich dabei um ein nüchternes Liebesverständnis handle, fern von jeglicher Mystik der großen Liebe. Die 'entzauberte Liebe' kommt ohne Blitz und Donner aus beziehungsweise verwendet sie solche Metaphern meist ironisch. Ebendiese Ironie bringt wiederum die gegenwärtige Skepsis gegenüber der Liebe zum Ausdruck:

„Ironie ist eine Redefigur, die Ahnungslosigkeit heuchelt, dabei aber in ihrer Wirkung vom Wissen des Zuhörers abhängt. Sie ist der rhetorische Trick einer Person, die zuviel weiß, die Wirklichkeit aber nicht ganz ernst nehmen möchte. Modernes romantisches Bewusstsein hat die rhetorische Struktur der Ironie, weil sie von einem entzaubernden Wissen durchzogen ist, das volles Vertrauen und Verbindlichkeit verhindert. Wenn Lieben also tatsächlich – wie häufig konstatiert – eine moderne Religion sein soll, dann ist sie in der Tat eine besondere: sie ist dann eine Religion die keinen Glauben, keine Treue und keine Verbindlichkeit herstellen kann.“ (Illouz 2008: 219)

Worauf Illouz hier anspielt ist der religiöse Charakter des gegenwärtigen Liebesverständnisses (vgl. Pöferl 2008: 175, Beck 1990: 222ff). Liebe als 'Nachreligion' – darunter fasst Beck die paradoxen Eigenschaften der Liebe. Eine Liebe, die alles rechtfertigt, sogar ihr eigenes Ende. Beck spricht in diesem Sinne von Zerfall und Vergötzung der Liebespartnerschaft zugleich. Obwohl die Realität der Liebe den Hass kennt, Scheidungen und Trennungen zum Alltag der postmodernen Liebe gehören, so bleibt dennoch die Liebe als Ideal für viele etwas Unantastbares und Heiliges. „Es ist, als würde die Liebe eine Eigenrealität gegen die Realität von Familie und Ehe und gegen die Person beanspruchen, der sie zur Befreiung in die wirkliche Existenz verhelfen soll“ (Beck 1990: 228). Und gerade darin liegt ihr religiöser Moment: Die Liebe wird sich selbst zum Verhängnis. Liebe wird für Liebe geopfert, wie Beck (1990: 229) im folgenden, skurrilen Beispiel beschreibt: „Die eigenen Kinder zu verlassen, bedeutet nicht etwa den Bruch mit der

Liebe, sondern ihre Erfüllung“. Das, was die Liebe so besonders macht, ist ihre konkrete Erlebbarkeit in einer abstrakten Welt. „Liebe ist auch und wesentlich eine *Rebellion der Erfahrung* gegen die erfahrungslos werdenden Zweitwirklichkeiten in der zivilisatorisch hergestellten Welt. (...) Je abstrakter die Wirklichkeit, desto attraktiver die Liebe. Liebe ist ein Götterbad der Erfahrung“ (Beck 1990: 235).

Ein wenig anders deutet Illouz (vgl. 2007a: 214f) die Lage der postmodernen Liebe. Sie zieht eine Parallele zu kapitalistischen Konsumprinzipien und kommt zu dem Schluss, dass die gegenwärtige Liebe im Widerspruch zwischen Lust und Behaglichkeit gefangen ist. Sie kann nur entweder unberechenbar, aufregend und strapaziös oder eben berechenbar, solide und langweilig sein. Daraus folgert Illouz, dass „(...) Beziehungen, wenn sie angenehm, d.h. 'erregend' sein wollen, die Behaglichkeit opfern müssen – zumindest periodisch. Das heißt jedoch auch, dass erregende Beziehungen dazu 'verdammte' sind, in Behaglichkeit zu enden (...)“ (Illouz 2007a: 214). Dieser Konflikt wurde Illouz zufolge durch die Spaltung des romantischen Liebesideals gelöst. Und zwar in eine pragmatische Liebe, die behaglich und langlebig, aber tendenziell auch langweilig ist, und in eine aufmüpfige Liebe in der Form einer sogenannten 'Affäre', die kurzzeitig, intensiv und leidenschaftlich ist. So schreibt Illouz (2007a: 215): „Die postmoderne Kultur hat den Zusammenbruch der übergreifenden lebenslangen romantischen Narrative erlebt und sie in die kürzere und wiederholbare Form der Affäre komprimiert“.

Es ist dies lediglich eine mögliche, wenn auch sehr übliche Methode, diesen Konflikt zu lösen. Eine andere, auf die wir im Zuge der feministischen Überlegungen noch zu sprechen kommen werden, ist eine fundamentale Rekonzeption von Liebe an sich. Was jedoch die Affäre sehr gut zum Ausdruck bringt, ist die Doppelmoral der Sexualität innerhalb des postmodernen Liebespieles. Luhmann würde hier wieder von einer Paradoxierung sprechen: In diesem Paradox ist Sexualität also einerseits etwas Bedenkenloses – wenn von unverbindlichem Sex und körperlicher Lustbefriedigung die Rede ist, zugleich aber ist sie etwas außerordentlich Besonderes – wie etwa der Hokusfokus um 'das erste Mal' zeigt (vgl. Jamieson 2005: 124). Sie ist einerseits ein wesentliches Element der postmodernen Liebesbeziehung. Gleichzeitig stellt diese jedoch keinen Exklusivanspruch mehr auf die Sexualität. Zwar ist sie als ars erotica ein Ausdrucksmittel der Liebe, dennoch hat die sexuelle Revolution den Sexualakt von der Liebe abgekoppelt. Was ist das für eine Liebe? – ist jene Frage, die am Horizont dieser Überlegungen auftaucht. Inwiefern unterscheidet sich diese Liebe von Freundschaft, wenn die Sexualität als primäres Differenzierungsmerkmal ihre Trennschärfe verloren hat? Macht es überhaupt noch Sinn, eine Grenze zwischen freundschaftlicher Liebe und partnerschaftlicher Liebe zu ziehen, wo sich doch im Grunde beide auf Intimität begründen?

4.5.2 Die freundschaftliche Liebe

In mehrererlei Hinsicht hat die sexuelle Revolution nicht nur das 'klassische' Beziehungsleben, sondern auch die Vorstellungen von Freundschaft umgekrempelt. Noch bei der Entstehung der romantischen Liebe war Freundschaft etwas per se Asexuelles. Genau dieser Mangel, die fehlende Sexualität, hat Luhmanns Analysen nach der Freundschaft ihre Niederlage eingebracht (vgl. Luhmann 1994: 105, siehe auch Kapitel 2.3 und 3.1). Denn als im Zuge der Romantik der Stellenwert der Geschlechterbeziehung im Sinne der Reproduktion auf eine sexuelle Ebene reduziert wurde, verloren Freundschaften ihre Wertschätzung. In Anbetracht der fehlenden Verhütungsmöglichkeiten wurden Mädchen daher spätestens ab ihrer Geschlechtsreife von Burschen ferngehalten, um sie vor dem großen Übel unehelicher Kinder zu bewahren. Dies hatte wiederum zur Folge, dass deren Freundeskreis nahezu ausschließlich aus Personen des eigenen Geschlechts bestand. Freundschaftliche Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Geschlechtern waren somit im 19. Jahrhundert unüblich. In der heterosexuell geprägten Gesellschaft jener Zeit wurde Mann und Frau die Fähigkeit, 'nur Freunde zu sein', abgesprochen (vgl. Jamieson 2005: 104).

Mit der Enttabuisierung der Sexualität, den neuen Methoden der Schwangerschaftsprävention und nicht zuletzt der Frauenbewegung, welche die Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit und die Reduktion der Frau auf ihre reproduktive Funktion öffentlich gemacht hat, wurden ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend auch Freundschaften zwischen den 'beiden' Geschlechtern legitim. Ebenso hat Freundschaft ihre Definition als ein rein emotionales und platonisches Beziehungsideal aufgegeben. Die postmoderne Freundschaft schließt also keineswegs mehr die Möglichkeit eines körperlich intimen Verhältnisses aus, obwohl Freundschaft, anders als 'die Beziehung' nicht gleich mit Sexualität assoziiert wird, sie also nach wie vor tendenziell asexuell verstanden wird. Dies schlägt sich auch darin nieder, dass sogenannte 'Beziehungslosigkeit', ein Single-Dasein, häufig als unzureichend empfunden wird, um ein erfülltes Leben zu führen (vgl. Jamieson 2005: 104f).

Um mit Giddens anzuknüpfen, vollzieht sich der Prozess der Demokratisierung also auch auf der Ebene von Freundschaft (vgl. Giddens 1993: 203). Er schließt daraus, dass Geschlechterdifferenzen in einem demokratischen, postmodernen 'reinen' Freundschaftsverständnis obsolet werden. Allerdings verweisen gegenwärtige Studien zu diesem Thema, dass nach wie vor geschlechtsspezifische Unterschiede im Freundschaftsverständnis existieren (vgl. Jamieson 2005: 93f). Worin genau diese Differenzen bestehen und welche Antworten feministische Strömungen auf diese Diskrepanzen formuliert haben, sollen nun erörtert werden.

4.6 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die in den 70er Jahren durchgeführte Forschung von Lillian Rubin hat aufgezeigt, dass vor allem im Arbeiter_innenmilieu ein geschlechtlich differenzierter Umgang mit Freundschaften existiert (vgl. Jamieson 2005: 101). So etwa gaben Frauen nach deren Heirat und Eintritt in das Familienleben vielfach ihr soziales Leben im früheren Freundeskreis auf. Denn so lautete die Annahme, intensive Freundschaften mit anderen Personen würden das exklusive Verhältnis zwischen den Partner_innen riskieren und das Ideal der Kleinfamilie bedrohen.

4.6.1 Liebe versus Freundschaft

Feministische Kritik setzt genau an diesem exklusiven Konzept von Liebe an, das Freundschaft und partnerschaftliche Beziehungen als zwei rivalisierende Liebesformen versteht. Die heteronormative, monogame Liebe steht im Mittelpunkt dieser Kritik:

„Exclusivity and possessiveness were seen as infringing the other's freedom, undermining one's own autonomy and impoverishing wider social relationships. Monogamous love entailed individualistic expectations: to be placed at the centre of another's universe, while building one's own world around them. It also led to the commodification and quantification of emotions.“ (Jackson/Scott 2004: 152)

Mit dem Bekenntnis zu einer Liebe, die exklusiv nur auf eine andere Person ausgerichtet ist⁴², tritt die freundschaftliche Liebe in den Hintergrund. Feministischen Interpretationen zufolge handelt es sich hierbei um eine Fortsetzung patriarchaler Unterdrückungsmechanismen, die Frauen in ein Abhängigkeitsverhältnis drängt.

Diese These, dass Freundschaften in einem Konkurrenzverhältnis zu partnerschaftlichen Beziehungen ständen, wurde widerlegt (vgl. Jamieson 2005: 102). Beispielsweise konnte nachgewiesen werden, dass Frauenfreundschaften häufig einen etwaigen Mangel an disclosing intimacy in Partnerschaften kompensieren und daher für Paarbeziehungen eher förderlich sind als diese zu gefährden. Häufig wurden im Zuge solcher Forschungen geschlechtsspezifisch unterschiedliche Erwartungen an Freundschaften festgestellt. So scheinen in Frauenfreundschaften vorwiegend emotionalen Komponenten als sehr bedeutend gewertet zu werden, wohingegen Männer eher auf tatkräftige Unterstützung und gemeinsame Unternehmungen bauen (vgl. Jamieson 2005: 100, 166).

42 Mutterliebe ist bei dieser exklusiven Liebeskonzeption eine Ausnahme, weil Müttern die Fähigkeit mehr als nur ein Kind zu lieben nicht abgesprochen wird. Dies ist auch ein häufig dargelegtes Argument gegen die monogame Liebesauffassung. Der Logik einer romantischen Liebesauffassung entsprechend, kann dieses jedoch leicht mit dem Hinweis umgangen werden, dass Mutterliebe ein 'weiblicher' Instinkt und somit eine andere Art der Liebe sei (siehe dazu Kapitel 3.2).

Wiederum sind unterschiedliche Umgangsweisen dieser Art vermehrt im Arbeiter_innenmilieu zu verzeichnen, aber auch bei Studierenden und Schüler_innen lassen sich ähnliche Differenzen zwischen Frauen- und Männerfreundschaften feststellen (vgl. Roy/Benenson/Lilly 2000: 99). Jamieson zufolge werden diese Differenzen jedoch häufig markanter dargestellt, als sie wirklich sind (vgl. Jamieson 2005: 100f). Auch wäre es falsch, daraus zu folgern, wie es häufig der Fall ist, dass Freundschaften unter Männern weniger 'intim' seien oder gar 'schlechter'. Denn, so Roy Benenson und Lilly (vgl. 2000), stereotype Annahmen dieser Art seien meist auf eine spezifisch, geschlechtliche Konzeption von Intimität an sich zurückzuführen:

„Earlier research using the construct of intimacy to refer to sex differences in same-sex friendships has been highly misleading, both because results imply that females have 'better' friendships than males and because it obscures the explicit definitions used to measure intimacy.“ (Roy/Benenson/Lilly 2000: 100)

All diesen angeführten Untersuchungen ist gemeinsam, dass sie sich ausschließlich mit gleichgeschlechtlichen Freundschaften befassen und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Geschlechtern außen vor lassen. Gerade diese wären aber interessant, um geschlechtsspezifische Machtverhältnisse in Freundschaften eruieren zu können. Die Beschreibung unterschiedlicher Freundschaftsverständnisse bei Männer- und Frauenfreundschaften bleibt dabei sehr deskriptiv und begibt sich nicht auf eine Ebene, bei der die Konstruktionen männlicher oder weiblicher Bedürfnisse an sich kritisch beleuchtet werden.

Eine andere Möglichkeit, das Konkurrenzdenken zwischen der partnerschaftlichen und der freundschaftlichen Liebe auszuhebeln, ist, das Liebeskonzept an sich zu revolutionieren. Ein Verständnis von Liebe zu schaffen, das nicht exklusiv ist. Der Liebe eine Form zu geben, die nicht quantitativ aufgewogen werden kann, sondern eine qualitative Vielfalt besitzt, die sich nicht vergleichen lässt. Kurz: Ein Modell von Liebe zu kreieren, in der die Differenzierung zwischen Freundschaft oder Beziehung schlichtweg keinen Sinn macht. Eine solche Alternative zu dem Konzept der obligatorisch, monogamen Liebe ist die Polyamorie.

4.6.2 Polyamorie – ein feministisches Konzept?

„Polyamory describes a form of relationship where it is possible, valid and worthwhile to maintain (usually long-term) intimate and sexual relationships with multiple partners simultaneously.“ (Haritaworn/Lin/Klesse 2006: 515)

Polyamorie ist dabei nicht ein konkretes Beziehungsmodell, sondern subsumiert unterschiedliche Möglichkeiten und Varianten von sogenannten 'offenen Beziehungen'⁴³ (vgl. Labriola

43 Schott (vgl. 2010: 94f, 84ff) weist darauf hin, dass zwischen offener Beziehung und Polyamorie manchmal dahingehend differenziert wird, dass erstere sexuelle Intimverhältnisse zu anderen Personen billigt, nicht aber das sich Verlieben in andere, während die Zweite Exklusivität sowohl auf physischer als auch emotionaler Ebene aufhebt.

2003). Das Konzept der Polyamorie steht auf zweierlei emanzipatorischen Fundamenten. Die erste tragende Säule ist die sexuelle Revolution, deren Forderung es war, den Exklusivitätsanspruch von Liebe und Sexualität aufzuheben. Die zweite Säule fußt auf der feministischen Emanzipationsbewegung, deren bereits erläuteter Kritik an heteronormativen, monogamen Beziehungen sowie der Forderungen eines Liebesverständnisses, das Liebe jenseits von Geschlechterdichotomen und Hierarchien begreift (vgl. Noël 2006: 302f, Jackson/Scott 2004: 151f).

In wesentlichen Aspekten deckt sich dieses Liebes- und Beziehungskonzept mit Giddens Überlegungen zur 'partnerschaftlichen Liebe' (vgl. Haritaworn/Lin/Klesse 2006: 521). Um nochmals in Erinnerung zu rufen, beruht Giddens Liebesideal primär auf der Schaffung von Intimität. Und zwar ein Verständnis von Intimität, das sich auf Reziprozität, Freiwilligkeit und Egalität beruft, bei dem gegenseitiges Vertrauen, das sich aufeinander Einlassen, sich den anderen zu öffnen, zentrale Elemente darstellen, ein Verständnis von Intimität, das jedoch ebenso eine Art 'Vertrag', ein 'commitment' zur Beziehung und damit, gewisser Weise auch Verantwortung beinhaltet. Intimität ist also ein wesentlicher Bestandteil von polyamoröser Liebe. Welches Ziel verfolgt nun dieses scheinbar emanzipatorische Konzept von Liebe? Worauf will Polyamorie hinaus?

Neben persönlicher Bedürfnisbefriedigung ist es ein weiteres, zentrales soziopolitisches Anliegen der Polyamoriebewegung, die Monogamie⁴⁴ zu entkleiden, deren Normgewand abzustreifen um in ihrer Nacktheit zu erkennen, was sie 'wirklich' ist: nämlich Produkt sozialhistorischer Prozesse, ein etabliertes Konstrukt, das im Grunde nichts 'Natürliches' an sich hat. Dabei geht es meist weniger darum, Monogamie als solche zu verdammen. Im Vordergrund steht vielmehr das Anliegen, die Wahl der jeweiligen Beziehungsform als einen bewussten Akt gestalten zu können. Denn, auch wenn die gegenwärtige Gesellschaft vorgibt, den Individuen persönliche Wahlfreiheit zu überlassen, so thront in Realität die monogame Beziehung meist als unhinterfragte Norm. Individuelle Bedürfnisse, die von dieser Norm abweichen sowie alternative Beziehungskonzepte geraten dadurch in Legitimationszwang (vgl. Schott 2010: 20ff).

Monogamie soll daher einer kritischen Analyse unterzogen werden. Etwa in Bezug auf deren Annahme, dass Liebe etwas ist, das nur absolut einer Person gehören kann. Daraus folgt, dass

44 Es gibt unterschiedliche Definitionen von Monogamie. Die banalste ist wohl ihr Wortlaut: Einehe. Wie wir aus früheren Kapiteln wissen, kann dies je nach zeitlichen Kontext Sexualität und Liebe miteinschließen oder auch nicht. Nach Schott (2010: 58ff) jedoch ist Monogamie ein Konzept, das dem heutigen Verständnis zufolge auf Liebe und Treue zu einer anderen Person beruht. Somit beinhaltet Monogamie als Konzept eine Geschlechterasymmetrie und eine Form von Exklusivität, wobei es sich nicht unbedingt um sexuelle Exklusivität handeln muss, sondern auch Emotionen exklusiv gehandhabt werden können.

die Liebe zu einer zweiten Person automatisch die Liebe zur ersten Person disqualifiziert, dass es nur möglich ist die erste Person durch die zweite zu ersetzen (vgl. Jackson/Scott 2004: 153). Eine Vorstellung von Liebe, die viele negative Konsequenzen birgt, wenn sie nicht eingehalten werden kann. In solch einem Falle sind Personen dem Zwang ausgeliefert, sich zwischen zwei Lieben entscheiden zu müssen. Verlust wird dadurch absolut, denn die Entscheidung für eine Liebe bedeutet dann zugleich, dass eine andere Liebe 'aufgegeben' oder 'geopfert' wird. Die Folge ist Eifersucht (vgl. Schott 2010: 41ff).

Geschürt werden Eifersucht und Verlustängste auch durch die romantische Liebeskonzeption, derzufolge das Liebespaar, der Mann und die Frau, eine eigene Entität schaffen. Eine gegenseitige Vervollständigung, die zur vollkommenen Einheit führt. Allerdings inkludiert diese Sichtweise auch, dass ein Individuum eben nur ein Teil des Ganzen ist und somit alleine unvollständig. „Having a sexual relationship seems to entail being treated as one of a pair, indeed as half a person“ (Jackson/Scott 2004: 155). Aus diesem Zitat wird die Tragweite des Liebesverlustes offenbart. Denn nur wenn die Liebe als etwas Absolutes begriffen wird, nur wenn Liebe nicht ohne Verlust gedacht werden kann und nur wenn schließlich dieser Verlust nicht 'lediglich' das Ende der Liebe, oder etwa die Trennung von einer anderen Person bedeutet, sondern eben auch, dass man eines Teiles von sich selbst beraubt wird, nur dann wird verständlich, weshalb das monogame Liebeskonstrukt so viel Schmerzen bereiten kann.

Dennoch sollte nicht vorschnell aus diesem Zitat geschlossen werden, dass monogame Beziehungen⁴⁵ zwangsläufig zu einem Verlust der eigenen Identität oder zur Halbierung der eigenen Persönlichkeit führen müssen. Denn, würde diese Kritik auf Polyamorie umgelegt, so gäbe es dort genauso Drittel- oder Viertelidentitäten. Viel wichtiger ist das 'Wie' einer Beziehung. In diesem Sinne wäre eine Deklaration der Polyamorie als das einzig richtige Art zu Lieben mindestens ebenso fragwürdig, ja geradezu paradox, weil sie durch diesen normativen Anspruch reproduzieren würde, was sie im Grunde ablehnt: Normen.

