

Volker Braun <i>Die Liebenden. Vor Dante</i>	1
Editorial	2
Erinnerung an Sibylle Haberditzl	5
Einladung zur XII. Internationalen InkriT-Tagung	6
Verlagsmitteilungen	7
Silke Wittich-Neven <i>Die Liebe höret nimmer auf</i>	9

Gefühle

Judith Butler	
<i>Zweifel an der Liebe</i>	13
Wolfgang Fritz Haug	
<i>Othello oder Das rote Tuch der Leidenschaft</i>	31
Darko Suvin	
<i>Gefühle bei Bertolt Brecht</i>	34
Roger Behrens	
<i>Die Endgültigkeit der Gefühle. Kritische Bemerkungen über Liebe</i>	52

Gemeinwesen

Elfriede Jelinek <i>Ahörnchen und Behörnchen</i>	68
Ton Veerkamp	
<i>Die Liebe zu Gott oder: Vom Politischen Eros</i>	74

Fortsetzung auf S. II

Redaktion dieser Ausgabe
Gundula Ludwig u. Tom Pappritz (Koordination)
Miriam Boyer, Frigga Haug, Christine Lehmann,
Jutta Meyer-Siebert, Ilse Schütte-Kronauer

Rezensionsredaktionen
Mario Candeias (Ökonomie)
Claudia Gdaniec (Frauenredaktion)
Wolfgang Fritz Haug (Philosophie)
Peter Jehle (Literatur)
Erwin Riedmann (Soziologie)
Ingar Solty (Soziale Bewegungen und Politik)
Thomas Weber (Kultur)
Gerhard Zimmer (Pädagogik)

Gesamtkoordination Michael Korbmacher

Redaktionsbüro
Stephanweg 24 · D-48155 Münster
Tel. +49-(0)251-383 44 62 · Fax -383 44 63
redaktion@argument.de · www.inkrit.org

Buchhandelsauslieferung
Prolit Verlagsauslieferung
Tel. +49-(0)641-4 30 71 · Fax -4 27 73

Einzelbestellungen und Abonnementsverwaltung
Argument Versand
Reichenberger Straße 150 · D-10999 Berlin
Tel. +49-(0)30-6 11 39 83 · Fax -6 11 42 70
versand-argument@t-online.de

Frigga Haug
Knut, das kuschelige Raubtier 84

Elizabeth A. Povinelli
Jenseits liberaler Opferliebe. Christus, der Tod und der Andere 99

Imaginationen

Rafael Alberti *Unschuld* 114

Margarete Tjaden-Steinhauer
Geschlecht und Liebe bei Friedrich Engels und Clara Zetkin 115

Christine Lehmann
*Krieger und Blondinen – das Steinzeitmodell im Liebesroman
 zu Beginn des 21. Jahrhunderts* 127

Susanne Maurer
 »Schuld und Liebe« – eine Filmbetrachtung 147

Subhoranjan Dasgupta
Liebe im Land von Kama und Kaste 153

Helga Amesberger, Claudia Dietl, Brigitte Halbmayr, Gundula Ludwig
 »Die Liebe ist ein seltsames Spiel« – Weibliche Vergesellschaftung
 in Liebesverhältnissen 163

Verschiebungen

Marge Piercy *Im Mark der Liebe, Angst* 178

Volker Woltersdorff
Dies alles und noch viel mehr! – Paradoxien prekärer Sexualitäten 179

Iris Nowak
Schreiben über Liebe in der Familie 195

Nicole C. Karafyllis
*Das emotionale Gehirn als Geschlechtsorgan. Gedanken zur
 Liebe im Zeichen der Social Neurosciences* 210

Abigail Bray
Intimität in der Kontrollgesellschaft. Zu Hardt und Negri 228

Personenangaben; Zeitschriftenschau; Summaries 292
 Jahresinhaltsverzeichnis I*-XII*

Besprechungen

Philosophie

Kasanda Lumembu, Albert (Hg.), <i>Pour une pensée africaine émancipatrice</i> (Montserrat Galcerán)	239
Günzel, Stephan, <i>Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung</i> (Erich Wulff)	240
Rödl, Sebastian, <i>Self-Consciousness</i> (Vesa Oittinen)	241
Gazzaniga, Michael S., <i>Wann ist der Mensch ein Mensch?, Antworten der Neurowissenschaft auf ethische Fragen</i> (Kamil Uludag)	243
Tugendhat, Ernst, <i>Anthropologie statt Metaphysik</i> (Sinan Özbek)	246
Buckel, Sonja, <i>Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts</i> (Hermann Klenner)	248
Holzinger, Markus, <i>Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz</i> (Claas Morgenroth)	250

Kunst und Kultur

Kluge, Alexander, <i>Geschichten vom Kino</i> (Mario Scalla)	252
Link, David, <i>Poesiemaschinen/Maschinenpoesie. Zur Frühgeschichte computerisierter Texterzeugung und generativer Systeme</i> (Manfred Hinz) ..	253
Robben, Bernhard, <i>Der Computer als Medium. Eine transdisziplinäre Theorie</i> (Manfred Hinz)	255
Glutz, Peter, <i>Stefan Bertschi, Chris Locke (Hg.) Daumenkultur. Das Mobiltelefon in der Gesellschaft</i> (Katja Rothe)	256

Pädagogik

Bollenbeck, Georg, u. Waltraud »Wara« Wende (Hg.), <i>Der Bologna-Prozess und die Veränderung der Hochschullandschaft</i> (Marianne Merkt)	257
Hörisch, Jochen, <i>Die ungeliebte Universität. Rettet die Alma Mater!</i> (Antje Pabst)	259
Verein der Förderer der Schulhefte (Hg.), <i>MenschenHaltung. Biologismus – Sozialrassismus</i> (Christoph Horst)	261
Pfeufer, Matthias, <i>Ein unbequemes Fach, Ethikunterricht an bayerischen Hauptschulen</i> (Andreas Gmelch)	262
Overwien, Bernd, u. Annedore Prengel (Hg.), <i>Recht auf Bildung. Zum Besuch des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen in Deutschland</i> (Georg Auernheimer)	263

Soziologie

Aulenbacher, Brigitte, u.a. (Hg.), <i>FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art</i> (Beate Kortendiek)	264
Illouz, Eva, <i>Gefühle in Zeiten des Kapitalismus</i> (Christina Kaindl)	265
Buhr, Regina (Hg.), <i>Innovationen – Technikwelten, Frauenwelten. Chancen für einen geschlechtergerechten Wandel des Innovationssystems in Deutschland</i> (Sünne Andresen)	267
Lang, Claudia, <i>Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern</i> (Gundula Ludwig)	268
Bock von Wülfingen, Bettina, <i>Genetisierung der Zeugung. Eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte</i> (Sven Bergmann) ...	269
Ammon, Sabine, Corinna Heineke u. Kirsten Selbmann (Hg.), <i>Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft</i> (Fritz Reusswig)	271

Soziale Bewegungen und Politik

Schwarzer, Alice, <i>Die Antwort</i> (Kersten Artus)	273
Thumfart, Alexander u. Arno Waschkuhn, <i>Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus</i> (Philippe Kellermann)	274
Hoeges, Dirk, <i>Niccolò Machiavelli. Dichter – Poeta</i> (Philippe Kellermann) ...	274
de Francisco, Andrés, <i>Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano</i> (Armando Fernández Steinko)	276

Ökonomie

Michalitsch, Gabriele, <i>Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül</i> (Christina Kaindl)	279
Kädtler, Jürgen, <i>Sozialpartnerschaft im Umbruch</i> (Josef Reindl)	280
Beckmann, Martin, <i>Das Finanzkapital in der Transformation der europäischen Ökonomie</i> (Christian Möllmann)	282
Dicken, Peter, <i>Global Shift. Mapping the changing contours of the world economy</i> (Klaus Schabacker)	284

Geschichte

Ulrich, Jürg, <i>Kamenev: Der gemäßigte Bolschewik. Das kollektive Denken im Umfeld Lenins</i> (Mario Keßler)	285
Renkama, Jukka, <i>Ideology and Challenges of Political Liberalisation in the USSR, 1957-1961. Otto Kuusinen's »Reform Platform«, the State Concept, and the Path to the 3rd CPSU</i> (Werner Schmidt)	287
Berens, Peter, <i>Trotzkisten gegen Hitler</i> (Mario Keßler)	290

Volker Braun

DIE LIEBENDEN. VOR DANTE

Sie liegen lange in der dunklen Kammer
In inniger Umarmung, unterirdisch
Fünftausend Jahre: wie die Liebe währet.
(Die Zeitung wars, die uns dies Schicksal meldet:)

Vollständig das Gebiß, unabgenutzt
Vom langen Kuß, in dem sie noch verweilen
Die Lippen aber abgenagt von Würmern
Ob Mann und Frau, muß man noch unterscheiden.

Sind sie verdammt? beseligt von der Wollust
Oder war Ehbruch ein Verbrechen in der
Jungsteinzeit. Niemals hat man zwei ertappt so
Vom Fleisch gefallen zueinander haltend –

Sie kannten keine Hölle, keinen Himmel.
An jenem Abend lasen wir nicht weiter

Editorial

Zuerst nun war das Chaos, danach die breitbrüstige Erde, [...] und auch Eros [...],
 der gliederlösende, der die Vernunft bezwingt
 aller Götter und Menschen und das
 besonnene Denken
 (Hesiod, *Theogonie*)

Tod und Liebe sind die Mythe von der negativen Dialektik, denn die Dialektik ist
 das [...] durchdringende Auge der Liebe, die innre Seele, die nicht erdrückt wird
 durch den Leib der materialistischen Zerspaltung (Marx)

Liebe als Hingezogensein zu jemand oder etwas Geliebtem mag auf den ersten Blick
 als grundpositiv erscheinen, eine Kraft, die Menschen verbindet, ein Glücksbringer.
 Der Gedanke stockt, wenn er auf die Dialektik der Liebe stößt. Diese hebt die
 Verdinglichung auf, die ihr anderes Selbst, der Sex, begehrt. Wie dieser ist sie allge-
 genwärtig im Imaginären, in der Religion nicht weniger als in der Reklame. Sie ist
 bei der Ordnung und bei ihrer Subversion. Sie ist das Persönlichste, dem die unper-
 sönlichen Institutionen – Staat, Kirche, Kapital – ihre Sprache entnehmen. Sie geht
 mit ihrem Gegenteil, dem Hass, schwanger und ist mit Leben und Tod geladen. Sie
 strebt ins Freie und verbindet sich mit Macht und Herrschaft. Entwaffnet sie hier die
 Gewalt, bedient sie sich ihrer dort. Sie ist die Hingabe, die der Ausbeutung anheim-
 fällt. Sie kann einer Schutzhaft gleichen und ist zugleich das Verlangen, daraus zu
 entkommen. Sie rührt an den Sinn des Lebens und fungiert als Ersatz dafür. Dies
 alles wird seit Menschengedenken gelebt und erzählt.

Die Verhältnisse, die Menschen beim Lieben eingehen, nennen wir Liebesbezie-
 hungen; diejenigen, die sie (und in denen sie sich) dabei vorfinden, Liebesverhältnisse,
 in Anlehnung an den Begriff der Produktionsverhältnisse. So kommt die Liebe in
 historisch sich ändernden Strukturen in den Blick, als Produkt und Produktion von
 Akteuren unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen.

Wer über Liebe kritisch-begreifend sprechen will, muss auch über diese Bedingungen
 sprechen, die das Liebesverlangen in die herrschenden Geschlechter-, Ideologie- und
 Gewaltverhältnisse der Klassengesellschaft einspannen. Liebe wird dumm, wenn sie
 sich blind einspannen lässt, Verstand lieblos. Die Perspektive, der das vorliegende Heft
 folgt, orientiert auf eine Gesellschaft, in der die Liebe nicht auf Kosten der Vernunft und
 letztere nicht auf Kosten der Liebe zu entfalten ist. Die vielfältigen Modi, Mutationen
 und Verbindungen, in denen Liebe gesprochen, gefühlt oder erwartet wird – von der
 Mutterliebe über die Vaterlandsliebe bis zur Liebe zum liebenden Gott, von der Kindes-
 liebe über die Pädophilie bis zur sexuellen Gewalt- oder gar Mordlust, die Tierliebe
 nicht zu vergessen –, sind in ihrem Zusammenhang zu begreifen.

Marx benutzt den Begriff »Liebesverhältnisse«, wo er über Fouriers Kritik
 der ›unfreien Liebe‹ schreibt (*Deutsche Ideologie*, MEW 3, 500). In der *Heiligen
 Familie* verortet er die Problematik im Spannungsverhältnis von Fortpflanzung,

Verhältnis zur eigenen Natur und gesellschaftlicher Befreiung. Im Kontext des Fourier aufnehmenden berühmten Satzes, der »Grad der weiblichen Emanzipation« sei »das natürliche Maß der allgemeinen Emanzipation« (MEW 2, 208), wird das Prinzip aufgestellt, an der Entwicklung der Geschlechterbeziehung die Entwicklung der Menschen abzulesen. »weil hier im Verhältnis des Weibes zum Mann, des Schwachen zum Starken, der Sieg der menschlichen Natur über die Brutalität am evidentesten erscheint« (ebd.). Am »Verhältnis des Mannes zum Weibe« entscheide sich, »inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis [...] geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist« (MEW 40, 535).

Wir haben diese provozierende Konfiguration in ganz unterschiedlichen Bereichen aufgenommen: Den Spuren dieses entfremdeten Gemeinwesens gehen Ton Veerkamp und Frigga Haug nach – in der Gottesliebe der eine, im Massenphänomen der Liebe zum Eisbären Knut die andere –. Elisabeth Povinelli folgt den Geboten der christlich-liebenden Selbstaufopferung bis in die Indienstnahme solcher Haltung als »Selbstmordattentäter« fürs Vaterland, als die sie die US-Soldaten im Irakkrieg sieht. Judith Butler hat vorgeschlagen, »die Formen aufzufinden, in denen die Identifizierung in das verwickelt ist, was sie ausschließt«, und »den Linien dieser Verwicklung zu folgen um der Landkarte eines zukünftigen Gemeinwesens willen, die sich dabei abzeichnen könnte« (»Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts«, in: Inst. f. Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M 1994, 136). Im vorliegenden Haft verfolgt sie dies anhand einer Freud- und Shakespeare-Lektüre. Letztere wird von Wolfgang Fritz Haug in seiner Analyse des Wechselspiels von Liebe und Machtintrige im *Othello* fortgeführt.

Der Sturm der Veränderung trifft in erster Linie die Gefühle, besonders dann, wenn sie, aus dem Scharnier der Vernunft gelöst, auf dem Meer des Verlangens treiben. Das gilt für die einzelnen ebenso wie für die Indienstnahme des Liebesverlangens für Herrschaftszwecke. Beiträge von Roger Behrens zur Kritischen Theorie, von Darko Suvin zu Brecht, aber auch die oben genannten zum entfremdeten Gemeinwesen durchqueren dieses Feld.

Auf der anderen Seite scheint die eingehegte Form von Liebe als Fortpflanzung in der Ehe neue Festigkeit im theoretischen, literarischen, politischen, selbst im individuellen Leben zu erlangen. Margarete Tjaden-Steinhauer ruft das sozialistische Projekt von Engels und Zetkin in Erinnerung und entziffert die Verhaftung beider in einer Ideologie von »Geschlechtsliebe«. Christine Lehmann entdeckt in Liebesromanen der hochtechnologisch bewaffneten Gegenwart das ewig alte Muster der Liebesbeziehungen; Susanne Maurer tastet Spuren des Neuen im Fernsehkrimi ab.

Ein Bild von Blockierungen der Liebe in den 1950er Jahren entwirft Ulla Hahn in ihrem autobiographischen Roman *Das verborgene Wort* (2003): »Die meisten Frauen bei Maternus waren unverheiratet. Wie ein Gefängniswärter hielt jeder ledige Mann den Schlüssel zu ihrer Freiheit. Heirat als Gnadenakt. Ehe als Befreiung [...] Eine verheiratete Frau, die arbeiten gehen musste, zählte nur halb. Ihr Ansehen war geringer als das einer Nichtverheirateten. Einer Noch-Nichtverheirateten. Am Ende

der Rangordnung stand, wer keinen mitgekriegt hatte.« (288) Die Situation scheint sich seither dramatisch verändert zu haben, da über die Vereinbarkeit von Beruf und Familie debattiert wird, als handle es sich bloß um Zeitpläne und nicht um Haltungen, Persönlichkeiten, Anerkennung und durch die Institution der Ehe regulierte Arterhaltung. Iris Nowak verfolgt Diskussionen in der Frauenbewegung der siebziger Jahre, die an den Festungen von Ehe und Familie rüttelten und konfrontiert sie mit der neuerlichen Einhegung des Liebesverlangens und der Frauen im Regierungsprojekt der Ursula von der Leyen. Das Erinnerungsarbeitsprojekt von Helga Amesberger, Claudia Dietl, Brigitte Halbmayr und Gundula Ludwig zeigt die Auftreffstruktur, in der Frauen hartnäckig die alten Liebesträume festhalten, um handlungsfähig zu bleiben. Subhoranjan Dasgupta entfaltet die transkulturelle Perspektive, die offenlegt, dass das Imaginäre nicht nur als ideologisch zu hinterfragen, sondern auch mit der Wirklichkeit der Klassen und Kasten zu konfrontieren ist.

Das als Befreiung sich wähnende Auseinandertreten von Sexualität und Liebe beleuchtet Volker Woltersdorf anknüpfend an *Argument 260 (Neosexuelle Revolution)*. Nicole Karafyllis wagt sich in die Höhle der Neurosciences und zeigt, wie die vermeintlich genetische Festlegung des Liebesverlangens uns selbst von jeder Verantwortung enthebt. Schließlich werden die neuen Propheten des Glücks – vor allem Hardt und Negri – von Abigail Bray gewogen und für zu leicht befunden.

Die Frauenredaktion hat bereits vor 23 Jahren ein Heft zu *Liebesverhältnissen* vorgelegt (*Argument 150*, 1985). Damals schien uns die im Begriff genannte Zusammenbindung von Liebe und Verhältnissen gewagt, schien Glück zu zweit mit Systemkonkurrenz, mit Ökonomie und Politik zusammenzwingen zu wollen. Wir übersetzten Studien aus England, Frankreich und den USA, die unterm Einfluss der Cultural Studies und der französischen Annales-Schule ausgreifend dachten. Die theoretische Fähigkeit, Liebe in Prozessen, Verhältnissen und Konstruktionen unter Einschluss der Subjekte zu denken, hat sich seither weiterentwickelt. Anders ihr Gegenstand. Auf der Stelle tritt die hartnäckige romantische Erwartung des Liebesglücks in der Ehe als Auftreffstruktur für die Unterwerfung der Frauen.

*

Unser Heft stand unter einem Unstern. Als sollte uns der Zusammenhang von Liebe und Tod gleich doppelt eingeschärft werden, starb gleich zu Beginn der Arbeit Jutta Held (siehe *Argument 269*), die die Mitherausgeberschaft übernommen hatte und die historisch-kritische Seite verfolgen wollte. Wenig später kam die Redakteurin Ulrike Gschwandtner in den Bergen ums Leben (siehe *Argument 272*), die über das Verhältnis der nachwachsenden Generation zur Liebe schreiben wollte. Nicht nur der Tod, auch das Leben forderte seinen Tribut: Eine weitere, schon erfahrene Redakteurin schied aus dem Projekt aus, weil sie ein Kind erwartete. Übrig blieb eine kleine Gruppe, bestehend aus fünf Frauen und einem Mann, die, zumeist Neulinge in der *Argument*-Arbeit, den ursprünglichen Plan unter Bedingungen verfolgen musste, die einem Hindernislauf glichen. Daher die Verspätung dieses Hefts, für die wir um Verständnis bitten. FH

Erinnerung an Sibylle Haberditzl (1923-2007)

Zum Kreis um Margherita von Brentano gehörend, begleitete Sibylle die Entstehung dieser Zeitschrift von Anfang an. 1970 holten wir sie in die Redaktion, wo sie dann 23 Jahre und 140 Hefte lang mitgewirkt hat. Das Redaktionsprotokoll erwähnt sie zuletzt im Juni 1993. Man muss zwei Jahre zurückblättern, um ihr letztes Votum zu einem Aufsatz über Thomas Mann zu entdecken, das auf eines über einen Text zu Peter Weiss folgte. Ihr, der bildungsbürgerlich Aufgewachsenen, konnte man mit akademischem Jargon, überhaupt mit Hochgestochenem nicht imponieren. Ihre Haltungen waren solide geerdet. Dass sie theoretisch interessiert war, bezeugt ihre Teilnahme an einem *Kapital*-Lektüre-Kreis sozialistischer Frauen im Umkreis des *Argument*. Ihre Leidenschaft galt der Literatur. Deutschlehrerin, die sie war, half sie bei der ›Verdeutschung‹ von Artikeln. Doch nicht inhaltliche Redaktionsarbeit haben wir hauptsächlich von ihr erwartet, sondern ihren gesunden Menschenverstand. Wir brauchten sie als ›dritte Kraft‹ in den Redaktionskonflikten. Die Rechnung ging auf. Keiner traute sich in ihrer Gegenwart, allzu sehr auf seiner Position zu beharren. Sie bewirkte dies fast unmerklich durch spitze Äußerungen, durch Unernst, wo wir uns verbohrt, durch Relativierung, durch scheinbar naive Fragen, vor denen die Streitgegenstände auf ihre natürliche Größe schrumpften wie in der Geschichte von des Kaisers neuen Kleidern.

Sie studierte unsere kleine Sozietät wohl mehr, als dass sie an ihren Arbeiten und inneren Kämpfen teilnahm. Während der Sitzungen kam es vor, dass sie, die weitaus Älteste, schlief, den Kopf in die Hand gestützt. Munter wurde sie beim anschließenden Umtrunk, den sie eingeführt hatte und bei dem viel erzählt und gelacht wurde. Besonders reizte es sie, das Platzen von Illusionen im Politischen wie im Persönlichen zu verfolgen. Ihre Geschichten verzweigten sich — bis man sämtliche Äffären der Prominenten, der Freunde usw. angehört hatte, wobei das Vergnügen, das sie daran hatte, so ansteckend wirkte, dass sich die Verspannungen lockerten.

Ende der 1970er Jahre wurden die Kommunisten desto unduldsamer, je weniger sie insgeheim an sich selbst bzw. an die Überlebensfähigkeit der DDR glaubten. Das Verhältnis zum ›Osten‹ wurde zur Zerreißprobe für ein links-ökumenisches Projekt wie das *Argument*. Jetzt wurde Sibylles moderierende Wirkung auf die Probe gestellt. Es gab SEW-Mitglieder in der Redaktion, und ein Ringen entspann sich zwischen den ›Linientreuen‹ und denen, die darauf bestanden, selbst zu denken. Aus einer Notiz geht hervor, dass Sibylle den »Führungsanspruch« durch den »Förderungsanspruch« des Marxismus zu ersetzen vorschlug. Angesichts drohender Verfeindungen empfahl sie pragmatisch, »nicht sofort abzustimmen, wenn Probleme sich überraschend zuspitzen«, und auf jeden Fall Editorials mit Namen zu zeichnen, wenn nicht von allen gebilligt. Nüchtern forderte sie zur Darlegung der Positionen auf, dann »wird man sehen, was einleuchtet«. Anfang 1978 hatte sich die Situation für SEW-Mitglieder zugespitzt: »Sie dürfen nicht mehr im *Argument* schreiben«, erklärte Sibylle uns anderen, für die SEW-Interna ein Buch mit sieben Siegeln waren. Sie war für die DDR, sah sie aber viel nüchterner als wir und lachte über die Kriterien, mit denen wir sie kritisierten. Wenn die Unteren nach oben kommen und das unter derart ungünstigen Kräfteverhältnissen, sei nicht mehr zu erwarten. So trat sie gleichsam hochmütig für die Unteren ein. WFH

Einladung zur XII. Internationalen InkriT-Tagung – 22.-25. Mai 2008 in Esslingen

Kosmopolitismus – Konkurrenz – Krieg

Die Tagung kombiniert Plenarveranstaltungen mit Werkstätten aus der laufenden Arbeit am Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus. Damit bietet sie zugleich einen Einstieg für Menschen, die sich langfristig am Gesamtwerk beteiligen möchten. Die Werkstatt-Themen werden baldmöglichst bekanntgegeben, und man kann sich als Diskutierender und Votierender zuordnen. Teilnahme bedeutet im Wortsinn auch teilnehmen an der Arbeit, also Verwandlung in HKWM-Redakteure für die Dauer der Tagung. Dass es keine bloßen Konsumenten gibt, bestimmt das einmalige Klima der Inkrit-Tagungen.

Bisher haben ihre Teilnahme zugesagt: Gilbert Achcar (London), Frank Deppe (Frankfurt/M), Joachim Hirsch (Frankfurt/M), Bob Jessop (Lancaster), Wolf-Dieter Narr (Berlin), Christian Sigrist (Münster), Darko Suvin (Lucca), Peter Thomas (Brisbane/Amsterdam), Gerhard Zimmer (Hamburg), Juha Koivisto (Tampere), Jens Wissel (Frankfurt/M), Thomas Sablowski (Frankfurt/M), Gerd Hankel (Hamburg), Stefan Howald (Zürich), Bastiaan Wielenga (Madurai, Indien), Rüdiger Haude (Wuppertal), Wolfram Adolphi (Potsdam), Paresh Chattopadhyay (Toronto), Michael Flörshheimer (Rüsselsheim), Richard Gebhardt (Aachen), Carsten Krinn (Esslingen), Wolfgang Küttler (Berlin), Günter Mayer (Berlin), Kamil Udulag (Tübingen), sowie die Herausgeber und der engere Stab der Wörterbuchwerkstatt.

Die Tagung beginnt mit einer offenen Werkstatt zur Zeitschrift *Das Argument*, zur Planung der Weiterarbeit und zur Auswertung der Erfahrungen mit dem Modell des Beirats und der Projekteditionen.

Neben den Plenumsveranstaltungen zum Dachthema und den Wörterbuch-Werkstätten sind vorgesehen: je ein Workshop zum Thema »*Das Kapital* lesen – aber wie?« und zur Textbearbeitung. – Hans-Eckard Wenzel (Berlin) wird einen Abend mit einem Solo-Programm gestalten. – Konferenzsprachen sind Deutsch und Englisch.

Raum und Unterkunft der Tagungsstätte und des benachbarten Hotels reichen für 90 Personen. Die Tagungsgebühr beträgt 40 €, 20 € für Studierende und Geringverdienende, für InkriT-Fellows entfällt sie. Für diejenigen, die als Studierende oder mit geringem Einkommen auf Unterstützung angewiesen sind, schreibt das InkriT Stipendien aus und übernimmt in diesem Fall Verpflegungskosten und Tagungsgebühr. Im Gegenzug verpflichten sich die Stipendiaten je nach Absprache, einen Artikelentwurf zu votieren und etwas bei der Organisation zu helfen.

Im Interesse einer intensiven Arbeit bitten wir, möglichst die gesamte Tagung mitzumachen.

Anmeldung, Informationen und Stipendienanträge bei: info@tagungshotel-esslingen.de und thomasweber@inkrit.org

Schließlich gibt es noch folgende Möglichkeit: »Leider kann ich zur diesjährigen Tagung nicht kommen, überweise aber auf das InkriT-Konto eine (steuerabzugsfähige) Spende von 100 € (oder 50 € oder mehr), die für die Kosten der Tagung oder für Stipendien verwendet werden soll« (InkriT, Konto 1735768400 bei der SEB Berlin, BLZ 100 101 11).

Verlagsmitteilungen

Wissenschaft

Zum 70. Geburtstag von Frigga Haug wollte die Argument-Verlagsbelegschaft eine Auswahl aus ihren eingreifenden Texten herausbringen. Das Buch war fertig konzipiert und im Buchhandelsprospekt dargestellt, als in der politischen Konstellation nach Gründung der Partei DIE LINKE im Juni 2007 Frigga Haug sich kurzerhand entschloss, den bisherigen Plan umzufunktionieren. Der Schwerpunkt liegt jetzt auf einer »Utopie von Frauen, die eine Utopie für alle ist« – als Kompass für die Entwicklung einer radikalen Reformpolitik, welche die Bereiche Erwerbsarbeit, Reproduktionsarbeit, Kultur und Politik in ihrem Zusammenhang angeht: *Die Vier-in-einem-Perspektive* (ISBN 978-3-88619-336-3, 19,50 €).

Quer durch die Disziplinen: *Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis* (AS 305, hgg. v. Andreas Merckens und Victor Rego Diaz, ISBN 3-88619-425-4, 16,50 €) demonstriert, wie Gramscis Werk politisches und analytisches Handwerkszeug für ein praktisch-kritisches Verständnis der Gegenwart abzugewinnen ist: Geschlechterverhältnisse, Post-colonial Studies, Cultural Studies, Internationale Politische Ökonomie, Politische Bildung & Pädagogik, Parteien- und Gewerkschaftstheorie, Diskurstheorie.

Seit den 1990er Jahren wird allseits »reformiert«. Das *Jahrbuch für Kritische Medizin 44: Geld im Gesundheitswesen* (ISBN 978-3-88619-822-1, 15,50 €) prüft die Auswirkungen auf die gesundheitliche Versorgung. Es schreiben: Thomas Gerlinger, Kai Mosebach, Rolf Schmucker, Patrick Pichutta, Michael Simon, Hagen Kühn, Ullrich Bauer, Helmut Martens, Leonhard Hajen.