Noch in einer anderen Hinsicht grenzt sich die Polyamorie vom romantischen Ideal ab. Während sich letztere ewige Liebe schwört und dabei die Liebe als ein unumstößliches, statisches und stabiles Monument erstellt, erkennt die polyamoröse Liebe durchaus ihren Prozesscharakter und einhergehend damit auch ihre eigene Fragilität an. Dies bedeutet auch, dass die Liebe endet, wenn sie den Anforderungen der Intimität nicht mehr gerecht werden kann. Wenn sie ihre Grundsätze von Reziprozität, Freiwilligkeit und Egalität nicht mehr einhält und es daher Sinn macht, den Vertrag aufzulösen, obwohl grundsätzlich betont wird, dass polyamoröse

45 Hier weniger im Sinne eines Konzeptes als auf ihre reale Praxis bezogen.

Beziehungen keine kurzlebigen Affären sind, sondern etwas Längerfristiges zu schaffen versuchen. Es geht es im Liebeskonzept der Polyamorie also darum, die 'rose-tinted lense of romance', die romantischen Vorstellungen von der einzigen und wahren Liebe zu zweit sowie all die fragwürdigen Prämissen des romantischen Liebeskonzeptes hinter sich zu lassen und eine mögliche Alternative zu bieten (Ritchie/Barker 2007: 2).⁴⁶

Nach dieser ausführlichen Kritik am 'klassischen' romantischen Liebesideal, soll nun auch auf die Schwachpunkte des polyamorösen Liebeskonzeptes eingegangen werden. Kritische Stimmen kommen einerseits von Personen, die das monogame Beziehungsmodell befürworten. Aus deren Perspektive stellt die Polyamorie eine Bedrohung für die romantische Liebe dar. Sie vertreten die Sichtweise, dass es im polyamorösen Liebeskonzept primär darum gehe, Verantwortung abzuladen und die Verbindlichkeit von Beziehungen aufzulösen. – Eine Kritik die von den Vertreter_innen polyamoröser Ansätze zurückgewiesen wird. Und zwar mit dem Argument, dass gerade ein Ansatz, der Liebe nicht als 'einmal gegeben für immer während' und somit als ein statisches Faktum begreift, sondern deren Wandel anerkennt, in besonderer Weise Verantwortung mit sich bringt. Nämlich die Verantwortung einer stetigen Reflexion der Beziehungsverhältnisse. Es ist somit falsch gedacht, dass polyamoröse Beziehung weniger verantwortungsbewusst seien oder gar ohne Verpflichtungen auskämen. Im Gegenteil habe solch eine Auffassung von Liebe sogar weit mehr Bedarf an klaren Bekenntnissen, etwa zu ständiger Reflexion, um auf sich ändernde Umstände flexibel reagieren zu können.

Es handelt sich bei diesem Argument um ein sehr zwiespältiges, und zwar insofern, als es aufzeigt, dass auch Polyamorie nicht gänzlich ohne die Abhängigkeiten auskommt, die sie selbst jedoch bei monogamen Beziehungen ankreiden. Selbst wenn polyamoröse Beziehungen nicht unbedingt materielle und existenzielle Abhängigkeitsverhältnisse schaffen, so bildet gerade die Intimität innerhalb solcher Beziehungen, also das Vertrauen und die Involviertheit sehr wohl auch gewisse Verbindlichkeiten. Dieses Argument befindet sich also in einer Zwickmühle, die entsteht, wenn Abhängigkeit als unvereinbar oder gar Gegenteil von Freiheit konzipiert wird. Abhängigkeit erhält dadurch in unserer freiheitsliebenden Welt eine negative Konnotation. Mir scheint diese Auffassung jedoch etwas verkürzt, denn Abhängigkeiten oder Verbindlichkeiten müssen meiner Meinung nach nicht ausschließlich eine Belastung darstellen. Sich auf ein oder mehrere Personen einzulassen, kann auch eine 'frei gewählte' Form von Abhängigkeit sein. Sie

46 Interessanterweise verstehen sich dabei zum Teil auch poliamoröse Beziehungen als 'romantisch': „Polyamory, frequently termed simply 'poly' by many practitioners, is a form of relationships in which people have multiple romantic, sexual and/or affective partners“ (Sheff 2006: 621). Dies mag in Anbetracht der Diskrepanzen zum 'klassischen' Konzept der romantischen Liebe irreführend sein. Was 'romantisch' in diesem Zusammenhang bedeutet, ist wohl soviel wie 'auf Liebe, Gefühlen und Emotionen begründet'.

kann eine Erleichterung und eine Bereicherung darstellen und somit durchaus positiv gewertet werden. Das Problem tritt erst dann auf, wenn Abhängigkeitsverhältnisse nicht mehr bewusst und freiwillig eingegangen werden (können), sondern beginnen, sich in sich selbst zu reproduzieren. Besonders dramatisch wird dieser Umstand dann, wenn diese Abhängigkeit existenziell wird.

Aus feministischer Sicht besonders interessant ist ein weiteres Argument gegen offene Beziehungen, demzufolge Frauen ausgenutzt werden und Polyamorie lediglich aus Ausrede dient, um männliche Sexualität außerhalb der Beziehung zu rechtfertigen (vgl. Richie/Barker 2007: 1). Tatsächlich wäre es ein Trugschluss, zu glauben, dass allein der Umstand, mitunter aus einer feministischen Kritik hervorgegangen zu sein, Polyamorie zugleich zu einem an sich feministischen Liebeskonzept macht. Dem ist nicht so. Entsprechend gibt es, ähnlich den Diskursen über Pornographie oder Sadomasochismus, auch innerhalb feministischer Kreise durchaus Zweifel an polyamorösen Liebeskonzepten. Zweifel, die besagen, dass sich hinter dem emanzipatorischen Anspruch der Polyamorie nur allzu leicht patriarchale, 'phallozentrische' Sexphantasien verbergen können (vgl. Sheff 2006: 626). Auch dieses Argument ist bisweilen verhänglich, da Frauen in eine passive Opferrolle gedrängt werden. Die Kehrseite dieser armen, aber moralisch korrekten Frau ist die 'Schlampe'. Jene Frau, die Sex mit mehreren Körpern hat, die mehrere Personen liebt, und zwar nicht eine nach der anderen⁴⁷, sondern alle gleichzeitig.

Sehr häufig bleibt die Kritik an Polyamorie in der Logik dieser patriarchalen 'virgin-whore' dichotomy verhaftet. Während Frauen, die viele Sexualpartner_innen haben sehr negativ bewertet werden, ist selbiges Verhalten bei Männern toleriert (vgl. Ritchie/Barker 2007: 8). Die Frage, ob Polyamorie nun ein 'feministisches' Konzept sein kann, würde ich dennoch mit 'ja' beantworten. Und zwar weil ein Liebeskonzept, das auf mehr als nur zwei Personen beruht, das Verständnis von Heteronormativität untergräbt, demzufolge Liebe und Begehren nur zwischen zwei Personen, spezifischer: zwischen zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts stattfinden darf. Die Vorstellung von Geschlechtlichkeit ist somit an Begehren geknüpft⁴⁸. Wird die Dichotomie des Begehrens aufgehoben, wie es bei der polyamorösen Liebe der Fall ist, vollzieht sich gleichermaßen eine Erschütterung des polaren Geschlechterkonstruktes.

47 Interessant hierzu sind auch Schotts Ausführungen zu synchroner und diachroner Exklusivität und serieller Monogamie (vgl. Schott 2010: 63, 55ff).

48 Auf die Verbindung zwischen Sex, Gender und Begehren hat Judith Butler in ihrem Konzept der Heteromatrix hingewiesen (vgl. Butler 1991: 487).

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

Einmal mehr hat dieses Kapitel aufgezeigt, dass die Intimität nicht zur Ruhe kommt. Im 18. und 19. Jahrhundert hat sie ein eigenes 'Reich' begründet und im sicheren Hafen von Sexualität, Liebe und Familie angelegt. Doch ihre Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten hat damit kein Ende genommen. Die Intimität des 20. und 21. Jahrhunderts windet sich im schillernden Licht, ihre vielfältigen Facetten nehmen neue Farben an. Intimität erstrahlt in alter Weisheit und neuartigem Glanz zugleich. In genau diesem Lichtspiel verbirgt sich die neue Eigenart der Intimität. An ihrer Existenz wird nicht gezweifelt, zu durchdringend ist ihr Schein. Je nach Position leuchtet sie ein wenig anders und ihr Erscheinungsbild verändert sich. Aber niemand weiß, wie sie eigentlich aussieht, denn bei dem Versuch sich der Intimität zu nähern blendet sie derart, dass wir unsere Augen lieber von ihr abwenden.

Ein ähnliches Muster äußert sich bei der näheren Betrachtung von Sexualität, Liebe und Ehe/Familie – die sich in diesem 'Reich der Intimität' niedergelassen haben. So wurde gleich zu Beginn des Kapitels auf die neue Doppeldeutigkeit der Sexualität hingewiesen, eine Sexualität die zugleich alles und nichts ist. Sexualität fungiert als elementares Ausdrucksmittel in Paarbeziehungen, im selben Moment gibt sie jedoch vor nichts mit Intimität zu tun zu haben, sondern vielmehr ein 'befreiter' Akt oder ein körperliches Bedürfnis zu sein. Die sexuelle Revolution hat diesbezüglich sicher ihre Wirkung getan. Sexualität tritt an die Öffentlichkeit, gewissermaßen verlässt sie das 'Reich der Intimität', ohne ihren eigenen Intimcharakter aufzugeben. Sie kreierte sich als Paradox, als eine Art 'veröffentlichte' Intimität die auch in den sehr kontrovers geführten Debatten zu Pornographie, Pädophilie und Sadomasochismus zutage tritt.

Die Schwierigkeiten mit solchen Auseinandersetzungen können teilweise darauf zurückgeführt werden, dass Sexualität unfassbar geworden ist. Was ist Sexualität überhaupt? Gerade die feministische Debatte hat nun, da Sexualität nicht mehr zwangsläufig reproduktiv ist, die Definition von Sex als Koitus über Bord geworfen. Sexualität ist nicht mehr ausschließlich ein Akt zur Reproduktion, sie ist zu einer identifikatorischen Grundlage des Individuums geworden. Und genau dies wiederum macht es möglich, dass sich die Sexualität nicht länger auf Paarbeziehungen beschränkt, sondern ihre bedeutungslose Relevanz auch bei Freundschafts- oder gänzlich unverbindlichen Beziehungen in Erscheinung tritt.

Der Ausbruch der Sexualität aus der Sphäre der Intimität geht auch am Konzept der intimen Dreifaltigkeit von Sexualität, Familie/Ehe und Liebe nicht spurlos vorüber. Die Verhältnisse und Bezüge von Sex und Liebe, Liebe und Familie, Familie und Sexualität müssen sich neu zueinan-

der positionieren. Dadurch werden die einst in diesem Intimsystem verankerten Beziehungsmodelle auf eine Probe gestellt. Die Ehe wird mit einer stetig steigenden Scheidungsrate konfrontiert und verliert generell an gesellschaftlicher Bedeutung. Damit werden auch uneheliche Kinder von der Ächtung befreit. Das Bündnis der ewigen Liebe wird zugunsten flexiblerer Beziehungskonzepte vernachlässigt und die 'klassische' Familienform der Kleinfamilie mit ihrer klaren Geschlechterdifferenzierung verliert an Dominanz. Der Stellenwert von Freundschaften nimmt zu. Freundschaften behalten auch nach dem Eintritt ins Familienleben ihre Relevanz. Alternative Konzepte von 'Familie' entstehen: Alleinerziehende Mütter und Väter, Patchworkfamilien, Kommunenkinder, Kinder mit mehreren Bezugspersonen etc.

Ich habe darauf hingewiesen, dass der Tenor zu diesen Veränderungen äußerst uneinheitlich ist. Sehr negativ diesem Wandel der Beziehungsformen gegenüber, äußern sich die eher konservativ positionierten new familialists. Giddens wiederum begreift diese Prozesse als Ausdruck zunehmender Demokratisierung und Egalität im Geschlechterverhältnis, das er im Ideal der reinen Beziehung verwirklicht sieht. Da Abhängigkeitsverhältnisse in diesem Beziehungsmodell abgelehnt werden, wird nun die Intimität sowohl in körperlicher als auch emotionaler Hinsicht zum zentralen Bindeglied der reinen Beziehung. Feministische Forschungen stellen jedoch, in Anbetracht der aktuellen Debatten und Vorstellungen zu Mutterschaft, die Durchsetzungsfähigkeit dieses, auf Gleichheit beruhenden Beziehungskonzeptes infrage.

Auch die Liebe wird von der trügerischen Art der Intimität ergriffen. Beck hat sie als eine Nachreligion bezeichnet, eine Religion an die Illouz zufolge niemand mehr wirklich glaubt. Liebe wird erfahren und gelehnt. Sie ist ultimativ und zugleich ein Kompromiss. Diese Diskrepanzen ergreifen die Liebe. Sie ist zutiefst romantisch, losgelöst von manifesten Kriterien und gleichzeitig soll die partnerschaftliche Liebe nach Giddens Verträge aushandeln und latente Gefühle fassbar und kommunizierbar machen. Wiederum ist die Intimität der Nukleus dieser postmodernen Liebe, die sich nicht als Quantität, sondern als Qualität versteht.

Um mit all diesen Diskrepanzen und der Komplexität von Intimität umgehen zu können, wurde ein neues Genre entwickelt: die sogenannte Ratgeberliteratur. Zwar hat der Liebesroman kaum an Stellenwert verloren, allerdings muss er sich die Regale mit Anleitungen zum 'richtig' Lieben oder den Instruktionen zur Überwindung von Beziehungskrisen teilen. Was es mit dieser neuen Façon des 'über die Intimität-Schreibens' auf sich hat, möchte ich im Teil II dieser Arbeit zeigen.

TEIL II – INTIMITÄT ZWISCHEN DEN SPHÄREN ÖFFENTLICH UND PRIVAT

Im zweiten Teil dieser Arbeit soll es nun um Intimität als Antonym zur Öffentlichkeit gehen. Ausgangspunkt ist dabei die Trennung der beiden Sphären öffentlich und privat, wie sie im Zuge der Entstehung der modernen Gesellschaft vorgenommen wurde. Intimität wurde dem Bereich des Privaten zugeordnet, dem geheimen, abgeschlossenen Hort der Familie. In diesem Sinne wird das Intime als Gegenteil des Öffentlichen entworfen.

In der theoretischen Literatur wird das 'Öffentliche' häufig als bedeutungsgleich mit dem Begriff des Politischen konzipiert. Die öffentliche Sphäre zeichnet sich durch Zugänglichkeit und Transparenz aus, es ist jener Ort, an dem der politische Diskurs ausgetragen wird und politisches (Ver-)Handeln stattfindet. Entsprechend dieser Vorstellung von Öffentlichkeit, wurden persönliche Angelegenheiten oder Emotionen aus der Politik ausgeschlossen (vgl. Sauer 2001: 6). Politik, die demokratische Politik im Speziellen, muss somit als eine öffentliche Angelegenheit verstanden werden, denn nur dadurch ist die Volkssouveränität gewährleistet. Umgekehrt ist jedoch nicht alles, was öffentlich ist, per se auch politisch. Der öffentliche Raum bietet unterschiedliche Anwendungsmöglichkeiten, auch jenseits vom politischen Handeln. So etwa gibt es auch die anonyme Öffentlichkeit oder die kapitalistische Öffentlichkeit als Sphäre des Konsums.

In der Praxis findet Politik jedoch nicht nur im öffentlichen Rahmen statt. Private Gespräche, Kaffeetratsch oder persönliche Skandale der Politiker_innen sind Teil des politischen Alltagsdiskurses geworden. Die Realität struktureller Hürden blockiert die theoretische Zugänglichkeit zum öffentlichen Raum: Nicht alle können es sich 'leisten', Politik zu machen. Ebenso ist das private, intime Leben immer stärker öffentlicher Kontrolle und Entblößung ausgesetzt. Die strikte Trennung der beiden Sphären verliert zusehends an konzeptueller Schärfe:

„Ein neuerlicher Kampf um die Grenzen des Politischen ist im Gange. Kern der Formulierung eines neuen hegemonialen Paradigmas ist die Grenzverschiebung zwischen Ökonomie, Gesellschaft und Familie sowie Staat und politischer Öffentlichkeit, eine Veränderung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft: Der Markt expandiert, öffentlich-staatliche Räume schrumpfen und werden zur Unkenntlichkeit privatisiert bzw. dereguliert, während Familie und Privatheit zugleich 'entgrenzt' werden - so löst sich beispielsweise die traditionelle Kernfamilie auf und die Peinlichkeitsgrenzen werden in Reality-Soaps neu gezogen. Privatheit als Raum hingegen wird reduziert und minimiert.“ (Sauer 2001: 7)

Diese Verschiebungen sind in Anbetracht dessen, dass die Sphärentrennung mit der geschlechtlichen Differenzierung zwischen Mann und Frau einherging, aus feministischer Perspektive besonders relevant. Auch in diesem Teil der Arbeit werden ich daher gegen Ende des jeweiligen

Kapitels die angestellten Überlegungen einer kritischen Sichtweise unterziehen. Dabei soll unter anderem den Fragen nachgegangen werden, welche Konsequenzen die Forderung seitens der zweiten Frauenbewegung, dass auch das Private politisch zu sein habe, auf die Vorstellungen von öffentlich und privat hatte, bzw. inwiefern Emotionen grundsätzlich in Widerspruch zum politischen Denken und Handeln stehen.

In den folgenden zwei Kapiteln geht es nun um den Niedergang der öffentlichen Sphäre und den Eintritt des Intimen in das politische Leben. Was bedeuten diese Veränderungen für die Gesellschaft und die in ihr lebenden Individuen? Diese Frage soll von zwei Seiten aufgerollt werden:

In Kapitel fünf werden wir mit Hilfe von Sennetts (2008) und Arendts (2010) sehr tiefgreifenden Analysen sehen, was mit der öffentlichen Sphäre und der politischen Gemeinschaft passiert, wenn intime Sachverhalte plötzlich zum Gegenstand der Politik werden. In dieser 'Tyrannei des Intimen', wie Sennett diesen Vorgang bezeichnet, ist Intimität ein Substrat, zusammengesetzt aus dem modernen Individuum und seinen Selbstverwirklichungsabsichten, Vorstellungen von Gemeinschaft und Masse sowie Zugehörigkeit und Fremdsein. Intimität versteht sich als ein Innen gegen ein Außen. Grenzen werden wichtig, denn sie dienen dem Ein- oder Ausschluss. Intimität erhebt sich auf eine Ebene, in der sie als Erklärungsansatz für Nationalismus und Vorstellungen wie 'intimate citizenship' (Plummer 2001) herangezogen werden kann.

Die Seite, mit der wir uns im 6. Kapitel befassen werden, ist, wie sich der Eintritt des Intimen in das öffentliche Leben auf die Intimität selbst auswirkt. Hierbei haben sich vor allem die Arbeiten von Illouz (2007a, 2007b, 2008) und Hochschild (1995, 2003, 2006) über die Verzahnung der Intimität mit dem Kapitalismus und die Kommerzialisierung der Intimität als besonders inspirierend erwiesen. Wenn das Intime zusehends zu einem öffentlichen Gut wird, was bedeutet diese Vereinnahmung für das intime Leben der Menschen? Wie gehen wir mit dieser neuen Form von Intimität um? Dabei wird auch der neoliberale Markt, der sich nicht eindeutig in einer der beiden Sphären positionieren will von Thema sein.

5 Der Eintritt des Intimen in die öffentliche Sphäre

Dieses Kapitel setzt zeitlich circa bei jenen Prozessen an, die ich in Kapitel drei beschrieben habe. Der sozialhistorische Rahmen ist die zunehmende Industrialisierung und die Entdeckung der Bevölkerung als wertvolles Gut. Menschen werden als Produktivkräfte betrachtet, als 'Humankapital'. In etwa zur selben Zeit wird auch die Trennung der beiden Sphären öffentlich und privat forciert. Mit genau diesen beiden Sphären oder Räumen und in welchen Verhältnis sie zueinander stehen beschäftigt sich Richard Sennett (2008) in seinem Buch 'Verfall und Ende des öffentlichen Lebens – die Tyrannei des Intimen'.

5.1 SENNETT UND DER VERFALL DES ÖFFENTLICHEN LEBENS

Sennett beschreibt, wie mit dem aufkommenden Industriekapitalismus nach und nach das öffentliche Leben ausgehöhlt wird, bis es letztlich in sich zusammenbricht – ein äußerst drastisches Bild. Ihm zufolge haben die Wirren des Kapitalismus dazu geführt, dass sich die Individuen zunehmend in die Sphäre des Privatlebens zurückziehen. So erklärt er: „Das Absterben des öffentlichen Raumes ist eine Ursache dafür, daß Menschen im Bereich der Intimität suchen, was ihnen in der 'Fremde' der Öffentlichkeit versagt bleibt“ (Sennett 2008: 43). Verdeutlicht wird dieser Verlust der Öffentlichkeit indem Sennett auf die Bedeutungsverschiebung des Begriffes 'public' hinweist: Während public einst so viel wie 'Gemeinwesen' bedeutete – also ein politischer Begriff war, wird der Begriff in der Gegenwart vornehmlich als räumliche Bestimmung verstanden (vgl. Sennett 2008: 44).

Neben dem Industriekapitalismus sieht Sennett noch einen weiteren wichtigen Faktor, der zum Tod des öffentlichen Lebens beigetragen hat, und zwar die Neubestimmung der Weltlichkeit. Die Verschiebung von einer transzendentalen hin zu einer immanenten Weltauffassung, die den Sinn des Lebens im Moment und nicht in der abstrakten Zukunft sucht (vgl. Sennett 2008: 53ff). Und so kommt es gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum sogenannten 'Immanenzprinzip' demnach sämtlichen Äußerungen ein Bedeutungsgehalt zugesprochen wird. Dieses neue Verständnis hat Sennett (2008: 55) zufolge weitreichende Folgen, denn

„(...) [w]enn die Anschauungen vom Immanenzprinzip beherrscht sind, brechen die Unterscheidungen zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt zusammen. Wenn alles potenziell wichtig ist, wie soll ich dann eine Grenze ziehen zwischen dem, was meine persönlichen Bedürfnisse berührt, und dem, was unpersönlich, ohne Beziehung zu meinem unmittelbaren Erleben ist? Vielleicht hat alles eine Bedeutung, vielleicht auch nichts. Doch wie soll ich das wissen?“

Das moderne Individuum ist das primäre Opfer dieses Immanenzprinzips. Es hat nunmehr zum Ziel, eine möglichst authentische Präsentation des Selbst vorzunehmen und dabei sein Intims-

tes nach außen zu kehren. Auch die Liebe wird von diesem neuen Ideal der Selbstverwirklichung vereinnahmt. Sie dient nunmehr dem Zweck das eigene Selbst im anderen zu finden. Und schließlich wird auch die Sexualität von dieser 'Ideologie der Intimität' ergriffen: Die Sexualität wird zum Spiegel des Selbst – das, was wir sind und das, was uns ausmacht (vgl. Sennett 2008: 27ff).