1939 erschienen Marx' *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* zum ersten Mal. Doch erst seit der Wiederveröffentlichung von 1953 in der DDR fanden sie breiten Raum in der Rezeption der marxschen ökonomischen Theorie und dialektischen Methode. Dass die Debatten mit erneuter Frische geführt werden, zeigen die *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2007: Geld – Kapital – Wert*. Zum 150. Jahrestag der Niederschrift (ISBN 978-3-88619-667-8, 20,90 €).

Im März erscheint von Richard Heigl *Oppositionspolitik. Wolfgang Abendroth und die Entstehung der Neuen Linken* als Band 6 der *Berliner Beiträge zur kritischen Theorie* (AS 303, ISBN 978-3-88619-333-2, 24,90 €). Das Buch rekonstruiert und veranschaulicht die Entwicklung linkssozialistischer Theorie und Praxis am Beispiel des für die westdeutsche Linke überaus einflussreichen Marburger Juristen und Politologen (1906-1985).

Werkstatt-Texte: Lust auf Politik!

Aufgrund zunehmender digitaler Produktionsmöglichkeiten entsteht im Argument Verlag jetzt eine handliche Broschürenreihe für eingreifende politische Bildung und politisches Handeln in Projekten. Die ersten zwei der kleinformatigen Bände bearbeiten die Themen Schule/Lernen und Feminismus heute:

Lehrende aus Freien Alternativschulen: *Aus Erfahrung lernt man nichts. Ohne Erfahrung kann man nichts lernen. Geschichten aus dem schulischen Alltag* (ISBN 978-3-86754-801-4; 7 €) zeigt die Auseinandersetzung von 15 Lehrenden an Freien Alternativschulen mit Erfahrungen, die Lernen im Sinne von Selbstveränderung und damit auch veränderndes Eingreifen in gesellschaftlicher Verhältnisse ermöglichen. In Erinnerungs- und fiktiven Geschichten nähern sie sich eigenen Konstruktionen und nutzen die Erkenntnis über »In-der-Welt-Sein« zur Überwindung von Blockierungen ihrer Wahrnehmung, ihres Denkens und Handelns.

pro:fem (Hg.): *Das feministische Dschungelbuch. Expedition durch den Alltag* (Werkstatt-Texte 02, ISBN 978-3-86754-802-1; 7 €). Die Kraft des Feminismus scheint breiter Erschöpfung und Lustlosigkeit gewichen. Wie kommt es dann, dass die Presse die Gefahr des Feminismus beschreit, als stünde eine Massenbewegung bevor? Die Autorinnen erlebten Überraschungen in der Analyse öffentlicher Texte und ihrer Selbst-Verwicklungen im Alltagsdschungel. Die Expedition war erfolgreich. Mitgebracht haben die Frauen neue Fragen, Ideen und Politikvorschläge für einen zeitgemäßen Feminismus – und dieses Handbüchlein für alle, die die Expedition selbst wagen wollen.

Neue Ariadne-Krimis (AK)

Monika Geier schreibt pointiert-hintergründige Landhauskrimis, die in der Pfalz angesiedelt sind, aber überall in der deutschen Provinz spielen könnten. Der neueste heißt *Schwarzwild* (AK 1174, ISBN 978-3-86754-174-9; 11 €): Zwei Wanderinnen entdecken verdächtige Knochen im Wildschweingehege. Eine verschwindet spurlos in den Wäldern. Der Krimi verstrickt die Lesenden in ein dichtes Netz von Rassismus, Reichtum und Macht, Neuen Nazismus und polizeilicher Kumpanei.

Seit 18 Jahren bringt Ariadne Krimis der Norwegerin Kim Småge, jetzt gibt es einen ganz neuen: *Zweitgesicht* (AK 1176, ISBN 978-3-86754-176-3; 9,90 €). Die Trondheimier Kripo sucht eine vermisste Frau. Menschenschmuggel? Die Autorin zeigt die Kommissarin verstrickt in Gefühle, die blind machen, und schreibt aufklärerisch über sexuelles Verlangen, seine Indienstnahme und die Notwendigkeit von Selbstkritik, um zu überleben.

Heißes Erbe (AK 1163, ISBN 978-3-88619-893-1; 9,90 €) von Anne Seale ist ein Roadmovie. Unterwegs mit einer zu Unrecht des Diebstahls beschuldigten Pflegerin betritt man das Grenzland zwischen USA und Mexiko und wird verstrickt in das Bündnis rechtsradikaler lokaler Handlanger für ein mörderisches Geschäft. Wie immer bei Ariadne erfährt man mit Spannung soziale Realität.

Nachrichten aus dem Patriarchat

Die Liebe höret nimmer auf (1. Kor 13)

Die schöpferische Kraft der Liebe wird im 13. Kapitel des ersten Paulus-Brief an die Gemeinde in Korinth gerühmt: Übertreffende Predigerfähigkeiten – mit Engelszungen – umfangreiches Wissen, ein unerschütterlicher Glaube – der Berge versetzt –, das Verschenken aller Habe an die Armen und sogar Selbstverbrennung sollen zu nichts nütze sein, sofern dies nicht aus Liebe geschieht. Weiterhin produziert die Liebe Bescheidenheit, Uneigennützigkeit, Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, kurzum: Sie verträgt alles, glaubt alles, hofft alles, duldet alles (1 Kor 13).

Dass solche vorzüglichen menschlichen Eigenschaften gesellschaftserhaltend sind und deshalb im Großen – Vaterlandsliebe, Liebe zum Beschäftigungsunternehmen – *compliance* – und natürlich auch im Kleinen, zwischen zwei Menschen, besonders zwischen Mann und Frau, in der Minnedichtung wie im Trivialroman gepriesen werden, ist verständlich. Die auf Liebe basierende und am besten lebenslang andauernde, Kinder produzierende Gemeinschaft von Mann und Frau soll nach einer häufig benutzten Redewendung Keimzelle des Staates sein. Kein Wunder, dass Institutionen wie Staat und Kirche zu allen Zeiten Eheschließungen gefördert haben, gerade auch aus bevölkerungspolitischen Gründen, sofern die Eheschließenden die jeweiligen übrigen Ehevoraussetzungen mitbrachten, etwa dieselbe Klassen- oder Religionszugehörigkeit, Hautfarbe, Gesundheit, finanzielle Absicherung, männliche Wehr- und weibliche Tugendhaftigkeit.

Was aber, wenn diese schöpferische Kraft in einer Ehe nachlässt oder gar von Anfang an nicht vorhanden war oder ist? Ob Staaten und Religionsgemeinschaften neue Liebes- und Eheverhältnisse zulassen oder mit einem strengen Straf- und Scheidungsrecht zu verhindern suchen, hat soziale, ökonomische und ideologische Hintergründe. Das Scheidungsrecht und/oder die für beide Geschlechter gleiche oder unterschiedlich strenge strafrechtliche Verfolgung von Ehebruch durch Geld-, Freiheits-, körperliche oder gar Todesstrafe können ein Maßstab dafür sein, ob und wie stark eine Kultur patriarchal geprägt ist. Scheidungs- und Strafrecht haben wiederum soziale, ökonomische und rechtliche Auswirkungen auf Männer und Frauen.

In der europäischen Geschichte haben sich Perioden von leichteren Scheidungsmöglichkeiten und milderer Bestrafung mit solchen abgewechselt, in denen Scheidung erschwert bzw. Ehebruch streng bestraft wurde. Im römischen Recht zu Beginn unserer Zeitrechnung beispielsweise wurden Ehefrau und Ehebrecher bestraft, vom 3. Jahrhundert an sogar mit dem Tode. Im germanischen Recht durfte der Mann die Ehebrecherin töten oder schimpflich aus dem Haus jagen; in späteren Zeiten hatte sie »nur« eine Geldbuße verwirkt, bei Nichtzahlung wurde sie allerdings verstümmelt; der Ehebruch des Ehemanns blieb straffrei. Wegen der nach christlichem Eheverständnis gegenseitigen Treupflicht konnte ab dem Mittelalter auch der ehebrecherische Mann bestraft

werden, allerdings fiel seine Bestrafung in der Regel milder aus als die der Ehefrau. Uneinheitlich und widersprüchlich war die Praxis im 15. und 16. Jahrhundert: Wurde die Frau einerseits wegen ihrer subjektiven Schwäche, leichteren Verführbarkeit und Unterordnung unter den Mann für weniger strafwürdig gehalten, so wurde andererseits wegen des Schwangerschaftsrisikos ihr Ehebruch für ›beschwerlicher und sträflicher‹ angesehen; von protestantischer Seite wurde deshalb außer Körper- und Geldstrafen immer wieder die Todesstrafe befürwortet. Um sich zwecks neuer Eheschließung auch königlicher Ehefrauen entledigen zu können, erschien der Vorwurf des mehrfachen Ehebruchs geeignet; so ließ Englands König Heinrich VIII. seine zweite und seine fünfte Ehefrau, Anna Boleyn und Katharina Howard, hinrichten; dass Anna Boleyn, um die Tochter Elisabeth zu schützen, ihn vor der Hinrichtung noch als freundlich und tugendhaft pries, zeigt ihr Unterworfenheit unter die Willkür des Ehemanns, der gleichzeitig auch den Staat repräsentierte.

Im 16./17. Jahrhundert konnte eine Ehefrau, die sich gegen den Verdacht, durch Zauberei jemanden zum Ehebruch verleitet zu haben, nicht ausreichend verteidigte, der Folter unterzogen werden. – Zur Zeit der Aufklärung ließ das *Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794 bei gegenseitigem Einverständnis die Ehescheidung kinderloser Ehen zu, um die Wiederverheiratung zu ermöglichen (§ 716), dies gerade auch im bevölkerungspolitischen Interesse im dünn besiedelten Preußen, während in der Zeit der Restauration ab Mitte des 19. Jahrhunderts unter maßgeblichem Betreiben des bekannten Juristen und Staatsmannes Savigny (jener, in den sich die Gündertode unglücklicherweise verliebt hatte) die Ehe, die, modelltheoretisch und romantisierend gedacht, auf Konsens und Liebe basieren sollte, zur tragenden Institution eines patriarchalen Staates aufgewertet und das vorherige Allgemeine Landrecht als ein Rechtszustand gerügt wurde,

der die weibliche Geschlechtstheorie und die guten Sitten überhaupt in den niederen Ständen untergräbt, Unzucht und Ehebruch privilegiert und zu einträglichen Gewerben für das weibliche Geschlecht erhebt und überall Prozesse der schamlosesten Art veranlasst, [...] durch welche selbst die Justiz in ihrem innersten sittlichen Kern leidet, indem sie [...] der Unzucht zu ihrem Lohn verhilft. (Savigny 1842, zit. nach Buchholz 1979, 188)

Ehebruch von Frauen ließ diese, wie Fontanes Roman *Effie Briest* zeigt, ins gesellschaftliche Abseits geraten. Nach § 172 StGB konnten der schuldige Ehepartner und der mitschuldige Ehebrecher (gilt jeweils auch für Frauen), wenn es wegen des Ehebruchs zur Scheidung kam, auf Antrag des/der betrogenen Ehepartners/-partnerin mit bis zu sechs Monaten Gefängnis bestraft werden. Dann wurde, nachdem 1962 noch einmal eine Strafverschärfung geplant, aber nicht umgesetzt worden war, diese Regelung, die sich vorzüglich zur Erpressung und Durchsetzung finanzieller Forderungen eignete, 1969 endlich gestrichen. Als absoluter Ehescheidungsgrund blieb der Ehebruch ein Druckmittel des betrogenen Ehepartners; schuldig Geschiedene galten als nicht fähig, ihre Kinder zu erziehen und hatten keine Unterhaltsansprüche, so dass bis 1977 vor deutschen Landgerichten erbittert um Ehebrüche, Schuld und Verzeihung des Ehebruchs durch zwischenzeitlichen Geschlechtsverkehr gestritten wurde. Nach Einführung des Zerrüttungsprinzips ins Ehescheidungsrecht konnten

ehebrechende Frauen zwar immer noch mit Verlust des Unterhaltsanspruchs abgestraft werden, aber eine strafrechtliche Ahndung fand nicht mehr statt, wenn auch bisher für Selbstjustiz von Ehe- und Lebenspartnern, die wegen eines anderen Liebesverhältnisses verlassen werden oder zu werden drohen, Gerichte mehr oder weniger Verständnis hatten, mehr bei von Männern, weniger bei von Frauen verübten Körperverletzungs- und Tötungsdelikten, was sich an der Bewertung als bloßer Totschlag oder als Mord sehen lässt.

Wenn aber der wechselvolle staatliche Umgang mit Ehescheidung und Ehebruch zeigt, dass die schöpferische Kraft von Liebe mit dem Ende der Liebe ebenfalls verschwindet und staatlicher Druck zur Aufrechterhaltung einer lieblosen Beziehung von den zwanghaft Zusammengehaltenen und ihrem gesellschaftlichen Umfeld bisweilen zu Erpressungs- und/oder Entledigungsverhalten – »Scheidung auf Italienisch«/»Ehrenmord« – führen, welche Notbehelfe werden von denen erdacht, die die unerbittliche Strenge archaischer Ehekulturen gerne abmildern wollen, aber die Strukturen insgesamt nicht anzugreifen wagen?

In diesem Zusammenhang fällt ein Aufsatz des Juristen Alfred Künschner (2006) ins Auge, der im Rahmen deutsch-iranischer Veranstaltungen in Teheran und Isfahan auf das Interesse von iranischen Juristen an der Diskussion über Menschenrechte, Fair Trial und deutsches Jugendstrafrecht, vor allem an den Gründen für die Festlegung des Strafmündigkeitsalters auf 14 Jahre hinweist. Er erwähnt weiterhin die Strafmündigkeitsgrenzen von 15 Jahren für männliche und 9 Jahren für weibliche Jugendliche und die heftige internationale Kritik an der iranischen Praxis der Verhängung von Körper- und auch Todesstrafen gegen Jugendliche, die gleichfalls eine Thematik von hoher Brisanz seien. – Wie kann es sein, dass Frauen, die ihre Männer um die Scheidung bitten müssen und deren Zeugenaussage und deren Schadensersatzwert im Todesfall nur halb so viel gelten, doch so viel eher strafrechtlich zur Verantwortung gezogen werden können als junge Männer? Dass sie also einerseits ihrer weiblichen Schwäche wegen nicht recht als Zeugen taugen und auch nicht besonders wertvoll sind, andererseits aber noch im kindlichen Alter als voll schuld-fähig eingestuft werden, also strafrechtlich Verantwortung für ihr eigenes Verhalten tragen müssen? Auffällig ist weiterhin, dass das Strafmündigkeitsalter mit dem Ehemündigkeitsalter übereinstimmt, das seit der iranischen Revolution für Mädchen auf 9 Jahre herabgesetzt worden war (Schmidt 2004). Dass die strenge Bestrafung mit den Vorstellungen von weiblicher Ehre und Scham verbunden wird und keine islamische Eigenart ist, sondern auch im gesamten europäischen und außereuropäischen Mittelmeerraum (und nicht nur da, wie der historische Rückblick zeigt) üblich war, betont Jack Goody (1989, 230): »Wo Frauen jung heiraten, ist der Ehrenkodex leichter aufrechtzuerhalten und Verstöße sind seltener, dafür um so gewichtiger. Darüber hinaus ist die Liebeswerbung der Adoleszenten stark eingeschränkt, möglicherweise durch die Wahl der Eltern und einen Vorvertrag vorweggenommen.«

Wenn also die Vorstellungen von strenger Reglementierung und Bestrafung von Frauen sowohl im engeren Familienverband als auch in der Gesellschaft fest verankert sind und somit auch den staatlichen Strafanspruch prägen, dann kann ein besonderes

Jugendstrafrecht wenigstens helfen, diesen Strafanspruch einzuschränken. Die Begründung für das besondere Jugendstrafrecht, das es in Deutschland übrigens auch erst seit 1923 gibt, als die Strafmündigkeit auf 14 Jahre heraufgesetzt wurde, und das mit der Schuldunfähigkeit eine Regelung des Verantwortlichkeitsausschlusses enthält,

der darauf beruht, dass das Kind normativ noch nicht ansprechbar ist, oder darauf, dass keine präventive Bestrafungsnotwendigkeit besteht. Da die Taten von Kindern in den Augen von Erwachsenen das allgemeine Rechtsbewusstsein nicht erschüttern und da die Verhängung von Kriminalstrafen gegen Kinder spezialpräventiv kontraindiziert ist, hat der Gesetzgeber mit Recht die Verantwortlichkeit ausgeschlossen. (Roxin 2006, § 20).

Diejenigen unter den iranischen Juristen, und die vielen Frauen im Iran und anderswo, wo Liebe strafrechtlich sanktioniert wird, werden zunächst versuchen, listig über ein Jugendstrafrecht die barbarische Bestrafung von einzelnen Frauen und auch Männern auszuhebeln; solange das Ziel, Liebesbeziehungen und Ehebrüche jedem staatlichem Zwang, insbesondere dem Strafwang zu entziehen, damit die kreative Kraft von Liebe sich entfalten kann, noch nicht erreichbar ist, mag dieser Schritt zu klein und erbärmlich erscheinen; er ist dennoch notwendig.

Silke Wittich-Neven

Literatur

Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten (1794): http://www.smixx.de/ra/Links_F-R/PrALR/pralr.html (letzter Zugriff: 29.11.2007)

Buchholz, Stephan, »Savignys Stellungnahme zum Ehe- und Familienrecht«, in: *Ius Commune*, Bd. 8: *Vorträge zum 200. Geburtstag von F.C. v. Savigny*, Frankfurt/M 1979, S. 148ff

Goody, Jack, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt/M. 1989

Künschner, Alfred, »Iran – Schurkenstaat oder Wiege der Menschenrechte?«, *Betrifft JUSTIZ*, 22. Jg. Nr. 86, 2006, 282 ff

Roxin, Claus, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Bd.1, 4. Aufl., München 2006

Schmidt, Volker, »Teheran schlägt unter Druck wild um sich«, in: *FR*, 6.9.2004

Judith Butler

Zweifel an der Liebe

Manchmal werde ich, wenn ich jemanden kennenlerne, wenn mich jemand kennenlernen möchte oder sich gar in mich verliebt, gefragt, was ich von der Liebe halte, und dann fällt mir nichts ein. Wenn Anthologien zum Thema Liebe geplant werden und ich um einen Beitrag gebeten werde, lasse ich meine Sekretärin höflich ablehnen. Ich versuche, nicht direkt zu antworten. Sicher gibt es solche, die ihre Vorstellung von der Liebe haben, die ihre Gespräche, Briefe und ersten Begegnungen mit einer Vorstellung von Liebe im Kopf beginnen. Das ist auch bewundernswert. Und es ist mir etwas peinlich, dass ich keine Antwort weiß und dass ich – sogar in Momenten möglicher Verführung – der Person, mit der ich spreche, kein hinreißendes Bild von der Liebe malen kann. Es gibt diejenigen – und ich denke, Jean-Luc Nancy, der den Essay *Shattered Love* geschrieben hat, gehört dazu –, die behaupten würden, die *Vorstellung* von der Liebe könne keine Liebe sein, Liebe zerschlage die Vorstellung von der Liebe, sie sei ein Angriff auf Ideenbildung selbst. Man kennt Liebe gewissermaßen nur dann, wenn alle Ideen über sie zerstört sind; und gerade dies, dass alles, was man über sie weiß, aus den Angeln gehoben wird, ist das paradigmatische Zeichen von Liebe. Wie gesagt, bin ich solchen Ansichten gegenüber voller Bewunderung, und ich nehme an, dass diejenigen, die glauben, Liebe zerstöre die Vorstellung von Liebe, die Liebe wirklich kennen, diese haben, geliebt haben, Liebe durchlebt haben, geliebt wurden. In gewisser Weise sind sie sich der Liebe sicher. Sie haben ihre Gewissheit.

1. Zweifel an der Liebe – Zweifel an allem Anderen? Gedanken zu einem Satz Freuds

Ich schreibe hier mit einiger Beklemmung über meinen eigenen Zweifel. Wenn überhaupt, so bin ich, was die Liebe angeht, eine weltliche Anhängerin Kierkegaards. Aber auch Freud ist mir Vorbild. Er schreibt: »Wer an seiner Liebe zweifelt, darf, muss doch auch an allem andern, geringeren, zweifeln?« (1909, GW VII, 457) Auf diesen Satz komme ich immer wieder zurück, ein Satz, der sich nicht bei einmaligem Lesen erschließt, jedenfalls nicht für mich. Freud behauptet etwas, gleichzeitig gibt er implizit eine Warnung und Mahnung. Wer an seiner eigenen Liebe zweifelt, wird feststellen, dass er auch an jeder anderen, geringeren Sache zweifelt. Aber ist es so, dass man dann an allem anderen zweifelt oder nur an geringeren Dingen? Die Vieldeutigkeit bleibt. Gibt es irgendetwas, das nicht in Zweifel steht, wenn man an seiner eigenen Liebe gezweifelt hat? Oder ist der Zweifel an der eigenen Liebe dasselbe wie Zweifel an sich selbst, am Sinn des Selbst, von dem in der Liebe Besitz ergriffen wird? Wenn man an allem Geringeren zweifelt, weil man an seiner Liebe zweifelt, bedeutet das, dass man einen Anker der Gewissheit, einen festen epistemologischen

Grund verloren hat. Der Satz enthält ein gewisses Zögern, das gelesen werden will: »darf, muss doch auch an allem andern, geringeren, zweifeln?« Das Zweifeln an allem Geringeren scheint Freud zunächst eine mögliche Konsequenz des Zweifels an der eigenen Liebe zu sein, aber dann hält er inne, verbessert sich und lässt seine Selbstkorrektur für uns Lesende sichtbar auf dem Papier stehen, als ob der Übergang beim Lesen vom »darf« zum »muss« die Wirkung verstärken soll, um mit diesem Verfahren zu unterstreichen, dass die bloße Möglichkeit ausgeschlossen werden muss. Freud spielt die Korrektur zwar herunter, sie hat aber trotzdem einen ernsten Ton. Man kommt nicht darum herum: Wenn man an seiner eigenen Liebe zweifelt, wird man gezwungen, alles Geringere anzuzweifeln, und wenn es nichts Größeres als die Liebe gibt, ist man gezwungen, alles andere anzuzweifeln, was bedeutet, dass nichts, aber auch gar nichts, für einen außer Zweifel steht.

Aber es gibt noch immer so viel zu verstehen, und ich gehe langsam vor, stelle zu viele Fragen, zu viele, als dass sie mir nützen könnten, sicherlich zu viele, als dass sie der Liebe zugute kämen. Freud bedeutet uns, dass es ein »Mann« sei, der sich in dieser misslichen Lage befindet, die Liebe bezweifelt, Geringeres in Zweifel zieht.¹ Ist das also ein Problem der Männer? Sind es Männer, die zweifeln, wenn Gewissheit vorliegt? Gehört es zur Männlichkeit selbst, die affektive Grundlage des eigenen Selbst, das, was man fühlt, was man auf der Basis des eigenen Gefühls weiß, in Frage zu stellen? Ist dieses Zweifeln an der Liebe eine Sache von Männern, und werden Frauen, die zweifeln, zu einer Art »Männer«? Werden wir auf einmal zu Cartesianern erhoben, die der Auffassung sind, dass im Allgemeinen das Gefühl eine radikale Verunsicherung über das erzeugt, was wir wissen und wissen können? Man kann diese Frage, die ich nicht beantworte, als einen weiteren Beleg für meinen anhaltenden Zweifel sehen. In der Tat werfe ich sie nur auf, um zu einer anderen Frage überzugehen, die sich auf etwas vielleicht Grundlegenderes bezieht.

Die wohl wichtigste Frage, die ich an diesen erstaunlichen Satz von Freud stelle, lautet: Was kann es denn eigentlich heißen, an seiner Liebe zu zweifeln? Wenn man an seiner Liebe zweifelt, bedeutet das, dass man nicht weiß, wem sie gehört oder gehören sollte? Heißt das, man weiß nicht, ob man liebt, wenn man zu lieben glaubt oder es sagt? Oder bedeutet es, dass man nicht weiß, ob man im Augenblick der Liebe verständig ist, ob man sich darauf verlassen kann, dass die Liebe einem den Weg weist? Wenn wir aus Freuds Behauptung schließen würden, dass wir an unserer Liebe nie zweifeln dürfen, weil das gefährlich wäre, dann machen wir meines Erachtens einen Fehler. Denn ganz gewiss kann der Gründer der Psychoanalyse uns nicht sagen wollen, dass unsere Liebe immer weise ist, dass sie immer den Grund für ein sicheres Wissen von unserer Welt legen kann. Normalerweise werden wir von der Liebe irreführt, sehen wir uns altbekannte Szenen in anscheinend neuen und nie

1 Anm. d. Übers.: Im deutschen Original benutzt Freud das geschlechtsneutrale »wer«, das in der von Butler herangezogenen Übersetzung mit »a man« wiedergegeben wird. Allerdings stammt das Zitat aus der Falldarstellung einer schweren Zwangsneurose bei einem *männlichen* Patienten, der in die Geschichte der freudschen Falldarstellungen kürzelhaft als »Rattenmann« eingegangen ist (vgl. Freud 1909), sodass der Männlichkeitsverdacht bleibt.

dagewesenen Situationen wiederholen, sehen uns nach ekstatischen Liebesausbrüchen zurückgeworfen in ältere Muster unseres Selbst. Oder wir denken über unsere Ekstase auf neue Art und überlegen, ob dies Ekstase ist oder Liebe – Zweifel über Zweifel.

Der Kontext von Freuds Bemerkung ist interessant, denn er beginnt den Abschnitt, indem er den Zweifel als den einen Pol in der Struktur der Zwangsneurose isoliert. Der andere Pol ist der Zwang. Der Zwangsneurotiker bewegt sich zwischen diesen beiden Polen. In diesem Zusammenhang schreibt Freud:

Der Zweifel entspricht der innern Wahrnehmung der Unentschlossenheit, welche, infolge der Hemmung der Liebe durch den Hass, bei jeder beabsichtigten Handlung sich des Kranken bemächtigt. Er ist eigentlich ein Zweifel an der Liebe, die ja das subjektiv Sicherste sein sollte, der auf alles Übrige diffundiert und sich vorzugsweise auf das indifferenteste Kleinste verschoben hat. (GW VII, 457)

Freud führt genau nach dieser Zeile, die den Zweifel mit seiner Ausbreitung und Verschiebung zusammenbringt, die Zeile über denjenigen ein, der, wenn er an seiner Liebe zweifelt, doch auch »an allem andern, geringeren, zweifeln [muss]«. Dieses Geringere ist das kleine und unbedeutende Detail, von dem der Mann besessen ist, das Kleine und Unbedeutende, das ihn von dem Problem seiner Liebe wegbringt und das seine Unschlüssigkeit in Szene setzt. Seine Liebe, so könnte man sagen, hat sich bereits von sich selbst entfernt, wandert sonstwo umher, zeigt bereits, dass sie nicht fest zu sich selbst stehen kann. Diese Verschiebung ist nicht nur die Ersetzung des großen Themas Liebe durch Kleines und Unbedeutendes, nein, die Liebe selbst findet durch diese, in dieser Verschiebung statt; sie ist diffus, zerstreut und schwankend, von Kleinigkeiten aufgezehrt.

Wenn Freud behauptet, man »darf, muss doch auch an allem andern, geringeren, zweifeln«, dann inszeniert er in diesem Satz selbst eine gewisse Unschlüssigkeit und scheint Zweifel darüber aufrechtzuerhalten, ob an allem weniger Wichtigen gezweifelt werden könnte oder sollte. Im Raum steht ein gewisser Zufall, als ob es Möglichkeiten gäbe, an seiner Liebe zu zweifeln, ohne dass dies zu einer zwanghaften Beschäftigung damit führen muss, was Kleinigkeiten bedeuten oder nicht bedeuten. Am Ende des Satzes führt Freud noch ein Detail als Fußnote an, in der er aus Shakespeares *Hamlet* zitiert:

Zweifle an der Sterne Brennen,
Zweifle, dass die Sonne kreist,
Dass wir Lüg und Wahrheit trennen
Wenn du meine Lieb nur weißt. (Hamlet, II.2)²

2 Übertragung von Erich Fried 1989: »Doubt thou the stars are fire; / Doubt that the sun doth move; / Doubt truth to be a liar; / But never doubt I love.«

Er leitet sein Zitat der Rede Hamlets ein mit »So in Hamlets Liebesversen an Ophelia«³, was uns glauben lässt, dass diese Liebesverse irgendwie seinen vorhergehenden Satz im Text bestätigen. Sein Satz beinhaltet natürlich eine Unschlüssigkeit, wie kann es also sein, dass eine Unschlüssigkeit bestätigt wird, ohne vorher aufgelöst worden zu sein? Und tatsächlich, wenn wir uns Shakespeares Drama selbst zuwenden, stellt sich heraus, dass Hamlets Rede als solche überhaupt nicht autorisiert ist. Seine Worte stammen aus einem Brief, den Ophelia angeblich Polonius gegeben und den Hamlet angeblich geschrieben hat. Polonius gibt diesen Brief dem König und der Königin, die den Grund für Hamlets Verstörung herausfinden wollen. Woher kommt der Brief? Wir wissen es nicht. Ophelia hat vorher gesagt, dass sie alle seine Briefe zurtückgewiesen hat, daher bleibt Polonius' Behauptung, sie habe ihm den Brief gegeben, zweifelhaft. Später leugnet Hamlet ausdrücklich, Ophelia jemals einen Brief geschrieben zu haben. Deshalb ist es fraglich, ob Hamlet diese Worte schrieb. Allerdings werden sie ihm zugeschrieben, und genau diese ihm zugeschriebenen und aus dem Brief vorgelesenen Worte sollen dazu dienen, seinen Wahnsinn zu bestätigen. So wird Hamlets Wahnsinn sozusagen durch Polonius' Prosa bestätigt, und diese Prosa wird bewusst als solche entstellt, wenn Polonius dem königlichen Paar gegenüber erklärt, Hamlet sei verrückt:

Madam, ich schwör, ich brauch gar keine Kunst.
 Toll ist er, das ist wahr. [...]⁴ Doch dies ist
 Törichte Rede; gut, mag sie gedeihn,
 Denn ich will ohne Kunst zu Werke gehen:
 So ist er also toll: nun also bleibt,
 Daß wir den Grund finden von dem Effekt:
 Besser gesagt, den Grund von dem Defekt.⁵

Polonius verwahrt sich gegen die verwendete Sprachkunst, indem er behauptet, er benutze gar keine. Es ist seine List, die List von Durchschaubarkeit und Unbezweifelbarkeit, ein Kniff, mit dem er eine Autorität zu sein beansprucht, indem er eine (Schein-)Diagnose einer geistigen Störung stellt. Wenn Polonius sagt: »nun also bleibt, / Daß wir den Grund finden von dem Effekt«, stellt er sich selbst unbeabsichtigt als Ursache bloß. Indem er dann innehält und mit: »Besser gesagt, den Grund von dem Defekt« einschränkt, ersetzt er seinen eigenen Effekt durch Hamlets Defekt und stellt so eine Verbindung zu der klinischen Diagnose her; denn das Problem des Wahnsinns erweist sich als ausgesprochen zweifelhaft: Ist er erfunden? Ist er beweisbar? Und es scheint, dass nichts weniger als die Ethik von Diagnose und Pathologisierung auf dem Spiel steht.