Der Wert der Nähe wird in dieser Ideologie der Intimität zentral, denn: Nähe ist gleich Individualität und Individualität ist gleich Wärme. Damit schafft die Ideologie der Intimität das perfekte Kontrastprogramm zu Anonymität, Entfremdung und Kälte der kapitalistischen Welt. Diese Ideologie der Intimität besagt folgendes: „Soziale Beziehungen jeder Art sind umso realer, glaubhafter und authentischer, je näher sie den inneren, psychischen Bedürfnissen der einzelnen kommen“, und weiter meint Sennett: „Diese Ideologie der Intimität verwandelt alle politischen Kategorien in psychologische“ (Sennett 2008: 453). Auch Foucault hat auf diesen Aspekt hingewiesen. Foucault sieht in der zunehmenden Erklärungsdominanz der Psychologie, sogar einen bedeutenden Faktor, der das moderne Individuum herbeigeführt hat:

„Tatsächlich ist das Individuum das Resultat von etwas, das im vorausgeht, nämlich eines Mechanismus all jener Verfahren, welche die politische Macht am Körper festmachen. Weil der Körper 'subjektiviert' worden ist, das heißt, sich die Subjekt-Funktion an ihm festgemacht hat, weil er psychologisiert worden ist, weil er normalisiert worden ist; deswegen ist etwas wie das Individuum zutage getreten, etwas worüber man sprechen kann, worüber man Abhandlungen verfassen, worüber man versuchen kann, Wissenschaften zu begründen.“ (Foucault 2005: 91f)

Nach Sennett folgt dem Verfall des öffentlichen Lebens der Eintritt des Intimen in die Sphäre der Öffentlichkeit. Ein Prozess, der ihm zufolge gravierende Veränderungen des gesellschaftlichen Lebens mit sich bringt, wobei das moderne Individuum die Hauptrolle in diesem Prozess einnimmt. Diese Rolle, wie sie von Sennett beschrieben wird, ist jedoch alles andere als heldenhaft. Denn im Streben nach Freiheit und individueller Selbstverwirklichung erliegt das Individuum einem Trugschluss: Die Selbstverwirklichung entpuppt sich als Zwang der Selbstrepräsentation und die Freiheit als die Bürde vollkommene Verantwortung für das eigene Selbst zu tragen. Sennett enthüllt diese Scheinfreiheit indem er das moderne Individuum mit dem Kosmopolit vergleicht (vgl. Sennett 2008: 66ff, 457, 513):

Der Kosmopolit ist die Perle des einstmals öffentlichen Lebens, ein handelnder Mensch, der Regeln kritisch infrage stellt, sie entsprechen den Anforderungen verändert und keine Furcht zeigt sich auf etwas Neues einzulassen. Kosmopoliten spielen mit den Facetten des Lebens, probieren und wachsen. Sie gehen offen und zielorientiert miteinander um. Sie sehen sich als

ein kritisches Publikum, als Akteure der Gesellschaft, zu deren Gestaltung sie gemeinsam etwas beitragen können. So also sind die Kosmopoliten.

Das moderne Individuum hingegen ist eine Hülle. Getrieben von Selbstdarstellung und Authentizität wagt es nicht zu spielen oder kreativ zu sein, denn das Immanenzprinzip könnte darin etwas Verfängliches erkennen. Sennett spricht hier von einem Schauspieler, „(...) der seiner Kunst beraubt wurde“ (Sennett 2008: 467, vgl. 67). Profilierung des Selbst und Konkurrenzdenken verhindert das gemeinsame Schaffen. Das moderne Individuum sitzt nicht im kritischen Publikum, sondern es wird Teil einer passiven Masse.

Bei einem Individuum, das nach diesem Immanenzprinzip funktioniert, geht nicht mehr darum, was es tut, sondern wie es sich präsentiert. In der Politik symbolisiert die charismatische Persönlichkeit des Politikers⁴⁹ diesen Wandel. Nicht mehr seine Taten, sein politisches Handeln, sondern seine 'Absichten und Empfindungen' sind Ausschlaggebend dafür, ob er gewählt wird oder nicht (vgl. Sennett 2008: 456). Die Masse verlangt einen charismatischen 'Führer', der zeigt wie sehr er ein Mensch aus Fleisch und Blut ist. Sennett vergleicht das Verhältnis der Masse zu dieser Figur des charismatischen 'Führers' mit den freudschen Theorien über die ödipale Hinwendung der Kinder zu ihrem Vater, den sie so sehr lieben, wie sie ihn fürchten. Auch dem charismatischen Führer wird diese 'Angst-Liebe' entgegengebracht, er erscheint als väterliche Figur (vgl. Sennett 2008: 479f). Um gewählt zu werden muss ein Politiker daher in erster Linie authentisch wirken (vgl. Sennett 2008: 489f). Ist ihm diese Darstellung gelungen, wird sein eigentliches Handeln nebensächlich (vgl. Sennett 2008: 482f).

Worum es bei diesen Ausführungen geht ist jedoch nicht die Frage, ob irgendein Politiker gewählt wird oder auch nicht. Das wäre eine viel zu einfache Sicht auf diese Überlegungen. Der Kern dieser Gedanken ist sehr viel essentieller. Was Sennett hier beschreibt ist der Medina-Wurm der Demokratie. Denn die Demokratie die Herrschaft des Volkes wird zu einem gefährlichen Monstrum, wenn Individuen nicht mehr selbstbestimmt handeln, sondern sich nur noch nach den Gesetzten der Masse richten. Eine Demokratie, die die Masse zum Volk hat ist tot. Eine Demokratie, deren Individuen keinen wirklichen Handlungsspielraum mehr besitzen

49 Ich verwende bei den folgenden Ausführungen, die sich primär auf Sennetts Überlegungen zur Tyrannei des Intimen beziehen, ausschließlich die männliche Form des Politikers, weil auch Sennett (zumindest in der deutschen Ausgabe) keine geschlechtsneutrale Formulierung verwendet hat. Ein Umstand der ein wesentliches Manko an Sennetts Theorie offenbart. Ein Manko welches nicht auf einen, pingelig gesehen, unreflektierten Sprachgebrauch reduziert werden soll. An dieser Stelle könnte zu seiner Verteidigung noch eingewendet werden, dass Sennett sich größtenteils auf eine Zeit bezieht in der Politiker nuneinmal Männer waren und eine Geschlechtsneutrale Formulierung diesen Sachverhalt lediglich verschleiern würde. Viel misslicher jedoch ist, dass eine geschlechtsspezifische Auseinandersetzung in seinen Ausführungen schlichtweg nicht vorhanden ist. Mehr dazu an späterer Stelle.

ist eine Farce. Auch Geiger (1926: 43f) macht in seinem Werk 'Die Masse und ihre Aktion' auf diese Problematik aufmerksam.

5.2 DEMOKRATIE MASSE GEMEINSCHAFT NATION

Nach Geiger ist der Begriff der Masse sehr vielseitig. Meist wird mit Masse eine grundsätzlich unbegrenzte Vielheit, eine Quantität assoziiert, deren Elemente gleichartig sind und nicht voneinander unterschieden werden können. Häufig ist diese Masse ungeformt, scheinbar regellos. Masse kann aber auch etwas Formbares sein, wie Knet- oder Modelliermasse. Physikalisch gesehen ist die Masse eine Energieträgerin mit qualitativer, ihr selbst entspringender Energie (vgl. Geiger 1926: 1-6). Davon abgesehen, gibt es aber auch „(...) die Masse jener Individuen, die 'eines wie das andere' sind, kein eigenes Urteil haben, mit denen man daher nur rechnet unter dem Gesichtspunkt ihrer großen Zahl der Quantität, nicht der Qualität“ (Geiger 1926: 3f). Somit gibt es qualitative Definitionen, in denen es um die Ausstrahlung der Masse geht, um ihre Energie. In anderen, quantitativen Definitionen hingegen, ist Masse lediglich eine Addition von Gleichartigen, bei denen es auf die Menge ankommt. Ein soziologischer Massenbegriff, so Geiger, kann jedoch weder nur das eine, noch ausschließlich das andere sein (vgl. Geiger 1926: 34).

Die Frage, die sich im Kontext dieser Arbeit stellt ist, welche Bedeutung die Masse für das Konzept der Intimität hat? Sennett (2008: 63f) betont, dass die modernen Individuen in einer Welt voll Fremder leben:

„Um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstand in Paris und London und dann auch in anderen westlichen Hauptstädten ein Verhaltensmuster, das sich von allem unterschied, was man hundert Jahre zuvor in London oder Paris gekannt hatte oder heutzutage im größten Teil der nichtwestlichen Welt kennt: die Vorstellung, daß Fremde kein Recht hätten, miteinander zu sprechen (...).“

Begreifen wir nun eine Masse als die Summe all dieser Individuen, die einander fremd sind wird der Zusammenhang zwischen Intimität und Masse verständlich. Und dies wiederum in zweierlei Hinsicht: Die Masse bedarf der Intimität, ebenso wie die Intimität der Masse. Denn, das Nachaußen-Stülpen intimer Angelegenheiten, dieser zentrale Akt individuellen Selbstverwirklichung erreicht erst mit der Masse als Publikum die entsprechende Wirkung. Die Intimität ist der Kern der Selbstdarstellung. Intimität gaukelt also Individualismus vor. Jedoch wird Trend wird mit Individualität verwechselt: Die Individuum wollen sich von der Masse abheben und greifen im selben Moment auf intim-individuelle Ausdrucksmöglichkeiten zurück, die ebenso von der Masse vorgegeben sind. Genau dieser Irrtum ist es wiederum, der, paradoxerweise die Masse ausmacht.

Die Masse hat besteht aus einer Vielheit von Individuen. Um sich als Masse zu konstituieren benötigt sie jedoch ein bindendes Element. Und genau hierbei besitzt Intimität, im Sinne eines spezifischen, gemeinsamen Wissens, ein Wissen das nur von den Individuen innerhalb dieser Masse geteilt wird, eine wichtige Funktion. Intimität ist der Gemeinsinn, etwas, das Vertrauen schafft. Diese Form der Intimität beinhaltet die Vorstellung, dass es ein 'Innen' und ein 'Außen' gibt. Das 'Innen' existiert nur als Abgrenzung vom 'Außen'. Intimität dient somit als Ausgrenzungskriterium all jener Individuen, die nicht dieses intime Wissen besitzen und somit nicht Teil dieser Masse sind. Intime Zugehörigkeit oder 'intimate citizenship'⁵⁰ ist das Schlagwort (vgl. Plummer 2001). Intimität dient dabei der Generierung sogenannter 'imagined communities', wie sie Benedict Anderson beschrieben hat. Auch Nationen sind imaginäre Gemeinschaften, die ihr intimes Innen vor dem Außen schützt. Gerade das Misstrauen gegenüber einem abstrakten 'Außen' ist das, was die Masse am Leben hält (vgl. Sennett 2007: 519f).

Die Problematik liegt in den Eigenschaften der Masse. Dass das Handeln der Massen ein Bewusstes, rational Überlegtes sei, wird von Autoren wie Sennett⁵¹ (vgl. 2008: 67f), Geiger (vgl. 1926: 98f) oder Arendt (vgl. 2010: 51f) verneint. Verstehen ist individuell. Aus diesem Grund darf ein Redner die einzelnen Individuen der Masse nicht zum Nachdenken und verstehen anregen, da dies das gemeinsame Element der Gruppe zerstören würde. Beginnen die Individuen einer Masse aktiv zu denken und eine eigene Meinung entwickeln, würden sie darin unweigerlich die interne Heterogenität der Masse erkennen und die Masse würde zerfallen. Die Masse besitzt also keine Meinung jedoch eine Stimmung von der sich die Individuen mitreißen lassen – eine Art 'Instinkt'. Geiger (vgl. 1926: 66ff) schreibt, dass Massen nicht nur nach einem Instinkt agieren, sondern es dabei auch zu einer Erhebung des Individualniveaus kommt: Die Individuen werden von einer Gefühlswelle ergriffen, was wiederum das Handeln der Individuen in der Masse verändert. Geiger zufolge muss somit der 'Geist der Gruppe' nicht konstant sein, sondern kann sich eben dadurch auch ändern. Dieser andauernde Wandel, die 'Labilität des

50 Plummer versuchen mittels diesem Begriff zu erfassen, wie in unserer postmodernen Gesellschaft, vielfach Diskurse über intime Aspekte des Lebens und die Errichtung sogenannter 'Arenen der Intimität' jenes Gefühl von Zugehörigkeit schaffen, das wir in der Moderne verloren haben. Diese Diskurse der 'intimate citizenship' bestimmen aber auch, auf welche Weise wir unser Leben ausrichten müssen um 'citizen' zu werden. Citizenship ist dabei nicht streng auf Staatsbürgerschaft, sondern allgemeiner gefasst „The notion of ‘citizenship’ now raises issues about a plurality of rights and obligations shaped through participatory, differentiated social worlds (and communities), each with contested status and continuing tensions that need resolving. It draws from both the politics of redistribution and recognition; it sees citizenships as part of a ‘differentiated universalism’; and it continuously confronts the classic problem of moral boundaries (who is inside/outside, included/excluded) both within and across social worlds (including the racialisation of such boundaries and their global links“ (Plummer 2001: 241).

51 Sennett spricht in seinen Ausführungen über die Masse meist vom 'Publikum der Fremden'

Bewusstseinsgehaltes', wie er es nennt, kann zu 'irrationalen Konsequenzen' führen. Nach Geiger wohnt den Massen eine gewisse 'Aktionswucht' inne, die jedoch destruktiv und passiv ist.

Da somit aus den Massen selbst kein aktives Handeln entspringen kann brauchen sie eine Führung, etwas, das den aktiven Part übernimmt und die Masse zu bändigen weiß (vgl. Sennett 2008: 475ff, Geiger 1926: 27). Die Demokratie ist jene Regierungsform die mit der Idee der 'Herrschaft aller' versucht, die Masse zu zügeln. Da diese 'Herrschaft aller' aber praktisch schwer umsetzbar ist, beschränkt sich die eigentliche Herrschaft auf ein paar wenige, die von der Masse des Volkes gewählt wurden um deren Anliegen zu vertreten (vgl. Geiger 1926: 42-44). Ist dies jedoch nicht der Fall, hat die Demokratie nach Max Weber (vgl. 1988: 63) lediglich ein 'Gehäuse der Hörigkeit' geschaffen. So schreibt er: „In den Massen drillt die 'korrekte' Sozialdemokratie den geistigen Parademarsch und verweist sie, statt auf das jenseitige Paradies (...), auf das diesseitige, – und macht dabei aus ihm eine Art Schutzpockenimpfung für die Interessenten der bestehenden Ordnung“ (Weber 1988: 65). Im Glauben, durch die Regierung repräsentiert zu sein, lässt sich das Volk alles gefallen. Dies bringt die Demokratie in eine sehr unsichere, labile Lage.

Das Ziel dieser Ausführungen ist nicht, die Demokratie an sich schlecht zu reden, sondern auf die Gefahren einer 'Scheindemokratie' aufmerksam zu machen. Auch in gegenwärtigen Diskussionen über das Demokratieverständnis der Bevölkerung, die geringe Wahlbeteiligung, Populismus und Personenkult wird diese 'Krise der Demokratie' angesprochen. Es wäre jedoch Falsch diese Probleme den Politiker_innen in die Schuhe zu schieben. Denn auch diese verhalten sich lediglich den Regeln entsprechend. Regeln, die nur deshalb so mächtig sind, weil sie von der breiten Masse nicht hinterfragt werden. Ich möchte hier auf den foucaultschen, strategischen Machtbegriff verweisen. Foucault zufolge kann Macht nicht fixiert oder verortet werden. Macht ist nicht etwas, das jemand, etwa ein_e Politiker_in, besitzt und auf andere ausübt, sondern Macht ist ein Verhältnis, ein Geflecht, das sich zwischen den Subjekten entfaltet. Foucault verwendet einen positiven Machtbegriff. Er begreift Macht nicht als repressives Medium, sondern als etwas Produktives.

„Macht wird nur auf 'freie Subjekte' ausgeübt und nur sofern diese 'frei' sind. Hierunter wollen wir individuelle oder kollektive Subjekte verstehen, vor denen ein Feld von Möglichkeiten liegt, in dem mehrere 'Führungen', mehrere Reaktionen und verschiedene Verhaltensweisen statthaben können.“ (Foucault 1982: 255)

Dieser Definition von folgend, liegt das Problem also in den Zwischenräumen der breiten Masse, die eben nicht produktiv ist, sondern die Regeln als gegeben akzeptieren. Die Individuen dieser Masse sind erschöpft. Sie haben Angst sich auf ein Spiel mit Fremden einzulassen.

Sie haben weder die Kapazität noch Lust Regeln zu modifizieren und aktiv aus ihrem kreativen Potenzial zu schöpfen.

Eine ähnliche, sehr positive Konzeption von Macht findet sich auch bei Hannah Arendt. Es handelt sich dabei um die Macht frei und gemeinsam im Zusammenschluss mit anderen Menschen handeln zu können (vgl. Arendt 1998: 45). Ich möchte nun bei Arendt bleiben und Sennetts Schilderungen über den Niedergang der öffentlichen Sphäre Arendts Gedanken über das tätige Leben gegenüberstellen. Dies scheint mir interessant, da das arendtsche Szenario in vielerlei Hinsicht dem ähnelt, was Sennett beschrieben hat⁵².

5.3 HANNAH ARENDT – HANDELN VERSUS VERHALTEN UND DER KONFORMISMUS

Im Rahmen ihres 1958 erschienen Buches 'Vita activa – oder Vom tätigen Leben' stellt sich Hannah Arendt die Frage, was Menschen in Zukunft verbinden wird. Dabei vergleicht sie die griechische Antike mit dem Mittelalter, der Neuzeit und der Gegenwart. Ebenso wie Sennett kritisiert Arendt die immer stärkere Einfältigkeit der Menschen. Die Massengesellschaft stellt ihrer Meinung nach ein Gebilde dar, in welchem sich der Prozess, weg von der Handlung hin zu dem 'sich Verhalten' manifestiert.

Der Begriff des Handelns ist bei Arendt zentral und entspricht in etwa dem, was Sennett 'spielen' oder 'kreativ sein' nennt. Durch das Handeln wird etwas begonnen, Handeln ist somit gewissermaßen eine Neuschöpfung und daher eng mit Natalität⁵³ verknüpft (vgl. Arendt 2010: 18). Im Vergleich zur Tätigkeit muss Handeln stets als sozialer Akt begriffen werden, und ist somit auf den Bezug zu einem gesellschaftlichen Kontext angewiesen (Arendt 2010: 33f). Während Handeln immer auf eine Pluralität an Handlungsmöglichkeiten verweist, ist das Verhalten interessengetrieben und daher nicht frei, sondern 'uniformiert' (vgl. Arendt 2010: 17f, 54ff).

Die Vereinheitlichung der Menschen führt in Folge zur Eliminierung dessen, was den Menschen ausmacht, nämlich seine 'Bedingtheit'. Unter 'Bedingtheit' versteht Arendt den konkreten Vorgang, wie sich die menschliche Existenz ausformt:

„Die Welt, in der die Vita activa sich bewegt, besteht im Wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedienungen menschlicher Existenz. Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen

52 Seltsamerweise nimmt Sennett in seinem Buch kein einziges Mal Bezug auf Arendts Argumente, obwohl diese sich vorzüglich zur Untermauerung seiner Thesen geeignet hätten.

53 Das Konzept der Natalität ist im arendtschen Denken sehr zentral. Die Natalität ist gewissermaßen der Ursprung und zugleich die Bedingung des Handelns (vgl. Arendt 2010: 316). Wir werden gegen Ende des Kapitels nochmals auf die Natalität zurückkommen.

Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen, wie die bedingenden Dinge der Natur.“
(Arendt 2010: 18f)

In der Massengesellschaft wird diese Bedingtheit nun aufgegeben und der Menschheit das Gebot der Gleichheit übergestülpt (vgl. Arendt 2010: 50, 52f). Somit diagnostiziert Arendt den Tod von Pluralität und Vielseitigkeit, den Tod des menschlichen Handelns, der einhergeht mit dem Tod der Politik (vgl. Arendt 2010: 18). Ausnahmen müssen nicht weiter berücksichtigt werden, denn sie spielen kaum noch eine Rolle für das Gesamtbild der Menschheit. Personen, die sich der Konformität nicht unterordnen wollen/können werden schlichtweg an den Rand der Gesellschaft gedrängt und unsichtbar. Dies ist die sogenannte 'Einebnung' von der Hannah Arendt spricht (vgl. Arendt 2010: 54). Ihre Gedanken weisen hierbei einige Parallelen zu Foucaults Überlegungen bezüglich der Erfindung der Bevölkerung auf. Wie bei Foucault sieht auch Arendt in der Statistik jene Wissenschaft, die diesen Konformismus am meisten fördert:

„Auf dem gleichen Konformismus, den die Gesellschaft verlangt und durch den sie handelnde Menschen in sich verhaltende Gruppen organisiert, beruht auch die Wissenschaft, die dem Entstehen der Gesellschaft auf dem Fuße folgte, nämlich die Nationalökonomie, deren wichtigstes Rüstzeug die Statistik ist, welche die Berechenbarkeit menschlicher Angelegenheiten bereits als selbstverständlich voraussetzt.“ (Arendt 2010: 53)

Im Alltag wird dieser Konformismus sichtbar. Er tritt auf in den Massenbewegungen, in den abstrakten Begriffen wie Einstellung oder Trend. Sie alle weisen in eine Richtung und sind gekennzeichnet durch eine ganz spezielle Art des 'sich Verhaltens'. Selbst die so genannten Non-Konformisten, die alles beschimpfen was sich an Regeln hält, die zwanghaft versuchen anders zu sein als der Mainstream, auch all jene Menschen haben sich innerhalb ihres Denkens einen Kodex aufgebaut. Auch sie haben ihre Normen und Tabus und auch sie sind im Grunde nichts anderes als ein Trend in die andere Richtung.

Die Statistik also ebnet die 'Ausreißer' des Gesellschaftlichen ein. Sie dient dazu einen 'Trend' zu berechnen, die Masse kalkulierbar zu machen. Das Problem, so Arendt, ist dabei nicht, dass es keine Menschen mehr gibt, die sich dieser Massengesellschaft entwinden. Das Problem ist vielmehr die Art und Weise, wie diese 'Ausreißer' wahrgenommen werden, und welche Rolle sie auf der Welt einnehmen.

Dieser Vorgang der 'Einebnung' betrifft den Menschen allerdings nicht lediglich im Sinne eines 'öffentlichen' Wesens, sondern greift auch in den persönlichen, individuellen Bereich des Menschen ein. Die Schlucht zwischen diesen beiden Polen wird durch den zunehmenden Individualismus, die 'Emanzipation des Menschen als gesellschaftliches Lebewesen', verbunden. Dadurch wird die Trennlinie zwischen den beiden Bereiche öffentlich und privat, wie sie im

antiken Griechenland⁵⁴ existierte, verwischt und die zwei Sphären drohen ineinander überzugehen (vgl. Arendt 2010: 47ff).

5.4 DIE SPHÄRENTRENNUNG

Mit Aristoteles verweist Arendt darauf, dass die Sphären der *polis* dem griechischen Bürger 'eine Art zweites Leben' zusätzlich zur häuslichen Sphäre des *oikos* ermöglichte – eine zusätzliche 'Seinsordnung' (vgl. Arendt 2010: 35). Die Trennung zwischen diesen beiden Sphären war strikt. Der *oikos* war jener Ort, der sich mit den Fragen der Notwendigkeit und den Sorgen des Alltags befasste. Die Sphäre des Politischen existierte hingegen gänzlich losgelöst von derartigen Problemen. Und genau diese Freiheit, die Tatsache, dass sich die Menschen in der *polis* nicht dem täglichen Kampf ums Überleben stellen mussten, ermöglichte es den Menschen 'Politik' im eigentlichen Sinne zu betreiben (vgl. Arendt 2010: 79).

Das bedeutet nicht, dass die Angelegenheiten der häuslichen Sphäre weniger wichtig oder gar irrelevant sind. Arendt zufolge gibt es sehr wohl gewisse Dinge die sich nur im Privaten richtig entfalten können, wie etwa die Liebe. So schreibt sie: „Liebe zum Beispiel, im Gegensatz zur Freundschaft, kann eine öffentliche Zur-Schau-Stellung schlechterdings nicht überleben“, und weiter: „Wegen der ihr inhärenten Weltlosigkeit muten uns daher auch alle Versuche, die Welt durch Liebe zu ändern oder zu retten, als hoffnungslos verlogen an“ (Arendt 2010: 64). Damit widerspricht sie Freud, demzufolge die Liebe die Grundlage von Gemeinschaft ist, das Bindeglied zwischen den Menschen schlechthin (vgl. Freud 1930: 67ff). Um nun aber zur öffentlichen Sphäre zurück zu kommen:

Ähnlich wie Sennett, der im Industriekapitalismus eine wesentliche Todesursache des öffentlichen Lebens zu erkennen glaubt, markiert auch Arendt (vgl. 2010: 39ff) mit dem Einzug der Ökonomie in die Politik eine wesentliche Änderung: Das Profane dringt in die politische Sphäre ein. Die Sorgen des Lebens werden dadurch zur Aufgabe der Politik. Die *polis* ist nun jener Ort, an dem sich die Fragen der Notwendigkeit⁵⁵ stellen. Das Politische wird sozusagen 'funktionalisiert'. Arendt verweist hierbei auf Marx, demzufolge die Politik primär dazu dienen soll soziale Probleme zu lösen – eine Sichtweise, die laut Arendt einem verhänglichen Fehler unterliegt. Denn der marxischen Idee liegt eine Prämisse zugrunde, die er kritiklos aus der Ideologie der neuzeitlichen Ökonomie übernommen hat (vgl. Arendt 2010: 43).

54 Arendt bezieht sich in ihren Ausführungen auf das Ideal der griechischen Stadt-Staates, der „(...) bis heute den 'individualistischen' und unkonformistischsten politischen Körper darstellt“ (Arendt 2010: 38).

55 Dieser Aspekt ist auch in Verknüpfung mit der romantischen Liebe nach Illouz (2007a: 322) interessant, derzufolge „(...) die Fähigkeit, eine Liebe im authentischen Sinne zu leben, denjenigen vorbehalten ist, deren Leben nicht von 'Notwendigkeit' geprägt ist“. Also tendenziös Personen aus der Mittel- und oberen Mittelschicht.

Die Folge aus diesem Prozess ist, dass das 'Politische' vom 'Gesellschaftlichen' abgelöst wird. So schreibt Arendt (2010: 48): „Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat“.

Arendts Konzeption des 'Gesellschaftlichen' enthält somit eine negative Konnotation im Vergleich zu Sennett, der ebendiesen Verlust des Gesellschaftlichen bedauert. Im Grund handelt es sich jedoch eher nicht um eine Meinungsverschiedenheit als vielmehr um eine Differenz, die auf unterschiedliche Begriffskonzepte zurückzuführen ist. Auch in Bezug auf das Individuum verwenden Arendt und Sennett keine einheitlichen Termini. Nach Sennett verkörpert gerade das moderne Individuum, dieses handlungsunfähige Wesen den Verfall und das Ende des öffentlichen Lebens. Bei Arendt hingegen besitzt der Individualismus jedoch keinen derartigen Nebensinn. So schreibt Arendt:

„Diese, im wesentlichen am Griechischen orientierten Analysen des Handelns sind, wie wir heute sagen würden, ausgesprochen individualistisch. Sie bestehen aus dem Phänomen der im Handeln sich vollziehenden Selbstenthüllung auf Kosten aller anderen Faktoren, und da diese Selbstenthüllung gemeinhin nicht das eigentliche Ziel des Handelns ist, kommt der Unabsehbarkeit der Folgen des Gehandelten in dieser Sicht keine allzu große Bedeutung zu.“
(Arendt: 2010: 243)

Aus diesem Zitat wird erkenntlich, dass nach Arendt das individualistische Handeln zur Selbstenthüllung führt. Damit meint sie jedoch nicht jene Form der authentischen, bedeutungsgeladenen, individuellen Selbsterkenntnis, die von Sennett kritisiert wird. Arendt versteht Individualität vielmehr im Sinne von 'Einzigartigkeit', deren Grundlage wiederum die 'Natalität' ist – die „(...) Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartiges Neues in der Welt erschienen ist“ (Arendt 2010: 217). Die Natalität ist ein Schlüsselkonzept in Arendts Denken, auf deren Relevanz sie am Ende des Kapitels über das Handeln hinweist:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als 'Gesetz' seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann.“
(Arendt 2010: 316)

Bis zu einem gewissen Grad kann in Arendts Konzept der Natalität eine Parallele zu Butlers Verständnis von Performativität gezogen werden, die darin liegt, dass der performative Akt ebenso stets eine Neugestaltung darstellen kann.

„Begreift man die Performativität als erneuerbare Handlung ohne klaren Ursprung oder Ende, so wird das Sprechen letztlich weder durch den jeweiligen Sprecher noch durch seinen ursprünglichen Kontext eingeschränkt. Das Sprechen wird nämlich durch den gesellschaftlichen Kontext nicht nur definiert, sondern zeichnet sich auch durch die Fähigkeit

aus, mit diesem Kontext zu brechen. Die Performativität besitzt eine eigene gesellschaftliche Zeitlichkeit, indem sie gerade durch jene Kontexte weiter ermöglicht wird, mit denen sie bricht.“ (Butler 2006: 69)

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle mit einer ausführliche Gegenüberstellung der Werke Arends und Butler anzuknüpfen – was ein sicherlich großes, komplexes, aber auch sehr spannendes Unterfangen wäre. Da wir nun aber schon bei einer feministischen Theoretikerin angekommen sind, möchte ich hier nun gleich mit den Überlegungen aus feministischer Perspektive anschließen.

5.5 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

In dem Kapitel über die Geschlechtscharaktere wurde dargestellt, wie die im 18. Jahrhundert aufkommenden und im 19. Jahrhundert dominant werdenden Konzepte der Zweigeschlechtlichkeit sowie die Vorstellung spezifisch männlicher und weiblicher Eigenschaften verwendet wurden um den Ausschluss der Frauen aus der öffentlichen Leben zu legitimieren. Die klare Trennung zwischen politischer/öffentlicher und privater/häuslicher Sphäre ist sowohl in Sennetts als auch in Arendts Konzepten des politischen Handelns zentral.

Allerdings fehlt in Sennetts äußerst drastischen, aber auch sehr interessanten Darstellung ein feministischer Bezug. So wird nicht erwähnt, dass jenes von Sennett nahezu glorifizierte, öffentliche Leben ein vorwiegend männliches war. Ebenso kommt nicht zur Sprache, dass diese Öffentlichkeit ohne die Ausbeutung von Sklaven und Frauen in der privaten Sphäre kaum derart hätte stattfinden können. Entsprechend übt Christel Eckart (2009: 18) eine zynische Kritik an Sennetts Darstellungen, in der sie schreibt:

„Das Leiden des 'flexiblen Menschen' ist vor allem eines an der Erosion eines männlichen Sozialcharakters, dem die komplementäre Partnerin als Expertin der Gefühle abhandeln zu kommen droht, während diese selbst sich im strategischen Handeln der Berufswelt qualifiziert und ihrerseits an den Partner wachsende Erwartungen an die aktive Gestaltung der emotionalen Beziehung stellt.“

Auch bei Arendt fehlt die feministische Perspektive in weiten Teilen ihrer Schriften. Zwar beschreibt sie genau, welche Tätigkeiten im antiken Griechenland der *polis*, und welche dem *oikos* zugedacht waren, auf welchen Grundgedanken diese Einteilung basierte und welche Personen aus dem politischen Leben ausgeschlossen waren und Sie macht auch auf die despotische Macht des Familienoberhaupts aufmerksam, jedoch fehlt eine kritische Distanzierung zu diesen Darstellungen (vgl. Arendt 2010: 37f, 51).

Es hegt den Anschein, sowohl bei Arendt, als auch bei Sennett, als würden ihre Theorien über die *vita activa* oder das öffentliche Leben ohne die Thematisierung von Geschlecht auskom-

men. Ob diese Sichtweise naiv oder – weil sie das Geschlecht bereits hinter sich gelassen hat – emanzipatorisch ist, sei dahingestellt. Ob der öffentliche Raum nun ein männlicher, ein weiblicher oder gar ein geschlechtsloser ist, scheint in ihren theoretischen Überlegungen schlichtweg irrelevant zu sein.

Ich möchte nun an den Ausführungen zur geschlechtlichen Sphärentrennung und den Geschlechtscharakteren anknüpfen und mich der Frage zuwenden, wie sich das Verständnis von Politik und Öffentlichkeit durch den Wiedereintritt der Frauen in die Sphäre des öffentlichen verändert hat. Zentral dabei ist der berühmte Slogan der zweiten Frauenbewegung demzufolge auch das Private politisch ist. Öffentlichkeit mit sich gebracht hat. Und was politische Partizipation aus einer feministischen Perspektive bedeuten kann.

In ihrem Buchbeitrag 'Geschlecht und Öffentlichkeit – Für und Wider das Auftreten als Frau oder als Mensch' schreibt Margit Brückner (vgl. 1994: 52), dass der Eintritt der Frau in die öffentliche Sphäre ein emanzipatorischer Akt ist, der aber auch mit vielen Schwierigkeiten einhergeht. Brückner vertritt die Ansicht, dass es keine Öffentlichkeit ohne Geschlecht gibt, es aber wohl möglich ist, die Geschlechtlichkeit jenseits der Kategorien Mann und Frau zu konzipieren.

Zu Beginn des Textes geht Brückner auf die Frage des Menschseins ein. Dabei bezieht sie sich auf Platon, demzufolge es drei Arten des Menschseins gibt: Der 'Mann-männliche' Politiker, der 'Mann-weibliche' und die 'Frau-weibliche' (vgl. Brückner 1994: 19). Brückner aktualisiert und erweitert dieses Modell. Sie kommt zu dem Schluss, dass es heutzutage neben Mann und Frau noch den Geschlechts-übergreifenden Mann (der Öffentlichkeit) und die geschlechtslose Frau gibt. Denn, so Brückner, sobald eine Frau in die Öffentlichkeit tritt, kann sie ihre weibliche (leibliche) Identität als Frau nicht mehr vollziehen. Als Öffentliche Frau mit artikuliertem Frau-Sein werden ihre Interessen als spezifisch 'weibliche' und nicht als allgemeine Interessen der Menschen beurteilt. Die Frau muss ihr Geschlecht daher ablegen um 'Mensch' zu werden (vgl. Brückner 1994: 20ff).

Dies offenbart sich Brückner zufolge in einer Reihe männlicher Verhaltensweisen, die Frauen annehmen bzw. ihnen zugeschrieben werden, sobald sie in der öffentlichen Sphäre agieren, wie etwa ein anderer (männlicher) Sprach- oder Kleidungsstil (vgl. Brückner 1994: 27, 40ff; Kotthoff 2003: 134-143). Weiter weist Brückner (vgl. 1994: 32f) darauf hin, dass die Regeln des öffentlichen Raumes immer noch vorwiegend von Männern bestimmt werden⁵⁶. Nach wie vor

⁵⁶ Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Debatte über das Stillen von Kindern im öffentlichen Raum. In den Argumenten gegen das öffentliche Stillen wird die entblößte Brust zu einem sexualisierten Objekt. Diese

existiert die Vorstellung, dass Frauen aufgrund ihrer Emotionalität und Gefühlsorientiertheit in bestimmte öffentliche Positionen 'nicht hingehören' – ein Relikt der Geschlechtscharaktere des 19. Jahrhunderts.

Unterschiedliche Frauenbewegungen haben auf vielfältige Art und Weise diesen Mythos, demzufolge nur die Rationalität der Männer den Anforderungen des öffentlichen Raumes entsprechen würden, angeprangert (vgl. Postl 1995: 111-115). Während von manchen dieses Argument als patriarchale Logik entlarvt wurde, haben andere feministische Ansätze Konzepte wie Rationalität und Objektivität grundlegend infrage gestellt. So beispielsweise hat die feministische Epistemologie darauf aufmerksam gemacht, dass Gefühle stets Teil eines Erkenntnisprozesses sind und selbst die Vernunft subjektiv ist. Die feministische Ethik wiederum hat versucht Emotionen 'aufzuwerten' und als positiven, weiblichen Beitrag zur Gesellschaft zu betrachten. Der Androgynitäts-Ansatz hingegen verfolgt ein gegenteiliges Ziel, nämlich Emotionalität und Rationalität aus den Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit zu lösen und als geschlechtslos zu konzipieren.

Jedoch, merkt Postl (vgl. 1995: 116) kritisch an, zielen zwar all diese Ansätze darauf ab, Gefühle politisch 'salonfähig' zu machen, grundsätzlich geht es ihnen aber nicht darum die Opposition von Rationalität und Emotionalität an sich auflösen. Dem postmodernen Paradigma folgend argumentiert Postl mit Irigaray, dass allerdings gerade die Überwindung der Komplementarität von Vernunft versus Gefühl das Ziel sein sollte. Dichotomien sollen 'aus der Fassung' gebracht werden, Frauen sollen sich nicht als Differenz zum Mann definieren, sondern 'unendlich anders' sein (vgl. Postl 1995: 118). So schreibt sie:

„Eine solche Auffassung eröffnet einen Raum jenseits aller Dichotomien, einen Raum, in dem Rationalität nicht mehr gegen Emotionalität ausgespielt werden kann und Komplementarität zu einem entbehrlichen Kriterium geworden ist. Vorstellungen einer dualistischen Ganzheit werden angesichts der fließenden Formlosigkeit des in der Sprache zum Ausdruck gebrachten weiblichen Begehrens ebenso hinfällig wie Versuche, die interne Hierarchie dieser Ganzheit durch ein paar kosmetischen Umschichtungsverfahren zu eliminieren.“ (Postl 1995: 119)

Postls postmodernes Postulat, die Kategorien an sich zu dekonstruieren, steht hier Arendts Beharren auf der strikten Trennung von öffentlich und privat gegenüber. Ein Widerspruch? – Nicht unbedingt. Dem arendtschen Denken zufolge wird produktives, politisches Handeln erst möglich, wenn Menschen 'frei' sind und sie sich nicht mit der 'Sorge um sich' und den Fragen der Notwendigkeit befassen müssen. Um dem Widerspruch auf den Grund zu gehen stellt sich folglich die Frage, ob dieses freie, politische Handeln nun jenseits der Differenzierung zwischen

Überlegungen führten soweit, dass Frauen in Großbritannien sogar verboten wurde Kinder in Plenarsaal des Parlaments zu stillen (vgl. Smyth 2008: 89).

rational und emotional stattfinden kann. Und dies wiederum hängt davon ab, ob das Konzept der Emotionalität an die Notwendigkeit gekoppelt ist oder nicht. Wird das Gefühl nämlich nicht als ein 'Bann' definiert, demgegenüber das Individuum stets passiv ausgeliefert ist⁵⁷, sondern ähnlich dem foucaultschen Machtbegriff als ein Verhältnis, welches ebenso ein aktives Vermögen birgt, dann steht Emotionalität nicht im Widerspruch zum politischen Handeln, sondern kann sogar eine Bereicherung darstellen, etwa wenn es darum geht sich in andere Personen, Situationen etc. hinein zu versetzen (vgl. Eckart 2009: 13). Dabei ist Fühlen ist nicht weniger als Denken ein Akt, der im Individuum stattfindet. Arendt, ist sich dessen bewusst und fordert aus diesem Grund auch kein kollektives Denken oder gar Fühlen. Die Schwierigkeit liegt, Arendt zufolge, jedoch nicht wesentlich in der Tatsache, dass Fühlen oder Denken individuell funktionieren. Die Problematik ergibt sich vielmehr durch den neuen Anspruch von Denken und Fühlen, deren Nutzen nun nicht mehr auf die Gemeinschaft gerichtet ist, sondern auf das, von der Notwendigkeit getriebene Individuum selbst.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es daher nicht verwunderlich, wenn Arendt und Postl letztlich doch einen gemeinsamen Nenner finden, nämlich im Raum der Freiheit. Wie das obige Zitat von Postl verdeutlicht, entsteht durch die Loslösung aus den starren Oppositionspaaren ein neuer Raum mit neuen Möglichkeiten und der Freiheit sich jenseits von festen Strukturen zu bewegen. Eine Sichtweise, die Arendts Konzept des Assoziationsraumes sehr ähnlich ist. Dabei handelt es sich um einen Raum, der auf Freiheit, produktivem Einverständnis und Handeln beruht. Der sich weniger über die Örtlichkeit, als über das Handeln selbst konstituiert (vgl. Benhabib 1994: 280f). Das Modell eines solchen Assoziationsraums, wäre nach Benhabib auch für die feministischen Debatten sehr nützlich (vgl. Benhabib 1994: 296).

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

Der Eintritt des Intimen in die öffentliche Sphäre hat, wie wir in diesem Kapitel sehen konnten, das Erscheinungsbild der Öffentlichkeit eingehend verändert. Und das nicht nur im Positiven. So sind Sennett und Arendt der Meinung, dass das moderne Individuum seine Fähigkeiten aktiv zu handeln und zu spielen – kurz: Politik zu betreiben – zugunsten individueller Selbstverwirklichung aufgegeben hat.

Nach Sennett ist die moderne Öffentlichkeit also eine entfremdete Öffentlichkeit, in der Menschen nicht mehr über sich hinausgehen können und kooperatives, gemeinsames Gestalten

57 Eckarts (2009: 12) Definition würde dem in etwa entsprechen: „Gefühle sind Ausdruck von Bedürftigkeit und Abhängigkeit, sie bedeuten, dass Dinge für den Menschen wichtig sind, die außerhalb seiner selbst liegen und von ihm nicht völlig gesteuert werden können. Die Betrachtung der Gefühle ist Teil der Beobachtung menschlicher Fähigkeiten und Lebensgestaltung“.

unmöglich wird. Der in der individuellen Freiheit getarnte Zwang etwas aus sich zu 'machen' provoziert Konkurrenzdenken und damit genau das Gegenteil von Freiheit: nämlich Einschränkungen.

In der Öffentlichkeit äußert sich diese 'Tyrannei' des Intimen in der Form von Massenbewegungen, Konformismus sowie dem Versuch einen Gemeinsinn über Abgrenzung und Ausschluss zu produzieren. All dies ist Demokratie-politisch jedoch äußerst fragwürdig, wie Hannah Arendt aufgezeigt hat. Vor allem dann, wenn solche Prozesse dazu tendieren in einem 'Gehäuse der Hörigkeit' zu enden, in dem selbstständiges und rationales Denken und Handeln unmöglich wird.

Der Verfall der Sphärentrennung hat, neben dem Eintritt des Intimen in die Öffentlichkeit auch zur Konsequenz, dass die intimen 'Notwendigkeiten' zum Gegenstand der Politik werden. Dadurch, so Arendt, wird das politische Handeln untergraben. Sie idealisiert daher die griechische Gesellschaft mit den klar getrennten Bereichen der *polis* und des *oikos*.

Die zweite feministische Frauenbewegung hat genau die strikte Abgrenzung dieser beiden Sphären zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten und die darin festgeschriebene geschlechtliche Arbeitsteilung kritisiert. Sie haben darauf hingewiesen, dass auch Frauen Menschen sind und sie daher ein Recht haben den öffentlichen Raum zu beanspruchen. Sie haben darauf aufmerksam gemacht, dass Irrationalität nichts 'Weibliches' und Gefühle außerdem nicht in Widerspruch mit Politik stehen. Überhaupt ist es fraglich, inwiefern die Einteilung in und Oppositionierung von Kategorien wie Rationalität versus Emotionalität überhaupt noch Sinn macht, denn im Grunde entspringt beides, sowohl das Denken als auch das Fühlen, dem Menschen selbst. Frei zu Handeln ist also erst dann gewährleistet, wenn auch das Fühlen und das Denken 'frei' sind.

Auch das folgende Kapitel wird sich mit der Freiheit des Fühlens beschäftigen. Es geht dabei um die Frage was passiert, wenn Emotionen in die Öffentlichkeit geraten und dort als wertvolles Gut konzipiert werden.

6 Der Verlust des Intimen

Im Kapitel über den Eintritt des Intimen in die Öffentlichkeit bin ich mit Sennett, Arendt und anderen Theoretiker_innen den Fragen nachgegangen, welche Konsequenzen der Niedergang der öffentlich-politischen Sphäre für die Gesellschaft hatte und welche Funktion dabei der Individualismus, das Dogma der Selbstverwirklichung und im Zuge dessen auch die möglichst authentische Offenbarung und Zurschaustellung persönlicher Intimitäten einnimmt. Der Fokus der Ausführungen lag dabei ganz klar auf der Öffentlichkeit und was mit ihr passiert, wenn die Grenzen zwischen der Intimsphäre und der politischen Sphäre verschwimmen.

In den folgenden Erörterungen soll diese Fragestellung nun ein wenig umgelenkt werden. Es geht nicht mehr darum, was mit der Öffentlichkeit passiert, sondern was mit Intimität selbst geschieht, wenn sie öffentlich wird. Welche Auswirkungen hat das Nachaußenkehren intimer Gefühle, Regungen, Befindnisse, Gedanken etc. auf die private Sphäre? Und wie wird mit Intimität als Teil der öffentlichen Welt umgegangen?