3 Anm. d. Übers. Das »so« in der englischen Übersetzung fehlt im deutschen Original, sodass Butlers Ausführungen an dieser Stelle nur begrenzt gelten.

4 Anm. d. Übers.: Butler hat zwei Zeilen aus dem englischen Originaltext von Shakespeare ausgelassen, die Sprachspiele enthalten und die ihre weiteren Schlussfolgerungen noch verständlicher gemacht hätten. Sie lauten: »'tis true 'tis pity; / And pity 'tis 'tis true.« (»ein wahrer Jammer, / Ein Jammer, dass es wahr ist.«)

5 »Madam, I swear / I use no art at all. / That he is mad, 'tis true; a foolish figure; / But farewell to it, for I will use no art. / Mad let us grant him, then; and now remains, / that we find out the cause of this effect, – or rather say, the cause of this defect.«

Es ist interessant, dass der Kliniker Freud hier ganz aus Versehen Polonius' grammatikalisches Zögern zu wiederholen scheint, denn Polonius unterbricht sich selbst mit einem Gedankenstrich – wenn er sagt, dass er »die Ursache dieses Effekts« – und dann mit einer Einschränkung – »oder, genauer gesagt, die Ursache des Defekts« herausfinden möchte. Polonius denkt um, in aller Öffentlichkeit, und produziert dadurch den Effekt von Hamlets Wahnsinn, um dann einen Rückzieher in Bezug auf die Inszenierung zu machen, allerdings erst, nachdem der Wahnsinn in anschaulicher Form eingeräumt wurde. Freud folgt passgenau mit: »Wer an seiner Liebe zweifelt, darf, muss doch auch an allem andern, geringeren, zweifeln?« Freud löst die im »darf« angelegte Möglichkeit in eine durch das »muss« ausgedrückte Notwendigkeit auf, lässt jedoch das Moment der Möglichkeit stehen. Wenn Freud der grammatikalischen Spezifizierung des Polonius folgt, dann, so scheint es, müsste in dieser Zeile gerade die Notwendigkeit von Freuds Behauptung bekräftigt werden; doch wir finden statt einer bekräftigenden Wiederholung der Unschlüssigkeit ohne ersichtlichen Grund den plötzlichen Rückzug von der Betonung der Möglichkeit hin zur verbindlichen Behauptung. Der eigene Zweifel wird gewissermaßen angezeigt, gefolgt von der Weigerung, die Genese des Zweifels auszuradiieren, und dann, unerklärlich, eine plötzliche Auflösung. Im Fall des Polonius haben wir es mit einer Diagnose zu tun, die mittels eines stammelnden Sprachrhythmus', dem die logische Folgerichtigkeit fehlt, zustande gebracht wird.

Polonius beginnt dann, die angeblich von Hamlet geschriebenen Worte vorzulesen, er unterbricht sich jedoch selbst durch Kommentare und produziert so zwei im Wettstreit stehende Stimmen. Die Worte, die er liest, die Worte, die er Hamlet zuschreibt, werden zu Hamlets Symptom, so dass Polonius sowohl das Beweismaterial als auch die Schlussfolgerung produziert, dass Hamlet an einem geistigen Defekt, einer psychischen Störung leide. Und obwohl Polonius immer wieder geltend macht, dass in dem, was er sagt, keine »Kunst« weile, sind doch die Zuschreibung des Textes zu Hamlet und das Lesen der Zeilen kunstvolle Formen, mit denen er durch Verschiebung und eigene Distanzierung eine maßgebliche Behauptung aufstellt. Vor König und Königin, den Eltern Hamlets, beginnt Polonius sein öffentliches Vorlesen und seine Kommentare, er kann die Behauptung jedoch nur durch Selbstunterbrechungen und Unterbrechungen durch seine Zuhörer aufrechterhalten, als ob letztlich jedes Wort in seinem Wahrheitsgehalt fragwürdig wäre.

»An meiner Seele Abgott, die himmlische, die höchst verschönte Ophelia! –«
Das ist eine schlechte Redensart, eine gemeine Redensart; »Verschönt« ist eine gemeine Redensart! Aber hört nur, nämlich: (*liest*)

»Mag sie an ihrem herrlichen weißen Busen diese Zeilen...« und so weiter.

Königin: Kam das an sie von Hamlet?

Polonius: Werte Madam, Geduld. Ich sags Euch treulich:

»Zweifle an der Sterne Brennen,
Zweifle, daß die Sonne kreist,
Daß wir Lüg und Wahrheit trennen
Wenn du meine Lieb nur weißt.

O teure Ophelia! ich bin schlecht im Zählen der Silben, ich verstehe nicht die Kunst, meine Seufzer zu berechnen: aber daß ich dich aufs Beste liebe, du Beste du, das glaube mir. Leb wohl!«⁶

Tatsächlich scheinen dies gar nicht Hamlets Worte zu sein und seine Mutter fragt zu Recht: »Kam das an sie von Hamlet?« Vorher hatte Ophelia behauptet, seine Briefe zurückgewiesen zu haben, und nun kommt Polonius mit seinem so genannten Beweis in der Hand, um aus nicht ganz klaren Gründen eine Heirat zwischen Hamlet und seiner Tochter zu arrangieren: vielleicht um seine eigene Macht zu erweitern, vielleicht um die Begehrtheit seiner Tochter zu erhöhen. Obwohl also Polonius behauptet: »Ich sags Euch treulich«, ist er grade in der Versicherung seiner Treue treulos. Die Worte, die er zitiert, sind kaum Hamlets Worte, denn Hamlet wäre der letzte, der Zweifel austreiben oder für die Gewissheit seiner Liebe eintreten würde, geschweige denn seines Verstandes. Tatsächlich ist Hamlets Sprache unendlich viel komplexer und subtiler als das Holprige, das Polonius in Hamlets Namen darbietet, und es ist schwer verständlich, wie jemand dies für Hamlets Worte halten kann. Polonius veralbert literarische Kunstfertigkeit, wenn er aus Hamlets angeblichem Brief vorliest: »verschönt« sei ein gemeiner Ausdruck. Scheinbar kritisiert er Hamlets Prosa – aber es ist höchstwahrscheinlich seine eigene – und das »Gemeine« bezieht sich sowohl auf den ästhetischen wie auf den moralischen Wert seiner ausgeheckten Phrase.

Freud wiederum, der kein unachtsamer Leser ist, scheint dennoch Hamlets angebliche Worte zu zitieren, als ob sie Freuds eigene Erkenntnis autorisieren. Seine Fußnote beginnt: »So in the love-verses« von Hamlet⁷ – und dann zitiert er den von Polonius vorgelesenen Text –, als ob diese Verse von Hamlet stammten, unzweifelhaft, als ob diese Verse, so jämmerlich sie sind, der allgemeinen Behauptung eine hochliterarische Grundlage gäben, dass nur die Unbestreitbarkeit der eigenen Liebe zur Unbestreitbarkeit jeglicher anderen Erkenntnis führen könne. Nur wenn ich weiß, dass ich liebe, dass ich ganz liebe, dass meine Liebe wahrhaftig ist, kann ich wissen, dass überhaupt etwas wahr ist, dass etwas verlässlich ist, dass der Zweifel selbst verringert werden kann. Die Tatsache, dass Freud den Worten des Polonius traut, indem er sie Hamlets nennt, bedeutet lediglich, dass sich Freud von der Kunst des Schauspiels verführen ließ und dass dessen Autorität sozusagen aus dem Kontext dieser Gegenübertragung erwächst. Freud scheint Shakespeares Worten zu trauen, unter Umgehung von Polonius' geschickter Hebammenkunst, und lässt so die Unterscheidung zwischen den Charakteren, die Verknüpfung mit der Autorität

6 »To the celestial, my soul's idol, the most beautified Ophelia« – / That's an ill phrase, a vile phrase, – »beautified« is a vile phrase. But you shall hear – these: »In her excellent white bosom, these,« etc. –

Queen: Came this from Hamlet to her?

Polonius: Good Madam, stay a while; I will be faithful. / »Doubt thou the stars are fire; / Doubt that the sun doth move; / Doubt truth to be a liar; / But never doubt I love. / O Dear Ophelia, I am ill at these numbers; I have not art to reckon my groans; but that I love thee best, O most best, believe it. Adieu.«

7 Anm. d. Übers.: s. Fußnote 3

der zitierten Quelle, die Differenz zwischen Autor und seinen Figuren einerseits, dem Autor und der Szene, in der er zur Darstellung kommt, andererseits in sich zusammenfallen. In anderen Worten: Freud liest gerade in dem Moment nicht genau, wo er versucht, seine maßgeblichen Aussagen über den Zweifel zu bekräftigen. In den Lücken, die sich zwischen diesen, von ihm nicht erkannten Unterscheidungen auftun, ist allerlei Gaunerei, allerlei Artistik möglich, alle erdenklichen Gründe für den Zweifel. Aber Shakespeare, hier mit seinen Figuren gleichgesetzt, wird dennoch als derjenige erhöht, der es schließlich wissen muss.

2. Liebesversprechen, Sprech- und Erkenntnistätigkeit und die Rolle des Körpers

Da Freud vorübergehend durch die Verführung, der er zum Opfer fällt, für einfältig erklärt ist, betrachten wir andere psychoanalytische Herangehensweisen an diese Frage, auch solche, die durch Freuds Text unmittelbar autorisiert sind. Man vergleiche damit etwa die Psychoanalyse in Shoshana Felmans (2003) Interpretation von Don Juan. Wenn für Freud die Tatsache des Wissens um die eigene Liebe in gewissem Sinne das Wissen um alles Geringere begründet, dann ist eine gewisse kognitive Prädisposition für die Liebe notwendige Bedingung für Erkenntnistätigkeit überhaupt. Die Umkehrung dieser Formulierung suggeriert, dass man ohne Weiteres seine Liebe erklären kann, ohne sie genau zu kennen, und dass die angestrebte kognitive Absicherung für den Akt des Gebens eines Versprechens und seiner tatsächlichen Einlösung unwesentlich ist.

Freud handelt zwar an dieser Stelle nicht von Versprechen, aber der Grund dafür, dass einen die Liebe peinigt, an der man zweifelt, ist, dass man nicht zu Recht für diese Liebe einstehen, sie nicht zu Recht versprechen kann, dass man für ihre Zukunft nicht bürgen kann.

Felman wendet die Psychoanalyse jedoch in eine andere Richtung, wenn sie tatsächlich behauptet, dass man sich nicht selbst kennen muss, um etwas zu versprechen, und dass das Versprechen als Sprechhandlung nicht als etwas verstanden werden darf, das eine Absicht verlässlich in Sprache und in Handlung überführt. Die Annahme, dass ein Versprechen eine Absicht und deren Kontinuität im Zeitverlauf repräsentiert, missverstehen gerade die Art und Weise, wie ein Versprechen wirkt.

Versprechen von sexueller Treue machen dies besonders deutlich, denn das Libidoziel kann nicht vollständig oder verlässlich durch irgendeine Absicht verkörpert werden; sein unbewusster Verlauf stellt nicht nur die Absicht auf den Kopf, sondern lässt auch den Zweck des gegebenen Versprechens entgleisen. Sicherlich kann man versprechen, sexuell treu zu sein, und dies wird ständig getan, und manchmal werden solche Versprechen eingelöst, ganz eingelöst. Aber dann nicht deswegen, weil die Absichten sie unbedingt geschützt hätten. Absichten haben nur beschränkte Herrschaft über die Ziele der Libido, und diese Komödie findet im Akt des Versprechens selbst statt. John Langshaw Austin (1975) schreibt über Sprechhandlungen, in denen Wirkungen von den Absichten abweichen, und nennt sie Blindgänger. Diese militärische Metapher wird dann besonders unglücklich, wenn sie auf

Versprechen sexueller Treue angewendet wird. Trotzdem scheut Felman nicht vor dieser Unstimmigkeit zurück. Sie zitiert Jacques Lacan: »Misserfolg oder ›Blindgänger‹ können überhaupt als das Sexuelle in jeder menschlichen Handlung definiert werden.« (*Le Symptôme*, zit.n. Felman 2003, 110)

Wenn der Körper spricht, erfüllt er die Ansprüche nicht, die im Namen des Bewusstseins gestellt werden. Aber der Körper ist auch nicht »außerhalb« der Sprechhandlung. Der Körper ist gleichzeitig Sprechorgan, die organische Voraussetzung und das Medium des Sprechens und zeigt die organischen Bedingungen für die Verbalisierung an. Wenn es also keine Sprechhandlung ohne Sprechen und kein Sprechen ohne das Organische gibt, dann gibt es auch gewiss keine Sprechhandlung ohne das Organische, also ohne Libidoorganisation und Libidoziel. Aber was bedeutet die organische Dimension von Sprechen für die Behauptungen, die im Sprechen und im Namen des Sprechens aufgestellt werden? Wenn wir annehmen, dass Sprechen Bewusstsein, insbesondere die »Absicht« des Sprechers und der Sprecherin spiegelt, dann wird die Absicht als durch Sprechen repräsentiertes kognitives Moment eingegrenzt und Sprechen wird als Pendant zu diesem ihm vorausgehenden kognitiven Inhalt verstanden. Wenn Sprechen jedoch ohne das Organische unmöglich ist – auch dann, wenn es beansprucht, wie im Fall eines Versprechens, eine kognitive Absicht zu repräsentieren –, dann kann die Sprechhandlung das Organische, das Körperliche auch in dem Moment nicht umgehen, wenn sie eine Absicht darzustellen oder ihr zu korrespondieren scheint. Tatsächlich ist der einzige Weg, einer Sprechhandlung den Anschein zu geben, dass sie eine Absicht ausdrückt, der, die unhintergehbaren organischen Bedingungen des Sprechens selbst zu benutzen und sie dadurch anzuerkennen. Man könnte logisch argumentieren, dass die organischen *Bedingungen* für das Sprechen nicht *an sich* den im Sprechen repräsentierten kognitiven *Inhalt* kompromittieren. Und sicherlich geht es Felman nicht darum, alle Ansprüche des Bewusstseins für nichtig zu erklären und alle Effekte des Bewusstseins in ebenso viele bloß epiphänomenale Manifestationen eines vorrangigen Materialismus umzudeuten. Sie macht keine metaphysische Aussage dieser Art. Aber wenn es darum geht, über die Sprechhandlung nachzudenken, über das, was sie tut, wenn sie die Form eines Versprechens annimmt, dann werden einige metaphysische Annahmen vorausgesetzt. Und es stellt sich heraus, dass diese Prämissen nicht miteinander vereinbar sind.

In der Tat führt der Versuch, zu einer Metaphysik der Sprechhandlung zu gelangen, zu unüberwindbaren Paradoxien. Wenn es der explizite Anspruch eines Versprechens ist, nicht nur eine Absicht auszudrücken und sie kontinuierlich über die Zeit hinweg aufrechtzuerhalten (»Ich werde dies tun, egal was morgen oder übermorgen passiert«), dann impliziert dies, dass Sprache eine Absicht repräsentieren kann und, wie in diesem Beispiel das »ich werde«, dies auf eine transparente, adäquate und nachhaltige Weise tut. So wie es aussieht, ist dies die implizite Metaphysik eines nachhaltigen Versprechens. Felman behauptet, dass das »Ich«, das Austin als die Voraussetzung aller »illokutionären«⁸ Äußerungen im Gespräch versteht, als reines

8 Anm. d. Übers.: Austin unterscheidet zwischen mindestens zwei Ebenen beim Sprechen. Die Äußerung: »*Es zieht*« z.B. hat konstatierende Funktion, darüber hinaus aber vor allem illokutionäre, indem die Sprecherin Anwesende *auffordert*, Fenster oder Tür zu schließen.

Bewusstsein, Wille, Absicht verstanden und durch die Sprache als kognitiver Inhalt im Zeitverlauf adäquat und transparent repräsentiert wird. Wenn wir hingegen das »Ich« als das ansehen, was sein körperliches Leben in der Sprache darstellt, geht darin eine andere Vorstellung von Repräsentation, oder besser: eine Beziehung zwischen Körper und Sprache ein, die die angenommene Beziehung zwischen dem souveränen und absichtsvollen »Ich« und seiner Repräsentation grundlegend in Frage stellt. Wenn man etwas verspricht, vollzieht man eine Handlung und teilt nicht, wie Austin deutlich macht, etwas »Wahres« mit. Es handelt sich um eine performative, nicht um eine konstatierende Behauptung. Wenn aber, wie Austin behauptet, jeder performative Akt auf die referenzielle Fähigkeit eines souveränen Subjekts reduziert werden kann, nicht nur ein Versprechen abzugeben, sondern sich auch selbst im Geben eines Versprechens darzustellen, dann wird doch eine konstative⁹ Bedingung unterstellt, nämlich dass Sprache eine Absicht adäquat repräsentieren kann. So muss Sprache diese Wahrheit darstellen, und sie muss sie wahrheitsgemäß darstellen – und auf diese Weise in ihren transparenten und referenziellen Fähigkeiten eine konstatierende Funktion wahrnehmen. Sie muss dies jedoch in dem Moment tun, in dem sie die (Sprech-)Handlung vollzieht, und insofern funktioniert sie performativ.

Wenn wir fragen, was es denn bedeutet, dass Sprache etwas vollzieht, dass Sprache ihre Performativität in dem Moment veranschaulicht, da eine Sprechhandlung geäußert wird, merken wir, dass der Begriff von Vollzug den Körper erfordert, denn eine Sprechhandlung ist ein Aussprechen, das den Mund als sein Organ und sein Medium braucht. Was hat der Mund in dieser kognitiven Szene zu suchen? Dass wir Versprechen mit dem Mund abgeben, bedeutet etwas für diese Versprechen. Aber was? Felman behauptet:

Man könnte sagen, dass bei Don Juan der Mythos des Mundes genau der Ort der Vermittlung zwischen Sprache und Körper ist. Don Juans Mund ist nicht einfach ein Organ, oder Lust und Inbesitznahme, er ist ebenso Sprachorgan par excellence, sogar Verführungsorgan. (2003, 56)

Bei Felman steht das Versprechen für Don Juan im Dienste der Verführung: Es wird unzählige Male abgegeben und wieder gebrochen. Es stellt keine innere und dauerhafte Wahrheit dar, ebensowenig versichert es eine zukünftige Handlung. Für Don Juan ist das Versprechen eine Handlung, die sich nur auf sich selbst bezieht und die etwas in der Sprechaktsituation ändern will, in der sie stattfindet: »Für ihn ist Sprechen nicht gleichbedeutend mit Wissen, eher mit *Handeln*: die Gesprächsteilnehmerin (den Interlokutor) *beeinflussen*, die Situation und das Zusammenspiel der Kräfte darin modifizieren« (Felman 2003, 57). Die Handlung wird also mit dem Mund vollzogen, aber das zeigt uns immer noch nicht, dass der Inhalt dessen, was gesagt, oder die Kraft, mit der etwas gesprochen wird, von der organischen Basis der Äußerung in irgendeiner Weise modifiziert wird.

9 Anm. d. Übers: Austin unterscheidet zwischen konstativen und performativen Äußerungen, von denen erstere Aussagen über die Welt sind, die als wahr oder falsch bestimmt, d.h. deren Wahrheitsgehalte überprüft werden können, z.B. »Die Sonne scheint« oder »Rosa Luxemburg wurde am 19. Januar 1919 ermordet«. Performative Aussagen dagegen, wie z.B. Versprechungen oder Drohungen, haben keinen Wahrheitsgehalt.

Die Verbindung zwischen beiden wird erst klar, wenn wir die Beziehung zwischen Versprechen, Verführung und Heirat verstehen. Felman zeigt dies geschickt durch Prüfung, wie oft Don Juan einen Heiratsantrag stellt und wie dieser im Dienste einer fortwährend promiskuen Verführung steht, die nie in Heirat endet. Ähnlich benutzt Austin die Heirat als eines seiner Schlüsselbeispiele, und für Felman wird sie beispielhaft für die Sprechhandlung.

Das Versprechen ist die Sprechhandlung, die für eine Absicht im Zeitverlauf steht, und Heirat ist die Sprechhandlung, die für die Verfügbarkeit des sexuellen Körpers in Verbindung mit Beständigkeit und Loyalität steht. Wenn das Versprechen mit Heirat nicht nur zusammenhängt, sondern für das Jawort unerlässlich ist, dann steht die Sprechhandlung in diesem Moment nicht nur für den Körper, sondern ist die Handlung des Körpers selbst, wie er sich auf Dauer derjenigen Person übereignet, der er und mit der er das Gelöbnis gegeben hat. Aber hat die Sprache die Macht, das Verhalten des Körpers zu bestimmen? Kann Sprache über das Repräsentieren des Körpers hinaus auch Macht über ihn ausüben, um ihn festzuhalten? Die Sprache des Versprechens spiegelt keine Absicht wider, beziehungsweise erlangt ihre Wirksamkeit nicht kraft einer festgelegten Beziehung zur Absicht. Das Versprechen ist eine Sprechhandlung, von der angenommen wird, dass sie den Körper verpflichtet, sich treu dem/der anderen gegenüber zu verhalten. Verführung, die für Don Juan die Heirat immer wieder vereitelt bzw. das Ehegelöbnis in eine vorübergehende Verführungsstrategie verwandelt, potenziell unendlich in ihren Verschiebungen, ist eine Form, Begehren in Sprache aufzuführen oder Sprache zur Abnötigung erotischer Unterwerfung zu benutzen. Wenn das funktioniert, funktioniert es gerade, weil das gesprochene Wort (und damit ist es schon ein körperlicher Akt) an den Körper des/der Angesprochenen gerichtet wird, und hier wird das Begehren durch Sprache in Szene gesetzt. Es tut, was es sagt, insofern der Körper es tut, und es ist die Handlung des Körpers, für die es steht. Der sprechende Körper funktioniert als Kreuz-Relais zwischen dem Versprechen und der Verfügbarkeit des sexuellen Körpers, den das Versprechen binden soll.

Sowohl Don Juan als auch Felman scheinen sich über das Versprechen lustig zu machen und dabei in Frage zu stellen, ob Treue überhaupt gelebt werden kann. Wo Freud sich über den Zweifel an der eigenen Liebe Sorgen macht, zieht Felman – über Austin – in Zweifel, ob wir unsere Liebe überhaupt verlässlich erklären können. Wenn auch Felman jenen Aspekt der Übertragung bestätigt, durch den über die Sprache das körperliche Ziel übermittelt und die Sprechabsicht gestört wird, gibt es noch eine weitere Übertragungsdimension, die aufgrund der Kluft, die sich immer wieder zwischen erotischem Ziel und sprachlicher Handlung öffnet, nicht völlig erfasst werden kann.

Wenn die Kluft zwischen erotischem Ziel und sprachlicher Handlung nicht überwunden werden kann, dann gibt es offenbar keine verlässliche Möglichkeit, in der Sprache für seine Liebe einzustehen. Man könnte es versuchen und hätte vielleicht sogar einen Teilerfolg, aber die Bemühung selbst, Liebe in Sprache zu kleiden, wird die Sprache von ihrem Ziel abbringen und sie im Dienst eines körperlichen Ziels umlenken. Bisher haben wir die Nöte des vereinzelt Sprechers in das Zentrum

unserer Überlegungen gestellt. Dieses Zentrum rückt jedoch an die Peripherie, wenn wir eingehender über das Problem der Übertragung als Szene eines kommunikativen sprachlichen Austauschs nachdenken. Wenn ich nach der Aufrichtigkeit meiner eigenen Liebe frage, befinde ich mich schon außerhalb der Beziehung, in der die Frage relevant werden könnte; denn ich bin alleine, quäle mich ab, beschäftigt mit meinen linkischen epistemologischen Tastversuchen.

3. Freud: Hass, Zweifel und Ambivalenz als »Begleiter« der Liebe – Idealisierung als Versuch, diese zu auszuschalten

In eine Psychoanalyse einzutreten, bedeutet in gewisser Weise, sich in eine Liebesszene hineinzubegeben und für die Dauer des Verbleibs innerhalb dieser Szenerie mit ihren Beschränkungen eine Enteignung der Souveränität zu dulden. Diese Liebe, wenn sie denn so genannt werden kann, diese Übertragung, ist nichts anderes als das Schema der eigenen Liebe, das auf eine Weise zurückgespiegelt wird, von der man sich wünschte, sie niemals zu Gesicht zu bekommen. Damit man dies versteht, stellt man den Körper ruhig, um zu sprechen, und man tauscht nie eine Berührung mit der Person aus, vor der man spricht, der man sein Schweigen vorführt. Es ist also eine Art von Liebe, aber eine, die sich radikal beschränkt und die diese Beschränkung bespricht, sie thematisiert, sie bearbeitet und fruchtbar zu machen versucht – wenn sie denn zustande kommt. Das ist nicht unbedingt ein Modell für Liebe, aber es ist eine Beziehung, ein reines Potenzial, das über die Zeit hinweg eine gewisse Struktur annimmt. Und angesichts der Tatsache, dass so viel seelisches Leiden von der Überzeugung der Unmöglichkeit von Liebe in dieser oder jener Form herrührt, kann diese Szene der bloßen Möglichkeit, ohne aktuelle Wirklichkeit, einen Horizont eröffnen, den man vorher für verschlossen hielt. Die Frage danach, wie wir die Analyse ins Leben übersetzen können, ist eine ganz andere, und es gibt hierfür kein Rezept. Laplanche spricht von der Möglichkeit, die Übertragung aus der analytischen Übertragungssituation hinaus nach außen zu transferieren. Für ihn ist Übertragung keine bloß schattenhafte oder minderwertige Version von Liebe, sondern der Name für Liebe, für die Tatsache der Verschiebung des Ziels selbst, ohne die es kein Objekt und überhaupt keine Liebe gäbe.

Freuds Ziel scheint nicht zu sein, die Erfahrung des Zweifels an der eigenen Liebe zu überwinden, eine Sicherheit zu erlangen und sich in der Enteignung, die in der Liebe gegeben ist, gewissermaßen selbst zu erkennen. Ich bin die Person, die sich hier verliert auf diese Weise, unter diesen Bedingungen, die Folgendes unwiderstehlich findet, die hier- und dorthin fällt, die wünscht, die idealisiert, die verfolgt, die dieses oder jenes nicht vergessen kann, die immer wieder Wünsche hat, die nicht damit aufhören kann, einfach etwas zu wünschen, die ihrerseits wünscht, dass man ihr nachsetzt, dass sie unvergesslich und unersetzbar werde. Man merkt, dass Liebe kein Zustand ist, kein Gefühl, keine Disposition, sondern ein Austausch, unausgeglichen, belastet mit Vergangenheit, mit Geistern, mit Sehnsüchten, die für diejenigen, die versuchen, sich gegenseitig mit Hilfe ihrer eigenen fehlerhaften Wunschbilder zu sehen, mehr oder weniger lesbar sind.

Wenn man seine Liebe allmählich besser versteht – »Ach ja, da liebe ich mal wieder, was wird wohl diesmal daraus werden? Welchen Schaden wird sie diesmal anrichten?« – bedeutet es, dass man nicht mehr daran zweifelt oder dass man sie jetzt mit Sicherheit und für immer kennt? Oder ist die Distanzierung von dem, *was man nicht tun kann*, ein Beispiel für den Zweifel, der mit der Liebe einhergeht? Wir könnten annehmen, dass Freud sagt, der Zweifel an der eigenen Liebe bedeute, dass man sie leugnet, sie zerstört. Er sagt jedoch nur, dass der Zweifel an der eigenen Liebe ein ganz grundlegender Zweifel ist, ein Infragestellen der wichtigsten Dinge und die Weigerung, Annahmen unhinterfragt zu lassen. Es bedeutet gewissermaßen, seine Leidenschaften philosophisch zu betrachten. Vielleicht bedeutet es auch, kritisch zu werden, nicht nur im negativen Sinne. Es bedeutet jedoch nicht, aufzuhören mit den Leidenschaften zu leben oder sie auszulöschen, indem man sie in Grund und Boden denkt. Im Gegenteil, man lebt sie und versucht sie zu verstehen, aber nur, indem man seine Fragen in die Liebespraxis selbst hineinträgt. Ich gebe nicht vor, mich im Moment der Liebe wirklich vollständig zu kennen, ich kann aber auch nicht vorgeben, mich selbst überhaupt nicht zu kennen. Ich darf weder mein Wissen aufgeben – das Wissen, das mich schließlich zu einer besseren Liebenden macht – noch kann ich diejenige sein, die alles im Voraus weiß – das würde mich stolz und letztendlich nicht liebenswert machen. Liebe bringt uns immer zu dem zurück, was wir wissen oder nicht wissen, zu einer Szene unlösbaren Zweifels. Es gibt keine Alternative dazu, vom Zweifel geschüttelt zu werden und mit dem zu bestehen, was wir wissen können, wenn wir es denn wissen können. Dies erfüllt noch kaum die Bedingung einer epistemologischen Grundlage, es ist aber die Beunruhigung, die aus dem Versuch entsteht, eine solche Grundlage zu schaffen.

Aber was ist diese Beziehung des Zweifels zur Liebe, und gibt es keinen Ausweg aus diesem Dilemma? Wenn wir also zum Anfang zurückkehren, erinnern wir uns, dass Freud seine Behauptung, dass »wer an seiner Liebe zweifelt, [...] auch an allem [...] geringeren zweifeln [muss]«, in seiner Abhandlung *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* aufstellt. In der unmittelbar vorausgehenden Erörterung spricht er über die Koexistenz von Liebe und Hass und die Besonderheit, wenn sie gegen dieselbe Person gerichtet wird. Die Beharrlichkeit dieser Bedingung

setzt uns in Erstaunen. [...] Wirklich ist ein solcher Fortbestand der Gegensätze nur unter besonderen psychologischen Bedingungen und durch Mitwirkung des unbewussten Zustandes möglich. Die Liebe hat den Hass nicht auslöschen, sondern nur ins Unbewusste drängen können, und im Unbewussten kann er, gegen die Aufhebung durch die Bewusstseinswirkung geschützt, sich erhalten und selbst wachsen. [...] Unter diesen Umständen [...] pflegt die bewusste Liebe [...] reaktionsweise zu einer besonders hohen Intensität anzuschwellen, damit sie der ihr konstant auferlegten Arbeit gewachsen sei, ihr Gegenspiel in der Verdrängung zurückzuhalten (GW VII, 455).

Das Phänomen des Zweifels an der eigenen Liebe tritt genau als Konsequenz dieser Verdrängung auf. Obwohl man annehmen könnte, dass der Zweifel aus der Koexistenz von Liebe und Hass entsteht, einer Koexistenz, die aufgelöst und überwunden werden muss, wäre das ein Fehler. Tatsächlich wäre es eine Anstrengung, Ambivalenz

auszumerzen, und dies würde praktisch die Psyche zerstören. Im Gegenteil entsteht Zweifel, wenn die Liebe, als Reaktion auf unannehmbare Hassgefühle überhöht und verabsolutiert, alles über ihre Ambivalenz vergisst. Diese Ambivalenz kehrt als epistemologisches Dilemma zurück – das Bedürfnis zu wissen, die Unfähigkeit, eine Grundlage zu schaffen, das Ausufern von Möglichkeiten. In diesem Sinne kann man sagen, dass diese Ambivalenz, die die Logik von Widerspruchsfreiheit und von Formen kognitiver Kohärenz in Frage stellt, Fragen hervorruft, die die Epistemologie überhaupt definieren: Was kann ich wissen? Wie kann ich es wissen? Wie führe ich Gründe dafür an, was ich weiß? Wissen wird vom Spiel einer Ambivalenz, die nicht vollständig aufgedeckt oder gewusst werden kann, hin und her geworfen. Wenn ich liebe, kann ich meinen Hass nicht sehen; wenn ich hasse, kann ich meine Liebe nicht finden.

4. Unterdrückung von Ambivalenz in politischer und kultureller Praxis: der Patriotismus in den USA

Es ist nützlich, zu solchen Fragen die Politikwissenschaftlerin Wendy Brown zu lesen. Ich stimme ihr in Sachen Ambivalenz so vollkommen zu, dass ich ihr einmal einen Heiratsantrag machte, worauf sie erwiderte, dass sie sich von mir scheiden lassen müsste, wenn ich ihr weiterhin solche lächerlichen Angebote machte. Man sieht, dass sie die Ambivalenzstruktur geschickt mobilisieren kann, und dass wir alle von ihr lernen können. Aber leider war meine Erzählung bloß ein einziges autobiografisches Schwelgen und, ganz wie die Rede von Polonius, nicht unbedingt wahr.

Wenden wir uns Browns Theorie über die Unterdrückung von Ambivalenz in der gegenwärtigen Politik im Kulturellen zu. Sie nutzt die Psychoanalyse, um die Unterdrückung politischen Dissenses und die fast zwanghafte Geste zu begreifen, mit der jede am Staat (hier am US-Staat) geäußerte Kritik durch ein aufrichtiges patriotisches Bekenntnis aufbereitet und abgefedert werden muss.

Die extreme Idealisierung des Staates, die für die Loyalität erforderlich ist, bindet beziehungsweise unterdrückt eine inhärente Feindseligkeit gegenüber dem idealisierten Objekt, die durch den Dissens oder die Kritik artikuliert werden könnte. Aber nicht nur artikuliert; vielmehr tragen diese isolierten und episodischen Durchbrüche von Dissens oder Kritik das Potenzial in sich, eine allgemeine Entsublimierung der in der Idealisierung verdrängten Feindseligkeit voranzutreiben – was Freud die »Ansteckungs- oder Ausbreitungsfähigkeit« von verletzten Tabus nennt (Totem und Tabu 1913, GW IX, 31) – und damit die konsolidierende Macht der Idealisierung zu gefährden. Weil heimischer Konflikt dieses Potenzial in sich trägt, wird er vom Staat, von patriotischen Bürgern als mit Angriffen von außen verbündet dargestellt – beide enthüllen die Verwundbarkeit der Nation und, was sie zusammenhält, und beide entidealisieren, wenn auch in unterschiedlicher Weise (der eine, indem er das Gute der Nation, der andere, indem er ihre Stärke in Frage stellt). Es gilt also herauszufinden, wie Kritik als produktive Entidealisierung gestaltet werden kann, so dass sie die Liebe, durch die sie angestiftet oder hervorgerufen wird, in sich hält und bewahrt. (Brown 2005, 36f)

Brown unterstreicht hier die Notwendigkeit einer produktiven Entidealisierung, die der verdrängenden Kraft der Idealisierung und, im Dienst der Kritik, den Neigungen zum Hass, zur Aggression, sogar zum Sadismus, aus denen diese Idealisierungen

gewaltsam geschmiedet wurden, entgegenwirken könnte. Sie erläutert, dass für Freud ursprünglich narzisstische Haltungen gegenüber dem Ego auf den Anderen, auf das Objekt der Liebe verschoben werden und dass diese Art der Idealisierung, die aus der Verschiebung folgt, das Objekt vor Kritik schützt. Es immunisiert nicht nur das Objekt gegen Kritik, es unterdrückt jegliche kritische Aktivität. Wir können also die weitreichenden epistemologischen Implikationen dieses Problems des Zweifels an der eigenen Liebe erkennen, denn Zweifel selbst scheint unter der Bedingung der Unterdrückung feindseliger Impulse zu entstehen. Und nun erkennen wir, dass auch das Unterdrücken von Kritik aus der Unterdrückung feindseliger Impulse zu entstehen scheint.

Brown (2005, 34) zitiert Freud aus *Massenpsychologie und Ich-Analyse*: »Die Mechanismen der Idealisierung sind so, dass ›das Objekt so behandelt wird wie das eigene Ich, dass also in der Verliebtheit ein größeres Maß narzisstischer Libido auf das Objekt überfließt‹«. (1921, GW XIII, 124) Freud behauptet, das Liebesobjekt sei oft ein Ersatz für ein unerreichtes Ichideal:

Man liebt es wegen der Vollkommenheiten, die man fürs eigene Ich angestrebt hat und die man sich nun auf diesem Umweg zur Befriedigung seines Narzissmus verschaffen möchte (ebd.).

Für Freud ist es also nicht möglich, einfach jemand anderen wegen seiner an und für sich wertvollen Qualitäten oder Fähigkeiten zu lieben. Der/die Liebende modelliert die/den Geliebte/n immer nach ihren/seinen eigenen Idealen und Ich-Bedürfnissen. Auch ist die/der Verliebte ständig damit beschäftigt, ihre/seine Feindseligkeiten gegenüber dem Liebesobjekt zu verdrängen, um lieben zu können, *und* rudert fortwährend zwischen dem Wunsch, das Liebesobjekt zu haben, und es zu sein, hin und her. Die Idealisierung, die sich im Extremfall weigert, die Wahrnehmung von irgendwelchen Schwächen oder Beschränkungen im Liebesobjekt zuzulassen, unterstützt uns in all diesen Unternehmungen, und dies ganz besonders bei einer sexuell unerfüllten Liebe. So beschreibt Freud diese extreme Idealisierung:

Gleichzeitig mit dieser »Hingabe« des Ichs an das Objekt, die sich von der sublimierten Hingabe an eine abstrakte Idee schon nicht mehr unterscheidet, versagen die dem Ichideal zugeteilten Funktionen gänzlich. Es schweigt die Kritik, die von dieser Instanz ausgeübt wird; alles, was das Objekt tut und fordert, ist recht und untadelhaft. Das Gewissen findet keine Anwendung auf alles, was zugunsten des Objektes geschieht; in der Liebesverblendung wird man reuelos zum Verbrecher. Die ganze Situation lässt sich restlos in eine Formel zusammenfassen: Das Objekt hat sich an die Stelle des Ichideals gesetzt. (1921, 124f)

Für Brown sind also in der Situation, in der man »in der Liebesverblendung [...] reuelos zum Verbrecher« wird, alle kritischen Fähigkeiten suspendiert, und die (Liebes-)Verzauberung hat bewirkt, dass der Narzissmus im wahrsten Sinne des Wortes vollständig enteignet und auf das Objekt übertragen wurde.

Die/der Liebende ist nicht nur auf unkritische Weise verzaubert, jeglicher Fähigkeit beraubt, das Objekt zu beurteilen oder zu kritisieren, sondern in dieser Verzauberung auch potenziell kriminell – ohne irgendeine Gewissensfähigkeit, um das in Grenzen zu halten, was sie/er

im Namen der Liebe für die/den Geliebte/n zu tun bereit ist. Obwohl wir dies alles noch nicht homolog auf die Vaterlandsliebe übertragen wollen, können wir doch nicht umhin zu bemerken, wie scharfsinnig diese Beschreibung einen gewissen Typ von patriotischer Leidenschaft erfasst. Der Patriot idealisiert das Land, das von einer abstrakten Idee (z.B. dessen, wofür Amerika steht) ununterscheidbar ist, und gibt sich diesem Ideal hin. Das Land ist alles, der Patriot nichts, außer in seiner Hingabe. Es gibt weder eine Begrenzung für das, was das Land verlangen kann, noch für das, was der Patriot für das Land zu tun bereit ist, gewalttätige, kriminelle und selbstmörderische Taten eingeschlossen. (Brown, 35)

(Es ist wichtig anzumerken, dass die Selbstmordattentäter, an die Brown hier denkt, jene jungen Männer sind, die aus freien Stücken ihr Leben für irgendwelche Idealisierungen geopfert haben, welche die Invasion in den Irak rechtfertigten. Selbstmordattentate lägen demnach genau in der Logik des us-amerikanischen Militärs.)

Brown notiert, dass in Freuds Beschreibung in *Totem und Tabu*

ein hohes Maß an Idealisierung, und besonders der Ausdruck uneingeschränkter Verehrung und Hingabe selbst oft Zeichen einer unbewussten Feindseligkeit sind, die der Liebe innewohnen (ebd., 36).

In *Totem und Tabu* behauptet Freud, dass beflissene

Überzärtlichkeit, zum Beispiel zwischen Mutter und Kind oder zwischen Eheleuten, eine Form ist, diese Feindseligkeit zu ›überschreien‹ und damit auch ein offensichtliches Zeichen ihrer Anwesenheit. (GW IX, 63)

Die/der Liebende befindet sich in einer Situation, in der sie/er jegliche Anzeichen von Schwäche in ihrem/seinem Objekt zurückweisen, ihre/seine Aggression gegen das Objekt niederschreien und Aggressionen anderer gegen das Objekt verurteilen muss. Es muss eine »relativ ausgewogene Unterdrückung von Ambivalenz gegen das kollektive Liebesobjekt unter den Mitgliedern einer Gruppe geben« (Brown, 37), damit die Idealisierung auf der Ebene der Gruppenmitglieder funktioniert. Das heißt:

Die Ebene der kollektiven Idealisierung muss übermäßig angepriesen *und* innerlich kontrolliert werden, auch wenn die Kontrolle nicht durch Gesetze oder Institutionen erzwungen wird. Dies ist die Grundstruktur der Intoleranz des konventionellen Patriotismus gegenüber Kritik. (ebd.)

Wenn wir jetzt zur Frage des Zweifels an der eigenen Liebe zurückkehren, erkennen wir, dass die Möglichkeit zum Zweifel tief in einer Ambivalenz verwurzelt ist, die direkte politische Konsequenzen hat. Ohne ein Bekenntnis zur Ambivalenz setzen sich Idealisierungen durch, die praktisch die Feindseligkeit »niederschreien«, welche mit dem Ideal nicht zusammenpasst; alles, was tendenziell die Wahrhaftigkeit oder Notwendigkeit der Idealisierung in Frage stellt, muss ausgetrieben werden, damit es die Feindseligkeiten, deren Verdrängung die Idealisierung selbst aufrechterhält, nicht hervorruft. Patriotische Begeisterung und Vaterlandsliebe sind Versionen einer solchen Idealisierung, und Zweifel fungiert als Unsicherheit, die die Idealisierung von innen her entwertet. Im Zweifel zeigen sich die Trümmer einer zum Schweigen gebrachten Feindseligkeit, er fungiert aber auch als die epistemologische Spur einer Ambivalenz, die im Dienst einer aktiven Kritik mobilisiert werden kann.

Die Tatsache, dass Kritik unter diesen politischen Umständen nur durch ein überzeugendes patriotisches Bekenntnis stattfinden kann, ja muss, bedeutet, dass Dissens nur dann akzeptiert werden kann, wenn er sich in Patriotismus kleidet und damit die Idealisierung des Landes gleichzeitig mit der öffentlichen Äußerung von Widerspruch verstärkt. Jede Kritik, die keine patriotische Hülle trägt, würde als Angriff auf das Land selbst angesehen, ein Angriff von innen, vorgestellt als Angriff von außen. Die Tatsache, dass das Land kürzlich mit Gewalt von außen angegriffen wurde, erlaubt, dass die neue Logik des Patriotismus jede Feindseligkeit nach außen verlagert. Aber das bedeutet, dass jegliches Anzeichen von Negativität, Feindseligkeit, Aggression, Dissens oder Kritik innerhalb des Gemeinwesens unmittelbar identifiziert wird als eine Kollaboration mit den Angriffen von außen oder faktisch als dasselbe wie ein Angriff von außen erfahren wird.

Um es womöglich klarer zu machen: Zweifel entsteht unter der Bedingung von Unterdrückung, denn die Verfügung, die Unterdrückung erforderlich macht, ist die reine und unverfälschte Idealisierung. Wenn sich allerdings Feindseligkeit zeigt und die Bedingungen für Unterdrückung brüchiger zu werden beginnen, kommt eine offene Ambivalenz ins Spiel. Und diese Ambivalenz heizt die Kritik an, gibt ihr die treibende Kraft und eine dauerhafte Aufgabe. Zweifel ist in gewissem Sinne ein Zeichen dafür, dass eine repressive Idealisierung am Werk ist, was nicht bedeutet, dass Zweifel durch Gewissheit ersetzt wird, wenn die Unterdrückung ins Wanken gerät. Der Zweifel weicht der Ambivalenz, die weder Gewissheit noch Ungewissheit ist, sondern die Erkenntnis, dass die Suche nach einer Grundlage immer nur epistemologische Dilemmata hervorbringt. Während einige Philosophen in den letzten Jahren behaupteten, dass Kritik eine epistemologische Grundlage braucht, reproduziert vielleicht gerade die Suche nach dieser Grundlage weiterhin Zweifel in seiner symptomatischen Form. Lesen wir jedoch den Zweifel daraufhin, was er gerade nicht artikuliert, nämlich eine gleichzeitig aus Idealisierung und Aggression bestehende Ambivalenz, dann eröffnet sich die Möglichkeit, dass wir uns für eine zu verwirklichende Idealisierung zum Beispiel von Demokratie engagieren, ohne dass wir gleichzeitig zu einer unkritischen Treuepflicht einem statischen Ideal gegenüber gezwungen werden. Kritik bringt einiges Nein-Sagen mit sich, das bedeutet jedoch nicht, dass ihre Arbeit nur eine negative ist.

Wir haben uns bisher in dieser Erörterung vom Zweifel an der eigenen Liebe über die Fähigkeit, ein Treueversprechen aufrechtzuerhalten, und die Beschränkungen, die der Vaterlandsliebe auferlegt sind, schließlich zur Notwendigkeit der Entidealisierung und zum Projekt der Kritik fortbewegt. Alle diese Aspekte können wir deshalb zusammenbringen, weil Liebe immer in der Gefahr einer Idealisierung schwebt, die unterdrückerisch werden kann. Ich möchte nicht sagen, dass sie zur Unterdrückung führen »muss«, möchte aber auf das ernstzunehmende Risiko hinweisen; auf das Risiko eines Vorab-Ausschlusses der Aggression selbst, was psychisch und politisch nur durch eine aggressive Durchsetzung dieses Ausschlusses erreicht wird, durch Gewalt gegen das Gemeinwesen und Gewalt gegen andere – eine Gewalt, können wir sagen, die im Inneren angewendet wird, um Gewalt so erscheinen zu lassen, als ob sie grundsätzlich von außen kommt.

Kann es auch möglich sein, seine eigene Liebe zu kennen oder nicht, es ist jedenfalls wichtiger, den Weg aufzuweisen, wie sich Wissen von der Liebe wendet, und diese Einsicht wird uns zweifellos helfen, die Ambivalenz von Liebe zu verstehen. Ich kann mir vorstellen, dass dies etwas von der Qual des Selbstzweifels lindern könnte, weil die konstitutive Ambivalenz begriffen wird, und ich kann mir auch vorstellen, dass dies Versprechen von sexueller Treue großzügiger und humorvoller macht, auch wenn sie in allem Ernst gegeben werden.

Ambivalenz offen zu halten erlaubt, ein gewisses dynamisches Wechselspiel von Idealisierung und Entidealisierung. Es sollte Demokratie geben; dies ist keine Demokratie. Wenn Ambivalenz ausgeschlossen wird, wird Feindseligkeit gewöhnlich als Bedrohung von außen erscheinen. Ambivalenz kann aber die Frage aufwerfen, was letztlich außen und was innen ist, und damit erkennbar machen, dass die durch diese Frage unterstellten Grenzen selber aus dem psychischen Bemühen gefertigt sind, die Ambivalenz in den Griff zu bekommen. Es ist durchaus möglich, dass ein gewisses Schwanken zwischen Innen und Außen irgendwie für uns Menschen konstitutiv ist. Was ist es, das ich zuschreibe? Was ist es, das ich beurteile? Würden wir die Antwort auf diese Fragen im Voraus kennen, wäre das bedrohliche Dilemma für die Ethik gelöst. Jedoch bleibt die Frage unbeantwortet und die Grenze zwischen Innen und Außen ungewiss.

Epilog: Probeweise ging ich neulich zu einem Baseballspiel, wo wir alle gebeten wurden, für eines dieser Lieder aufzustehen. Es war wohl *The Star Spangled Banner*, in dem von in der Luft explodierenden Bomben gesungen wird, Worte die manchmal von einem Feuerwerk begleitet werden, um eine Szenerie von geballtem Spaß für Kinder herzustellen. Am Ende des Liedes johlten Männer gewöhnlich stolz einige patriotische Rufe und Parolen. Und obwohl einige dies taten, gab es merkwürdigerweise auch Gemurmel, unterschwelliges Unbehagen und diejenigen, die laut sangen, klangen zu laut, zu allein. Ihre Gruppe wurde kleiner und sie schienen manisch. Ich konnte die Worte, die anstelle der Hochrufe gemurmelt wurden, nicht hören, aber ich schloss, dass nicht alles gut ging im Staate Dänemark, und auch nicht auf dem Sportplatz von Oakland. Es klang wie der langsame Anstieg von Zweifel – findet Ihr es schwer, dieses Land zu lieben? Ich kann dieses Land unmöglich lieben; was würde es heißen, sein Land zu lieben? Warum sollte Liebe auf den Nationalstaat begrenzt sein? Es schien ein Gemurmel des Zweifels zu sein, das zumindest potenziell diese kritischen Fragen in sich trug, wenngleich es unklar war und unklar bleibt, ob diese Zweifel nur gesprochen werden können, wenn die Flaggen wehen und die Bands spielen, oder ob sie die Luft füllen können, wenn jemals all dies Geschrei aufhört.

Aus dem Amerikanischen von Claudia Gdaniec und Ilse Schütte-Kronauer

Literatur

Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Cambridge/MA 1975 (dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 2002)

Brown, Wendy, »Political Idealization and Its Discontents«, in: A.Sarat (Hg.), *Dissent in Dangerous Times*, Ann Arbor/MI 2005

Felman, Shoshana, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L.Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford/CA 2003

Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (1955), a.d. Dt. v. J.Strachey, London 1986

ders., »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose« (1909), in: *Gesammelte Werke* (GW) VII, Frankfurt/M 1999, 378-463

ders., *Totem und Tabu* (1913), GW IX, Frankfurt/M 1999

ders., *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in: GW XIII 1999, 71-161

Nancy, Jean-Luc, »Shattered Love«, in: ders., *A Finite Thinking*, Kap. 12, Stanford/CA 2003, 245-75

Shakespeare, William, *Hamlet*, hgg. v. C.Hoy, 2.A., New York 1992; Übertragung v. Erich Fried, *Shakespeare-Übersetzungen*, Gesamtausgabe, Berlin 1989

Eine Utopie, eine neue Politik für alle



Frigga Haug
Die Vier-in-einem-Perspektive
 Politik von Frauen für eine neue Linke
 ISBN 978-3-88619-336-3
 19,50 € [D]

Es ist an der Zeit, aus den falschen Alternativen, die Politik lähmen und langweilig machen, auszubrechen: Wollen wir ein Erziehungsgeld für Mütter erstreiten *oder* bessere Kindergärten? Wollen wir eine Frauenquote in der Politik *oder* uns außerparlamentarisch engagieren? Wollen wir den gewerkschaftlichen Kampf um Löhne und Tarifabkommen stärken *oder* soll die Forderung nach Grundeinkommen ins Zentrum? Und wie steht es mit Lernen, Entwicklung, Kultur – oder haben wir jetzt keine Zeit dafür, weil es Dringlicheres gibt wie Krieg, Hunger, Umweltkatastrophen?

Im Fokus von Frigga Haugs *Vier-in-einem-Perspektive* steht die Utopie einer gerechten Verteilung von Erwerbsarbeit, Familienarbeit, Gemeinwesenarbeit und Entwicklungschancen. Sie entwickelt einen Kompass, der die vier Bereiche auf einen Zusammenhang orientiert und in dieser Bündelung zugleich »realpolitisch« und emanzipatorisch-gesellschaftsverändernd ist.

Im Buchhandel oder vom Argument-Versand: Reichenberger Str. 150
 10999 Berlin · Fax 030/6114270 · versand-argument@t-online.de

Wolfgang Fritz Haug

Othello oder Das rote Tuch der Leidenschaft¹

Bereits ohne die Vorstellungs- und Erscheinungskünste der Theaterleute, bei bloßer Lektüre geht von Shakespeares *Othello* eine enorme Wirkung aus. Es schlägt uns in einen Bann, der etwas Lähmendes hat. In wenigen Szenen wird der Plot aus Machtintrige, Rassismus und Eifersucht entfaltet. Danach entwickelt die Handlung mit atemberaubender Folgerichtigkeit – und ohne sich bei Nebensachen aufzuhalten – eine unwiderstehliche Eigendynamik und eilt mit wachsender Geschwindigkeit der Katastrophe zu. Doch diese bringt keine Katharsis. Die Szenen greifen ineinander wie Zahnräder eines Getriebes. Ein mechanischer Determinismus herrscht.

Es liegt nahe, *Othello* als antirassistisches Stück zu interpretieren. Zweifellos führt es Rassismus vor – und zwar im Doppelsinn von ihm in seiner Wirkungsweise zeugend und ihn seiner Verlogenheit überführend. Letzteres dadurch, dass der angeblich Primitivere die höheren Werte ernst nimmt, während die weißen Herrenmenschen in ihrer Primitivität vorgeführt werden.

Und doch ist ein Gedankenexperiment hilfreich: Es wäre möglich, Othello als Weißen vorkommen zu lassen, also alle Hinweise auf eine »andere« Hautfarbe zu tilgen, ohne dass die Handlung ihre Zwangsläufigkeit verlöre. Im Gegenteil offenbart sie erst jetzt ihr Geheimnis.

Unter der barocken christlichen Rhetorik taucht eine gesellschaftliche Welt auf, die dem Weltraum eines eiskalten Rationalismus und mechanischen Materialismus gleicht. Gott und das Gemeinwesen sind längst tot. Diese Menschen sind an eine harte Diesseitigkeit verloren, wie de Sade sie gestalten wird. Was wir zu sehen kriegen, ist eine beklemmende Dialektik der Aufklärung: eine Handlung ohne Subjekt, *l'homme machine*, der Maschinenmensch in Aktion.

Dies ist der Sinn von Jago, an dem die leere Negativität der Motive bemerkt worden ist: Er hält Othello das rote Tuch der Leidenschaft hin, und Othello rast los und ins Verderben wie irgendein gereizter Stier. Jago hat den Mechanismus begriffen und alles aus sich hinausgesäubert, was ihn bei der Bedienung dieses Mechanismus stören oder schwächen könnte, jede sinnliche Beeindruckbarkeit oder positive Bindung, zumal die Liebe. Das nennt er Vernunft. *Alles steht in unserer Macht, und alles können wir ändern oder korrigieren*, belehrt er Rodrigo, als dieser sich dem Liebesschmerz überlässt.

Alles steht in unserer Macht – dies ist die Vision des Rationalismus. Sie antwortet auf die antike Alternative: Wer nicht zur Selbstbeherrschung fähig ist, fällt fremder Herrschaft anheim. So strebt Descartes in der *Abhandlung über die Leidenschaften der Seele* nach »absoluter Herrschaft über sich selbst«: *l'empire abolu sur soi-même*,

1 Geschrieben fürs Programmheft der Othello-Inszenierung des Bremer Theaters im Oktober 1994.

das heißt »über unser Wollen«. Andernfalls werden die Menschen zu *Sklaven ihrer Begierde*, wie Descartes nicht anders als Platon sagt. Als paradigmatisches Gleichnis für diesen Zustand führt er das Lachen an, das sich in zwanghafter Reaktion einstellt, wenn man an den Fußsohlen gekitzelt wird.

Wie im antiken Denken soll hier der Logos dem Pathos, die Vernunft der Leidenschaft übergeordnet werden, nur dass dies alte idealistische Ideal in der neuen bürgerlichen Welt darauf hinausläuft, Macht und Geld über Liebe, Moral und politisches Gemeinwesen zu setzen.

Jago stellt den Widerstreit von Trieb und Vernunft in seinen Dienst. Er beherrscht die Kunst, die andern zu »Sklaven ihrer Begierde« und dadurch zu seinen Machtmitteln zu machen.

Reiche ohne Weisheit sind wie Schweine, sagt Comenius. »Weisheit« kann als der altertümliche Name für die Fähigkeit begriffen werden, der Manipulierbarkeit und dem Manipulieren im Antagonismus von Trieb & Vernunft Grenzen zu ziehen. Liebe heiße dann nicht vor allem Privatbesitz an einer anderen Person, sondern Wohlwollen. Die Personen, die Shakespeare in *Othello* vorführt, sind Individuen ohne Weisheit. Das Stück könnte, in Abwandlung eines Pasolini-Titels, *Geometrie der Manipulation* heißen. Es ist ein Trauerspiel manipulierter Manipulateure und eines erfolgreichen Generalmanipulators, der seine Macht mit völliger Selbstentleerung und schließlich Selbstzerstörung bezahlt.

Der erste Manipulierte ist Brabantio, manipuliert durch den hierzu selber manipulierten Rodrigo. Der nächste ist Cassio. Alle Manipulation läuft darin zusammen, wie durchs Ziehen von Marionettenfäden Othello in sein Unglück stürzen zu lassen.

Auf der Spur anfänglicher Äußerungen Jagos hat man in ihm den militärischen Haudegen, in Cassio den zivilen Intellektuellen gesehen. Man hat dabei überhört, dass Jago von sich sagt: *ich bin nicht, was ich bin*.

Jago könnte mit Brille auftreten, er erweist sich durchweg als cooler Rechner.