Dieses Kapitel zeigt auf, wie Gefühle zum Gegenstand der Wissenschaft werden. Eva Illouz (vgl. 2007b: 98ff) zufolge, dient die Erforschung von Emotionen bis zu einem gewissen Grad dem Vorhaben, die Gefühlswelten der Individuen kontrollierbar und kalkulierbar zu machen. Und das nicht ohne Grund, denn die kapitalistische Marktwirtschaft hat das Kapitalpotenzial von Gefühlen erkannt. Die Kommerzialisierung des Intimen, wie Hochschild (2003) diesen neuen Umgang mit Gefühlen nennt, führt wiederum zu einer Normierung derselben. Nicht zu wissen welche Gefühlsausbrüche wann, wie und wo angebracht sind oder seine Emotionen in bestimmten Situationen nicht unter Kontrolle zu haben sind Ausdruck mangelnder 'emotional intelligence' oder 'emotional management' und führen längerfristig zum Verlust von 'emotional capital' (vgl. Illouz 2007b: 100, Hochschild 2003: 21f, 90ff). Allein die Wortwahl der Autorinnen veranschaulicht, wie sehr das Verständnis von Gefühlen bereits dem kapitalistischen Marktjargon verfallen ist. Auch die Ratgeberliteratur mit ihren Versprechen, uns die 'besten' Methoden für den 'richtigen' Umgang mit Gefühlen zu lehren, entspricht dieser kommerziellen Logik.

Das Intime wird dabei vom Öffentlichen mehr und mehr vereinnahmt. Arendts (2010) Reflexionen folgend, stellt sich somit die Frage, was passiert, wenn Menschen keinen intimen Rückzugsort mehr besitzen, keinen privaten Raum, in dem sie ihre Gedanken und Ideen entfalten können, ohne gleich öffentlich Rechenschaft darüber ablegen zu müssen. In Anbetracht solcher Überlegungen bekommt der bekannte feministische Slogan 'Auch das Private ist politisch' einen neuen Bedeutungshorizont, auf den ich gegen Ende des Kapitels eingehen werde.

6.1 DIE RATIONALISIERUNG DER GEFÜHLE

Emotionen, so Illouz, sind ein wesentlicher Bestandteil unseres gesellschaftlichen Lebens, und zwar aus dem einfachen Grund, dass sie unser Denken, unser Begreifen, unsere Motivation und damit letztlich unser soziales Handeln immens beeinflussen. Illouz präzisiert: „Emotionen sind an sich keine Handlungen, wohl aber die innere Energie, die uns zum Handeln antreibt; sie sind das, was einer Handlung eine spezifische 'Stimmung' oder 'Färbung' gibt“ (Illouz 2007b: 9f).

Wenn wir nun also der Frage nachgehen, was mit der Intimität passiert, wenn sie offengelegt wird beziehungsweise wenn wir dabei noch einen Schritt weiter gehen und Intimität als das begreifen, was wir soeben beschrieben haben (nämlich als Emotionen und Triebwerk sozialer Handlungen), dann handelt es sich bei deren Offenlegung der Intimität um die 'Entdeckung' einer komplexen und scheinbar irrationalen – denn das sind Gefühle bekanntlich – Handlungsstruktur. Mit anderen Worten: Der Eintritt des Intimen in das öffentliche Leben hatte primär zur Folge, dass die in der Sphäre des Intimen angesiedelten Sachverhalte, also Gefühle, Affekte, Erregungen, Emotionen etc. als wertvoller Teil des menschlichen Lebens erkannt wurden. Und zwar eben nicht nur beschränkt auf die Privatsphäre, wo diese Erkenntnis im Grunde nichts Neues war, sondern gerade auch in der Öffentlichkeit, sowohl im Bereich des Politischen, als auch des Wirtschaftlichen.

Was folgt dieser 'neuen' Erkenntnis? – Sobald die gesellschaftliche, politische oder wirtschaftliche Relevanz einer Sache erst einmal ausgesprochen ist, handelt es sich nur um eine Frage der Zeit, bis diese 'Sache' zum Untersuchungsgegenstand wissenschaftlicher Forschungen wird. Intimität avanciert also zu einem wissenschaftlichen Mysterium. Damit einher geht die sogenannte 'Entzauberung' der Liebe und der Verlust ihres 'religiösen Gewandes' wie Illouz (2007a: 58) schreibt.

„Doch als die Religion Ende des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts ihre zentrale Stellung verlor, wurde auch die romantische Liebe zwangsläufig von der neuen Welle der Säkularisierung erfasst. (...) Die romantische Liebe kam nicht länger im Gewande des religiösen Diskurses daher, und gleichzeitig begann sie in der Kultur allgemein eine zentrale Rolle zu spielen. Vielleicht kann man sogar, wie einige Historiker es getan haben, davon sprechen, dass die Romantik die Religion als Mittelpunkt des Alltagslebens ersetzt hat.“ (Illouz 2007a: 58)

In Anlehnung an Max Weber beschreibt Illouz (2008: 212) wie nun, da die 'moderne Welt ihren Göttern beraubt wurde', die Wissenschaften, aber auch die Technologie und der Markt versuchen, die Menschen von ihrem Leid zu erlösen. Dabei geraten auch Gefühle in die Fänge der Wissenschaften, da sie in ihrer Irrationalität die Individuen zu gefährvollem Unglück verleitet (vgl. Illouz 2007a: 59).

Eine jener Wissenschaften, die bereits relativ früh und sehr eingehend das 'Innere' des Menschen zu entzaubern versuchte, war die Psychologie. Mit Freuds Überlegungen zur Psychoanalyse und seinen Theorien über das Unbewusste manifestiert sich der Eintritt des Intimen in den wissenschaftlichen Diskurs. So meint Illouz (vgl. 2007b: 14ff), dass diese Theorie der Psychoanalyse, die Freud im Jahre 1909 dem amerikanischen Universitätspublikum darlegte, wohl maßgeblich zur Begründung des sogenannten 'emotionalen Stils' beigetragen hat. Ein Stil, der nicht nur auf die Wissenschaften beschränkt blieb, sondern darüber hinaus die Entwicklung der amerikanischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert entscheidend geprägt hat. Folgendermaßen definiert Illouz den 'emotionalen Stil':

„'Emotionalen Stil' nenne ich hier die Art und Weise, in der das emotionale Leben – seine Ätiologie und Morphologie – der Kultur des 20. Jahrhunderts zum 'Anliegen' wird und die Art und Weise, in der sie spezifische 'Techniken' entwickelt – linguistische, wissenschaftliche und interaktive –, um diese Emotionen zu verstehen und zu handhaben.“ (Illouz 2007b: 15)

Wie erfolgt nun dieser Versuch, Gefühle fassbar und umgänglich zu machen? Eva Illouz beschreibt, wie Emotionen nach und nach einen Prozess der Rationalisierung unterlaufen. Dieser äußert sich im therapeutischen Narrativ ebenso wie in den meist pseudowissenschaftlich⁵⁸ angehauchten Anleitungen zum 'richtigen' Umgang mit Gefühlen (vgl. Illouz 2007b: 21). Beiden Herangehensweisen liegen zwei zentrale Strategien zugrunde: die Kommunikation und die Kommensuration, also die Quantifizierung von Emotionen, die nun beide kurz erläutern werden:

Bei ersterer, der Kommunikation, geht es zuerst einmal darum, sich der Gefühle bewusst zu werden, sie zu verbalisieren und dadurch zu etwas Dinghaften zu machen. Kommunikation wird das vielgepriesene, neue Zauberwort der therapeutischen Narrative, denn erst durch die Formulierung schält sich die Intimität aus ihrem intelligiblen Charakter und wird manifest. Dabei ist die Verschriftlichung von Gefühlen eine häufig empfohlene Vorgehensweise, bei der die Komplexität des Empfindens in einzelne Bestandteile zerlegt und systematisiert wird.

Die zweite Strategie, die Kommensuration, wiederum ist jener Akt, bei dem diese nun manifest formulierten Gefühle reflektiert und bewertet werden. So wird etwa geraten, Gefühle oder Vorstellungen nach deren Wichtigkeit zu reihen oder je nach Bedeutung Punkte zu vergeben. Intimität wird somit zu etwas Quantifizier- und Messbarem (vgl. Illouz 2007b: 33, 51ff).

Das Ziel dabei ist, Gefühle kalkulierbar zu machen um den Umgang mit ihnen zu steuern. Gleichzeitig verbirgt sich in diesen Ansätzen meist eine stark normative Komponente und zwar in

⁵⁸ Illouz bezeichnet die Psychoanalyse und Psychologie im Bezug auf das Vokabular, das sie für den Umgang mit dem Selbst schufen sogar als 'Goldminen' für die Ratgeberliteratur (Illouz 2007b: 21).

mehrerlei Hinsicht. Zum einen wird die Kontrolle von Emotionen als bedeutende Fähigkeit des Individuums vorausgesetzt – eine Vorstellung die in rezent populär gewordenen Termini wie emotionale Kompetenz, emotionales Kapital oder emotionale Intelligenz zum Ausdruck kommt. Zweitens suggerieren die unterschiedlichen Anleitungen meist eine relativ klare Vorstellung dessen, wie der 'richtige' Umgang mit Gefühlen auszusehen hat. Und drittens wird angenommen, dass emotionale Fähigkeiten erlernbar sind. Dadurch wird die Verantwortung für das eigene Gefühlsleben dem Individuum selbst in die Hand gelegt. Dies mag zwar einerseits als eine emanzipatorische Errungenschaft verstanden sein, es bedeutet andererseits aber auch, dass emotionales Fehlverhalten zu einer individuellen Verantwortlichkeit wird. Der Prozess der Rationalisierung der Gefühle hat somit weitreichende Konsequenzen für das moderne Individuum, wie Illouz folgert:

„Eine solche Rationalisierung emotionaler Bande läßt eine 'emotionale' Ontologie entstehen, die Idee also, daß Emotionen vom Subjekt getrennt werden können, um dann kontrolliert und geklärt zu werden. Darüber hinaus hat eine solche emotionale Ontologie intime Beziehungen 'kommensurabel', also zugänglich für Prozesse der Entpersönlichung gemacht.“ (vgl. Illouz 2007b: 59)

Was bei diesem Zitat zum Vorschein kommt, ist die Annahme eine Person könne sich von den eigenen Gefühlen distanzieren. Lässt sich eine Person jedoch von ihren Gefühlen leiten, schafft es ein Individuum also nicht sein emotionales Selbst zu steuern und verfügt damit nicht über die entsprechenden Fähigkeiten der emotionalen Intelligenz⁵⁹, ist von einer sogenannten 'Dysfunktionalität' die Rede. Die emotional dysfunktionale Person wird pathologisiert, etwa weil sie zuwenig Einfühlvermögen besitzt oder ein 'Nähe-Problem' in Beziehungen hat sozusagen eine 'Furcht vor Intimität' (vgl. Illouz 2007b: 35ff, 73). Was sich mit der Rationalisierung der Gefühle abzeichnet, ist also auch ein normatives Verständnis von emotionaler Gesundheit. Dem gegenüber stehen emotionale Störungen, die das Individuum zu beheben hat. Definiert werden Dysfunktionalitäten im 'Diagnostischen und Statistischen Handbuch Psychischer Störungen' (DSM), welches in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts verfasst wurde. Illouz kritischer Analyse zufolge, handelt es sich dabei in erster Linie um eine Vervielfältigung scheinbar pathologischer Verhaltensweisen, die vor allem dem Versicherungswesen und den Pharmakonzernen zu Gute kommt (vgl. Illouz 2007b: 92ff).

59 Emotionale Intelligenz ist das Vermögen, soziale Situationen einschätzen zu können und die eigenen Emotionen soweit unter Kontrolle zu haben, um diese in angebrachter Art und Weise auszudrücken (vgl. Illouz: 2007b: 99). „Emotional intelligence can be defined as the capacity to process emotional information accurately and efficiently including that information relevant to the recognition, construction, and regulation of emotion in oneself and others“ (Mayer/Salovey 1995: 197).

Aber auch die Ratgeber-Industrie und die Selbsthilfe profitieren davon, wenn es um die Behebung solcher emotionalen Dysfunktionen geht. Der ständige Drang nach Verwirklichung emotionaler Gesundheit, das stetige Arbeiten an seinem emotionalen Selbst, die Problematiken, die von diversen Selbsthilfegruppen und der Ratgeberliteratur behandelt werden kreieren letztlich das, was sie zu beheben vorgeben: das Leiden. So wagt Illouz (2007b: 95) folgende These:

„[D]as Narrativ der therapeutischen Selbsthilfe ist nicht, wie die Strukturalisten annehmen, das Gegenteil von 'Krankheit' in einem begrifflichen Raster von Gegensätzen. Vielmehr ist genau das Narrativ, das Selbsthilfe propagiert, ein Narrativ der Krankheit und des psychischen Leidens. (...) Mehr noch, anders als Foucault annahm, produzierte das therapeutische Narrativ nicht Lust, sondern vielfältige Formen des Leidens.“

All diesen Überlegungen und Vorstellungen liegt eine ganz spezifische Definition von Selbst zugrunde, auf die ich nun kurz eingehen möchte.

6.2 INTIMITÄT UND DAS 'SELBST' DES MODERNEN INDIVIDUUMS

Das Selbst des modernen Individuums ist etwas Geheimnisvolles, das entdeckt werden will. Es ist keine Gegebenheit mehr, sondern konstituiert sich nach Freud im alltäglichen Leben (vgl. Illouz 2007b: 18). Daraus folgt die Notwendigkeit einer ständige Reflexion des Selbst, bei der das eigene Selbstbild 'I' – so wie ich mich sehe – mit dem Eindruck, den andere Personen von einem selbst haben 'Me' – so wie andere mich sehen – verglichen wird. Diese Aufsplitterung des Selbst in ein 'I' und ein 'Me' geht auf den Sozialtheoretiker George Herbert Mead (1913 zurück.

Illouz verwendet dieses Konzept und kommt zu folgendem Schluss: „Das reflexive Meadsche Selbst ist aufgefordert, die Fähigkeit zur Empathie und Sympathie zu entwickeln“ (Illouz 2007b: 35). Denn die Fähigkeit der Empathie, sich also mit dem Anderen identifizieren zu können, ist der Schlüssel zum Ichbewusstsein und damit zum Selbst. Gleichzeitig benötigt dieses Selbst wiederum die Rückversicherung der anderen, um ein sogenanntes 'positives Verständnis' seiner selbst entwickeln zu können (vgl. Illouz 2007b: 35ff). Das neue Verständnis von Selbst, wie es das moderne Individuum lebt, ist also ein Intersubjektives, bei dem Intimität eine zentrale Rolle spielt. Illouz fasst diesen Wandel des Selbst-Verständnisses im folgenden Zitat sehr treffend zusammen:

„Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen dem 'wahren Selbst' des 19. Jahrhunderts und jenem, das mit Masters' und Johnsons Modell der Intimität⁶⁰ verbunden ist: Für die Menschen

60 Intimität bezieht sich bei Masters' und Johnsons Modell auf das Sich-bewusst-werden der eigenen Gefühle, deren Artikulation und Analyse (vgl. Illouz 2007b: 47). Dies entspricht mehr oder weniger dem Prozess der Rationalisierung von Gefühlen, wie er weiter oben erklärt wurde.

des viktorianischen Zeitalters stellte das Auffinden und Ausdrücken des wahren Selbst kein spezielles Problem dar, weil das wahre Selbst immer schon da war und nur solchen Personen anvertraut wurde, die man der eigenen Offenbarungen für würdig hielt. Im neuen psychologischen Bild jedoch wird das wahre Selbst seinem eigenen Träger undurchsichtig und stellt sich damit als ein besonderes Problem dar. Nun gilt es, eine Reihe von Emotionen zu überwinden (...), die der Person selbst zumeist unbekannt sind und ein neues Vermögen im Umgang mit Sprache erfordern.“ (Illouz 2007b: 47f)

Kommunikation wird zu einer elementaren Ingredienz zur Entdeckung des Selbst. Positive Rückversicherung bzw. Anerkennung, also das Erkennen des Selbst in den Augen der Anderen, das Sich-Identifizieren mit dem, was andere in einem sehen, nämlich die erbrachte Leistung, wird nun zum Spiegel des Selbst (vgl. Illouz 2007b: 40). Genau das ist es, was das moderne Verständnis von Selbst ausmacht. Wobei sich Leistung eben nicht nur auf körperliche oder geistige Arbeit beschränkt, sondern die sogenannte 'Gefühlsarbeit', wie Hochschild (vgl. 2006: 33ff) es nennt, mit einschließt.

6.3 GEFÜHLSARBEIT UND DIE KOMMERZIALISIERUNG DES INTIMEN

Bei der Gefühlsarbeit wird der Ausdruck von Emotionen zu einem wesentlichen Bestandteil der Arbeit selbst. So schreibt Hochschild in ihrem 1990 verfassten Werk 'Das gekaufte Herz', basierend auf einer Feldstudie über Flugbegleiter_innen, welchen Stellenwert die Produktion bestimmter Gefühle in unserer gegenwärtigen Gesellschaft eingenommen hat.

Aus den wahren Gefühlen werden Warengefühle, produzierte Gefühle, die einen gewissen Zweck zu erfüllen haben und zwar eben nicht nur in der Privatsphäre, sondern auch in der öffentlichen Welt der Arbeit: „Jeder präsentiert seine Gefühle als situationsangemessenen Beitrag zum Gelingen des gemeinsamen Zieles“ (Hochschild 2006: 41). Hochschild spricht hierbei von 'Gefühlsmanagement'. „Beim Gefühlsmanagement handelt es sich nicht bloß um private Handlungen; sie werden in Tauschsituationen angewandt und richten sich nach allgemeinen Gefühlsnormen, die uns als Richtschnur für die in bestimmten Situationen jeweils erwarteten Emotionen dienen“ (Hochschild 2006: 42). Und genau diese, zumeist latent wirkenden Gefühlsnormen machen diesen Sachverhalt aus soziologischer Perspektive so interessant.

Nach Hochschild sind Gefühle, wie Sehen, Schmecken, Tasten oder Hören ein Sinn. Ein Sinn der uns Informationen, etwa über das Befinden einer anderen Person oder uns selbst liefert. Ein Sinn, der eine Signalfunktion besitzt und die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen und in ihr handeln, beeinflussen kann (vgl. Hochschild 2006: 40f). Werden solche Gefühle nun aber zu Waren, deren Zweck normativ vorgegeben ist und die je nach Erwartung und Situation 'aufgesetzt' werden, kann es passieren, dass Personen den Zugang zu ihren wahren Emotionen verlieren. „Gefühlsarbeit erfordert Aufwand und Anstrengung: sie beeinflusst das Ausmaß, mit

dem wir auf Gefühle achten, und sie beeinträchtigt gelegentlich auch die Fähigkeit, Gefühle wirklich zu empfinden“ (Hochschild 2006: 44). Hochschild ist zwar der Ansicht, dass Gefühlsarbeit eine 'unentbehrliche Grundlage menschlichen Zusammenlebens' darstellt, gleichzeitig betrachtet sie den Prozess der Kommerzialisierung von Gefühlen jedoch äußerst kritisch. Denn dieser neue, aufgesetzte Umgang mit Emotionen tendiert dazu eine wesentliche Funktion von Gefühlen, nämlich deren Signalwirkung, zu untergraben. Gefühle werden quasi 'entfremdet', und zwar in ebensolcher Weise, wie die von Marx formulierte Entfremdung der Arbeit im Zuge des Kapitalismus (vgl. Hochschild 2006: 124).

Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass diese Verquickung von Markt und Gefühl in zweifacher Hinsicht passiert. Zum einen ist eine Übernahme des emotionalen Stils in der Sphäre der Ökonomie zu beobachten. Liebe, Romantik, Emotionen aber auch Sexualität werden als Werbestrategien entdeckt. 'Sex sells' oder die romantisch anmutenden Werbeslogans, aber auch, wie Hochschild aufgezeigt hat, in den konkreten Anforderungen bei Stellenangeboten und am Arbeitsplatz selbst, lässt sich der emotionale Stil erkennen. Andererseits übernehmen die modernen Individuen im Umgang mit ihren Emotionen und Gefühlen eine Reihe von 'Marktstrategien': Emotionen werden rationalisiert, kalkuliert, gemanagt und konsumiert. Illouz formuliert diese zweifache Verschränkung von Konsum/Kapitalismus und Emotionen folgendermaßen:

„[D]ie 'Aura' der Romantik [durchdringt] zwei Ebenen des Konsums. Die erste betrifft den Konsum des beworbenen Produkts, was ich *offenen Konsum* nenne. Doch die Romantik wird auch mit einem anderen Typus des Konsums assoziiert, auf den sie sich jedoch nie explizit bezieht: Die Aktivität, die das Paar gerade vorführt, besteht oftmals im Konsum von Freizeit. Diese letztgenannte Kategorie des Konsums – die mit Romantik gleichgesetzt, jedoch niemals explizit genannt wird, bezeichne ich als *verborgenen Konsum*.“ (Illouz 2007a: 69)

Die Intimität dringt also ein in den Raum des Kommerzes und wird dabei selbst zum Objekt der Kommerzialisierung, zu einem Konsumgut. Wobei im Grunde weniger die Intimität selbst, als vielmehr ihre Ausdrucksweisen die Logik des Konsums zu übernehmen beginnen. Intimität äußert sich in den Geschenken, die einander gemacht werden, oder bei den gemeinsamen Freizeitaktivitäten, im Urlaub zu zweit etc. Intimität beruht dabei nicht mehr lediglich auf der Komponente des Sich-einander-Öffnens, sondern erhält einen 'Konsumcharakter'. Intimität wird nicht über gegenseitiges Wissen hergestellt, sondern darüber was gemeinsam 'erlebt' wurde (vgl. Illouz 2007a: 69). Besonders deutlich kommt dieser Konsumcharakter beim romantischen Date, oder auch beim klassischen Rendezvous, zur Geltung.

Die Entstehung des Rendezvous transferierte „(...) das romantische Zusammentreffen aus den familiären Beschränkungen des eigenen Zuhauses in neue Lokalitäten, die sowohl Öffentlich-

keit wie auch anonym waren. Gleichzeitig machen diese Umstände den Konsum zu einem integralen Bestandteil jeder romantischen Verabredung“ (Illouz 2007a: 79). Illouz spricht in diesem Zusammenhang von einer 'Verdinglichung der Liebesromantik' (vgl. Illouz 2007a: 88). Der Konsum wird zum Bestandteil von Liebe. Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zitat angesprochen wird, ist der Aspekt der anonymen Öffentlichkeit.