Cassio erscheint demgegenüber als ein Prinz Eisenherz mit Locken, den Männer mögen: *der Teufel / Hat fast ein schönes Weib aus ihm gemacht* (I.1).

Jago stürzt Cassio, indem er ihn zum Sklaven seiner Affekte macht. Cassio ist die Miniaturlösung des Othello; wie diesem hält Jago ihm das rote Tuch der Leidenschaft vor.

Cassio verkörpert das alte erotisch getönte Gefolgschaftsprinzip, Jago den Atomismus des absoluten Eigennutzes.

Jago ist eine Hobbes'sche Figur vor Hobbes: Er lebt im Krieg aller gegen alle. Er hat nichts gemein mit den andern als die mögliche Gemeinheit, für die er jederzeit gewappnet ist. Entschlossen will er auf bloßen vagen Verdacht hin tun, *als stünd er fest*. Der Zweck ist privat und heiligt die Mittel für ihn. Jago ist der Jesuit des Privateigentums, sein Hass die auf die Spitze getriebene Privatisierung des Allgemeinen. *Ich dien ihm, um mich seiner zu bedienen*, sagt er von General Othello, aber das kann auf sein Verhältnis zu Staat und Armee insgesamt bezogen werden.

Othello ist Berufsoffizier, der seine Dienste gegen Sold verkauft, »Condottiere«. Soldat ist er mit Leib und Seele: *the tyrant custom, tyrannische Gewohnheit schuf mir des Krieges Stahl- und Felsenbett / Zum allerweichsten Flaum*.

Er gilt als begnadeter Stratege. Sein Ruhm ist verdient. Er ist ein Könner, Virtuose des Krieges.

Er ist das Werkzeug der Staatsführung. Im Ausnahmezustand überträgt sie ihm den Befehl über die Gewalt. Als der Sturm die feindliche Flotte vernichtet hat, braucht sie ihn bereits nicht mehr.

Umsichtig gegenüber dem militärischen Feind, ist Othello blind für den gesellschaftlichen Feind: den Konkurrenten. Er ist blind auf die Nähe, wo er blinde Gefolgschaft erwartet und nicht glauben kann, dass er sich täuscht. Nicht, dass er keinen Verdacht hegen würde. Indes ist dieser zur Konkretion unfähig. *De facto* glaubt Othello dem Schein, an den er *de jure* nicht glaubt.

Das rote Tuch der Leidenschaft, das Shakespeare ihn dem Publikum vorhalten lässt, besteht darin, dass er diesem die Frage unterjubelt, ob sein Verdacht begründet sei oder nicht. In das Tuch laufend entgeht unseren Gefühlen, dass wir damit die Unterstellung mitgemacht haben, dass er, falls die schöne Desdemona tatsächlich den schönen Cassio geliebt hätte, sie zurecht umgebracht haben würde.

Desdemona folgt ihm in den Krieg. Sie liebt durch ihn hindurch seinen Gewaltberuf, vielleicht auch durch seine kraft Staatsdienst geadelte Gewalt-Tätigkeit hindurch ihn selbst. Gewinnen lassen hat sie sich für das Wort Gewalt durch die Gewalt des Worts: der Soldat Othello gewinnt Macht über das Herz dieser Frau durch Erzählung seiner Taten: *Ich sah ihn ja mit seinen eignen Augen*. Dem Sein nach ist er Soldat, Kriegsorganisator, dem erzählten Schein nach Held. Desdemonas Liebe ist literarische Wirkung. Othello personifiziert für sie den Helden, für den die Leserinnen schwärmen. Er ist ein lebendiger mnnermythischer Popularroman. Desdemona stürzt über das Prinzip, dem ihre Liebe entsprang: den Vorrang des schönen Scheins vor dem Sein. Ihr Sein ist Unschuld, doch der Schein spricht gegen sie.

Im Sinne der nötigen Kritik der Gefühle, um nicht ins rote Tuch der Leidenschaft zu rennen, ist es nützlich, einen zweiten Blick in Descartes' *Abhandlung über die Leidenschaften* von 1649 zu werfen:

Eifersucht kann nach Descartes etwas Gutes sein, wenn sie rückbezogen wird auf das eigene Bild in den Augen der anderen. Descartes beschreibt sie differenziert nach Geschlechtern. Für Männer bringt er folgendes Beispiel: *So hat zum Beispiel ein Hauptmann, der eine wichtige Stellung hält, Recht, darüber eifersüchtig zu wachen*. Für Frauen: *Auch wird eine anständige Frau nicht dadurch beschämt, dass sie eifersüchtig um ihre Ehre besorgt ist*, nicht nur nichts Böses tuend, sondern bemüht, *auch selbst die geringsten Anlässe zur Nachrede zu vermeiden*.

Der Mann hat Herr der Lage, die Frau Herrin des schönen Scheins zu sein. Das eine mag sich als so unmöglich herausstellen wie das andere. Kategorisch ausgeschlossen ist es zumal, »selbst die geringsten Anlässe zur Nachrede zu vermeiden«. Akzeptiert man dieses Prinzip, dessen gesellschaftliche Gültigkeit Descartes protokolliert hat, ist Desdemona in Ewigkeit verloren. Nur ein weiblicher Jago, eine Meisterin der präventiven Simulation, hätte eine Chance.

Die Welt, die ein Reich des Scheins ist, ist zumal die moderne staatliche. Das Gesetz, dass der Schein wichtiger ist als das Sein, regiert mit Notwendigkeit im falschen Allgemeinen, das eine gesellschaftliche Welt überwölbt, wo jeder für sich steht.

Selbst die Gewalt wird als Schein eingesetzt, um dem Schein die Gewalt zu verschaffen: Rodrigo muss den schönen Cassio zum Schein anfallen, um ihn ausfällig werden zu lassen und so vor seinem Chef zu desavouieren.

Das Theater muss sich also in der Inszenierung reflektieren. Im Gerangel der Macht wie in dem des Marktes spielen wir alle Theater. Jede Stellung ist Vorstellung, und jede Vorstellung Verstellung.

Jan Kott sieht Jago zu Recht als den »machiavellistischen Regisseur«. Er übersieht, dass Jagos Machiavellismus um die eigentliche Politik verkürzt ist: Machiavellismus des »ökonomistisch« primitiven Privatinteresses. Sein Wirkungsmittel ist rationalistische Manipulation, bei der es darum geht, Leidenschaften auf fremde Ratio loszulassen.

Insofern ist *Othello* ein Aufklärungs-drama. Marx hat von Holbachs Theorie, die Nützlichkeit als wechselseitige Ausbeutung fasst, gesagt, sie sei »eine profanierende Aufklärung über die politische, patriarchalische, religiöse und gemüthliche Verbrämung der Exploitation unter der Feudalität«. Indem Holbach und Helvétius Sprechen und sogar Lieben als maskierte Ausbeutung des andern entlarven, würden sie, fährt Marx fort, die auf ihre Maskierung angewiesene alte Ausbeutung unhaltbar machen, dies zugunsten der bürgerlichen Form, die die Individuen freisetzt.

Einen entsprechenden Effekt hat die unerträgliche Ahnungslosigkeit der Opfer Jagos: sie rechnen mit nichts. Ihnen (und den Zuschauern) wird beigegeben, wie der Mensch des Menschen Feind ist und wie der feindliche Mensch uns zur Selbstfeindschaft manipulieren kann.

Wir gebrannten Kinder des 20. Jahrhunderts fügen mit Adorno und Horkheimer hinzu: Diese Rechnung hat uns historisch freigesetzt in einer (halben) Aufklärung, deren blinde Dialektik sie hinterrücks überwältigt hat und um deren Selbstaufklärung es heute geht. Warum nicht hierfür den *Othello* nutzen?

Jago bedeutet die Moderne als den Untergang der von Machiavell erträumten Republik im Geiste des Absolutismus. Jago ist Einmann-Geheimdienst, Apparatschik der Triebe, Marionettenspieler. Seine Maßnahmen erinnern an die Zersetzungsmaßnahmen der Stasi bei den operativen Vorgängen. Für die Wirkung ist entscheidend, dass der Angriff aus dem Dunkel und als Täuschungsmanöver kommt. Täuschung ist das komplementäre Gegenprinzip zur Gewalt, Gegenprinzip, weil sie das Prinzip freier Zustimmung des fremden Willens voraussetzt wie der Tausch.

Jago verkörpert die schmutzige Politik; wie man den Krieg zwischen anderen Mächten anstachelt, um als lachender Dritter die Ernte einzufahren. Er ist der dienende Schädling der Macht, ihr Mann der unentbehrlichen Dienste. Wie Fouché wird Jago alle Regime überleben. Darum ist Shakespeares Schluss ein Pseudo-happy-end der Gerechtigkeit, *deus ex machina*; er folgt nicht der ehernen Logik der in Gang gesetzten Intrigenmaschine. Warum hat Emilia nicht gesprochen, als sie Desdemonas Verderben sah? Warum sollte sie sprechen, als es zu spät war? Im Leben wird der Intrigant belohnt, nicht bestraft. Die Herrschenden sind die jeweiligen Sieger, und die Geschichte folgt ihnen auf dem Fuß.

Darko Suvin

Gefühle bei Bertolt Brecht

Im Folgenden geht es um zwei Gedankenstränge, die einander wechselseitig erhellen. Beim ersten handelt es sich um eine allgemeine Auseinandersetzung mit der Frage der Gefühle, die u.a. auf einige feministisch-materialistische Kritiken (v.a. Alison Jaggar) sowie Einsichten von Brecht Bezug nimmt. Dabei scheint mir wichtig, die blinden Flecken in Brechts Umgang mit dem weiblichen Geschlecht ernst zu nehmen, ohne sie überzubewerten, und dabei gleichzeitig zu belegen, dass er ein Verständnis von Subjektivität oder Persönlichkeit hatte, das die patriarchale oder militaristische Herabsetzung der Gefühle genauso ablehnte wie ihren spießbürgerlichen Missbrauch a la Hollywood.¹

Der zweite Strang baut auf meiner an anderer Stelle (Suvin 1990, 1999a, 2002) entwickelten These auf, dass der rote Faden, der sich durch Brechts Werk und Leben zieht, die *Haltung* ist – im doppelten Sinne von Körperhaltung und Einstellung, die mit einem von bestimmten Gefühlen nicht abtrennbaren Interesse gleichzusetzen ist. Die Auffassung, dass Brechts Werk der Gefühle entbehre oder Vernunft und Gefühl auseinanderreiße, ist überholt und irreführend. Beide Gedankenstränge werden schließlich in einer Diskussion der zentralen Unterscheidung von Einfühlung und Sympathie zusammengeführt, die sich aus Brechts Haltung und seinen Arbeiten ergibt, in denen die Liebe eine Form der Produktion ist.

1. Eine Verständigung über Gefühle

Und auch diesen Begriff [Realismus] werden wir als einen alten, viel und von vielen und zu vielen Zwecken gebrauchten Begriff vor der Verwendung erst reinigen müssen. (GA 22.1, 408)

Eine gängige und sinnvolle Definition von Gefühl gibt George Mandler (1985, 66-71), die ich mit einigen Hinweisen von Jerome Bruner (1986) vervollständige. Ein Gefühl bezeichnet danach einen Aspekt des persönlichen Lebens, der aus dem Zusammenwirken von allgemeiner Situation, die meist andere Menschen beinhaltet, und bereits bestehender, persönlicher (einzelner oder gemeinsamer) Disposition entspringt. Eine aus der Situation hervorgehende plötzliche Anforderung wird von

1 Aus Platzgründen verzichte ich auf eine Diskussion von Brechts Beziehungen zu Frauen, über die in der Kritik vom Typus Fuegi viel Irreführendes und schlicht Falsches geschrieben worden ist. Die ausgewogensten Arbeiten zu diesem Thema sind Sabine Kebirs Bücher (1987/1998, 1997, 2000, 2006), die ich an anderer Stelle besprochen habe (Suvin 1999b, 2007). Albrecht Dümlings (1985) exzellente Studie ist nicht nur für die Musik von Bedeutung, sondern auch fürs Verständnis von Brechts Haltungen.

dem sie erlebenden Subjekt als eine körperliche Erregung verarbeitet, die sich im Bewusstsein (als begriffliches Denken und daraus resultierende Selbstwahrnehmung und auch als Reaktionsbereitschaft) niederschlägt. Daraus folgt für mich, dass das Gefühl (Subjekte, die von anderen Subjekten bewegt oder beeinflusst werden) auf komplexe Art und Weise mit ihrem Gegenteil, der Handlung (Subjekte, die andere Subjekte bewegen oder beeinflussen), verwoben ist. Mich interessiert vor allem, inwiefern Gefühle Handlungen ermöglichen oder verhindern und um welche Gefühle es sich handelt.

Kürzere und primitivere Gefühlsregungen werden häufig als Affekte bezeichnet. Mehr als bloß momentane Gefühle, die dann in der Regel auch weniger einfach sind, sind sie Folge zeitweiliger Handlungsunterbrechungen. Sie besitzen eine wertende, kognitive Dimension, selbst dann, wenn sie als ein implizites, ungegliedertes Ganzes vorkommen. Sie hängen mit der Art und Weise zusammen, wie die spezifischen Handlungen oder der Zustand einer gegebenen Person sich auf ihren Gesamtcharakter, ihre Lebenshorizonte, Wertvorstellungen und (Un-)Lüste (vgl. Wolf 1994, 113f) sowie insbesondere auf ihre Haltung beziehen. Für meinen Ansatz ist dabei Jaggars Bestimmung wichtig, die »automatische physische Reaktionen und unbeabsichtigte Empfindungen wie Hungerkrämpfe« aus dem Gefühlsbegriff ausschließt (1989, 148). Gefühle sind keineswegs völlig nichtrationale Schwankungen oder »Blödsinn«. In Jaggars »kognitivistischer« Auffassung beinhalten Gefühle Orientierung und Absicht, »einen intentionalen Aspekt, ein daran gekoppeltes Urteil« (149).

Zwischen Erkenntnis und Gefühl muss also nicht zwangsläufig ein Gegensatz bestehen, vor allem, wenn man sich klarmacht, dass beides seine unverzichtbare Stelle in unserer individuellen und gemeinsamen Existenz hat und sowohl Erkenntnis wie auch Gefühl aufgrund von Erfahrungen beurteilt sowie verändert werden können (vgl. Suvin 1994b). Gedanken, Handlungen und Gefühle stellen »Abstraktionen mit einem hohen theoretischen Preis« dar. »Der Preis, den wir [...] am Ende entrichten, ist, dass wir ihre strukturelle Verflechtung aus den Augen verlieren. Ganz gleich auf welcher Ebene wir sie betrachten [...], sie sind drei Bestandteile eines einheitlichen Ganzen [...] innerhalb eines kulturellen Systems.« (Bruner 1986, 117f) Brecht bemerkte, dass die Menschen vieles tun, »was verständig ist, ohne dass es durch ihren Verstand gegangen ist. Darauf kann man nicht gut verzichten.« (»Der Messingkauf«, GA 22.2, 825) Mit solchen Überlegungen ist er ein erstaunlich früher Pionier einer Resurrektion des Leibes, unter Einbeziehung aller Sinne (wie das auch für den jungen Marx gilt), mit der Praxis und Theorie unseres Wissens. So kann der Schauspieler im *Messingkauf* sagen:

Oh, dieses Denken [...] steht in gar keinem Gegensatz zum Fühlen. Und was ich den Zuschauern errege, sind nicht nur Gedanken, sondern auch Gefühle. Das Denken scheint mir jetzt einfach eine Art Verhalten, und zwar ein gesellschaftliches Verhalten. An ihm nimmt der ganze Körper mit allen Sinnen teil. (753)

Das trifft sich mit Merleau-Ponty, bei dem Verkörperung sowohl gelebte Erfahrung der eigenen Körperlichkeit als auch die Wahrnehmung bedeutet, dass der Körper der Ort der Erkenntnis oder des Begreifens ist.

Da Gefühle am Erkenntnisprozess beteiligt sind, werden sie häufig durch dessen Kategorisierung und Organisation beeinflusst. Sie können verstärkt oder gedämpft, übergreifend ausgedehnt oder bis zur Bedeutungslosigkeit herabgestuft werden. Es ist sinnlos und außerdem skandalös, sich diesen Gefühlen mit der abgedroschenen Trennung einer männlichen, analytischen, vernunftbezogenen, kalten, objektiven und universellen, gesunden, öffentlichen und ordentlichen Vernunft von einem weiblichen, synthetischen, körperbezogenen, warmen, subjektiven und partikularen, kranken, privaten und politisch unzuverlässigen Gefühl anzunähern. Was ist dann, auf der Suche nach einem Weg durch das Dickicht sich widersprechender Meinungen, ein tragfähiges Verständnis von Gefühl? Im Folgenden möchte ich mich auf vier Punkte beschränken.

Erstens: Die vorherrschende Auffassung will, dass Gefühle weitgehend unwillkürlichen und privaten Charakters sind. Das sind sie aber nie ausschließlich. Wenigstens in den bedeutsameren Fällen (einschließlich dem exemplarischen der Kunst) sind sie aktives Engagement der gesamten Persönlichkeit, psychophysische Haltungen. Dabei sind die Gefühle so eng mit der Persönlichkeit verwoben, dass wir nur bis zu einem gewissen Grad das Recht besitzen, uns aus unserer Verantwortung für sie zu stehlen. Sie sind notwendige Begleiterscheinungen jedweden Handlungshorizonts, auch dann, wenn Handlungen aus Furcht oder Schrecken unterbleiben. Dies gilt besonders für Gefühle von langer Dauer, die offensichtlich keine bloßen Affekte sind (vgl. Mutter Courages Diskussion mit dem Jungen Soldaten über die Notwendigkeit einer langen Wut, 4. Szene). Sobald die schädliche cartesianische Trennung von *cogito* und sinnlichem Körper überwunden ist, zeigt sich, dass Gefühle weder völlig intentional oder bewusst noch völlig nicht-intentional oder irrational sind: »Vielmehr sind sie Weisen, in denen wir aktiv eingreifen und unsere Umwelt sogar schaffen« (Jaggar 1989, 152f).

Zweitens, wie Brecht richtig erkannte, zählen zu den grundlegenden Kategorien für die Auseinandersetzung mit jedweder Handlungspsychologie die Begriffe der *Evaluation*, der *Beobachtung* und schließlich der *Intention*. Sie sind nicht nur voneinander untrennbar, sondern stehen auch in einem engen Verhältnis zu Gefühlen. Das liegt für Werturteile, die in fortwährender Rückkopplung zu Gefühlen stehen, auf der Hand. Auf komplexe Weise gilt dies auch für Beobachtungen, die ebenfalls eng mit Intentionen (Interessen) verwoben sind, und zwar angefangen bei den primären Entscheidungen, worauf die Beobachtungen zu richten sind und worauf nicht, bis zu den Deutungsrahmen, die für sie gewählt werden: »Beobachten ist eine Handlung des Auswählens und Deutens.« In einem solchen Kontext ist für die humesche Unterscheidung zwischen Werturteil und Tatsache kein Platz. Was in einer bestimmten Situation von bestimmten Akteuren für Tatsachen gehalten wird, hängt von »intersubjektiven Übereinkünften ab, die zum Teil auf gemeinsamen Vorannahmen über die ›normalen‹ oder angemessenen Gefühlsreaktionen auf solche Situationen beruhen« (Jaggar 1989, 154).

Drittens spielen Gefühle stets in Vorstellungen von möglichen gemeinschaftlichen Unternehmungen eine Rolle. Zwar sind Haltungen von geschichtlich »langer Dauer« gewiss ein gewichtiger Faktor, doch bilden auch spezifische und persönliche Gefühle eine historische und gesellschaftliche Gestalt, die von Genen oder neurobiologischen

Faktoren nie ganz und nicht einmal entscheidend bestimmt wird (vgl. die zuvor erwähnten Werturteile, Intentionen und Interessen; Brecht, GA 22.2, 657ff). Gefühle sind gesellschaftliche Konstrukte, die biologische Potenzialitäten auf kulturell überdeterminierte Weise nutzen. Der Gefühlsbegriff selbst unterscheidet sich nicht nur von Gesellschaft zu Gesellschaft, sondern wurde nur in einigen als ein geschlossenes semantisches Feld begründet. Zum Beispiel entspricht in der japanischen Gesellschaft der Begriff »kokoro« dem, was im Englischen als die Disposition, das Herz, der Verstand, das Gefühl im engeren Sinne, der Geist oder die Auffassung ausgedrückt wird, d.h. das bewusste und empfindende Wesen der Persönlichkeit. Da es im ostasiatischen Kulturraum den christlichen Begriff der »Seele« nicht gibt, bedeutet Bewusstheit das Bewusstsein seiner eigenen verkörperten Persönlichkeit und impliziert keine Trennung zwischen Vernunft und Gefühl (vgl. Suvin 1991). »Wenn Gefühle zwangsläufig Urteile implizieren, dann bedürfen sie auch der Begriffe, die als gesellschaftlich konstruierte Mittel der Einordnung und Sinnstiftung der Welt verstanden werden können« (Jaggar 1989, 151). Im Gegenzug ist es wichtig, dass »Gefühle die Erfahrungsgrundlage für Wertvorstellungen schaffen«, weshalb beide sich wechselseitig produzieren. Kurz, Wertvorstellungen und -urteile stehen in enger Rückkopplung zu den Gefühlen. Zwar bin ich nicht davon überzeugt, dass die Begriffe, die man heute gebraucht, um Gefühle zu beschreiben, besonders eindeutig wären; doch sind Gefühle sicherlich bei allen Menschen stark durch die semantischen Hierarchien geprägt, in denen sie sozialisiert werden.

Schließlich werden unsere Lebensweisen weitgehend durch gesellschaftliche Hegemonieverhältnisse geformt, die die Bestimmung durch die politische Ökonomie ebenso einschließen wie unmittelbare politische Kontrolle und soziale Gruppenkontrolle. Raymond Williams zufolge sind

sämtliche Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, in ihren Formen als praktisches Bewusstsein, in jedem Moment des Lebensprozesses vorhanden. [...] Sie [die Hegemonie] ist ein Ensemble von Praktiken und Erwartungen, die die Gesamtheit des Lebens betreffen: unsere Sinne und unsere Energie, unsere Wahrnehmung von uns selbst und unserer Welt. Sie ist ein gelebtes System von Bedeutungen und Werten (1981, 109f).

Glücklicherweise verfügen innerhalb jeder Hegemonialkonstellation die Menschen über eine Reihe von widerständigen, subversiven und potenziell produktiven Gefühlen, die nicht mit den herrschenden Sichtweisen und Einschätzungen übereinstimmen. Solche Gefühle mögen sich aus unseren Überzeugungen speisen, können diesen aber de facto auch vorausgehen, wie z.B. wenn »Arbeitslosigkeit [...] über die Empfindungen herrscht« (Brecht, GA 19, 668). Nichtsdestotrotz: »Nur dann, wenn wir über unsere zunächst rätselhafte Reizbarkeit, unseren Ekel, unseren Zorn oder unsere Furcht reflektieren, können wir unser ›Bauch-‹Gefühl, dass wir uns in einer Situation des Zwangs, der Grausamkeit, Ungerechtigkeit oder Gefahr befinden, zu Bewusstsein bringen« (Jaggar 1989, 161).

Vernunft und Gefühl bedingen einander und sind nicht gegenteilig. Gefühle und Wertvorstellungen sind mithin notwendige Voraussetzungen des Wissens. Ein gutes Beispiel dafür findet sich in Brechts Reflexion der persönlichen Ursachen seines Exils:

Wenn ich bedenke, wozu mich das begeisterte Mitgehen geführt hat und was mir das oftmalige Prüfen genützt hat, so rate ich zum zweiten. Hätte ich mich der ersten Haltung überlassen, dann lebte ich noch in meinem Vaterland, da ich aber die zweite Haltung nicht eingenommen hätte, wäre ich kein ehrlicher Mensch mehr. (GA 26, 308)

Während Gefühle ontogenetisch und phylogenetisch dem begrifflichen Denken vorausgehen mögen, sind sie axiologisch eine notwendige Komponente jedweder Überlegung und Erkenntnis. In unserem persönlichen Leben können Gefühle auf in Begriffe gebrachte Überzeugungen folgen oder diesen vorausgehen. Immer ist aber die Rückkopplung zwischen Gefühlen und deren bewussten Reflexion eine notwendige Bedingung jedes wirksamen Eingreifens in die gesellschaftliche Wirklichkeit. Besonders gilt dies für gesellschaftliche Gruppen, welche »die Wirklichkeit aus einer Perspektive der Unterdrückten« betrachten, die wir optimistisch als »eine Perspektive« bezeichnen könnten, »die eine weniger einseitige und verzerrte und daher verlässlichere Weltsicht bietet« (Jaggar 1989, 162).

All dies bedeutet wiederum, dass das »epistemische Potenzial der Gefühle« (163) ernst genommen werden muss, wenn eine Haltung stabil sein soll (vgl. Jaggar 1985; Jameson 1988; Suvin 1989 u. 1984, Kap. 4). Die Vorstellung eines epistemischen Potenzials spricht jedoch weder den Gefühlen noch der systematischen Begriffsbildung eine magische Wirksamkeit zu. Sie stellt eine Möglichkeit dar, die auch missbraucht werden kann. Ich kann es nicht besser formulieren als Brecht:

Man hat uns, sagte Me-ti, in unserer Jugend gelehrt, unserem Verstand zu misstrauen, und das war gut. Man hat uns aber auch gelehrt, unserem Gefühl zu trauen, und das war schlecht. Die Quelle, aus der unsere Gefühle kommen, ist ebenso verschmutzt wie die unserer Urteile; sie ist nämlich ebenso zugänglich den Anschlägen der Menschen und wird also von uns selber und anderen immerfort verunreinigt. [...] Anzunehmen, es gäbe Gefühlsbewegungen, die ohne Vernunft wären, hieße, unter der Vernunft etwas Falsches zu verstehen. (*Me-ti*, »Über die Prüfung der Gefühlsbewegungen«, GA 18, 138f)

2. Über Gefühle bei Brecht I: Einfühlung gegen Sympathie

Auch die Gefühle nehmen an der Kritik teil, vielleicht ist es gerade eure Aufgabe, die Kritik durch Gefühle zu organisieren.
(Brecht, *Der Messingkauf*, GA 22.2, 751)

In Bezug auf *Die Mutter* notierte Brecht um 1931, dass seine »Art der – epischen – Darbietung« keineswegs auf »emotionelle Wirkung« verzichte: »tatsächlich sind ihre Emotionen nur geklärt, vermeiden als Quelle das Unterbewusstsein und haben nichts mit Rausch zu tun« (GA 22.1, 162). 1940 schreibt er, dass das »nicht-aristotelische Theater [...] auch gefühlsmäßige Kritik« benutzt (GA 26, 438). Das gilt selbstredend auch für viele andere Passagen und Figuren in seinen Stücken und Gedichten. Aus Brechts zentralen theoretischen Schriften, dem *Messingkauf* und dem *Kleinen Organon*, ließen sich zahlreiche weitere Zeugnisse dieser Auffassung beibringen. Hier nur ein Eintrag aus dem Arbeitsjournal:

Es wird mir klar, dass man von der Kampfstellung »hie ratio – hie emotio« loskommen muss. Das Verhältnis von ratio zu emotio in all seiner Widersprüchlichkeit muss exakt untersucht werden, und man darf den Gegnern nicht gestatten, episches Theater als einfach rationell und konteremotionell darzustellen. Die »Instinkte«, welche, automatisierte Reaktionen auf Erfahrungen, zu Gegnern unserer Interessen geworden sind. Die verschlammten, eingleisigen, vom Verstand nicht mehr kontrollierten Emotionen. Andererseits die emanzipierte Ratio der Physiker mit ihrem mechanischen Formalismus. [...] Die epischen Prinzipien garantieren eine kritische Haltung des Publikums, aber diese Haltung ist eminent emotionell. Diese Kritik ist nicht zu verwechseln mit Kritik in bloß wissenschaftlichem Sinn, sie ist weit umfassender, keineswegs fachbegrenzt, viel praktischer und elementarer. (4.3.1941, GA 26, 467)

Als Bürgerschreck genoss Brecht freilich die einseitige Provokation (über Gefühle vgl. die »Anmerkungen zur Oper *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*« von 1930), um dann unter dem Druck der Erfahrung seine Position zu ändern. 1934 gestand er Walter Benjamin, sein Denken nehme bisweilen eine »hetzerische Haltung« ein (Benjamin, GS VI, 531), und 1938 erklärte er ihm: »Es ist gut, wenn man in einer extremen Position von einer Reaktionsepoche ereilt wird. Man kommt dann zu einem mittleren Standort.« (535) Brecht war sich nur allzu klar über den Druck, der von der blutigen Politik seines Jahrhunderts ausging:

Der Faschismus mit seiner grotesken Betonung des Emotionellen und vielleicht nicht minder ein gewisser Verfall des rationellen Moments in der Lehre des Marxismus veranlasste mich selber zu einer stärkeren Betonung des Rationellen. Jedoch zeigt gerade die rationellste Form, das *Lehrstück*, die emotionellsten Wirkungen. (GA 22.1, 500)

Einen konstanten Grundton Brechts mag man in seiner Verteidigung eines bestimmten Typus einer flexiblen, kritischen Vernunft, in der Ablehnung eines unkritischen Versinkens sowohl in Dummheit als in korrupten Gefühlen sowie im Versuch einer widersprüchlichen Versöhnung von Gefühl und Vernunft in der richtigen Haltung sehen (vgl. z.B. GA 26, 324f; 28, 564f). Wenn wir Brechts Einsichten für unsere Zwecke nutzen wollen, deuten sich drei Richtungen zum Weiterdenken an.

Die erste läuft darauf hinaus, wenigstens ansatzweise herauszufinden, welcher Anteil den nützlichen Gefühlen wie Neugier, Freundlichkeit und Empörung zukommt. Brecht arbeitet mit einer »Skala der Gefühle«, die zwischen »Sympathie – Unwillen« verläuft (GA 21, 99), niemals aber Gleichgültigkeit aufweist. *Freundlichkeit*, ein wichtiger Begriff aus Brechts Spätphase, und *Leichtigkeit* (GA 22.2, 810f u. 817) oder *Anmut*, welche »Leidenschaft« und »Verstand« vereint, wie das in Brechts Vorschlag für eine alternative Nationalhymne ausgedrückt wird, bezeichnen dabei zentrale Brennpunkte. In der Hymne heißt es: »Anmut sparet nicht noch Mühe / Leidenschaft nicht noch Verstand / Dass ein gutes Deutschland blühe / Wie ein andres gutes Land.« (*Kinderhymne*, GA 12, 303)

Die zweite Richtung besteht darin, dass die Produktivität oder Schöpfungskraft die Liebe umgreift und dass die Liebe eine Produktion ist. Damit werde ich mich im dritten Abschnitt beschäftigen.

Die dritte Untersuchungsrichtung gilt der Frage, wie in Brechts Praxis (seinen Inszenierungen, seiner Dichtung und seiner Prosa) unterschiedliche Gefühle flexibel miteinander und mit bestimmten begrifflichen Gehalten interagieren.

Brecht ist sehr an der Flexibilität und einer taoistischen »Weichheit« interessiert, die über das Starre siegt (am eindrucklichsten ist dies vielleicht in seinem Gedicht *Legende von der Entstehung des Buches Tao Te King* erfasst). Es geht hier v.a. um die strategische Spannung zwischen der Entthronung der illusionistischen, sentimental, unkritischen, pseudomitleidsvollen Einfühlung auf der einen Seite und einer möglicherweise intensiven, dabei aber stets vernunftbasierten Freundlichkeit auf der anderen. Der Gegensatz zwischen Einfühlung und Sympathie kann als auf empirisches Verhalten übertragbar aufgefasst werden. Ich wende mich jetzt diesem Horizont zu, der heute präziser als Spannung zwischen Empathie und Sympathie bezeichnet werden kann.

Am Ende eines Briefs vom Juli 1939 an einen »Genossen M.« (Götz Mayer) konstatiert Brecht: »Die Diskussion *Gefühl oder Verstand* verdunkelt nämlich nur die Hauptsache, die sich aus meinen Arbeiten (besser Versuchen) ergibt für die Ästhetik: *dass ein bisher als konstituierend angesehenes Phänomen, die EINFÜHLUNG, neuerdings in einigen künstlerischen Werken mehr oder weniger ausgeschaltet wurde.* (Das Gefühl ist damit ja keineswegs ausgeschaltet worden.)« (GA 29, 149f) Dies ist eine entscheidende Klarstellung, und keine Beschäftigung mit Brechts Haltung zur Frage der Gefühle kann fruchtbar sein, die nicht damit beginnt, diese Klarstellung ernst zu nehmen.

Die nachhaltigste Auseinandersetzung, die sich auf das vage Feld der Gefühle bezieht, welche auf andere Menschen orientiert sind, führt Max Scheler (1923) in *Wesen und Formen der Sympathie*. Sie ist kompliziert, bisweilen obsolet, war zu Brechts Zeiten jedoch maßgeblich. Ihre Terminologie ist nicht immer eindeutig, oft verschleiern, und doch schlage ich vor, einige Begriffe herauszugreifen. Scheler unterscheidet scharf zwischen *Mitgefühl*, *Mitleiden* bzw. Mitfreude, und dem eher unbeteiligten *Nachvollzug* der Gefühle oder Erfahrungen anderer Menschen (vgl. 1923/1973, 23). Auf der einen Seite empfinden wir in einem Nachvollzug die allgemeine Qualität des Schmerzes oder der Freude des Gegenübers, ohne dabei mit ihm selbst zu leiden oder selber Freude zu empfinden. Die Gefühle des Gegenübers begegnen uns in einigem Abstand und erscheinen wie »eine Landschaft [...], die wir im Erinnerungsbewusstsein subjektiv ›sehen‹, oder eine Melodie, die wir ebenso ›hören‹« (20). Voraussetzung hierfür ist freilich, zuvor begriffen zu haben, dass andere Menschen andere, von uns verschiedene Erfahrungen machen. Während es dabei unklar bleibt, wie die intuitiv erfassbare Verbindung von Individuum und Erfahrung zwischen zwei Akteuren funktioniert, beinhaltet sie gleichwohl nicht zwangsläufig Einfühlung seitens des Wahrnehmenden. Der andere Mensch besitzt ein »individuelles Ich [...], das von unserem verschieden ist« und das »wir [...] nie voll adäquat erfassen können«, da es von seiner eigenen psychischen Erfahrung durchdrungen ist; tatsächlich vermögen wir »immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich« zu erkennen (21). Scheler polemisiert daher auch unverhohlen gegen jedwede Theorie einer »projektiven Einfühlung« (Lipps), die auf der Behauptung einer Identität der Individuen beruht (20 u.ö.), sowie

auch gegen Schopenhauers Metaphysik eines einheitlichen Seins, das dieser gegen die Individuationsillusion in Stellung bringt, bei der das leidende Gegenüber »dasselbe Sein und Wesen ist wie ich«, d.h. »Ich noch ein Mal« ist (66). Auf der anderen Seite ist *Mitgefühl* »ein objektiv ähnliches wirkliches Erlebnis [...] wie in dem anderen«, das jedoch mit seinem Erlebnis überhaupt nicht identisch ist. Bei Mitgefühl ist »nicht einmal ein Bewusstsein der Ähnlichkeit notwendig gegeben« (22).

Es liegt auf der Hand, dass die beiden Extreme das Nichtvorhandensein von Interesse und Kontakt (unendliche Distanz) und die Verschmelzung von Gefühl und Wille (die Nulldistanz) wären. Letztere, wie wir sie bspw. in der religiösen oder kryptoreligiösen Identifizierung im Nationalismus und Faschismus vorfinden, wird bei Scheler die *Gefühlsansteckung* (1923/1973, 25ff) genannt. Allerdings diskutiert er sie auf eine sehr verschwommene Weise. Doch weist er zu Recht darauf hin, dass in der Regel der »Glaube an« sehr verschieden ist von jeder Form des argumentativen »Glaubens, dass« (96).

Aus dem bisher Gesagten schließe ich, dass es für uns heute sinnvoll ist, drei Haltungen zu unterscheiden: *Gleichgültigkeit* ohne Gefühl, *Einfühlung* (Schelers Mitleiden oder Mitfreude als Gefühlsansteckung) und schließlich ein »Mit-Gefühl«, das irgendwo zwischen diesen beiden Extremen liegt. Für Letzteres schlage ich den Begriff *Sympathie* vor. Dies kann am besten als kognitive (sowohl begriffliche wie emotionale) *Distanz* zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen, dem Betrachter und dem Betrachteten diskutiert werden. Die Distanz ist Voraussetzung jeglichen Begreifens. Sie ist eine Raum-Metapher, die im Umgang mit anderen Menschen und ihren Handlungen moralische und kognitive Bedeutung erlangt. Sie setzt ein Bewusstsein des Getrenntseins voraus; oder, wie Georg Simmel es ausdrückt, die Distanz ist entscheidend, »um die Eigenbedeutung der Dinge zu erkennen [...]. Das Objekt [...] tritt uns erst in dem Maß gegenüber, in dem es sich [unserer Beziehung zu ihm] nicht mehr ohne weiteres fügt.« (1900/1989, 41f) Und noch weiter entwickelt:

Das von einem Abstand aus, welches es auch sei, gewonnene Bild hat sein Recht für sich, es kann durch kein von einem andern her entstehendes ersetzt oder korrigiert werden. [...] Nur die besonderen Zwecke des Erkennens entscheiden, ob die unmittelbar erscheinende oder erlebte Realität auf ein personales oder auf ein kollektives Subjekt hin befragt werden soll. (1917, 11f; vgl. auch Simmels wichtige Diskussion der Distanz in 1908, 509-12).

An dieser Stelle wird Brechts Beitrag, und was wir heute aus ihm weiterentwickeln können, wichtig. Statt mit dem Protagonisten »mitzuempfinden«, geht es um »eine höhere Art von Interesse: das am Gleichnis, das am Andern, Unübersehbaren, Verwunderlichen« (1921/22, GA 26, 271). Der Verfremdungseffekt bringt den Betrachtenden (und mithin den gesellschaftlichen Akteur außerhalb des Theaters) in die für das Begreifen erforderliche Distanz gegenüber dem Geschehen. So kann er über die spezifische Andersartigkeit im Verhältnis zum Gewohnten staunen und doch die allgemeinen Ähnlichkeiten verstehen. Die richtige Distanz ist nicht ein für allemal fixiert, sondern muss der Sache jeweils angemessen sein, ohne in die Extreme

totaler Gleichgültigkeit bzw. totaler Identifikation zu verfallen. Diese *sympathisierende Distanz* impliziert, dass die Werturteile und Interessen des Handelnden sowohl Zustimmung als auch Kritik beinhalten, je nach Situation und unseren Interessen. Die totale Identifikation ist dagegen stets illusorisch. Mein Gefühl mag sich auf den Schmerz oder das Leiden meines Gegenübers richten, aber die eigentliche Qualität seiner Pein entzieht sich meiner Empfindung. Schon Adam Smith gewährte: »As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation.« (1759/1966, 4) Politisch zugespitzt erkannte Benjamin, dass »Einfühlung« stets dem »Sieger« gilt, und dass der historische Materialist, der sich der »Einfühlung in den Sieger« verweigert, sein kritisches Geschäft nur als »distanzierter Betrachter« (GS I.2, 696) betreiben kann.

Daher gilt Brechts Hauptaugenmerk der Negation der Einfühlung zugunsten einer präzise abgestimmten und begründeten Sympathie. M.E. bedeutet Sympathie schon etymologisch »mitfühlen« (was, anders als das »Einfühlen«, eine gewisse Distanz impliziert) und beinhaltet, wie Smith argumentierte, notwendig Reflexion und Imagination, da sie eine Meinung bleibt. Brechts Theater »verzichtet in keiner Weise auf Emotionen. Schon gar nicht auf das Gerechtigkeitsgefühl, den Freiheitsdrang und den gerechten Zorn [...] Die ›kritische Haltung‹, in die es sein Publikum zu bringen trachtet, kann ihm nicht leidenschaftlich genug sein.« (GA 23, 110) Im Gegenteil wird für ihn die Einfühlung durch »Suggestionstechnik« herbeigeführt, so dass »der Zuschauer in eine Haltung gebracht wird (die der Einfühlung), in der er eine kritische Stellungnahme zu dem Abgebildeten nicht gut einnehmen kann, d.h. desto weniger einnehmen kann, je besser die Kunst funktioniert« (GA 26, 437). In der Kritik der Einfühlung geht es nicht »um die Abwendung vom Gefühl, sondern um die Freisetzung der Emotionen aus dem herrschaftlichen Reproduktionszusammenhang« (Weber 1997, 133f).

Das schließt nicht aus, dass Brecht Momente einer *zeitweiligen* einfühlerischen Identifikation bei Vorkommnissen verwendet, bei denen die ausgelösten Gefühle den Betrachtenden zum eigenen Handeln bewegen (am deutlichsten als Zorn gegen die Verschwendung von Menschenleben in unterdrückerischen Verhältnissen wie Krieg oder Arbeitslosigkeit). Diese Form der Identifikation hat er auch ansatzweise theoretisch entwickelt. Er erlaubt sie bei zahlreichen Figuren, die sich nur zögerlich der richtigen Haltung annähern, aber diese am Ende doch einnehmen. Dies gilt zum Beispiel für Pelagea Wlassowa in *Die Mutter*, Joan Dark in *Die heilige Johanna der Schlachthöfe* oder Teresa Carrar in *Die Gewehre der Frau Carrar* (vgl. GA 22.1, 161f; 26, 455; 22.2, 677), auch für Kattrins Wut und Mitleid in *Mutter Courage und ihre Kinder*, als sie zur Rettung der Stadt und ihrer Kinder die Trommel rührt. Dagegen lässt sich diese Art der Identifikation auf den Galileo nur teilweise beziehen (vgl. Suvin 1994a).

Brechts Werk artikuliert somit ein lebenslanges Ankämpfen gegen die hegemonale Einfühlung. Sein Hauptbeweggrund lag darin, dass er im 20. Jahrhundert Zeuge zu vieler Varianten verschmutzter Gefühle wurde, parallel zur Verschmutzung

anderer Erkenntnisquellen. Die Praxis eines passiven Publikums, das emotional in die Haut des großen Individuums auf der Bühne schlüpft, welches mit dem Betrachter scheinbar identisch denkt, fühlt und lebt (dies wird eindrucksvoll in *Der Messingkauf* analysiert), beeinträchtigte die menschliche Selbstbestimmung. Zu Recht wurde sie von Brecht als der Mechanismus der »Theatralik« verworfen, mit dem sich nicht zuletzt die faschistische Einheit zwischen Führer und Gefolgschaft konstituiert. »Der Führer denkt für euch!«, hieß es auch im Hochstalinismus. Brechts Befürchtungen sind – leider – nicht Schnee von gestern. Der Illusionismus hat seither mit den usgeführten oder »disneyfizierte« Technologien des Kinofilms und des Fernsehens sein Tätigkeitsfeld ungeheuer ausgedehnt (vgl. Suvin 1998). Kein Zufall, dass etliche Soap-Opera-Fans die Schauspieler für wirkliche Personen halten. Die beste Schätzung, auf die ich gestoßen bin, verortet 5-10 % in der »lunatic dimension« (vgl. die sich widerstreitenden Ansichten in Harrington/Bielby 1995, 104-10 u. 120f). Die unkritische Einfühlung – von der Heldenverehrung bis zur »Wirklichkeit als Spektakel« im späten Imperialismus – verweigert dem Anderen den Status einer Person, die wie ich und gleichzeitig auch anders ist, einen eigenen Willen und eigene Rechte besitzt. Damit aber stehen meine eigene Freiheit und Identität auf dem Spiel.

3. *Über Gefühle bei Brecht II: Lernen, Produzieren, Liebe*

Wenige Aussprüche über die Kunst haben mich ebenso gepackt wie Meier-Graefes Satz über Delacroix: Bei ihm schlug ein heißes Herz in einem kalten Menschen. (*Tagebuch 1922*, GA 26, 270)

In einem Tagebucheintrag vom 15.11.1940 wendet sich Brecht gegen die Auffassung seines Theaters als »intellektualistisch«:

man sollte es [das nichtaristotelische Theater] vielleicht einmal zur Abwechslung in den emotionalen Kategorien darstellen. Das ist ohne weiteres möglich, da ja auf dem epischen Theater bei Spieler wie Zuschauer die emotionelle Linie und die intellektuelle Linie identisch bleiben. Es gälte, auf den Grundlagen von Neugierde und Hilfsbereitschaft eine Emotionenreihe aufzubauen, welche der auf den Grundlagen von Furcht und Mitleid die Waage hält. Es gibt natürlich noch andere Grundlagen für Emotionen. Da ist vor allem die menschliche Produktivität, die vornehmste von allen. (GA 26, 441)

Eine umfassende Theorie der Persönlichkeit einschließlich der Emotionalität könnte um Brechts Grundhaltung gegenüber der *Produktivität* rekonstruiert werden. Sie wird nicht bloß mit der Wissbegierde, sondern auch mit Glück, Freundlichkeit, Liebe und »der Empörung, diesem sozial so produktiven Affekt« (GA 27, 140) assoziiert.

Erfahrungen als Schneebälle – Am Anfang habe ich erwähnt, dass die zentrale Einsicht, die dem brechtschen Werk seine Einheit verleiht, der Begriff der Haltung ist. Sie ist von bestimmten Arten des Gefühlten nicht abzutrennen: In jeder Haltung ist ein Gefühl begründet und umgekehrt (vgl. Suvin 1999a und 2002). Weiter vertrete ich die These, dass es zwei Grundformen oder Makrohaltungen Brechts gibt, die dem

allgemeinen Begriff eine spezifischere Bedeutung geben. Ungefähr ab 1928 formulierte er diese im Kontext einer neudefinierten *Pädagogik*. Nach seiner Emigration verwarf er diesen Oberbegriff jedoch und ersetzte ihn durch Bedeutungen, die er um ein neudefiniertes Verständnis von *Produktion*, Produktivität oder produktive Kritik grupperte.

Über Brechts Beharren auf Pädagogik und Lernen will ich lediglich erwähnen, dass die Haltung als richtige Positionierung eng mit dem Genuss verbunden ist (vgl. Suvin 1994a). So will Tu kämpfen lernen, muss aber erst das richtige Sitzen üben (*Me-ti*, GW 12, 576). Warum sollte einer kämpfen, wenn er nicht »nach Genuss strebt«? Die Orientierung auf die Situationsbezogenheit der (zwischen-)menschlichen Beziehungen und die Notwendigkeit, diese als veränderbar darzustellen, impliziert, dass Erkenntnis notwendig experimentell und dynamisch ist: »im lehren muss das lernen enthalten bleiben. die lehrstücke sind nicht lediglich parabeln, die eine aphoristische moral mit zeigbildern ausstatten, sie untersuchen sie auch.« (Bertolt-Brecht-Archiv [BBA] 827/13-15, ca. 1930; Steinweg 1972, 53)

Die schillersche Behauptung, die Schaubühne sei eine moralische Anstalt, hat, wie Benjamin bemerkte, »Berechtigung nur in Hinsicht auf ein Theater, das Erkenntnisse nicht allein vermittelt, sondern erzeugt« (GS II.2, 528). Der Lernprozess, den Brecht als zentral für die Erkenntnisfunktion der Kunst erachtete, stand einem geschlossenen »Weltbild«, d.h. einer systematisierten Doktrin, feindlich gegenüber. Dabei stellte er zwei Arten des Lernens in einen diametralen Gegensatz. Die eine erfasst den ganzen Körper und verbindet Gefühl und Vernunft als zwei im Gegensatz zueinander stehende Dinge im Begriff der Haltung. Das ermöglicht, einen fruchtbaren Gebrauch von Gegensätzen zu machen. Die andere Art ist ein Lernen durch systematisierte begriffliche Konstrukte, denen eine Tendenz eignet, Harmonie und Eindeutigkeit vorzutäuschen. Aus diesem Grund gilt: »nicht eine bestimmte erkenntnis soll durch die lehre verbreitet werden, sondern eine bestimmte haltung der menschen soll durch sie durchgeführt werden« (BBA 827/07; Steinweg 1976, 101).

Brechts Arbeit zielte nicht auf eine bloße Übertragung von begrifflichen Urteilen, sondern auf eine kritische Aneignung einer Art zu denken, einer Methode, verkörpert in den Haltungen der Schauspieler (vgl. hierzu »Zur Theorie des Lehrstücks«, GA 22.1, 351f; Steinweg 1972, 102; Jameson 1998). »Der Begriff des richtigen Wegs ist weniger gut als der des richtigen Gehens.« (GA 22.1, 569) Zur selben Zeit, als Brecht eine Theorie der Pädagogik plante, konzipierte er auch Skizzen zu einer Radiotheorie, deren Kerngedanke auf die Forderung einer lehrenden Kommunikation in zwei Richtungen hinauslief, d.h. zwischen den Radiomoderatoren und den Radiohörern. In einer *Me-ti*-Geschichte geht Brecht sogar so weit zu sagen:

wenn jemand behauptet, 2 mal 2 sei 4, weil 8 minus 5 gleich 7 sei, dann sage ich sofort, 2 mal 2 sei dann nicht vier [...]. Ich kann es nicht ausstehen, wenn die Wahrheit so geglaubt wird oder gesagt wird wie die Lüge, ohne Beweis oder aus Berechnung. (GA 18, 110f)

Das richtet sich unverkennbar gegen den offiziellen Marxismus der Stalinära. Brecht ist hier erstaunlich zeitgemäß. Er stellt den jonglierenden Philosophen als Lehrmeister dem Hohenpriester gegenüber. Das beste Beispiel findet sich abermals

im *Me-ti*. Es wird zwischen Erfahrungen und Urteilen unterschieden und gemahnt, diese nicht mit jenen zu verwechseln:

Es ist eine bestimmte Technik nötig, die Erfahrungen frisch zu erhalten, so dass man immerzu aus ihnen neue Urteile schöpfen kann. – *Me-ti* nannte jene Art von Erkenntnis die beste, welche Schneebällen gleicht. Diese können gute Waffen sein, aber man kann sie nicht zu lange aufbewahren. Sie halten sich auch zum Beispiel nicht in der Tasche. (»Vorsicht bei der Verwahrung von Erfahrungen«, GA 18, 90f)

Eine weitere *Me-ti*-Geschichte warnt direkt: Du sollst Dir »Kein Weltbild machen« (60).

Liebe als Produktivität – Der Sieg der Nazis entzog Brecht jede Möglichkeit, mit Hilfe eines organisierten gesellschaftlichen Netzwerks zu lehren. Zudem wirkte dieser mit dem Stalinismus zusammen, der darauf hinauslief, Lenins und Luxemburgs Vorstellungen und die frühen sowjetischen Experimente mit der Selbstverwaltung und der schrittweisen Rückführung des Staatsapparats von der Tagesordnung zu streichen. In dieser neuen Situation begrub Brecht zwar das Projekt eines *Pädagogiums*, verabschiedete sich allerdings nicht von dem diesem zugrunde liegenden Impuls eines organisierten Lernens als einer auf Haltung aufbauenden Methode. Die nun zu erlernende Haltung geriet zur produktiven Kritik oder einer *kritischen Produktivität*.

Meine These (vgl. Suvin 2004) ist hier, dass in der marxistischen Tradition schon seit Marx selbst zwei weitgehend inkompatible, aber eng miteinander verknüpfte Vorstellungen von »Produktion« existieren: die Smith entlehnte ökonomistische Vorstellung und die sich gegen die Entfremdung richtende oder schöpferische Bedeutung des Begriffs, die Teil der marxischen utopischen Kritik ist, entsprungen aus einer revolutionären Fusion von Aufklärung und Romantik. Des Weiteren bin ich davon überzeugt, dass Brecht zu einem großen Teil und dabei auf originelle Art und Weise von der ersten Begriffsbedeutung zur zweiten überging. Diese zwei Bedeutungen mag man mit Marx' zentraler Gegenüberstellung seit der Zeit der *Grundrisse* in Verbindung bringen, bei der die dem Kapitalismus immanente Grenze eben in der Beschränkung der Produktion von Gebrauchswerten durch den Tauschwert, und als ihrer Kehrseite die Entwicklung der Produktivkräfte auf Kosten der wichtigsten Produktivkraft, des Menschen selbst, besteht (s. Harvey 1999, 2, 105, und Suvin 1982, 104f). Unter diesen Umständen fällt der Wert der Arbeitskraft proportional zum Steigen der Produktivität der Arbeit. Die von Marx ausgewählten Beispiele für die Produktion im smithschen Sinne sind allesamt quantifizierbare Produkte, die auf Kapital gründen und zur Profitproduktion bestimmt sind. Wie Marx in einem anderen Kontext ausführt, ist diese Art der Produktion »keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen [...]. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andren.« (MEW EB I, 459) Interessanterweise sind Marxens Beispiele für die qualitative Produktion im zweiten Sinne, die nicht auf den Profit reduzierbar ist, Schauspieler, die ein Stück aufführen, Pianisten, die nicht bloß Musik, sondern auch »unser musikalisches Ohr« produzieren, sowie der Verrückte, der Täuschungen produziert (ebd., 541f; vgl. weitere Passagen der *Grundrisse*, angeführt in Suvin 1982 und

2004). Die künstlerische Produktion wird in der Tat (zusammen mit der Wissenschaftsproduktion) als ein Paradigma für solcherlei nichtentfremdete Produktion von Gebrauchswerten verstanden.

Bei Brecht finden sich einige »vulgär-ökonomistische« Referenzen auf die Produktion (dieser Ökonomismus ist freilich nicht so vulgär, wenn man ihn auf die Situation der Armut und der geringen Produktivität anwendet). Brechts gelegentliche Verteidigung Stalins, jenseits aller ebenfalls geäußerten Vorbehalte, gründete eben auf dem großen Produktionsaufschwung in der UdSSR (vgl. GA 18, 108, 139), genauso wie seine Kritik am Kapitalismus darauf hinauslief, dass er »die Produktion des zum Leben Notwendigen [nicht mehr fördert]«, sondern zur »Produktion von Zerstörungsinstrumenten« drängte (GA 18, 146f), d.h. dass der Kapitalismus sich der Produktion nicht für das Leben, sondern für den Tod zuwendet. Ab den 1930er Jahren wird jedoch der Übergang zur Produktion im weiteren Sinne, zur Produktivität im Sinne jedweder Form von Schöpfungskraft deutlich. Diese Wendung scheint durch Kompromissformulierungen wie »produktives Verhalten« gekennzeichnet zu sein (GA 18, 152; vgl. auch die *Me-ti*-Geschichte *Über die Produktivität der Einzelnen*, 138).

Bezüge auf die schöpferische Produktion häufen sich ab 1940 – das belegt Brechts Arbeitsjournal. Sein »nichtaristotelisches« Theater wird jetzt definiert als eines, das einen Zuschauer bekommt, »der die Welt produziert« (GA 26, 439) und in dem »die menschliche Produktivität [...] die vornehmste von allen« »Grundlagen für Emotionen« ist (441). Das »Lernen« wird nun mit »geistigem Produzieren« gleichgesetzt (GA 22.1, 63). Die Schlüsselstelle, welche die Produktion explizit als nichtökonomistische Produktivität definiert, scheint eine Bemerkung vom 7.3.1941 zu sein:

Der große Irrtum, der mich hinderte, die Lehrstückchen vom »Bösen Baal dem asozialen« herzustellen, bestand in meiner Definition des Sozialismus als einer *Großen Ordnung*. Er ist hingegen viel praktischer als *Große Produktion* zu definieren. Produktion muss natürlich im weitesten Sinn genommen werden, und der Kampf gilt der Befreiung der Produktivität aller Menschen von allen Fesseln. Die Produkte können sein Brot, Lampen, Hüte, Musikstücke, Schachzüge, Wässerung, Teint, Charakter, Spiele usw. usw. (GA 26, 468)

Der Begriff einer allseitigen Entfaltung der Produktivität wird in einer Notiz von 11.6.1949 auf die Liebe – auch auf ihre Verweigerung – ausgedehnt:

Wenn man alle Sittlichkeit von der Produktivität ableitet und das Höchste darin sieht, dass die Produktivität der ganzen Menschheit groß entfaltet wird, muss man achtgeben, dass der Bann von der bloßen Existenz, ja vom Widerstand gegen die Verwertung genommen wird. Ich liebe: Ich mache die geliebte Person produktiv; ich baue an einem Auto: Ich mache die Fahrer fahren; ich singe: Ich veredle das Gehör des Hörers usw. usw. Aber dann muss die Gesellschaft begabt sein, alles zu verwerten, sie muss ein solches »Kapital« von schon Produziertem, eine solche Fülle von Angeboten haben, dass die Produktion des Einzelnen gleichsam ein Übriges, sozusagen Unerwartetes ist. Ist die Produktivität das Höchste, dann behält der Streik seine Ehre. (Im ästhetischen Bereich ist es schon so. Der Asoziale erfremt ebenfalls; es wird als genügend angesehen, dass er »sich produziert.«.) (GA 27, 305)

Ungefähr um 1954, beim Entwurf einer Songreihe für ein Stück über den chinesischen Glücksgott, notierte Brecht: »Das höchste Glück heißt Produktivität.« (BBA 204/71; Tatlow 1977, 546) Brecht plante, dass dieser Liedzyklus ein durch und durch materialistisches Werk werden sollte, »preisend ›das gute Leben‹ (in doppelter Bedeutung). Essen, Trinken, Wohnen, Schlafen, Lieben, Arbeiten, Denken, die grossen Genüsse.« (GA 27, 159). Obschon Brecht sehr wahrscheinlich mit den Arbeiten des jungen Marx nicht vertraut war, fällt die Parallele zu Marx auf, der das »Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben« als Formen der Aneignung von Welt auffasst, in denen der Mensch als ein »totaler« sich betätigt (MEW 40, 539).