6.4 INTIMITÄT IM ANONYMEN RAUM DER ÖFFENTLICHKEIT

Wie in Kapitel 5.2 näher besprochen wurde, lebt das moderne Individuum nach Sennett (vgl. 2008) in einer Welt voller Fremden. Die Öffentlichkeit ist nunmehr ein Ort, an dem sich diese Fremden begegnen, ohne jedoch den Mut aufzubringen einander anzusprechen oder gar miteinander zu handeln. Die dadurch entstehende Anonymität innerhalb der öffentlichen Sphäre ist ein Paradox, das Eva Illouz (2007a: 54ff) sehr schön beschreibt. Im Zuge ihrer Ausführungen zur amerikanischen Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts, zeigt sie auf, wie die öffentliche Konsumkultur, das Kino im Speziellen, eine neue Form von Intimität schuf. War Intimität zuvor an die Privatsphäre gebunden, wird nun genau das Gegenteil, nämlich die anonyme Öffentlichkeit zu jenem intimen Ort, der nicht den Blicken seitens der Familie ausgeliefert ist.

Das Rendezvous ist Ausdruck dieser Entwicklung. Die Liebenden treffen sich nicht etwa zuhause, sondern in Kinos, in Cafés und anderen Plätzen, an denen sie anonym und daher ungestört sein können. Das 'Vorsprechen' bei den Eltern der Angebeteten, die offizielle Einladung in deren Haus, zum Essen im intimen Kreis der Familie etc. – all das verliert an Stellenwert. Stattdessen wird das Rendezvous in die Öffentlichkeit, fernab von der Familie verlagert (vgl. Illouz 2007a: 78ff). So schreibt Illouz (2007a: 82):

„Romantische Interaktionen wurden zu einer öffentlichen Form der Erfahrung, die in einer anonymen und öffentlichen Sphäre des Konsums stattfand, während diese Interaktionen gleichzeitig einen zeitweiligen Rückzug aus der Zugehörigkeit zur Gruppe und Familie voraussetzen. (...) Die moderne Definition von Liebe machte sie zu einer öffentlichen Interaktion und zugleich zu einer inneren Erfahrung der Privatheit.“

Während also einst das Zuhause diese private, intime Sphäre bot, in der man sich der Liebe hingeben konnte, erfüllt nun die anonyme Öffentlichkeit diesen Zweck. Dies ist Illouz zufolge ein Grund, weshalb das Kino in den 1920er Jahren auch bei den Menschen aus der Arbeiter_innenklasse so beliebt war: Schlichtweg, weil es ihnen eine Intimsphäre schuf, die in den gedrängten Wohnsituationen ihrer Familien nicht möglich gewesen wäre (vgl. Illouz 2007a: 85).

Andererseits verändert der öffentlich romantische Konsum aber auch die Vorstellung von Liebe. Liebe wird zum Abenteuer. Sie muss spannend, aufregend, fordernd, intensiv und erre-

gend sein. Liebe wird zu Spaß und Intimität wird immer kurzlebiger, da sie stets von neuem Vergnügen bereiten soll (Illouz 2007a: 84, 92f). Diese Ansprüche werden im 'Date' deutlich: So Illouz (2007a: 100f): „Beim modernen Rendezvous jedoch wird der Warenkonsum zum Selbstzweck, nämlich um eine Intimität zu erreichen, die lediglich temporärer Natur ist. (...) Im modernen romantischen Ideal ist es der bloße Akt des Konsums, der den romantischen Augenblick darstellt und erzeugt“.

Auf sehr eindringliche Art und Weise und im hohen Maße wird unser privates und intimes Leben durch die Öffentlichkeit in politischer, wissenschaftlicher und ökonomischer Hinsicht normiert und strukturiert. Sie gibt uns vor, welche Gefühle wir wann und wie empfinden und äußern sollten, welche emotionalen Regungen hingegen in bestimmten Situationen unangebracht sind und wann wir besser daran tun, sie zu unterdrücken. Die Tatsache, dass unsere Intimität öffentlich derart vereinnahmt wird und sie scheinbar nicht mehr dem entspricht, was sie einst war – nämlich unser Geheimnis, unser Rückzugsort oder einen Raum, in dem wir uns geborgen fühlen – veranlasst zu der Frage, wo in diesem exponierten Leben des modernen Individuums es noch einen solchen Raum gibt, der uns genau diese Sicherheit oder Geborgenheit geben kann.

Wenn wir uns zudem ins Bewusstsein rufen, dass diese zum Teil sehr fragwürdigen Prozesse mitunter genau dem entsprungen sind, was von den Feminist_innen der zweiten Frauenbewegung gefordert wurde (vgl. Hochschild 1995: 674) – nämlich, dass auch das Private, politisch sein solle – stellt sich mit Seyla Benhabib (vgl. 1994: 273) die Frage, ob ebendieser Slogan nicht vielleicht ein fundamentaler Irrtum war. Eine Forderung, die anstelle von mehr Freiheiten zu bringen genau in ihr Gegenteil verkehrt wurde und letztendlich dazu geführt hat, dass ein geschützter Ort des Rückzuges und der persönlichen Entfaltung zerstört wurde.

6.5 FEMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN

'Das Private ist politisch!' – Mit diesem Spruch haben Feminist_innen der 1960er und 70er Jahre auf die geschlechtliche Arbeitsteilung aufmerksam gemacht, auf die patriarchale Logik, die Frauen an den Herd fesselt und sie als 'Mütter' auf ihre reproduktiven Funktionen reduziert. Eine Logik, die Frauen nicht als Menschen sieht und ihnen daher den Zugang zur öffentlichen Sphäre erschwert, wenn nicht gar gänzlich verwehrt (siehe dazu auch die Ausführungen aus Kapitel 3.6).

Es ging der zweiten Frauenbewegung, die diesen Leitspruch entworfen hatte, darum, Frauen aus dem Dunklen zu holen und sie ebenso wie ihre Belange an die Öffentlichkeit zu bringen. Im

Zuge dessen wurde eine Reihe häuslich verborgener Unterdrückungsmechanismen ans Licht gebracht. 'Das Private ist politisch' ist somit eine Kampfansage, an die strikte Trennung der Sphären öffentlich und privat und damit an die Idee, dass Frauen ebensowenig in die Öffentlichkeit gehören, wie Männer in den Haushalt (vgl. Holland-Cunz 1994: 227, 235ff, Benhabib 1994).

Wie bereits in Kapitel fünf erläutert wurde, spricht sich Hannah Arendt hingegen für eine klare Trennung der Bereiche des Öffentlichen und des Privaten aus und lehnt die Verschmelzung dieser beiden Sphären ab. Ihrer Meinung nach sind im Zuge der Moderne, private Aspekte in die Sphäre der Öffentlichkeit gedrungen und haben aus dem ziel- und zweckorientiertem Politischen das wettbewerbsorientierte und kapitalistische Gesellschaftliche gemacht (vgl. Arendt 2010: 47ff). Die feministische Aufforderung: 'Das Private ist Politisch' interpretiert Arendt als eine 'Version autoritärer Politik' (vgl. Benhabib 1994: 273).

Die zweite Frauenbewegung hingegen hat genau diese Trennung von öffentlich und privat und die darauf beruhende geschlechtliche Arbeitsteilung vehement kritisiert. Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, dass Hannah Arendts Texte von vielen Feminist_innen abgelehnt wurden. Zwar beharrt Arendt nicht auf einer geschlechtlichen Distinktion der beiden Sphären, dennoch offenbart sich in ihren Theorien ein scheinbarer Konflikt mit den Zielen des Feminismus. Eine Aufrechterhaltung der Sphärentrennung bei gleichzeitigem Auflösen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung sei – wie die Realität aufgezeigt hat – nicht möglich. Unter anderem weil die jeweiligen Strukturen der beiden Sphären zu sehr im geschlechterdichotomen Denken verankert sind (vgl. Holland-Cunz 1994: 236, 238). Daher wurde der Eintritt der Frau in die Öffentlichkeit häufig mit dem Anspruch einer 'Intimisierung' und 'Femininisierung' der politischen Sphäre verbunden – eine, wie Holland-Cunz betont, differenzfeministische Forderung (vgl. Holland-Cunz 1994: 237), die genau das verlangt, was Arendt so vehement ablehnt.

Dennoch, so Benhabib, können arendsche Konzeptionen durchaus auch für den feministischen Diskurs aufschlussreich sein (vgl. Benhabib 1994: 270ff). Worin liegt also das feministische Potenzial der Theorie Hannah Arendts, von dem Benhabib in ihrem Artikel 'Feministische Theorie und Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raums' spricht? Wie kann Arendts nahezu 'vernichtendes' Urteil interpretiert werden, um daraus einen Nutzen für die feministische Theorie zu ziehen? Damit diese Fragen beantwortet werden können, möchte ich nun versuchen Arendts Überlegungen zu Intimität und die Trennung der beiden Sphären öffentlich und privat nachzuzeichnen.

Ein sehr zentraler Begriff bei Arendt, wenn nicht gar ihr zentralster überhaupt, ist jener der Freiheit. Die Freiheit ist notwendig, damit Menschen sich entfalten und politisch handeln können. Der Entzug der Freiheit, so Arendt, führt zu Herrschaftssystemen wie etwa der Tyrannei oder dem Totalitarismus. Während ersteres einer 'Wüste mit Sandstürmen' gleichkommt, entspricht zweiteres einem 'eisernen Band, das Menschen zu einer einheitlichen Masse zusammenpresst'. Die Verfassungsdemokratie in der wir leben, ist vergleichbar mit einem 'Raum voller Hecken, welche die gesetzlichen Grenzen darstellen' (vgl. Benhabib 1994: 278f).

Bei dieser, zuletzt genannten Staatsform gibt es nach Arendt zwei Arten von Öffentlichkeit, auf die wir in Kapitel 5.5 bereits gestoßen sind: den agonalen Raum und den Assoziationsraum. Der agonale Raum beruht auf Konkurrenz und Wettbewerb, wohingegen sich der Assoziationsraum auf Freiheit, produktivem Einverständnis und Handeln begründet. In der feministischen Forderung, das Private zu einem öffentlichen Thema zu machen, sieht Arendt somit den Verlust dieser Räume und damit der Freiheit sowie der menschlichen Existenz an sich. So schreibt Arendt:

„Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer 'objektiven' d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen (...).“ (Arendt 2010: 73)

Es wäre jedoch falsch daraus zu schließen, dass das Private nach Arendt bedeutungslos oder gar ein Übel sei, im Gegenteil. Nach Arendt braucht es beides, die Öffentlichkeit ebenso wie das Private, denn:

„Der private Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit von anderen; was diese anderen betrifft so tritt der Privatmensch nicht in Erscheinung und es ist als gäbe es ihn gar nicht. Was er tut oder läßt, bleibt ohne Bedeutung, hat keine Folgen, und was ihn angeht, geht niemanden sonst an.“ (Arendt 2010: 73)

Und an späterer Stelle erklärt Arendt:

„Das zweite wesentliche nicht-private Merkmal des Privaten hat mit seiner Verborgenheit zu tun, damit, daß die eignen vier Wände der einzige Ort sind, an dem wir uns von der Welt zurückziehen können, nicht nur von dem, was in ihr ständig vorgeht, sondern von ihrer Öffentlichkeit, von dem Gesehen- und Gehörtwerden. Wir kennen alle die eigentümliche Verflachung, die ein nur in der Öffentlichkeit verbrachtes Leben unweigerlich mit sich führt. Gerade weil es sich ständig in der Sichtbarkeit hält, verliert es die Fähigkeit, aus einem dunkleren Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen; es büßt die Dunkelheit und Verborgenheit ein, die mit dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedenen Tiefe geben.“ (Arendt 2010: 86f)

In Sinne Arendts hat die moderne Gesellschaft mit dem Eintritt des Intimen in die Öffentlichkeit also nicht nur die politische Sphäre zerstört, sondern auch diesen privaten Bereich des Verborgenen. Jener Ort, an dem wir uns sicher und geborgen fühlen und der uns Raum zur eigenen

Entfaltung gibt. Der Grund, weshalb Arendt also auf der klaren Trennung zwischen öffentlich und privat beharrt, ist, dass es ihrer Meinung nach „(...) Dinge gibt, die ein Recht auf Verborgenheit haben (...)“ (Arendt 2010: 89). Genau dieses 'Verborgene' verlieren wir, so Arendt, sobald das Private als eine politische Angelegenheit verstanden wird. Es geht Arendt also gewissermaßen um ein Recht auf Privatheit und dem Schutz gewisser Intimitäten vor dem Blick der Öffentlichkeit (vgl. Benhabib 1994: 287).

In Anbetracht so mancher gegenwärtiger Tendenzen hin zu einer Veröffentlichung und Entintimisierung unseres privaten Lebens, komme ich zu dem Schluss, dass Arendt mit ihren Überlegungen durchaus einen wahren Kern getroffen hat. Dies zeigen auch Trends wie etwa die diversen Sendeformate, in denen Menschen ihre persönlichen Konflikte medial ausleben oder à la 'Big Brother' ihr alltägliches Leben gleich vollends vor den Fernsehzuschauer_innen ausbreiten (vgl. Sauer 2001: 7), der Profilierungszwang im Internet auf Seiten wie Facebook etc., die Zurschaustellung intimer Privatvideos auf youtube oder die eigene 'Vermarktung' in den Single- und Partnerschaftsbörsen des World-Wide Webs, wie sie von Illouz (2007b: 113ff) so treffend beschrieben wurde. In allen möglichen Kontexten werden wir dazu aufgefordert, manchmal gar gedrängt über die intimsten Belange unseres Lebens, unseres Denkens und Fühlens zu sprechen und Rechenschaft darüber abzulegen. Ich denke daher, dass die feministische Theorie und Praxis neben ihren Überlegungen über die Frau in der Öffentlichkeit, auch diesen Raum des Verborgenen und Intimen nicht außer Acht lassen sollte. Nicht als ein Ort der Unterdrückung, sondern als ein Raum der Entfaltung.

ERKENNTNISSE DES KAPITELS

Wie wir in diesem Kapitel sehen konnten, wird die Intimität durch ihren Eintritt in die Öffentlichkeit zu einem öffentlichen Gut. Ein Gut, das sowohl für die Wissenschaften als auch für die Wirtschaft von regem Interesse ist. Dies hat zur Folge, dass Gefühle und Emotionen als Bestandteile des öffentlichen Lebens einem Prozess der Rationalisierung unterzogen werden, mit dem Ziel sie kalkulierbar und berechenbar zu machen.

Ein ähnliches Ziel wird auch von der Wirtschaft verfolgt. Sie hat den Wert der Gefühle erkannt und in ihre Marktlogik integriert. Gefühlsarbeit, emotionales Management und die Verknüpfung von Waren mit emotionalen Werten prägen unseren Alltag und haben auch unser persönliches, intimes Leben sehr verändert.

Unser Selbst hat den emotionalen Erfolgsdruck integriert und ist stets darauf bedacht, emotionales Kapital zu generieren und emotionale Kompetenzen zu entwickeln und zu verbessern.

Daraus wird ersichtlich, wie sehr unser Umgang mit Gefühlen gegenwärtig mit Prinzipien des Konsums verstrickt ist. Im Zuge dessen reproduzieren wir meist unhinterfragt auch eine Reihe normativer Vorstellungen über die Art und Weise, wie wir Gefühle richtig 'managen', welche Gefühle (situationsspezifisch) gut und welche hingegen schlecht sind.

Der Eintritt des Intimen in die Öffentlichkeit hat somit dazu geführt, dass die Rationalisierung und Ökonomisierung der Gefühle nicht nur die Öffentlichkeit selbst, sondern auch unser persönliches Leben mehr und mehr durchdringt. Ebenso zeichnet sich aber auch eine Tendenz ab, mehr und mehr persönliche Informationen, Gefühle, Gedanken oder Anschauungen über das Internet oder andere Medien der breiten Öffentlichkeit darzubieten. In der heutigen Welt ist es gar nicht einfach, sich diesem Trend der Veröffentlichung zu entziehen und einen intimen Raum der Entfaltung, jenseits der Öffentlichkeit bei zu bewahren.

Aus feministischer Perspektive braucht es, davon bin ich überzeugt, beides. Einen geschützten, persönlichen Raum der Entfaltung, aber auch ein Forum, in dem 'verborgene' Missstände artikuliert, ans Licht gebracht und erörtert werden können. Dies sollte jedoch auch ohne den massiven Eingriff in das Intimleben der betroffenen Personen gelingen.

SCHLUSS

Eine wissenschaftliche Arbeit hat rational und analytisch strukturiert zu sein, objektiv vielleicht auch, je nachdem in welchem Paradigma sich die_ der Autor_in verortet. Es handelt sich hier demnach nicht um eine wissenschaftliche Arbeit, denn ich habe mich im Prozess ihrer Verfassung von Gefühlen leiten lassen. Ich habe Affinitäten zu Theoretiker_innen entwickelt, andere hingegen abgelehnt und das, obwohl ich meinen Unwillen oder meine Faszination ihnen gegenüber oftmals kaum in Worte fassen konnte und mir manches Mal gar nicht klar war, warum ich gewisse Ansätze und Theorien einleuchtend und spannend, andere hingegen seltsam, suspekt oder belanglos (emp)fand. Umso überraschter bin ich nun, zu welchem Schluss mich dieser Arbeitsprozess geführt hat und noch viel mehr, dass dieser Schluss einen Sinn ergibt.

Intimität. Es war ein Begriff meines Alltagsvokabulars... Jetzt nach all den Überlegungen, die ich zu diesem Begriff angestellt habe, nachdem ich die Fassaden der Intimität schichtweise offenlegt und penible Untersuchungen zu seinen Wesenheiten angestellt habe, muss ich sagen, dass ich mich geirrt habe. Eine ganze Arbeit lang habe ich den Intimitätsbegriff historisch verfolgt und versucht seine Wirkungsweisen zu verstehen, um nun zu erkennen, dass Intimität kein Begriff ist, sondern viel mehr als das. Intimität ist ein Konzept. Intimität ist ein Konzept, das Vorstellungen und Ideen, Ideologien, Machtmechanismen, gesellschaftliche Strukturen, Räume und Grenzen ebenso wie Möglichkeiten erfasst. Foucault würde das ein Dispositiv nennen,

„(...) ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes, ebenso wie Ungesagtes umfaßt.“ (Foucault 1978: 119f)

Intimität ist so ein heterogenes Ensemble von Beziehungsformen, Sphärenkonzepten, Handlungsanweisungen und Gefühlen, die sich in unterschiedlichen Institutionen, etwa der Familie oder der Politik, manifestieren. Intimität wird reglementiert und administriert, beispielsweise wenn Intimität als Sexualität, Liebe oder Gefühl verstanden wird. Intimität ist ein moralisch auf-

geheizter Themenkomplex, wenn es um den mutmaßlichen Verfall traditioneller Familienmodelle oder die unterschiedlichen Formen von Sexualität und Begehren geht. Intimität ist ebenso Gegenstand der Wissenschaft, in dieser Arbeit explizit, in vielen anderen Forschungen und Untersuchungen eher verdeckt. Dieses neue Verständnis von Intimität als Dispositiv möchte ich nun nochmals mit den wichtigsten Erkenntnissen dieser Arbeit verknüpfen.

DAS DISPOSITIV DER INTIMITÄT UND SEINE WESENHEITEN

Diese Arbeit hat Diskrepanzen von Intimität aufgezeigt – in der Verwendungsweise als Begriff, aber auch in der Art des Verständnisses von Intimität als Dispositiv. Ein Dispositiv, das die Kluft zwischen den privaten Bedürfnissen der modernen Individuen einerseits, und dem öffentlichen Diskurs zu ebendiesen Privatangelegenheiten andererseits, sichtbar macht und anerkennt.

In Teil I, der historischen Abhandlung über Intimität als Beziehungskonzept, konnte nachgezeichnet werden, wie mit dem Aufkommen des Schamgefühls ab dem 16. Jahrhundert bestimmte Praktiken, etwa der Sexualakt, zusehends an öffentlicher 'Gesellschaftsfähigkeit' verlieren. Spezifische Verhaltensweisen oder Bedürfnisse werden tabuisiert und aus der Öffentlichkeit verbannt. Für diese nunmehr intimen Angelegenheiten müssen neue Orte jenseits des öffentlichen Lebens geschaffen werden.

Es handelt sich bei diesem Prozess um eine grundlegende Voraussetzung dafür, dass so etwas wie ein Verständnis von 'Intimität' überhaupt erst entstehen konnte. Zudem ist das Aufkommen des Schamgefühls ein Beispiel für die Wandelbarkeit von Intimität. Intimität ist demnach kein konstantes, universell funktionierendes Prinzip, sondern ein historisch gewachsenes Konstrukt, das eng mit aktuellen, gesellschaftlichen Begebenheiten und Umständen verknüpft ist.

So haben etwa die Ideale des Humanismus und der beginnende Dominanzverlust der Kirche als politischer Akteur dazu geführt, dass die Liebe säkularisiert wurde. Sie richtet sich nicht länger an Gott allein, sie sucht ihre Erfüllung nicht mehr im Jenseits, sondern sie wird 'menschlicher' und damit auch 'weltlicher'. Das Liebeskonzept der *amour passion* versteht sich als solch eine menschliche Liebe. Sie ist zudem eine leidenschaftliche, geschlechtliche Liebe, die sich jeglicher Kontrolle entziehen will und vollständig losgelöst von Familie und Ehe praktiziert wird.

Die Vermenschlichung der Liebe kann als ein wichtiger Schritt für die gegenwärtige Auffassung von Intimität angesehen werden, derzufolge Liebe ein wesentlicher Bestandteil von Intimität ist. Intimität als Liebe wird dabei zum essenziellen Kern dessen, was die Intimbeziehung zu einer anderen Person ausmacht, sei es im Sinne von körperlicher Liebe, wie etwa die Sexualität,

oder geistiger Liebe und Verbundenheit, wie das Einander-Anvertrauen von Gefühlen. Intimität verleiht der Beziehung somit ihren exklusiven, besonderen Charakter.

Den ausschweifenden Sexualphantasien der *amour passion* im 17. Jahrhundert folgt eine verstärkte 'Repression' der Sexualität. Das Sprechen über den sexuellen Akt wird verboten, um just im selben Moment unentwegt darüber zu sprechen, in welcher Weise Sexualität zu reglementieren und kontrollieren sei. Gemäß dieser Überlegungen entwickelt sich im Zuge der Aufklärung ein asexuelles, vernünftiges, am Ideal der platonischen Freundschaft orientiertes Liebesverständnis.

Die Ideen der Aufklärung und des Humanismus sowie der Gleichheitsanspruch, der in der Französischen Revolution geltend gemacht wurde, haben der Ehe ihr Fundament entzogen. Noch im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit wurden Ehen vorwiegend aus ökonomischen Gründen und nach strikten Kriterien der Standeszugehörigkeit geschlossen. Mit dem Zusammenbruch der Ständegesellschaft ist die Eheschließung nun jedoch nicht mehr auf Basis von Standesherkunft garantiert, sondern bedarf einer neuen Legitimationsgrundlage. Diese findet sie in der romantischen Liebe.