Wie der oben zitierte Tagebucheintrag zeigt, beschreibt Brecht die *Liebe* als ein Paradigma der Produktivität: »Liebe ist die Kunst, etwas zu produzieren mit den Fähigkeiten des andern. Dazu braucht man vor dem andern Achtung und Zuneigung.« (GA 18, 40; vgl. die Pionierarbeit Haffads zum Thema Brecht und Liebe). Einige weitere Geschichten aus dem *Me-ti* und dem *Keuner* entwickeln diese Auffassung weiter:

Wenn Herr K. einen Menschen liebt

»Was tun Sie«, wurde Herr K. gefragt, »wenn Sie einen Menschen lieben?« »Ich mache einen Entwurf von ihm«, sagte Herr K., »und Sorge, dass er ihm ähnlich wird.« »Wer? Der Entwurf?« »Nein«, sagte Herr K., »Der Mensch.« (GA 18, 24)

Kin-jeh über die Liebe

Ich spreche nicht über die fleischlichen Freuden, obgleich über sie viel zu sagen wäre, noch über die Verliebtheit, über die weniger zu sagen ist. Mit diesen beiden Erscheinungen käme die Welt aus, aber die Liebe muss gesondert betrachtet werden, da sie eine Produktion ist. Sie verändert den Liebenden und den Geliebten, ob in guter oder schlechter Weise. Schon von außen erscheinen Liebende wie Produzierende, und zwar solche einer hohen Ordnung. Sie zeigen die Passion und Unhinderbarkeit, sie sind weich, ohne schwach zu sein, sie sind immer auf der Suche nach freundlichen Handlungen, die sie begehren könnten (in der Vollendung nicht nur zum Geliebten selber). Sie bauen ihre Liebe und verleihen ihr etwas Historisches, als rechneten sie mit einer Geschichtsschreibung. Für sie ist der Unterschied zwischen keinem Fehler und nur einem Fehler ungeheuer – welchen Unterschied die Welt ruhig vernachlässigen kann. Machen sie ihre Liebe zu etwas Außerordentlichem, haben sie nur sich selber zu danken, fallieren sie, können sie sich so wenig mit den Fehlern des Geliebten entschuldigen wie etwa die Führer des Volks mit den Fehlern des Volks. Die Verpflichtungen, die sie eingehen, sind Verpflichtungen gegen sich selber; niemand könnte die Strenge aufbringen in Bezug auf die Verletzungen der Verpflichtungen, die sie aufbringen. Es ist das Wesen der Liebe wie anderer großer Produktion, dass die Liebenden vieles ernst nehmen, was andere leichthin behandeln, die kleinsten Berührungen, die unmerklichsten Zwischentöne. Den Besten gelingt es, ihre Liebe in völligen Einklang mit anderen Produktionen zu bringen; dann wird ihre Freundlichkeit zu einer allgemeinen, ihre erfinderische Art zu einer vielen nützlichen, und sie unterstützen alles Produktive.« (GA 18, 175f)

Es fällt auf, wie in diesen Texten (vgl. ferner die Lai-tu-Geschichten im *Me-ti* und die Texte *Liebende machen Bilder voneinander* und *Über das Anfertigen von Bildnissen* [GA 18, 61; 20, 168-70]) Liebe, kritische Produktivität und die Erstellung von

Bildern sich verschränken. Die dynamischen und personalisierten Bilder sind das symmetrische Gegenteil jener abstrakten, »nur begrifflichen« Weltbilder, gegen die sich Brechts Pädagogik als unproduktiv richtete.

Dieser Ansatz mag auch neues Licht auf Brechts Vorliebe besonders für Mutterfiguren werfen. Die Mütterlichen lieben ihre Kinder produktiv, nicht einfach (und auch nicht hauptsächlich) als ihre biologischen Produzentinnen, sondern als ihre gesellschaftliche Befähigerinnen und pflegende Beschützerinnen. Eine wahrhaft produktive Liebe ist nicht privatisiert: Die Liebenden sind »immer auf der Suche nach freundlichen Handlungen, die sie begehen könnten«, welche letzten Endes nicht nur für den Geliebten selber da sind. Das ist zum großen Teil der Grund, warum Shen Te in *Der Gute Mensch von Sezuan* den Sun liebt: Sie sieht in ihm den möglichen Träger einer Förderung der menschlichen Kommunikation. Liebe und Mütterlichkeit sind in einer ungerechten Gesellschaft gleichsam revolutionär, da sie im Verlangen nach einer utopischen Zukunft der Freundlichkeit übereinstimmen, in welcher der Mensch dem Menschen ein Helfer ist. Grusche nimmt sich des kleinen Michel an, weil sie gerade Simon ihre Liebe geschworen hat. Shen Tes Not, die sie dazu zwingt, sich an Shui Ta zu wenden, der ihr ungeborenes Kind verteidigen soll, ist die stärkste Kritik und Verdammung des Kapitalismus à la Sezuan, und Gleiches gilt für Mutter Courages Notwendigkeit, ihren toten Sohn Schweizerkas im Dreißigjährigen Krieg in Deutschland zu verleugnen (dabei finden sich wenige bis gar keine Spuren von Väterlichkeit in Brechts Werk).

Die Allgegenwärtigkeit des Erotischen kontrastiert in Brechts Theater mit der Seltenheit des Sexuellen. Die männlichen Beziehungen in seinen frühen Stücken können meiner Meinung nach nicht als sexuell interpretiert werden und damit auch nicht als homosexuell. Nach einer anfänglichen Spielerei mit der Idee der Hure als Geschäftsfrau missachteten Brechts Stücke fast schamhaft die Erotik. Nichtsdestoweniger privilegierte Brecht eindeutig die weiblichen Figuren: Sie stehen für die ultimative Entfremdung der Subjekte im Kapitalismus, »gerade weil [Frauen] physisch auf eine Ware reduziert werden können«, und aufgrund von »Brechts Auffassung von ›produktiven‹ oder ›unproduktiven‹ Reaktionen auf die gesellschaftlich-politischen Situationen« (Nussbaum 1985, 229 und 231), z.B. Grusche oder Katrin vs. Natella oder Courage. Negative Kritik und positive Produktion verschmelzen also in der Haltung der Liebe als »einem Mikromodell« der Großen Produktion (vgl. Haffad 1983, 212f und 246).

Ein weiteres Sinnbild des beschirmenden Pflegens, parallel und ergänzend zur Liebe, ist die *Kultivierung* eines Gartens oder eines Obstbaums, eines von Brechts Lieblingstopoi aus der Antike, das sich in vielen seiner Gedichte und Notizen findet. Am besten ist es vielleicht in Form von Gegensatz oder Mangel ausgeführt, so in dem Gedicht über den Pflaumenbaum (GA 12, 21), das zu Recht durch Benjamins Kommentar berühmt geworden ist (GS II.2, 566f). Der im Hofe eingezäunte Pflaumenbaum kann wegen Sonnenmangels nicht wachsen: »Den Pflaumenbaum glaubt man ihm kaum / Weil er nie eine Pflaume hat / Doch er ist ein Pflaumenbaum / Man kennt es an dem Blatt.«

Die mütterliche Behütung, die Bewässerungskultivierung und das gute Autofahren werden in der Abschiedsrede des *Kaukasischen Kreidekreises* zusammengebracht, da sie alle Früchte tragen:

... Ihr Zuhörer
 Der Geschichte vom Kreidekreis, nehmt zur Kenntnis die Meinung
 Der Alten, dass da gehören soll, was da ist
 Denen, die für es gut sind, also
 Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen
 Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird
 Und das Tal den Bewässern, damit es Frucht bringt.

In diesem Stück, das wahrscheinlich Brechts größte Leistung ist, »erschuf Brecht die Mutter-Lehrerin der Zukunft, in der alle Traditionen durch neue, produktivere [...] zwischenmenschliche Beziehungen korrigiert oder ersetzt werden« (Nussbaum 1985, 238f). Hier werden Selbstbestimmung, Produktivität und eingreifende Kunst, verbunden mit gesellschaftlicher Mütterlichkeit und diskret geschilderter Liebe, frontal der Gesellschaft der Klassenungerechtigkeit und des Bürger- und Nationenkriegs entgegengesetzt. Die Figurenkonstellation der produzierenden Kooperativen und des Sängers in der Rahmengeschichte des *KKK* zusammen mit Grusche und Azdak in der Haupthandlung steht zur herrschenden Klasse wie die Produktivität zum und gegen das Besitztum (vgl. Suvin 1984, Kap. 6). Und auch hier ergeben sich unübersehbare Überschneidungen mit einigen Überlegungen im feministischen Denken der Gegenwart. So schließt die materialreiche Übersicht brechtscher Schriften von Anna Kugli: »Brechts Werke [sind ...], was die Darstellung des Geschlechterverhältnisses angeht, dezidiert feministischen Positionen zuzuordnen« (2006, 198; vgl. auch Nussbaum 1985, 241f).

Aus dem Englischen von Ingar Solty

Literatur

- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M 1980ff (zit. GS)
 Brecht, Bertolt, *Werke*. Große Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Frankfurt/Berlin 1988-98 (zit. GA)
 Bruner, Jerome, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge/MA 1986
 Dümling, Albrecht, *Brecht und die Musik*, München 1985
 Haffad, Dorothea, *Amour et société dans l'oeuvre de Brecht*, Alger 1983
 Harrington, C. Lee, u. Denise D. Bielby, *Soap Fans*, Philadelphia 1995
 Harvey, David, *The Limits to Capital*, London/New York 1999
 Jagger, Alison M., *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa/NJ 1985
 dies., »Love and Knowledge«, in: dies. u. Susan Bordo (Hg.) *Gender/Body/Knowledge*, New Brunswick 1989, 145-71
 Jameson, Fredric R., »History and Class Consciousness as an Unfinished Product«, in: *Rethinking Marxism*, 1. Jg., H. 1 (1988), 49-72
 ders., *Brecht and Method*, London u. New York 1998
 Kebir, Sabine, *Ein akzeptabler Mann? Streit um Bertolt Brechts Partnerbeziehungen*, Berlin/DDR 1987, erw. Ausg. Berlin 1998

- dies., *Ich fragte nicht nach meinem Anteil. Elisabeth Hauptmanns Arbeit mit Bertolt Brecht*, Berlin 1997
- dies., *Abstieg in den Ruhm: Helene Weigel. Eine Biographie*, Berlin 2000
- dies., *Mein Herz liegt neben der Schreibmaschine: Ruth Berlaus Leben vor, mit und nach Bertolt Brecht*, Algier 2006
- Kugli, Anna, *Feminist Brecht? Zum Verhältnis der Geschlechter im Werk Bertolt Brechts*, München 2006
- Mandler, George, *Mind and Emotion*, New York 1985
- Nussbaum, Lauren, »The Evolution of the Feminine Principle in Brecht's Work«, in: *German Studies Review*, 8. Jg., 1985, H. 2, 217-44
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern 1973, 7-258
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes* (1900), Frankfurt/M 1989
- dies., *Grundfragen der Soziologie*, Berlin-Leipzig 1917
- dies., »Exkurs über den Fremden«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, 509-12
- Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments* (1759), New York 1966
- Steinweg, Reiner, *Das Lehrstück. Brechts Theorie einer politisch-ästhetischen Erziehung*, Stuttgart 1972
- dies. (Hg.), *Brechts Modell der Lehrstücke: Zeugnisse, Diskussion, Erfahrungen*, Frankfurt/M 1976
- Suin, Darko, »Transubstantiation of Production and Creation«, in: *Minnesota Review* (n.s.), 18. Jg., 1982, 102-15
- dies., *To Brecht and Beyond*, Brighton 1984
- dies., »The Subject as a Limit-Zone of Collective Bodies«, in: *Discours social/Social Discourse*, 2. Jg., 1989, H. 1-2, 187-99
- dies., »Brecht: Bearing, Pedagogy, Productivity«, in: *Gestos*, 5. Jg., H. 10, 1990, 11-28
- dies., »The Soul and the Sense: Meditations on Roland Barthes on Japan«, in: *Canadian Review of Comparative Literature*, 18. Jg., 1991, H. 4, 499-531
- dies., »Heavenly Food Denied: *Life of Galileo*«, in: P. Thomson u. G. Sacks (Hg.), *The Cambridge Companion to Brecht*, Cambridge 1994a, 139-52
- dies., »On Cognitive Emotions and Topological Imagination«, in: *Versus* 68-69, 1994b, 165-201; zugänglich unter www.focusing.org/apm_papers/suin.html.
- dies., »Utopianism from Orientation to Agency: What Are We Intellectuals under Post-Fordism To Do?«, in: *Utopian Studies*, 9. Jg., H. 2, 1998, 162-90
- dies., »Haltung (Bearing) and Emotions: Brecht's Refunctioning of Conservative Metaphors for Agency«, in: Th. Jung (Hg.), *Zweifel – Fragen – Vorschläge: Bertolt Brecht anlässlich des Einhundertsten*, Frankfurt/M 1999a, 43-58
- dies., »A Very Acceptable Public Sphere Critic« (review), in: *Brecht Yearbook* 1999b
- dies., »Haltung«, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2002, 1134-42
- dies., »Living Labour and the Labour of Living«, in: *Critical Quarterly*, 46. Jg., 2004, H. 1, 1-35
- dies., »Sabine Kebir. Mein Herz liegt neben der Schreibmaschine« (Rezension), in: *Brecht Yearbook* 2007, 420-4
- Tatlow, Antony, *The Mask of Evil*, Bern 1977
- Weber, Thomas, »Einführung«, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Hamburg 1997, 133-47
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, New York 1981
- Wolf, Ursula, »Gefühle im Leben und in der Philosophie«, in: H. Fink-Eitel u. G. Lohmann (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M 1994, 112-35

Roger Behrens

Die Endgültigkeit der Gefühle

Kritische Bemerkungen über Liebe

Meine Methode wird denkbar einfach sein. Ich werde sagen, was ich geliebt habe, und in diesem Licht wird alles Übrige klar und zur Genüge verständlich sein.
(Guy Debord, Panegyrikus 1997, 12)

Liebe im Zeitalter der Angst, 1947

New York 1947, 27. November, es ist kalt, einer der härtesten Winter mit heftigen Schneefällen steht der Weltmetropole bevor. Günther Anders, fünfundvierzigjährig, lebt hier seit knapp zehn Jahren. Er sortiert Aufzeichnungen und Notizen, plant, einen Essay über die *Geschichte des Fühlens* zu schreiben. Ein dafür bestimmtes Tagebuch beginnt er mit dem Eintrag:

Beim Ordnen von Manuskripten. Den Fünfzig sich nähern und nur ein einziges Stück zu entdecken, das in die Rubrik »Liebe« gehört – welchem Schriftsteller der letzten zwei Jahrhunderte hätte das wohl zustoßen können? Aber ein Einzelfall ist meiner nicht, sondern ein reiner Generationsfall. (1989, 11)

Es ist auch ein Fall seiner Generation im Sinne von Sturz, von Katastrophe; wenig Anlass gibt es, zumal in den 1940er Jahren, über Liebe im zwanzigsten Jahrhundert zu schreiben. »Wenn«, wie Anders einen Tag später fortfährt, »im vorigen Jahrhundert Liebe das Kernthema der Gesellschaft und der Literatur war, so wohl vor allem, weil sie als Erlösungersatz diente.« (Ebd.) Für solche Hoffnung auf Erlösung gibt es angesichts von Weltkriegen, Auschwitz und Hiroshima keinen Grund; als Utopie kann die Idee der Versöhnung nur noch negativ gefasst werden. »Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an«, hat Anders später (1979) gesagt,¹ und das gilt erst recht für die verzweifelte Liebe oder die Verzweiflung aus und in Liebe. Anders notiert:

Wenn wir darüber höhnen, dass vor fünfzig, fünfundsiebzig oder hundert Jahren unsere Vorfahren der Liebe eine Maximalrolle zuteilten und sie zur Philosophie oder Religion promovierten, machen wir es uns vielleicht zu leicht. Denn wir haben überhaupt keine Philosophie der Liebe [...], womit ich das Fehlen des Minimums meine: Dass wir nämlich in unseren ausgesprochenen oder unausgesprochenen Philosophien die Liebe einfach *ausgelassen* haben. (1989, 12)

1 Der Satz ist Goethes Formulierung entlehnt: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an.« (*Dichtung und Wahrheit*, Buch 14; vgl. Adorno, GS 2, 221).

Aber stimmt das? Immerhin hatte Ernst Bloch in diesem Jahr, also 1947 und zudem ebenfalls noch im US-amerikanischen Exil, die wesentlichen Teile seines Hauptwerkes *Das Prinzip Hoffnung* fertiggestellt. Das Monumentalwerk sollte zunächst »The Dreams of a Better Life« heißen, und zu den im Text verhandelten konkreten Utopien gehört auch die Liebe als »Tagtraum in entzückender Gestalt« (1973, 368ff). Merkwürdig ist allerdings, dass gerade die Liebe hier mit wenig fortschrittlichen Wunschbildern gefüllt ist, kaum die Qualität von – mit Blochs Worten – Novum und Ultimum hat, sondern eher auf die Einlösung ältester Versprechen und dazugehöriger Verhältnisse abzielt: Sie geht zurück auf den Mythos der Einheit der Gegensätze und mündet kurzum in der *Ehe*. Bezeichnend sind die nicht einmal gegenwärtigen, geschweige denn zukunftsweisenden Beispiele, die Bloch wählt: Mozart, Kleist (*Das Käthchen von Heilbronn*), Schiller (*Maria Stuart*), Dostojewski (*Die Idioten*), Mörike, Hebbel, dann auch Cervantes (*Don Quijote* und *Dulcinea*) und Dante (*Vita Nuova* mit der Beatrice), schließlich die Bibel und natürlich antike Mythologie. Pandora führt dann über Goethe wieder ins 19. Jahrhundert. Aber keine Utopie der Liebe reicht bei Bloch ins 20. Jahrhundert hinein, so dass sich doch Anders' Verdacht zu erhärten scheint, dass die Liebe einfach ausgelassen wurde.

Dies bestätigt sich zumindest für die 1940er Jahre, zumal zu ihrem Ende hin: 1947 bis 1949 – in den drei Jahren, die Anders' Aufzeichnungen umfassen, aus denen er plante, unter dem Titel »Lieben heute« seine Geschichte des Fühlens zu entwickeln, in diesen drei Jahren scheint die Liebe aus dem Leben der Menschen verschwunden zu sein. Da war, im Zentrum des »Zeitalters der Extreme« (Hobsbawm), im Auge der Katastrophe, die Welt völlig frei von jedem Liebesbild: So ist sie in den damals maßgeblichen Filmproduktionen kaum Thema, die Zeit der *Screwball Comedies* ist vorbei, es gibt – nach dem Krieg und im Schatten von Millionen Ermordeten – wenig zu lachen und zu lieben. In dem Jahr, in dem Anders sein Essayprojekt beginnt, begibt sich der junge Jack Kerouac zusammen mit Neal Cassady auf eine mehrjährige Autoreise kreuz und quer durch Nordamerika: eine Sinnsuche, bei der neben der allgemeinen Abenteuerlust zwar auch sexuelle Abenteuer eine große Rolle spielen, aber keine wirkliche Liebessehnsucht (und nicht einmal falsche, etwa im Sinne der Vaterlandsliebe). Die Reiseerlebnisse verarbeitet Kerouac in dem zehn Jahre später erschienenen Roman *Unterwegs* (*On The Road*, 1957), der grundlegend für die sogenannte Beat-Generation wird: wörtlich die geschlagene Generation, in deren Gefühlsleben sich auch Liebesmangel widerspiegelt – in dieser Welt kann man nicht mehr lieben; zumindest für die Liebe, die in der Moderne in das Gefühlsleben des bürgerlichen Subjekts implementiert wurde, ist kein Platz mehr. Das Leben ist von rücksichtsloser Brutalität beherrscht; niemand darf sich mehr schwach zeigen, Schwäche wird mit nackter Gewalt pariert – darauf reflektiert Adorno mit seinem in diesen Jahren für seine *Minima Moralia* notierten »Monogramm«: »Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren.« (GS 4, 218) Das Gefühl der Liebe ist ersetzt durch das »Gefühl der Ohnmacht« (Erich Fromm). Ist das Gegenteil von Liebe Angst, so gibt es im »Zeitalter der Angst« keinen Boden für die Schaffung neuer Liebesbeziehungen; *The Age of Anxiety* ist der Titel eines Gedichts von Wystan Hugh Auden, veröffentlicht 1947.

Die unheilige Familie. Ein Rückblick in die Vorgeschichte der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts

Audens Gedicht ist Skizze und Stoff für Leonard Bernsteins zweite Sinfonie, die er 1948 und 1949 in den USA und Israel komponierte. – Mit den 1950er Jahren kommt die Liebe als Thema wieder in die Welt zurück, aber in vollkommen anderer Weise, das heißt in strukturell anderen Liebesverhältnissen, die jetzt Gegenstand von Kunst, Kultur und medialer Beschäftigung mit dem gesellschaftlichen wie individuellen Leben werden. Auch Bernstein, der sich seinerzeit noch als Kommunist verstand, beschäftigt sich jetzt wieder mit dem Thema »Liebe«, und zwar mit dem tragischen Idealverhältnis der Liebe – Romeo und Julia: 1957 wird am Broadway das von ihm in Zusammenarbeit mit Stephen Sondheim geschriebene Musical *West Side Story* uraufgeführt. Doch die hier inszenierte Liebesbeziehung ist völlig anders situiert als die Vorlage von Shakespeare: Jenseits der bürgerlichen Lebenswelt in den Armenvierteln New Yorks; als Romanze zwischen modernen Jugendlichen, deren Leben nicht mehr von der Familie und ihrer Autorität bestimmt ist; jenseits der bekannten sozialen Widersprüche, die bisher in der kapitalistischen Gesellschaft die Liebesbeziehungen irritierten, nämlich inmitten der Auseinandersetzungen verschiedener Jugendbanden – Anton, der polnische Einwandererjunge, Mitglied der »Jets«, verliebt sich in Maria, das Mädchen aus Puerto Rico, deren soziales Umfeld die »Emeralds« sind.

In den 1950er Jahren lösen sich in der westlichen Welt die Liebesbeziehungen von den Familienverhältnissen ab. Die *West Side Story* ist dafür exemplarisch, gerade weil und wie hier das alte Liebethema in moderner, wenn nicht schon postmoderner Gestalt verhandelt wird. Als Kontrast dazu ist auf die 1936er Verfilmung desselben Stoffes von Regisseur George Cukor zu verweisen – *Romeo and Juliet*, mit Norma Shearer und Leslie Howard. Hier ist die tragische Liebesbeziehung noch ganz klar an eine komplizierte Familiengeschichte gekoppelt, genauer gesagt an die Stereotypen der ehrbaren, intakten, mächtigen und einflussreichen Familie – und eben nicht, wie in Bernsteins und Sondheims Aufnahme, an gewalttätige, als kriminell und delinquent geltende, sozial deklassierte Jugendbanden. Inwieweit die Liebe als Thema der Massen- und Hochkultur noch in den 1930er Jahren überhaupt virulent und in die Ideologie und den Mythos des bürgerlichen Familienideals eingebunden war – bevor sie mit dem Zweiten Weltkrieg vorläufig verschwand –, zeigt sich in Hollywood-Produktionen der damaligen Zeit deutlich, z.B. in *Die Kameliendame* mit Greta Garbo (1936, Regie: George Cukor), vor allem in *Vom Winde verweht* (1939, Regie: Victor Fleming), selbst in Komödien wie *Leoparden küsst man nicht* mit Kathrine Hepburn und Cary Grant (1938, Regie: Howard Hawks) oder *Ninotschka* (1939, Regie: Ernst Lubitsch).

Hierin spiegelt sich wider, inwiefern die *reale Basis* für die Liebesbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft die Familie ist, weniger die romantische Liebe, die gerade gegen die, wenn man das so sagen will, Vergesellschaftung der Liebesbeziehungen zu Familienverhältnissen eher opponiert, mindestens aber

als Glücksversprechen, das heißt als – aufgeschobener und ständig von Enttäuschung bedrohter – Wunsch fungiert, durch Liebesheirat vor der Sachlichkeit und Trostlosigkeit des kruden Familienlebens sicher zu sein. Wunsch und Wirklichkeit konvergieren in der Ideologie. Die Integration der Liebe in die Familie, beziehungsweise die Transformation von Liebesbeziehungen in Familienverhältnisse wird in der Neuzeit spätestens seit dem 18. Jahrhundert als ein Moment von Aufklärung und Emanzipation des Bürgertums begriffen: Gerade in der Familie (in der Ehe, im Kind, in der Organisation des Alltags) sind die maßgeblichen Versprechen des Humanismus aufbewahrt und verteidigt. So bildet exemplarisch in den großen Familienromanen auf dem Höhepunkt der bürgerlichen Epoche die Familie den Rückzugsraum, um die Liebesbeziehungen vor genau der gesellschaftlichen Realität zu schützen, die durch die Familie überhaupt erst installiert werden: eine Paradoxie, in der die allgemeinen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft – und mit zunehmender Auflösung der Familie in dieser Funktion auch die sich verschärfenden Widersprüche der durchkapitalisierten Gesellschaft – wiederholt werden. Schließlich ist die Familie der prädestinierte Ort, an dem sich, philosophisch gesprochen, das moderne Subjekt konstituiert. Insofern ist die Familie in doppelter Weise mit Max Horkheimer als »Kitt« zu verstehen, der die recht schwache Bindung von Individuum und Gesellschaft gewährleistet. Hierbei kommt der Zweigeschlechtlichkeit und der heterosexuellen Monogamie eine besondere Bedeutung zu, indem die verschiedenen Dimensionen der Liebesbeziehungen in ambivalente Verknüpfung zum Vater und zur Mutter gesetzt werden: Zum Maßstab der Liebe wird das der Liebe diametral Entgegengesetzte, nämlich die Fortpflanzung, die Reproduktion des Familien- und Volkskörpers, gefestigt durch die patriarchale Herrschaft, die im (männlichen) autoritären Charakter und der Unterdrückung der Frau gegründet.

Die Liebe wird dabei in unterschiedlicher Weise mit (dynamischen) Strukturen und (stabilen) Zuständen von Autorität konfrontiert, an denen sich die Menschen als Liebende oder vielmehr *Liebenswertes* abarbeiten müssen, und vermittelt derer sie »Liebesfähigkeit« und »Liebesvermögen« in – zumeist schmerzhaften – Lernprozessen aufbauen. Die Familie, die sich ohnehin nur in der ökonomischen und sozialen Sicherheit des bürgerlichen Lebens behaupten kann, unterliegt gleichzeitig dem sich ständig erhöhenden Druck von außen: Die säkularisierte Wirklichkeit der kapitalistischen Vergesellschaftung dringt immer tiefer in die sozialen Strukturen ein und beschädigt auf diese Weise nachhaltig die Familie; die alte Ideologie der Familie, wonach gerade sie einer »Religiösifizierung der Liebe« (Anders 1989, 11) Schutz bietet, ist mit Beginn des 20. Jahrhunderts kaum noch aufrechtzuerhalten und zerfällt in den 1930er und 1940er Jahren zunehmend (freilich sind Wirtschaftskrise und Kriege jetzt entscheidende Faktoren für die private Misere, weniger eine enttäuschte Liebe).

Den Zusammenbruch dieser Struktur, in der die Familie die Liebe schützt und die Liebe die familiäre Ordnung bewahrt, haben Horkheimer, Fromm, Herbert Marcuse und andere in ihrer Großstudie zu *Autorität und Familie* von 1936 untersucht. Diese Studie ist auch als Versuch zu lesen, zu zeigen, inwiefern das, was sich

durch den Niedergang der (klassischen) bürgerlichen (Kern-)Familie verändert, die Psychologie des Subjekts selbst tangiert, das heißt, an das rührt, was die kritische Theorie den »Gesellschafts-Charakter« nennt. Zunächst umschließt die autoritäre Familienordnung (nach Freud) die Ich-Bildung des Subjekts in Bezug auf das Über-Ich und die Verinnerlichung des Realitätsprinzips ebenso wie in Bezug auf das Es und die Regulierung des Lustprinzips. Dabei ist für das Über-Ich maßgeblich der Vater, für die dem Es zugeordneten Lebensaspekte hingegen die Mutter zuständig: »Das Über-Ich verdankt seine Entstehung der von Angst und Liebe getragenen Beziehung [des Kindes] zum Vater« (Fromm 1936/1993, 83). Die Mutterliebe – die bei Fromm gleichsam die psychologisch-ambivalente Liebe der Mutter zum Kind und des Kindes zur Mutter meint – offenbart sich dem entgegen als Urgrund der Zärtlichkeit und Geborgenheit, einer Liebe, die mit dem wahren Glück konvergiert. Fromm idealisiert die Mutterliebe nicht weniger als Adorno: »Glück ist nichts anderes als das Umfangensein, Nachbild der Geborgenheit in der Mutter« (GS 4, 126), wie dieser in *Minima Moralia* sicher nicht nur mit Blick auf den pränatalen Zustand schreibt, sondern auch eingedenk der Erfahrung der Mutterliebe, die ihm selber als Kind zuteil wurde. So problematisch diese idealisierende Fixierung an die Mutterliebe auch sein mag: Mit der Krise der Familie verlieren die Eltern auch diese Funktion für die Ich-Bildung, die mit »Mutterliebe« zu bezeichnen wäre; die Etablierung des Über-Ichs ebenso wie die Organisation des Es werden nunmehr von anderen Instanzen übernommen, wodurch sich schließlich nicht nur der Rahmen für die Subjektkonstitution ändert, sondern auch das Subjekt selbst, der Charakter der modernen beziehungsweise postmodernen Individualität, den die kritische Theorie als Pseudoidividualismus beschreibt:

Die neue Anthropologie, d.h. die Theorie des neuen unter den Bedingungen des Monopol- und Staatskapitalismus sich bildenden Menschentypus steht in ausdrücklichem Gegensatz zur Psychologie. Die Psychologie hat zum Zentralbegriff das Individuum. Dieser Begriff ist in entscheidenden Stücken außer Kurs gesetzt oder wenigstens durchlöchert. (Adorno 1941/2004, 453; vgl. Marcuse 1963/2004, 60-78)

Die Krise des Individuums, die Adorno hier schon 1941 skizziert, hat dramatische Konsequenzen für die Liebesverhältnisse. Die Liebe muss jetzt jenseits der Typen von Familie und Individualität, die das bürgerliche Leben des 19. Jahrhunderts und seine Psychologie prägten, in eine völlig neue soziale Matrix eingebunden werden; gleichwohl bleiben aber die ideologischen Derivate erhalten oder werden sogar noch verstärkt, indem »Individuum«, »Familie«, »Persönlichkeit«, »Charakter« und erotische Qualitäten permanent in neuen Varianten durch die Massenkultur projiziert werden (ein drastisches Beispiel sind die Liebesbeziehungen in Michael Curtiz' *Casablanca*, insbesondere Bogarts zum Stereotyp verdinglichter Schlusssatz »Here's looking at you, kid«). Marcuse fasst diese Veränderung folgendermaßen zusammen:

Befreit von der Autorität des schwachen Vaters, der um das Kind zentrierten Familie entwachsen, wohlausgestattet mit den Vorstellungen und Tatsachen des Lebens, wie sie durch die Massenmedien übermittelt werden, tritt der Sohn (und in einem bislang noch

geringerem Maße die Tochter) in eine konfektionierte Welt ein, in der man zurechtkommen muss. Paradoxerweise stellt sich heraus, dass die Freiheit, welche (sic!) sie sich in der weitgehend autoritätslosen Familie erfreut hatten, mehr ein Preisgebensein als ein Segen ist: das Ich, das sich ohne viel Kampf entwickelt hat, erscheint als eine ziemlich schwache Wesenheit, wenig geeignet, ein Selbst mit den anderen und gegen sie zu werden, den Mächten wirksamen Widerstand entgegenzustellen, die jetzt das Realitätsprinzip durchsetzen, und die vom Vater (und der Mutter) höchst verschieden sind – aber auch höchst verschieden von den Leitbildern, wie die Massenmedien sie liefern. (1963/2004, 67)

Das Ende der Familie bedeutet allerdings nicht ihr Verschwinden, sondern vielmehr ihre Integration in die Gesellschaft. Indem sie als Instanz und Ort der Liebe – genauer gesagt: der Nächstenliebe – ausgeschaltet wird, erstarrt sie zu dem, was sie in der bürgerlichen Epoche auch immer sein sollte: eine politische und ökonomische Institution, Verkörperung oder besser Verdinglichung patriarchaler Herrschaft. Die Autorität des Vaters gerinnt zur bloßen Gewalt, die Mutter konvertiert zur Hausfrau; was an Liebe übrig bleibt, wird auf den blanken Biologismus nivelliert, Mutterliebe zu einer bloßen Funktion der Arterhaltung degradiert.