Die Romantische Liebe vereint wesentliche Elemente der *amour passion* mit jenen der aufgeklärten, vernünftigen Liebe. Sie inkorporiert die Sexualität und wird zur Grundlage der Ehe und damit auch der Familie. Liebe, Sexualität und Familie konstituieren gemeinsam erstmals so etwas wie eine 'intime Dreifaltigkeit', eine private Sphäre, die Gefühle (die Liebe), Praktiken (die Sexualität) und Institutionen (die Familie) gleichermaßen umfasst. Das 'Reich der Intimität' wird zum Rückzugsort, der Schutz vor den Blicken der Öffentlichkeit bietet. In Abgrenzung zur öffentlichen Sphäre, wird die private Sphäre ein Ort der Liebe und Geborgenheit. Sie bildet einen Gegenentwurf zu den Wirren des Industriezeitalters, der kapitalistischen Entfremdung und Ausbeutung und schließlich dem Leistungsdruck der Moderne.

Mit der Sphärentrennung, der strikten Abgrenzung von öffentlich und privat, intensiviert sich die Vorstellung eines 'Reiches der Intimität', eines versteckten Ortes, an dem all jene Bedürfnisse ausgelebt werden dürfen, die nun keinen Platz mehr in der Öffentlichkeit haben. Die kleinbürgerliche Familie, losgelöst von umfassenden Verwandtschaftsstrukturen, reduziert auf die Einheit von Vater, Mutter und Kind, verkörpert diese neue Vorstellung einer intimen Privatwelt.

In Verbindung mit der Sexualität wird die Kleinfamilie ab dem 19. Jahrhundert als elementarer Nukleus der Gesellschaft entdeckt. Die Familienzelle und ihre reproduktive Funktion stehen plötzlich im Zentrum der Interessen von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Eine besondere

Rolle spielt dabei die Regulierung der Sexualität: Als Produktionsmechanismus von Humankapital einerseits, andererseits aber auch zur Kontrolle des Bevölkerungswachstums und damit der souveränen Masse der Individuen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben neue Techniken der Schwangerschaftsverhütung, die im Zuge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Sexualität entdeckt wurden, den sexuellen Akt aus seiner primär reproduktiven Funktion entbunden. Auch die Trias von Liebe, Sexualität und Familie wurde dadurch aufgebrochen. Sexualität tritt als intimer Gegenstand in die Öffentlichkeit und wird zu einer Art 'veröffentlichten Intimität'. Die Sexualität ist dabei eine Praktik individueller Selbstverwirklichung, behält jedoch gleichzeitig ihren Status als öffentliches Gut, das reglementiert und normiert wird.

Die Kleinfamilie sieht sich mit steigenden Scheidungsraten konfrontiert. Die Ehe wird vom Konzept der Partnerschaft abgelöst. Es kommt zu einer 'Demokratisierung der Beziehung', bei der Intimität als stabilisierende Größe fungiert. Diverse Formen alternativer Beziehungs-, Familien- und Liebeskonzepte sprießen aus dem Boden: Patchworkfamilien, Leihmutterschaft, multiple Bezugspersonensysteme anstelle der klassischen Vater-Mutter-Kind Einheit oder etwa die Idee der Polyamorie. Die Liebe beschränkt sich nun nicht mehr zwangsläufig auf Dyaden und es entstehen vielfältige Formen des Begehrens. Ebenso gibt es jedoch auch Retraditionalisierungstendenzen: Befürworter_innen des klassischen Kleinfamilienmodells diagnostizieren aufgrund dieser neuen Lebensformen den Verlust traditioneller Werte, wie etwa Mutterschaft, soziale Verantwortung oder die Sicherheit der ewigen, romantischen Liebe.

Die romantische Liebe ist in unserer Gesellschaft zur Religion erhoben worden. Sie ist ein Ideal, dem nachgeeeifert wird, auch wenn wir vielfach den Glauben an sie verloren haben oder bereits eines 'Besseren' belehrt wurden. Denn, die romantische Liebe ist in Anbetracht der derzeitigen Pluralisierung der Lebenswelten und dem individuellen Drang nach Selbstverwirklichung nur schwer zu verwirklichen.

Ich denke, dass eine Vielzahl der aktuellen Diskrepanzen des Intimitätsbegriffes aus seiner Geschichte heraus erklärbar ist. Intimität wurde über mehrere Jahrhunderte hinweg als etwas Verstecktes und Verborgenes entworfen, im hintersten Zimmer der Privatwelt verstaut und galt lange Zeit als das Innerste und Persönlichste eines Individuums, um dann im Laufe des 20. Jahrhunderts wieder 'hervorgekramt' zu werden. Intimität ist nun ein veröffentlichter Gegenstand von wirtschaftlichem Interesse, ein Brennpunkt der Politik und Objekt der Wissenschaften. Parallel dazu ist Intimität jedoch nach wie vor eine höchst individuelle Angelegenheit.

Diese doppelte Perspektive und die uneinheitlichen Interessen, die an Intimität aus den unterschiedlichen individuellen und öffentlichen Perspektiven gestellt werden, äußern sich in den aktuellen Debatten über Sexualität, Familie, Liebe und in der Frage, wie mit Intimität in einer so pluralistischen Gesellschaft umgegangen werden soll. Ab welchem Punkt soll Intimität keine persönliche, sondern eine öffentliche Angelegenheit sein? Eine Frage, die noch viel interessanter wird, sobald Intimität als Dispositiv begriffen wird. Denn erst dann wird die Verquickung der Intimität mit Macht offensichtlich. Die eindeutige Beantwortung dieser Frage ist mit Sicherheit nicht einfach und vielleicht auch gar nicht zielführend. Der Intimität würde dadurch lediglich ein Schema übergestülpt werden. Sie würde dadurch ihren Freiheiten beraubt sein, und damit ihre Bedeutung für die Menschen verlieren.

Eine weitere Frage, die sich bei der Betrachtung von Intimität als Beziehungskonzept stellt, ist jene der Kausalität. Es steht nicht zur Diskussion, dass Intimität ein historisch geformtes und wandlungsfähiges Konstrukt ist, das in engem Zusammenhang mit sozialhistorischen Umständen betrachtet werden muss. Inwiefern jedoch bei diesem Zusammenhang eine einseitige Kausalität zwischen den Ausformungen des Intimitätskonzeptes und den gesellschaftlichen Gegebenheiten besteht, ist schwer zu sagen. Wie diese Arbeit aufgezeigt hat, haben vielfach ideologische Strömungen (etwa die Aufklärung oder die sexuelle Revolution), sowie grundlegende Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur (beispielsweise durch die Französische Revolution oder die Industrialisierung) das Verständnis von und den Umgang mit Intimität beeinflusst. Allerdings können wiederum auch gesellschaftliche Entwicklungen auf den Wandel der Intimität zurückgeführt werden. So hat beispielsweise der Umgang mit Sexualität mehrfach auch Familien- und Beziehungsmuster verändert und geformt. Ebenso hat das in der Sphärentrennung des 18. Jahrhunderts verankerte Verständnis von Intimität, nachhaltig gesellschaftliche Strukturen geprägt. Insofern lässt sich sagen, dass die Kausalität in beide Richtungen wirkt und Intimität dabei sowohl ein Produkt, als auch Produzent des Gesellschaftswandels ist.

Diskrepanzen der Intimität offenbaren sich auch dann, wenn Intimität nicht als Beziehungskonzept, sondern als makrosoziologisches Konzept verstanden wird. Intimität zwischen den Sphären öffentlich und privat war Fokus der Auseinandersetzungen in Teil II dieser Arbeit, bei denen es um die bereits erwähnte Veröffentlichung der Intimität ging. Dabei wurde aufgezeigt, wie das öffentliche Leben durch die Entstehung des modernen Individuums an Handlungsfähigkeit verloren hat und Menschen zu Künstlern wurden, die ihrer Kunst beraubt sind.

Das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung und die damit verbundene, möglichst authentische Präsentation des Selbst in der Öffentlichkeit hat intime Angelegenheiten zum Gegenstand der

Politik gemacht. Veröffentlichte Intimitäten treiben in der Sphäre der Politik ihr Unwesen und zwingen Menschen unentwegt zur ihrer eigenen Freiheit. Was sich dahinter verbirgt, ist jedoch die Bürde der absoluten Verantwortung über das eigene Selbst. Versagen wird am Individuum festgemacht.

Moderne Individuen, die ihr Intimstes nach außen kehren und sich dadurch Selbstverwirklichung erhoffen, verlieren somit einen wesentlichen Teil ihrer Intimsphäre, ebenso wie die daran gekoppelten Entfaltungsmöglichkeiten. Das Resultat ist der Konformismus, die Suche nach Geborgenheit in den Massen, die Abgrenzung nach Außen und die Angst vor Fremden.

Auf der anderen Seite hat die Veröffentlichung von Intimität auch dazu geführt, dass nach und nach die politische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Relevanz intimer Sachverhalte wie Gefühle, Sexualität oder Liebe erkannt wurde. Die Folgen sind Versuche der Rationalisierung, Normierung, Kontrolle und Steuerung von Intimität. Management von Emotionen zum 'besseren' Umgang mit Gefühlen oder Termini wie 'emotionale Intelligenz' oder 'emotionale Kompetenz' sind Ausdruck gegenwärtiger Vereinnahmung der Intimität durch kapitalistische Denkmuster.

Gleichzeitig jedoch schließt die öffentliche Sphäre nicht mehr zwangsläufig die Verwirklichung von Intimität aus. So etwa vermag der anonyme Raum Öffentlichkeit durchaus eine gewisse Form von Intimität zu schaffen. Dies ist ein Hinweis dafür, dass Intimität ihre eigenen Wege beschreitet und der vermeintliche Verlust von Intimität vielleicht nichts weiter, als eine andere Ausdrucksweise von Intimität ist. Nicht zuletzt hat die Veröffentlichung der Intimität auch dazu geführt, dass private Problematiken und Missstände aufgedeckt und in den öffentlichen Diskurs eingebettet werden konnten.

Welche Bedeutung diese aktuellen Tendenzen der öffentlichen Zurschaustellung des intimen Lebens für die Gesellschaft haben, ist aus soziologischer Perspektive von besonderem Interesse. Wenn davon ausgegangen wird, dass intime Entfaltungsräume von großer, gesellschaftlicher Wichtigkeit sind, wie haben diese Räume dann auszusehen? Muss es sich dabei um einen Ort im physischen Sinne handeln, oder kann dieser Ort auch etwas Gedankliches sein? Beides, lautet die Antwort. Eine einsame Gefängniszelle mag zwar ein intimer Raum sein, jedoch kaum ein Ort, der Entfaltungsmöglichkeiten bietet. All die Frauen, die aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen und ins Haus verwiesen wurden, hatten 'Zimmer', aber keinen 'Raum' um ihre Phantasien auszuleben. Die Schaffung eines physischen Raumes der Intimität alleine ist somit unzureichend.

INTIMITÄT ALS FEMINISTISCHES KONZEPT

Von einem feministischen Standpunkt aus betrachtet, bekommen diese Fragen nochmals eine andere Wendung. In welcher Weise die unterschiedlichen Wesenheiten der Intimität mit dem feministischen Diskurs verwoben sind, wurde an vielen Stellen dieser Arbeit aufgezeigt. So etwa wird die Frau, als 'Bewahrerin' der Intimität, der privaten Sphäre zugewiesen und verliert dadurch ihr Recht auf Öffentlichkeit. Ein anderes Beispiel sind die Geschlechtscharaktere, die Emotionalität und Gefühlsbetontheit als charakteristisch weibliche Eigenschaften entwerfen und die damit den Ausschluss der Frauen aus der 'rationalen', öffentlich-politischen Sphäre begründen. Aber auch in den Vorstellungen es gäbe so etwas wie einen mütterlichen Instinkt oder eine scheinbar familiäre Natur der Frau, wird Intimität schlechterdings als etwas Weibliches konstruiert. Die Verortung der Frau in der Privatsphäre und ihr gleichzeitiger Ausschluss aus der Öffentlichkeit aufgrund eines angeblichen Mangels an rationaler Denkfähigkeit und fehlender emotionaler Kontrolle, lassen Intimität als einen komplexen Mechanismus der Repression von Frauen erscheinen. Die intime Sphäre ist dabei jener Ort, an dem sich patriarchale, fesselnde Strukturen unkontrolliert ausbreiten können. Intimität ist etwas, dem sich Frauen entwinden und dem sie entfliehen müssen.

Dieser Sichtweise auf Intimität entsprechend, haben verschiedene Frauenbewegungen und feministische Wissenschaften versucht, häusliche Gewalt, gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen und patriarchale Logiken aufzudecken. Ein Beispiel für solch eine Logik, ist die Vorstellung, dass es nur zwei Geschlechter, nämlich Mann und Frau gäbe und diese zudem essenziell voneinander unterschiedlich seien. Mittels der Kritik an diesem Konstrukt, wurde nicht nur das Fundament der Zweigeschlechtlichkeit, sondern auch die darauf bestehende Sphärentrennung infrage gestellt. Ebenso wurde die strikte Oppositionalität von Vernunft versus Gefühl angeprangert. So haben rezente Untersuchungen darauf aufmerksam gemacht, dass emotionale Entscheidungen nicht zwangsläufig irrational sind. Feministische Analysen der öffentlichen und der privaten Sphäre haben zudem aufgezeigt, dass die Politik ebensowenig ohne Emotionen, wie die häusliche Sphäre ohne Rationalität auskommt. Vielmehr müssen Denken und Fühlen als zusammengehörig verstanden werden.

Der Eintritt der Frauen in das öffentliche Leben, hat neben Freiheiten auch viele Schwierigkeiten mit sich gebracht. Als ehemalige Bewahrerinnen der Intimität, werden Frauen für den Verlust sozialer Verantwortung und den Zusammenbruch traditioneller Familienstrukturen verantwortlich gemacht. Berufstätigkeit verschafft Frauen zwar ökonomische Unabhängigkeit, gleichzeitig müssen sie jedoch mit der Doppelbelastung von Haushalt und Erwerbsarbeit

zurecht kommen. Denn der Eintritt der Frau in das öffentliche Leben, hat umgekehrt nicht zu dem Selbstverständnis geführt, dass Männer nun auch bei der Kindererziehung und den Arbeiten zuhause mithelfen.

Hinzu kommt, dass die Gesellschaftsstrukturen nach wie vor alte, patriarchale Muster aufweisen, die mit den neuen Anforderungen weiblicher Erwerbstätigkeit kaum kompatibel sind. Dies hat zur Konsequenz, dass Frauen sehr schnell wieder in klassische Rollenzuschreibungen und Verhaltensweisen zurückgedrängt werden. Die umfassende Verwirklichung einer Gesellschaft, die auf egalitären und demokratischen Beziehungen fußt, ist somit noch in weiter Ferne. Eine mögliche Ursache, weshalb der Wandel der Intimität zugunsten der Geschlechtergerechtigkeit und der Demokratisierung der Gesellschaft nur schleppend vorankommt, liegt mitunter in diesen festgefahrenen Mustern und Strukturen.

Eine Flucht aus dem 'Reich der Intimität' in die Öffentlichkeit macht daher aus emanzipatorischer Sicht wenig Sinn, sofern nicht gleichzeitig patriarchale Gesellschaftsstrukturen grundlegend hinterfragt werden. Bei genauerer Betrachtung wird dann nämlich offensichtlich, dass die aktuellen Diskrepanzen der Intimität – die Tatsache, dass Intimität sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen verortet ist – diese Flucht vereiteln. In diesem Sinne muss sich auch die Forderung 'Das Private ist Politisch' genau diesen Diskrepanzen stellen. Ziel soll dabei nicht sein, die Intimität der private Sphäre hinter sich zu lassen oder gar gänzlich abzuschreiben, sondern eine fundamentale Kritik an den Strukturen zu üben.

Notwendig ist eine Auseinandersetzung mit beiden Instanzen, dem Intimen und dem Politischen, denn beides ist für das Menschsein unabdingbar. Die Forderung einer öffentlichen Anerkennung und Wahrnehmung der Frau als Mensch untergräbt sich also selbst, wenn nicht ebenso Schutz vor dieser Öffentlichkeit gewährleistet wird. Es ist unzureichend Menschsein zu fordern, ohne sich darüber hinaus mit der Frage zu befassen, was dieses Menschsein in unserer gegenwärtigen Gesellschaft bedeuten kann und soll. Denn wenn es sich dabei um ein Individuum handelt, das Selbstverwirklichung mit Konformität verwechselt oder eine Person, die in den gesellschaftlichen Strukturen verfangen ist und die nicht mehr handelt, sondern sich verhält, wenn freies Menschsein bedeutet, der Öffentlichkeit ausgeliefert zu sein, dann ist diese Art des Menschseins wenig erstrebenswert.

Aus diesem Grund braucht es neben den Sphären des Öffentlichen und des Privaten eine Zwischeninstanz. Ein Forum, in dem private Angelegenheiten politisch diskutiert werden können, ohne sie entblößen zu müssen. Es braucht eine Öffentlichkeit, in der Frauen Menschen sind und

Schluss

es braucht einen intimen Ort der Entfaltung, an dem diese Menschen für sich sein können. Das Öffentliche und das Intime sollen dabei nicht als strikt voneinander getrennte Einheiten gesehen werden, sondern stehen in gegenseitiger Wechselwirkung zueinander. Sie können einander inspirieren und befruchten, sie können aber durchaus auch in Konflikt geraten. Für solche Konflikte ist eine Zwischeninstanz wichtig, die nicht starr ist, wie das Gesetz, sondern flexibel und anpassungsfähig. Eine solche Zwischeninstanz kann der Diskurs über Intimität sein, der sowohl Privates als auch Öffentliches vereint.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict (1991/1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Arendt, Hannah (1998/1970): *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2003/1929): *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin, Wien: Philo Verlagsgesellschaft.
- Arendt, Hannah (2010/1958): *Vita Activa. Oder vom Tätigen Leben*. München: Piper.
- Ashley, Barbara Renchkovsky/Ashley, David (2000): *Sexualität als Gewalt: Der pornographische Körper als Waffe gegen Intimität*. IN: Schmerl, Christiane et al. (Hg.): *Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich, S. 116 – 138.
- Beck, Ulrich (1990): *Die irdische Religion der Liebe*. IN: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 222-266.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Becker-Schmidt, Regina (2000): *Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung*. IN: Becker-Schmidt, Regina/Axeli-Knapp, Gudrun (Hg.): *Feministische Theorien: Zur Einführung*. Hamburg: Junius, S. 14-62.
- Becker-Schmidt, Regina (2004): *Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben*. IN: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 62-71.
- Becker-Schmidt, Regina/Axeli-Knapp, Gudrun (Hg.) (2000): *Feministische Theorien: Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.) (2004): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Benhabib, Seyla (1994): *Feministische Theorie und Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raums (Feminist theory and Hannah Arendt's concept of the public domain)*. IN: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.): *Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*. Freiburg: Kore Verlag, S. 270-299.
- Bergmann, Anna/Recktor, Bettina (1995): *Ein Gespräch über die sexuelle Revolution und die Pille-essende Frau*. IN: Ernst, Marianne Ursula/Annerl, Charlotte/Ernst, Werner (Hg.): *Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis*. Bamberg: Centaurus-Verlagsgesellschaft, S. 53-72.
- Biester, Elke/Holland-Cunz, Barbara/Sauer, Birgit (Hg.) (1994): *Demokratie oder Androkratie? Theorie und Praxis demokratischer Herrschaft in der feministischen Diskussion*. Frankfurt, Main: Campus Verlag.

- Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia (Hg.): Gewalt im Mittelalter: Realitäten, Imaginationen. München: W. Fink Verlag.
- Brückner, Margit (1994): Geschlecht und Öffentlichkeit. Für und Wider das Auftreten als Frau oder als Mensch. IN: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.): Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume. Freiburg: Kore Verlag, S. 19-56.
- Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.) (1994): Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume. Freiburg: Kore Verlag.
- Burkart, Günter (1998): Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe. IN: Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich, S. 15-50.
- Bußmann, Hadumod (Hg.) (1996): Peinlich berührt. Sexuelle Belästigung von Frauen an Hochschulen. München: Verlag Frauenoffensive.
- Butler, Judith (1991): Kontroverse Heterosexualität. IN: Doyé, Sabine/ Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hg.) (2002): Philosophische Geschlechtertheorien: ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 480-496.
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carpentier, Megan (2010): F*cking While Feminist - When Principles Meet Intimacy, What Then? ONLINE UNTER: <http://jezebel.com/5665654/fcking-while-feminist-when-principles-meet-intimacy-what-then> [05.07.11].
- Casey, Emma (Hg.) (2007): Gender and Consumption. Domestic Cultures and the Commercialisation of Everyday Life, Burlington: Ashgate.
- Chodorow, Nancy (1976): Oedipal Asymmetries and Heterosexual Knots. IN: Social Problems, Vol. 23, Nr. 4, S. 454-468.
- Chodorow, Nancy (1978): Mothering, Object-Relations, and the Female Oedipal Configuration. IN: Feminist Studies, Vol. 4, Nr. 1, S. 137-158.
- Collier, Jane/Rosaldo, Michelle Z./Yanagisako, Sylvia (1997): Is There a Family. New Anthropological Views. IN: Lancaster, Roger/Leonardo, Micaela di (Hg.): The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy. New York, London: Routledge, S. 71-81.
- Connell, R.W. (2005): Masculinities. Knowledge, Power and Social Change. Berkeley, Los Angeles: University of California Press/Cambridge, Oxford: Polity Press.
- D'Emilio, John/Freedman, Estelle B. (1994): Intimate matters. A history of sexuality in America. New York: Harper & Row.
- Daub, Claus-Heinrich (1996): Intime Systeme. Eine soziologische Analyse der Paarbeziehung. Basel, Frankfurt am Main: Helbing & Lichtenhahn.
- Degele, Nina (2008a): Geschlecht als Strukturkategorie. IN: Degele, Nina (Hg.) (2008): Gender/Queer Studies. Eine Einführung, Paderborn: W. Fink Verlag, S. 60-66.

- Degele, Nina (2008b): Doing sexuality, constructin heteronarmativity. In: Degele, Nina (Hg.) (2008): Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn: W. Fink Verlag, S. 84-93.
- Degele, Nina (Hg.) (2008): Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn: W. Fink Verlag.
- Doyé, Sabine/ Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hg.) (2002): Philosophische Geschlechtertheorien: ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul/Foucault, Michel (1994): Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.
- Duden Herkunftswörterbuch (2006): Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Eckart, Christel (2009): Zur Einleitung: Die aufklärerische Dynamik der Gefühle. IN: Flick, Sabine/Hornung, Annabelle (Hg.): Emotionen in Geschlechtsverhältnissen. Affektregulierung und Gefühlsinszenierung im historischen Wandel. Bielefeld: Transcript, S. 9-20.
- Eickels, Klaus van (2005): Hingerichtet, geblendet, entmannt: Die anglo-normannischen Könige und ihre Gegner. IN: Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia (Hg.): Gewalt im Mittelalter: Realitäten, Imaginationen. München: W. Fink Verlag, S. 81-104.
- Elias, Norbert (1976): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychologische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ernst, Marianne Ursula/Annerl, Charlotte/Ernst, Werner (Hg.) (1995): Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis. Bamberg: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Fehrenbach, Elisabeth (Hg.) (1994): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770 – 1848. München: Oldenbourg.
- Flick, Sabine/Hornung, Annabelle (Hg.) (2009): Emotionen in Geschlechtsverhältnissen. Affektregulierung und Gefühlsinszenierung im historischen Wandel. Bielefeld: Transcript.
- Foucault, Michel (1982): Das Subjekt und die Macht. IN: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul/Foucault, Michel (1994): Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, S. 243-264.
- Foucault, Michel (1983/1976): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1987): Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (2005): Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007): Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974-1975. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010/1972): Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- France, Marie (1984): Sadomasochism and Feminism. IN: Feminist Review, Nr. 16, S. 35-42.
- Freud, Sigmund (1920/1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. ONLINE UNTER: <http://www.psychanalyse.lu/Freud/FreudDreiAbhandlungen.pdf> [10-02-2011].
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Garfinkel, Harold (1967): Studies in Ethnomethodology. New Jersey: Prentice-Hall.
- Geiger, Theodor (1926): Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution. Stuttgart: Druck der Hoffmanschen Buchdruckerei Felix Kraus.
- Giddens, Anthony (1993/1992): Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gillies, Val (2003): Family and Intimate Relationships: A Review of the Sociological Research. London: South Bank University.
- Gottwald, Regina (2008): Intimität als soziologischer Begriff. Ein Vergleich der Werke von Simmel, Sennett und Luhmann. Wien: Diplomarbeit der Universität Wien.
- Grau, Ina (2003): Emotionale Nähe. IN: Grau, Ina/Bierhoff, H.W. (Hg.): Sozialpsychologie der Partnerschaft. Berlin: Springer, S. 285-314.
- Grau, Ina/Bierhoff, H.W. (Hg.) (2003): Sozialpsychologie der Partnerschaft. Berlin: Springer.
- Grau, Ina/Kumpf, Martin (1993): Liebe, Sexualität, Zufriedenheit: Zusammenhänge bei Frauen und Männern. IN: Zeitschrift für Sozialpsychologie, Nr. 24, S. 83-93.
- Griesebner, Andrea/Lutter, Christina (2002): Mehrfach relational. Geschlecht als soziale und analytische Kategorie. IN: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit: Die Macht der Kategorien. Perspektiven historischer Geschlechterforschung, Vol. 2, Nr. 2, S. 3-5.
- Gross, Neil (2005): The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered. IN: Sociological Theory, Vol. 23, Nr. 3, S. 286-311.
- Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.) (1998): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich.
- Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.) (2000): Liebe. Grenzen und Grenzüberschreitungen. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen II. Opladen: Leske + Budrich.

- Haritaworn, Jin/Lin, Chin-ju/Klesse, Christian (2006): Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory. IN: Sexualities, Vol. 9, Nr. 5, S. 515-529.
- Hark, Sabine (2001): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie, Opladen: Leske + Budrich.
- Hausen, Karin (1976): „Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. IN: Hark, Sabine (Hg.) (2001): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie, Opladen: Leske + Budrich, S. 162-185.
- Hausen, Karin (1992): Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen. IN: Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hg.): Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, S. 81-88.
- Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hrsg.) (1992): Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Hehenberger, Susanne (2002): 'Die Löbl Isaackische Liebesgöttin und ihr hebräischer Ritter'. Ein Sodomieprozess (Freistadt 1779/1780). IN: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit: Die Macht der Kategorien. Perspektiven historischer Geschlechterforschung, Vol. 2, ., Heft 2, S. 38-56.
- Hinz, Thomas/Auspurg, Katrin (2010): Geschlechtsbezogene Diskriminierung bei der Entlohnung. IN: Hormel, Ulrike/Scherr, Albert (Hg.): Diskriminierung: Grundlagen und Forschungsergebnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 135-149.
- Hoad, Neville (2007): African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hochschild, Arlie Russel (2006/1983): Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hochschild, Arlie Russell (1995): Der kommerzielle Geist des Intimlebens und die Ausbeutung des Feminismus. IN: Das Argument. Nr. 37/211, S. 667-680.
- Hochschild, Arlie Russell (2003): The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hohkamp, Michaela (2002): Im Gestrüpp der Kategorien: zum Gebrauch von 'Geschlecht' in der frühen Neuzeit. IN: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit: Die Macht der Kategorien. Perspektiven historischer Geschlechterforschung, Vol. 2, Nr. 2, S. 6-17.
- Holland-Cunz, Barbara (1994): Öffentlichkeit und Intimität: demokratietheoretische Überlegungen. IN: Biester, Elke/Barbara Holland-Cunz/Birgit Sauer (Hg.): Demokratie oder Androkratie? Theorie und Praxis demokratischer Herrschaft in der feministischen Diskussion. Frankfurt, Main: Campus Verlag, S. 227-246.
- Honegger, Claudia (1991): Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750–1850. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Hormel, Ulrike/Scherr, Albert (Hg.) (2010): Diskriminierung: Grundlagen und Forschungsergebnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Illouz, Eva (2007a): Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2007b): Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2008): Eine Religion ohne Glauben: Liebe und die Ambivalenz der Moderne. IN: Nierkrenz, Yvonne/Villányi, Dirk (Hg.): LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, S. 211-220.
- Irmer, Jörn von (2008): Die Rolle des Sexuallebens in einer romantischen Partnerschaft für die Beziehungszufriedenheit. Der Fragebogen zum Erleben von Sexualität in engen Partnerschaften (FESP). IN: Zeitschrift für Familienforschung, Vol. 20, Nr. 3, S. 229-246.
- Jackson, Stevi/Scott,Sue (2004): The Personal Is Still Political: Heterosexuality, Feminism and Monogamy. IN: Feminism&Psychology, Vol. 14, Nr. 1, S. 151-157.
- Jamieson, Lynn (1999): Intimacy Transformed? A Critical Look at the 'Pure Relationship'. IN: Sociology, Vol. 33, Nr. 3, S. 477-494.
- Jamieson, Lynn (2005/1988): Intimacy. Personal Relationships in Modern Societies. Cambridge: Polity Press.
- Junge, Matthias (2008): Mit Lorient zu Luhmanns systemtheoretischer Konzeption von Liebe. IN: Nierkrenz, Yvonne/Villányi, Dirk (Hg.): LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, S.: 136-146.
- Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.) (2003): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kotthoff, Helga (2003): Was heißt eigentlich doing gender? Differenzierungen im Feld von Interaktion und Geschlecht. IN: Freiburger FrauenStudien. Zeitschrift für Interdisziplinäre Frauenforschung Nr.12, S. 125-161.
- Kurbacher, Frauke A. (2009): Geschlechtliche Liebe als Basis philosophischer Ethik – Reflexionen zu Christian Thomasius' Konzept einer 'vernünftigen Liebe'. IN: Flick, Sabine/Hornung, Annabelle (Hg.): Emotionen in Geschlechtsverhältnissen. Affektregulierung und Gefühlsinszenierung im historischen Wandel. Bielefeld: Transcript, S. 61-82.
- Labriola, Kathy (2003): Models of Open Relationships. ONLINE UNTER: <http://www.cat-and-dragon.com/stef/poly/Labriola/open.html> [14.01.2012].
- Lancaster, Roger/Leonardo, Micaela di (Hg.) (1997): The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy. New York, London: Routledge.
- Lemon, Jennifer (1995): Masculinity in Crisis? IN: Agenda, Nr. 24, S. 61-71.
- Leonardo, Micaela di/Lancaster Robert (1997): Introduction. Embodied Meanings, Carnal Practices. IN: Lancaster, Roger/Leonardo, Micaela di (Hg.): The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy. New York, London: Routledge, S. 1-10.

- Lewin, Ellen/Leap, William [Hg.] (2002): Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology. Urbana: University of Illinois Press.
- Luhmann, Niklas (1994/1982): Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maihofer, Andrea (1994): Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des "Geschlechts". IN: Wobbe, Theresa/Lindemann, Gesa (Hg.): Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 236-263.
- Maiwald, Kai-Olaf (2007): Freiheit gegen Hausarbeit. Ungleichheitsstrukturen in modernen Paarbeziehungen. IN: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Nr. 2, S. 35-55.
- Mayer, John D./Salovey Peter (1995): Emotional intelligence and the construction and regulation of feelings. IN: Applied & Preventive Psychology, Nr. 4, S. 197-208.
- Mead, George Herbert (1913): "The Social Self". IN: Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Nr. 10, S. 374-380.
- Meißner, Hanna (2008): Die soziale Konstruktion von Geschlecht – Erkenntnisperspektiven und gesellschaftstheoretische Fragen. ONLINE UNTER: http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/meissner/hanna_meissner.pdf [16.2.2012].
- Meuser, Michael (1998): Vergesellschaftete Intimität. Geschlechterpolitik und Liebe. IN: Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich, S. 217-233.
- Modeleski, Tania (1991): Feminism without women. Culture and Criticism in a 'postfeminist' Age. New York: Routledge.
- Mühlen Achs, Gitta (1996): Die Macht der Berührung. Sexuelle Belästigung im Kontext geschlechtsspezifische Körpersprache. IN: Bußmann, Hadumod (Hg.): Peinlich berührt. Sexuelle Belästigung von Frauen an Hochschulen. München: Verlag Frauenoffensive, S. 65-82.
- Nentwich, J.C. (2000): Wie Mütter und Väter gemacht werden – Konstruktionen von Geschlecht bei der Rollenverteilung in Familien. IN: Zeitschrift für Frauen und Geschlechterforschung, Nr. 3, S. 96-121.
- Nierkrenz, Yvonne/Villányi, Dirk (Hg.) (2008): LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- Noël, Melita (2006): Progressive Polyamory: Considering Issues of Diversity. IN: Sexualities, Vol. 9, Nr. 5, S. 602-620.
- Opitz, Claudia (1992): Mutterschaft und Vaterschaft im 14. und 15. Jahrhundert. IN: Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hg.): Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, S. 137-153.
- Oyěwùmí, Oyèrónké (2002): Conceptualizing Gender. The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. In: Jenda: A Journal of Culture

and African Women Studies, Vol. 21. ONLINE UNTER: <http://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf> [16.02.2012].

- Paletschek, Sylvia (1994): Adelige und bürgerliche Frauen (1770-1870). IN: Fehrenbach, Elisabeth (Hg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770 – 1848. München: Oldenbourg, S. 159-185.
- Plummer, Ken (2001): The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals. Citizenship Studies, Vol. 5, Nr. 3, S. 237-253.
- Poferl, Angelika (2008): „Das ganz normale Chaos der Liebe“. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim über die Liebe in der zweiten Moderne. IN: Nierkrenz, Yvonne/Villányi, Dirk (Hg.): LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, S. 166-182.
- Postl, Gertrude (1995): 'Rationalität' und 'Gefühl' im feministischen Diskurs. Zur Bewahrung und Überwindung eines Erklärungsmodells. IN: Ernst, Marianne Ursula/Annerl, Charlotte/Ernst, Werner (Hg): Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis. Bamberg: Centaurus-Verlagsgesellschaft, S. 111-124.
- Postman, Neil (2003/1983): Das Verschwinden der Kindheit. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ritchie, Ani/Barker, Meg (2006): 'There Aren't Words for What We Do or How We Feel So We Have To Make Them Up': Constructing Polyamorous Languages in a Culture of Compulsory Monogamy. IN: Sexualities, Vol. 9 , Nr. 5, S. 584-601.
- Rommelsbacher, Birgit (2006): Interdependenzen – Geschlecht, Klasse und Ethnizität. ONLINE UNTER: <http://www.birgit-rommelspacher.de/intedependenzen.pdf> [08.11.2010].
- Roy, Rosanne/Benenson, Joyce F./Lilly, Frank (2000): Beyond Intimacy: Conceptuaising Sex Differences in Same-Sex Friendships. IN: The Journal of Psychology, Vol. 1, Nr. 134, S. 93-101.
- Rubin, Gayle (2004): Samoïs. IN: Leather Times. News from the Leather Archives & Museum, Spring, . 3-7.
- Ruoff, Michael (2009): Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: W. Fink Verlag.
- Sauer, Birgit (2001): Öffentlichkeit und Privat revisited. Grenzziehungen im Neoliberalismus und die Konsequenzen für die Geschlechterpolitik. IN: Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts- wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen, Nr.4, S. 5-11.
- Schmerl, Christiane et al. (Hg.) (2000): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen: Leske + Budrich.
- Schott, Oliver (2010): Lob der offenen Beziehung. Über Liebe, Sex, Vernunft und Glück. Berlin: Bertz + Fischer.
- Schröter, Susanne (2002): Female. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt am Main: Fischer.

- Schulz, Wolfgang (1998/1984): Einführung in die Soziologie. Wien: Institut für Soziologie der Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät.
- Schwarzer, Alice (1983): Der „kleine Unterschied“ und seine großen Folgen. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sennett, Richard (2008/1983): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sheff, Elisabeth (2006): Poly-Hegemonic Masculinities. IN: Sexualities, Vol. 9, Nr. 5, S. 621-642.
- Simmel, Georg (1906): Psychologie der Diskretion. IN: Kemsies, Ferdinand/Hirschlaff, Leo (Hg.): Zeitschrift für Pädagogische Psychologie. Berlin, S. 274-277. ONLINE UNTER: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1906/diskretion.htm> [05.06.11].
- Smart, Carol (2006): Intimacy. IN: Turner, Bryan S. (Hg.): The Cambridge Dictionary of Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smyth, Lisa (2008): Gendered Spaces and Intimate Citizenship. The Case of Breastfeeding. IN: European Journal of Women's Studies, Vol. 2, Nr. 15, S. 83-99.
- Sommerfeld-Lethen, Caroline (2008): Der Code der Liebe. Gesellschaftsstruktur und Liebesemantik im Wandel der Zeit. IN: Niekrenz, Yvonne/Villányi, Dirk (Hg.): LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53-64.
- Stein-Hilbers, Marlene/Soine, Stefanie/Wrede Brigitta (2000): Einleitung: Sexualität, Identität und Begehren im Kontext kultureller Zweigeschlechtlichkeit. IN: Schmerl, Christiane et al. (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen: Leske + Budrich, S. 9-22.
- Struening, Karen (1996): Feminist Challenges to the New Familialism: Lifestyle Experimentation and the Freedom of Intimate Association. IN: Hypatia. The Family And Feminist Theory, Vol. 11, Nr. 1, S. 135-154.
- Tausendteufel, Helmut (2000): Perversion als Liebe. Zum Verhältnis von Liebe und Gewalt bei Intimpartnertötung. IN: Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.): Liebe. Grenzen und Grenzüberschreitungen. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen II. Opladen: Leske + Budrich, S. 199-122.
- Turner, Bryan S. (Hg.): The Cambridge Dictionary of Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1988/1921): Gesammelte Politische Schriften. Tübingen: Mohr.
- Weiss, Alexandra (o.J.): Frauenpolitik – alte Kämpfe neue Herausforderungen. ONLINE UNTER: http://www.fib.at/fileadmin/userdaten/bilder/veranstaltungen/20_Jahre_FB/Vortrag_A_Weiss.pdf [11-02-2012].
- Wetterer, Angelika (2003): Rhetorische Modernisierung: Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen. IN: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika

(Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 286-319.

Wetterer, Angelika (2004): Konstruktion von Geschlecht. Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. IN: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methode, Empirie, Wiesbaden, S. 122-129.

Wilson-Kovacs, Dana (2007): Consumption and Sexual Intimacy: Towards an Understanding of Intimate Cultures in Everyday Life. IN: Casey, Emma (Hg.): Gender and Consumption. Domestic Cultures and the Commercialisation of Everyday Life, Burlington: Ashgate, S. 181-195.

Wobbe, Theresa/Lindemann, Gesa (Hg.) (1994): Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wrede, Brigitta (2000): Sexualität als ideelle Konstruktion und als historisch geformtes Phänomen. IN: Schmerl, Christiane/Soine, Stefanie/Stein-Hilbers, Marlene/Wrede, Brigitta (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierung von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften, Opladen: Leske + Budrich, S. 32-43.

Wunder, Heide (1992): Geschlechtsidentitäten. Frauen und Männer im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit. IN: Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hg.): Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, S. 131-136.

ANHANG

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit ist eine theoretische Annäherung an das breite Bedeutungsspektrum des Intimitätsbegriffes. Ziel der Arbeit ist, den Begriff der Intimität näher zu erforschen und die daraus gewonnen Erkenntnisse mit einer explizit feministischen Perspektive zu versehen.

Intimität ist ein wohlklingender, vielseitig anwendbarer, dadurch aber auch sehr vager Begriff. Es stellt sich somit die Frage, inwiefern er überhaupt Erklärungspotenzial für die Analyse gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen besitzt. Denn gerade seine Heterogenität und die mangelnde Konkretheit legen den Schluss nahe, dass er als analytisches Konzept schlichtweg nichts taugt.

Um diese Frage zu beantworten, wird der Intimitätsbegriff auf zwei unterschiedlichen Ebenen analysiert. Einmal als ein Beziehungskonzept im historischen Wandel und einmal als makrotheoretisches Konzept in seinem Verhältnis zu den Sphären öffentlich und privat.

Die Analysen verfolgen die Absicht, den Intimitätsbegriff auf seine eigentümlichen Wesenheiten hin zu untersuchen: Welche Eigenschaften besitzt der Begriff? In welcher Weise hat sich das Begriffsverständnis im Laufe der Zeit verändert und welche gesellschaftlichen Konsequenzen hat dies wiederum mit sich gebracht? Auf welchen ideologischen Fundamenten steht der Begriff und was bedeutet dies für die soziologische Forschung?

Im Zuge der Auseinandersetzung mit all diesen Fragen, gibt sich Intimität als ein zentraler Gegenstand des feministischen Diskurses zu erkennen, und zwar weniger explizit als implizit in den Verwendungszusammenhängen des Begriffes. Weibliche Emotionalität versus männliche Rationalität, die geschlechtliche Trennung in eine öffentlich-politische und eine privat-intime Sphäre, feministische Überlegungen zu Sexualität, Liebe und Familie und nicht zuletzt der bekannte Slogan der zweiten Frauenbewegung: 'Auch das Private ist politisch', sind aufs Engste mit Intimität verknüpft.

Was dies nun für die Gesellschaft im Allgemeinen und die Verwirklichung eines emanzipatorischen Gesellschaftsideals im Speziellen zu bedeuten hat, welches Potenzial in der Intimität verborgen liegt, und zwar nicht nur als analytisches Werkzeug der Soziologie, sondern auch als ein feministisches und politisches Konzept, versucht diese Arbeit aufzuzeigen.

ENGLISH ABSTRACT

Intimacy is a very recent phenomenon of sociological research. In course of the last few decades several social studies on intimacy were conducted. The resulting works deal with various intimate matters, such as sexuality, social relationships, love and partnership or intimacy as a counter concept of 'The Public'. The concrete meaning of the term, however, remains rather unclear.

This diploma thesis aims to investigate intimacy as a term of multiple usage and diverse meanings. Therefore I will analyse the term on two different layers:

The first layer will focus on intimacy as a relationship concept. By looking closely on sexuality, love and family ideals over a period of almost five hundred years, intimacy will uncover its particularities. It will turn out to be a relative term that contains different meanings and functions, dependent on a specific historical and social context, rather than a stable or static concept.

The second layer examines the term as a macrotheoretical concept in its position towards the public and the private sphere. What happens when intimate matters rule public and political issues? How can we assess the fact that our intimate existence, to a greater extent than ever, is structured by a capitalist logic? Why do people tend to present intimate affairs or discuss intimate topics and feelings in the public media such as TV or Internet?

This work intends to give answers to these kinds of questions. It also offers possible patterns of sociological interpretation concerning recent trends of how people handle their intimate lives.

Further, intimacy is connected to feminist theory and politics. In the turn of the 18th century, intimacy became part of the private sphere in opposition to the public sphere. Along with this distinction came the essentialist construction of two opposed sexes. Women were kept out of the public sphere, by arguing that their physical and mental capabilities were just good enough to bear babies, educate children and do the housework. Intimacy was characterised as a female quality and charged with female connotations. For this reason, the analysis in this work will use an explicit feminist perspective to deconstruct intimacy. How can feminist scholars and activists apply intimacy as a tool of empowerment? Is intimacy, despite its lack of concreteness, a useful concept to examine social structures and power relationships?

LEBENS LAUF**Persönliche Daten:**

Name: Johanna Treidl
 Geburtsdatum: 27.03.1986
 Geburtsort: Innsbruck

Formale Bildung:

seit Okt. 2004 Diplomstudium der Soziologie und der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Dez. 2008 Abschluss des 2. Abschnittes des Soziologiestudiums

Sep. 2007 bis Sep 2008 ERASMUS-Aufenthalt in Lille (Frankreich) an der Université Lille 1

06/2007 Abschluss des 1. Abschnittes des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie

01/2006 Abschluss des 1. Abschnittes des Soziologiestudiums

2000 – 2004 Besuch des Bundesoberstufenrealgymnasiums Fallmerayerstraße in Innsbruck

1996 - 2000 Besuch der Hauptschule Paznaun in Kappl

1992 – 1996 Besuch der Volksschule Galtür

Studienrelevante Tätigkeiten:

Jänner/Februar 2011 Forschungsaufenthalt in Südafrika für die Diplomarbeit des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie

Oktober 2008 bis Juni 2010 Studentisches Mitglied der Fakultätskonferenz an der Fakultät für Sozialwissenschaften

November 2008 bis März 2010 Studentisches Mitglied einer Berufungskommission am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie

Sommersemester 2009 Vorsitzende Studierendenvertreterin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie

März 2005 bis Juni 2009 (mit Unterbrechungen) ehrenamtliches Engagement in der Institutsgruppe Kultur- und Sozialanthropologie sowie an anderen Einrichtungen der Österreichischen Hochschüler_innenschaft

Sprachkenntnisse:

Deutsch (Muttersprache)
 Englisch (fließend in Wort und Schrift)
 Französisch (fließend in Wort und Schrift)
 Bambara (Grundkenntnisse)