Exkurs: Nächstenliebe

Die Familie ist zwar die reale Basis für die Liebesbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft, indes aber nicht unbedingt deren *Ideal*. Bleibt die Liebe innerhalb der Familie auf die *Objektbeziehung* verwiesen, so bezieht sich das *Ideal der echten Liebe* wesentlich auf das *Subjekt*; die Wahrheit der echten Liebe ist Subjektivität, ihre Formen sind das In-einander-verliebt-Sein, die wahre Freundschaft, die »unio mystica«. Anders notiert in seinen Aufzeichnungen 1947: Das bürgerliche Leben des neunzehnten Jahrhunderts verlangte

etwas, was zugleich kommuniensartig, privat und weltlich war. Eine widerspruchsvollere Bedingung konnte man sich schwerlich ausdenken. Nur die Geschlechtsliebe genügt ihr: sie »erlöst« von Institutionen, Alltag und Vereinsamung; privat war sie, denn sie erforderte nicht mehr als zwei Menschen; und dass sie die Verkörperung des Weltlichen war, das bedarf keiner Erklärung. (1989, 11)

Doch tatsächlich ist die Geschlechtsliebe nur eine Variante dieser Liebesbeziehungen; die andere hat hundert Jahre zuvor (1847) Søren Kierkegaard in seinem *Leben und Walten der Liebe* beschrieben: die christliche Nächstenliebe. Adorno widmet diesem Buch einen Essay, der Ende der 1930er Jahre in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erscheint: *On Kierkegaard's Doctrine of Love*.

Leben und Walten der Liebe ist im Sinne einer »Exegese der christlichen Liebe« als Versuch zu verstehen, »der gleichsam negativen Theologie eine positive, der Kritik die Liebe, der Dialektik die Einfalt gegenüberzustellen« (Adorno 1979, 218). Adorno erläutert: »Kierkegaard redet von der christlichen Liebe zum Menschen in pointiertem Gegensatz zur natürlichen oder »unmittelbaren«. Sie besteht darin, dass man [...] jeden Menschen um Gottes Willen und in einem Gottesverhältnis liebt. Liebe wird für Kierkegaard zur Qualität reiner Innerlichkeit.« (219)

Damit wird für Kierkegaard die Liebe vollständig auf die Subjektivität gebracht, in existenzieller Weise als Subjektbeziehung eingelöst, und »das Objekt der Liebe wird in gewissem Sinne gleichgültig« (ebd.). Diese Liebe ist vom christlichen Glauben nicht zu trennen; in ihr fällt der Begriff des Nächsten mit dem Fernsten zusammen; Nächstenliebe ist auch Liebe zum Fernsten. »Das christliche Liebesgebot richtet sich nach Kierkegaards Exegese auf den Menschen schlechthin, ohne Ansehung seiner spezifischen Beschaffenheit, auch ohne Ansehung irgendwelcher natürlicher Neigung zu einem bestimmten Menschen.« (Ebd.) Das heißt: »Der Liebende soll an jedem Menschen das diesem Menschen Eigentümliche lieben, aber unterschiedslos an *jedem* Menschen.« (220)² Entscheidend ist, dass die Verabsolutierung der Liebe wie des Subjekts in Weltflucht kulminiert, und dass damit diese Liebe wie die Subjektivität gleichermaßen misslingt, scheitert:

Indem nach Kierkegaards Auffassung christliche Liebe eigentlich gar nicht enttäuscht werden kann, weil sie um des Gottesgebots der Liebe willen geübt wird oder, nach seinem Sprachgebrauch, sich in sich selbst reflektiert, wird für den Rigorismus der Liebe, den er vertritt, der Geliebte nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt entwertet. (220f)

Die Zukunft dieser Liebe bleibt rückwärtsgewandt: sie rekurriert auf die christliche Idee der Barmherzigkeit; sie wird Religion, Aberglaube, dem keine reale soziale Dimension zukommt:

Kierkegaards Lehre von der ohnmächtigen Barmherzigkeit bringt die Unzulänglichkeit seines Begriffs vom Nächsten zutage. Es gibt den Nächsten nicht mehr. Die Beziehungen der Menschen haben sich in der modernen Gesellschaft derart vergegenständlicht, dass weder mehr der Nächste zum je ihm vorkommenden Nächsten länger als für den Augenblick unmittelbar sich verhalten kann, noch die Güte des Einzelnen ausreicht, ihm zu helfen. (225)

Das Ideal ist nur aufrechtzuerhalten, wo die Moderne selbst in die Religion gebettet wird: »Kierkegaard nimmt den allgemeinen Begriff vom Menschen aus seiner eigenen Zeit, der des entfalteten Bürgertums, und unterschiebt ihn dem Christlichen.« (226) Die bürgerliche Gesellschaft, die die Einlösung des kierkegaardschen Liebesideals verhindert, wird derart als vermeintliche Grundlage dieses Ideals verklärt. »Kierkegaard aber protestiert nicht gegen das Grauen der Verdinglichung, sondern will sie nicht wahrhaben. Darum hält er krampfhaft am Begriff des Nächsten fest.« (225) Damit depotenziere er allerdings die Kritikfähigkeit der Liebe, verhindere, dass die Nächstenliebe selbst den Bann der Verdinglichung durchschlägt, der auf ihr lastet. Kierkegaards Lehre von der Liebe laufe paradox auf Lieblosigkeit hinaus; hinter der Diktion der unbedingten Nächstenliebe stecke Menschenfeindschaft (vgl. 228). Adornos Resümee ist emphatisch: »Eine Lehre von der Liebe, die sich als real auslegt, ist unabtrennbar von der gesellschaftlichen Einsicht. Diese bleibt Kierkegaard versperrt. Anstelle der Kritik der Ungleichheit der Gesellschaft tritt eine fiktive, bloß innerliche Lehre von der Gleichheit.« (226) Dennoch gehört Kierkegaard

2 Das korrespondiert in gewisser Hinsicht mit Adornos Satz aus den *Minima Moralia*: »Liebe ist die Fähigkeit, Ähnliches an Unähnlichem wahrzunehmen.« (1951/1980, 217)

mit wenigen Denkern seiner Epoche wie E.A.Poe, Tocqueville und Baudelaire zu denen, die etwas von den wahrhaft chthonischen Veränderungen verspürt haben, die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschlichen Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben [...] Das Buch über die Liebe enthält dafür ein außerordentliches Zeugnis. Er hat darin eine Tendenz der heutigen Massengesellschaft bezeichnet, die zu seiner Zeit noch sehr latent gewesen sein muss: die Ersetzung spontanen Denkens durch automatisierte Anpassung, wie sie im Zusammenhang mit den modernen Formen der Information sich vollzieht. (229)

Man kann noch weiter gehen: Kierkegaards christliche Nächstenliebe wäre historisch mit dem zu konfrontieren, was Max Weber als Rationalisierungsprozess kraft der Durchsetzung der protestantischen Ethik beschrieben hat. Denn was Weber für den Geist des Kapitalismus in Bezug auf die Herausbildung des Berufsmenschen darstellt, hat durchaus seine Entsprechung in der durch den Kapitalismus geformten Gefühlswelt und den daraus resultierenden modernen Liebesbeziehungen des Privatmenschen.

LOVE

»Die Ersetzung spontanen Denkens durch automatisierte Anpassung«, von der Adorno in seinem Essay über Kierkegaard spricht, ist Symptom der zunehmenden Ausweitung der »technologischen Rationalität« (Marcuse) beziehungsweise der »instrumentellen Vernunft« (Horkheimer). Sie wird zum universellen Kennzeichen der Dialektik der Aufklärung und kulminiert in der Mitte des 20. Jahrhunderts in dem, was Adorno und Horkheimer als Kulturindustrie beschrieben haben. Diese bedeutet eine Kulturalisierung der kapitalistischen Gesellschaft; die Produktionsverhältnisse verschwinden unter den Reproduktionsverhältnissen, die Sphäre der Kultur wird nicht nur als Alltagskultur über die Hoch- und Massenkultur hinaus erweitert, sondern auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ausgedehnt. Es entwickeln sich zum Beispiel unterschiedlichste Formen der Liebeskultur, die zunehmend Gegenstand wissenschaftlicher oder pseudowissenschaftlicher Forschung werden – Liebesratgeber, Studien über die Liebesbeziehungen von Teenagern und jungen Erwachsenen, Untersuchungen zum Sexualverhalten wie die Kinsey-Reports 1948 und 1953 etc. Diese Kulturalisierung vollzieht sich allerdings auf der ökonomischen Basis, wo die »Kultur« primär als Ware erscheint; Kulturalisierung ist im Zeitalter der Kulturindustrie insofern gleichbedeutend mit Kommodifizierung. Das Zur-Ware-Werden der Kultur beschränkt sich jedoch nicht auf die bloße Kommerzialisierung und die Verwandlung der Kultur in ein wesentliches Element des kapitalistischen Marktes; Kommodifizierung bedeutet, dass die der »Kultur« zugeordneten Verhaltensweisen und Produkte selber warenförmig erscheinen und den Fetischcharakter der Ware perpetuieren. Für die Liebe heißt das, dass sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in *allen ihren möglichen Erscheinungsformen* kommodifiziert wird. Dafür werden die Liebesbeziehungen zunächst fragmentiert, um sie dann neu zu kombinieren. Im Unterschied zur Kulturindustrie der ersten Hälfte des zwanzigsten

Jahrhunderts, die an der modernen Einheit der Standards und Stereotypen festhielt, ist diese postmoderne Vervielfältigung und Durchmischung (die immer auch eine Pluralisierung von Sinn bedeutet) signifikant: Schlager, die seit jeher kaum eine andere Funktion haben, als Orientierungsmuster für Liebesbedürfnisse anzubieten, haben in den letzten fünf Jahrzehnten eine Bandbreite an »Strategiemodellen« entwickelt, die durch unterschiedlichste Genres der schier unüberblickbaren Popmusik noch ergänzt werden: die gelingende Liebe, die erwartete, die enttäuschte, die gescheiterte, die einseitige, die gegenseitige, die traurige, die tragische, die komische, die ironische, die humorvolle, die ernste, die gute, die schlechte, die falsche, die junge, die ungleiche Liebe etc. etc. – für alles gibt es den richtigen Text und eine passende Melodie.

Gleichwohl gibt es einen Kern, um den diese Liebesbeziehungen und ihre medialen Surrogate gruppiert werden – alle Formen der Liebe werden auf das Sexuelle nivelliert, beziehungsweise die Liebesbeziehungen werden einer ubiquitären Sexualisierung unterworfen. Dies bedeutet mitnichten eine Erotisierung der Liebe, eine Freisetzung der Lust und Phantasie. Solche politische Utopie der Liebe, die es wenigstens der Idee nach das letzte Mal im so genannten Summer of Love 1967 gab, existiert heute nur noch als spiritistischer und okkultistischer Wahnsinn, als reaktionäres Derivat der Esoterikbewegung (die eigentlich höchst radikale und revolutionäre Forderung, dass alle Menschen sich lieben sollen, ist lächerlich und angesichts der herrschenden Lieblosigkeit reaktionär). In der Gesellschaft, in der das Realitätsprinzip in ein Leistungsprinzip konvergierte, ist die mit der Liebe dereinst verbundene Libido selbst dem Leistungsprinzip unterworfen, sofern sie gesellschaftlich in Erscheinung tritt: Das jemand »liebenswert« sei, bemisst sich heute nach dem Tauschgesetz, welches in das Gefühlsleben längst integriert ist. Was einmal in Bezug auf die ökonomische Einheit »Familie« zurecht »Heiratsmarkt« hieß, ist heute ein riesiges Portal für alle Formen von Liebesbeziehungen: Im Fernsehen, im Internet, in den Magazinen, über das Radio kann man seinen Partner kennenlernen, ausgesucht mit Geld-zurück-Garantie, falls sich die Liebe zwischen den optimierten Profilen nicht einstellen will.

»Aufklärung als Massenbetrug« betitelten Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* den Abschnitt über Kulturindustrie. Dies meint keinen Betrug im Sinne einer Verschwörung gegen das Publikum oder im Sinne von bösen Machenschaften einer kulturellen Elite, wonach die Menschen absichtlich dumm gehalten werden. Sicher: Das passiert auch. Was dem aber an Betrug zugrunde liegt, gerade in Bezug auf die Aufklärung, ist vor allem Selbstbetrug: Zur Struktur des fortgeschrittenen Kapitalismus gehört, dass die Menschen es so wollen, ja, so wollen müssen, wie es ist. Siegfried Kracauer hat das bereits 1927 in seinem Essay *Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino* bemerkt:

Die Filme sind der Spiegel der bestehenden Gesellschaft. [...] Kein Kitsch kann erfunden werden, den das Leben nicht überträte. Die Dienstmädchen benutzen nicht die Liebesbriefsteller, sondern diese umgekehrt sind nach den Briefen der Dienstmädchen komponiert [...] Filmkolportage und Leben entsprechen einander gewöhnlich, weil die Tippmamsells sich nach den Vorbildern auf der Leinwand modeln. (Kracauer 1977, 279f)

Das ist heute nicht anders und doch popkulturell verändert; Aufklärung als Massenbetrug heißt Selbstbetrug, obwohl die menschlichen Verhaltensweisen nicht vollständig in diesem permanenten Selbstbetrug aufgehen: Zum postmodernen Selbstbetrug gehört der unbedingte und durchaus echte Wunsch, sich nicht betrügen zu lassen. Das spiegelt sich nicht anders als zu Kracauers Zeiten in den Filmen wieder. Während in der Prime Time in aufwendigen Großproduktionen die echte Liebe als Märchen in immer neuen Auflagen, aber immer altem Gewand verewigt wird (die Geschichte des Liebesfilms kulminiert 1990 mit *Pretty Woman*³), präsentiert sich in den abseitigen Sendeformaten die Liebe als nacktes Gewaltverhältnis – in den Nachmittagtalkshows, in denen der Liebesbeweis eigentlich immer mit Treue = Kein-Kind-von-einem-anderen-Partner-bekommen synonym ist, und in den Konkurrenzkampf-Sendungen auf Mtv, wo sich unter dem Vorwand eines Geldgewinns darum gekabbelt wird, wer mit wem nach Hause darf (in einer erweiterten Fassung entscheiden das die Mütter, gelegentlich auch dadurch, dass sie zum Beispiel bei den männlichen Bewerbern sexuell vorkosten). Selbstverständlich wird die Zone der Zweierbeziehung, die idealtypisch noch immer in der Ehe mündet, nicht angetastet, obwohl innerhalb dieser Zone längst die an die Heterosexualität angepasste Form der Homosexualität toleriert wird.

Die Logik dieser Liebesbeziehungen richtet sich nur in ihren größten Stereotypen nach der Vergangenheit: Was heute Romantik heißt, beschreibt ein bestimmtes Arrangement, das Candle-Light-Dinner oder den Strandspaziergang der Verliebten bei Sonnenuntergang, hat allerdings mit Schlegel, Arnim, Novalis, Shelley oder Coleridge gar nichts zu tun, es sei denn, hier finden sich die Vorentwürfe für das romantische Spektakel – sei's *Frankenstein*, sei's Friedrichs *Mönch am Meer*, sei's schließlich *Tristan und Isolde*. Auch die Ähnlichkeiten, die Ulrich Plenzdorf 1972 Edgar Wibeau in *Die neuen Leiden des jungen W.* zu Goethes *Werther* entdecken lässt, sind Analogien von Biografien, die in ihren konkreten sozialen Verhältnissen nicht zu vergleichen sind. Tatsächlich sind die Liebesbeziehungen, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts herausgebildet haben, modern auch in dem Sinne, dass sie ihren Bestand an Bildern, an Idealen wie an Illusionen, vollständig aus der Gegenwart schöpfen. Schon bei Bernsteins *West Side Story* ist der Bezug zu Shakespeare völlig unwichtig. Das ist die Wahrheit des Rock'n'Roll – das »Roll over Beethoven«, das Chuck Berry 1956 komponierte, schreit sie laut heraus. Das passende Bild dieser Welt, in der die neuen Liebesbeziehungen sich begründen, präsentierte etwa Richard Hamilton im selben Jahr mit seiner Collage »Just What Is It That Makes Today's Homes So Different, So Appealing?«: Auf dem kleinen, als Poster für die Londoner Pop-Art-Ausstellung »This Is Tomorrow« gedachten Bild von 1956 ist ein Wohnzimmer zu sehen, ausgestattet mit zahlreichen Gegenständen, die den technischen Fortschritt indizieren (Fernseher, Tonbandgerät, Dosenfleisch, Staubsauger usw.). Was das gegenwärtige Leben so angenehm macht, ist als modernes Interieur darstellbar – als *Privatsphäre*. Zugleich wird dieses Privatleben

3 Vgl. dazu die Analyse in Haug u. Hipfl 1995, 52-108

aber unverhüllt und unverborgen zur Schau gestellt, ist vollkommen öffentlich: Das Zentrum der Collage bilden zwei Personen, ein Bodybuilder und ein Pin-Up-Girl, beide halbnackt und in sexuell-erotischen Posen: Sie zeigen alles. Beide sind nicht aufeinander bezogen, sondern richten ihre Blicke auf den Betrachter. »Liebe« gibt es hier zunächst nur als Kunst – aber nicht als Ideal der Hochkultur, sondern als triviales Ornament eines Zimmerschmucks: »Young Romance – True Love« ist auf dem Titelbild eines Comics zu lesen, das hier als Poster an der Wand hängt. Auf diesem Bild wenden sich Liebende einander zu, küssen sich, aber in einer Pose, die letztendlich nicht minder einstudiert und stereotyp ist wie die des Bodybuilders oder des Pin-Up-Mädchens.

Baby please, baby please don't go (You don't have to go)
 Don't go, I said baby, don't baby
 I love you so (You don't have to go)

Das ist der Refrain von James Browns ebenfalls 1956 veröffentlichten Soulstück »Please, Please, Please« (es gilt bisweilen als erste echte Soulaufnahme). Das Prinzip der neuen Liebesbeziehungen ist hier *in nuce* enthalten: Liebe ist das Gegenteil von Einsamkeit; die Bitte, nicht verlassen zu werden, begründet sich einzig und allein in der Versicherung und dem wiederholten Geständnis der Liebe: »I love you«. Nach diesem Prinzip funktioniert jeder triviale Liebesfilm, jeder Groschenroman und jede in der Talkshow gerettete Beziehung – und nach diesem Prinzip funktionierte wahrscheinlich auch der 2000 per Email verschickte Computerwurm, durch dessen Betreffzeile ILOVEYOU und Attachment-Namen »LOVE-LETTER-FOR-YOU.TXT.vbs« sich offenbar Millionen Menschen angesprochen fühlten.

James Browns Liebeslied ist aber auch deshalb bemerkenswert, weil hier die Liebesbeziehungen *vollständig* aus jedem konkreten, sozialen Verhältnis herausgenommen werden. Jede und jeder kann gemeint sein, unabhängig von Klasse, »Rasse« und schließlich sogar Geschlecht. Damit wird die Liebe auf eigentümliche Weise *gerettet*, indem sie nämlich vor der Gesellschaft geschützt wird, beziehungsweise von ihr entkoppelt wird. Hier wiederholt sich, was Kierkegaard als Subjektivismus der Liebe skizziert hatte: die Liebe als Potenz, die für alle Menschen gleich ist und für alle Geltung beanspruchen kann. Gleichzeitig flüchtet oder verflüchtigt sich diese Liebe jedoch keineswegs in ein von der Welt abgewandtes Jenseits, ist nicht im religiösen Glauben fundiert und kennt Gott nur enttheologisiert als ein, nach dem blochschen Ausdruck, »Transzendieren ohne Transzendenz« (Bloch 1968, 23). Die Grenzen dieser Liebe sind die Liebe selbst: Ebenso wie sie sich von der Gesellschaft lossagt und verspricht, auch die Liebenden von der Gesellschaft zu befreien, wird sie auch von der Gesellschaft abgestoßen, ebenso wie diese diejenigen von sich abstößt, die zu sehr der Liebe verfallen. In ihrer popkulturellen Verselbständigung erzeugt die Liebe spezifische Phantasmen und Sehnsüchte, sogar einen eigenen Liebeswahn, der bis ins Pathologische gesteigert werden kann. Die Liebe hat solange freies Spiel, wie sie sich innerhalb der Demarkation des Gefühlslebens abspielt. Anders gesagt: Die Gefühle werden in die verselbständigten Liebesbeziehungen ausgelagert – hier darf jeder Emotionen zeigen; das Reich der Liebe ist das Reich der Freiheit, zugleich

aber auch das Reich des Irrationalen. Das heißt zum Beispiel: In der gegenwärtigen Gesellschaft ist das Reich der Freiheit nur in der Liebe möglich, zum Preis der Aufgabe jeder Vernunft: »She loves you, yeah, yeah, yeah«, The Beatles, 1963.

Wir haben auf James Brown, den Rock'n'Roll sowie Richard Hamilton und die Anfänge des Pop Mitte der 1950er Jahre verwiesen. Schon ein gutes Jahrzehnt später zeichnet sich ab, wie sich die Liebesbeziehungen in der mittlerweile tendenziell umfassend ausgebreiteten Popkultur etabliert haben. Die in den 1960er Jahren eingeleitete sexuelle Revolution muss in Hinblick auf die Liebesbeziehungen vor allem als umwälzende Sexualisierung der Gesellschaft gedeutet werden. Die Grenzen zwischen dem Reich der Irrationalität und dem Reich der Vernunft öffneten sich, und die Liebe kam, aufgeladen mit sexueller Energie, in die Gesellschaft zurück: Dieses gelang durch eine Ästhetisierung der Libido, durch eine Entintellektualisierung des Eros und der Phantasie, durch eine Aufwertung des Körpers als Lustobjekt, schließlich aber auch, weil der Konsument sich kraft der Liebe oder zumindest durch als »Liebe« bezeichnete Bindungen anscheinend unmittelbar mit den Waren identifizieren konnte (»I love my car« ist auf Aufklebern zu lesen, und man sagt: »Diesen Film liebe ich!« – Eine, übrigens 1955 eröffnete Fastfood-Kette wirbt mit dem Slogan »Ich liebe es®«). James Brown sagt nicht mehr »bitte«, sondern präsentiert sich kurzerhand als »Sex Machine«. Die in den Vereinigten Staaten angekommene Pop-Art zeigt sexuelle Ikonen (Warhol und die serielle Monroe) sowie »Great American Nudes« (Tom Wesselmann). In ihrer Verselbständigung bewahrte sich die Liebe jedoch auch ein Element des Protestes gegen die bestehenden Herrschaftsverhältnisse. In ihr kristallisierte sich gewissermaßen einerseits die ästhetische Dimension der Sinnlichkeit, die Marcuse 1955 in *Triebstruktur und Gesellschaft* entworfen hatte, andererseits der – heute nur noch skurril wirkende – Versuch, die Zärtlichkeit der Liebe in eine politische Praxis einzubinden. Seinen deutlichsten Ausdruck fand das in der Hippiebewegung der 1960er Jahre und der politischen Forderung von »Love & Peace« gegen den Vietnamkrieg. Der Summer of Love 1967 und der Mai 1968 in Paris – für einen Augenblick schien die Weltgeschichte des Fortschritts wieder in Gang gesetzt und eine »neue Sensibilität [...] zur politischen Kraft geworden« zu sein, womit »die Grenze zwischen kapitalistischem und kommunistischem Bereich« hätte überschritten werden können, wie Marcuse 1969 hoffte (vgl. 2004, 260). Doch der Weg dieser wie auch immer radikal gewendeten Verselbständigung der Liebe mündete in der Sackgasse, gerann zu einem bloßen, inhaltslosen Pop-Symbol: 1967 schuf Robert Indiana seine, später als Warenemblem und Popmonument tausendfach reproduzierte Druckgrafik »LOVE«.

»This Is Not a Love Song«

Die Welt wurde nicht verändert, vor allem nicht nach Maßgabe emanzipatorischer Liebesbeziehungen, im Gegenteil. Die globalen Probleme, die der Kapitalismus in seinem entwickelten Stadium mit sich brachte – Wettrüsten, Ölkrise, Militärregierungen etc. –, konnten mit keiner Kraft der Liebe gelöst werden. Die Verhältnisse

lassen sich eben nicht, wie Rocko Schamoni es ironisch fasste, »wagschmusen«. Die Hippiebewegung mit der Forderung nach »Love & Peace« war gescheitert, die politische Dimension der Liebe, auf die auch Marcuse noch setzte, hatte sich als vielleicht sogar gefährliche Illusion erwiesen. Der Protest der Liebe konnte sich nicht in einer kollektiven Bewegung verfestigen; Liebe wurde zum Begleiter des persönlichen Schicksals, ihre Artikulation eine – schmerzvolle – Privatangelegenheit; auf Woodstock 1969 folgte 1970 »Love Story«.

Die Verselbständigung der Liebe kulminiert in der Redundanz: »Love to love you baby« singt Donna Summer 1975 und zwei Jahre später nur noch repetierend: »I feel love, I feel love, I feel love, I feel love ...«. Die Liebe selbst wurde sprachlos, beziehungsweise reduzierte sie sich auf die beliebige Floskel »Ich liebe Dich«. Roland Barthes entgegnet darauf 1977 mit seiner kleinen Enzyklopädie *Fragmente einer Sprache der Liebe* – seine Hauptreferenz: Goethe, genauer Goethes *Werther*. Und Marcuse will in einem kleinen, im Nachlass gefundenen Text über Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* die Liebe retten. Er verteidigt in dem kurzen Manuskript, welches in den 1970ern entstanden sein muss, die Liebe als Widerstand gegen die herrschende Lieblosigkeit; Liebe widerspricht der Welt wie sie ist:

Was die Liebe wesentlich unmoralisch macht, ist die in ihr gewollte Dauer der Lust. Eben damit wendet sie sich gegen das entscheidende gesellschaftliche Tabu, das die Lust nur als sporadische und regulierte anerkennt. In der Liebe ist die Dimension der Lust gewiss die Sinnlichkeit, als die einzig geliebene Lustquelle innerhalb der Klassengesellschaft. (2000, 153)

Sofern in der gegenwärtigen Welt die Liebe auf die Sexualität reduziert wird, entwirft Marcuse für den emanzipierten Zustand umgekehrt, dass die

Sexualität [...] zur Liebe [wird]: Sie ergreift nicht nur den Körper, sondern das ganze Wesen der begehrten Person; sie will nicht nur Lust, sondern dauernde Lust, volle Hingabe. Sie verlangt im Medium der Sexualität etwas, was nur im Medium des Geistes – und vielleicht auch dort nicht – geschehen kann. (154)

Allerdings gibt es bei Proust die befreite Lustliebe »nur in Sodom und Gomorra, bei den Homosexuellen«, und sie »erscheint im Gewande des Widernatürlichen« (ebd.); derart reglementieren auch die offiziellen Tabus der Gesellschaft die Lust, sie changiert zwischen dem Widernatürlichen und dem Animalischen, Ungebändigten – Homosexuelle, Latin Lover, das Weibliche, dem Afrikaner, denen allen Promiskuität, besonderes Lustempfinden, Heißblütigkeit etc. zugesprochen wird. Diese Ambivalenz der Lustliebe fand übrigens in der Diskobewegung der späten 1970er ihren frappanten Ausdruck; massenmedial bekannte Beispiele dafür sind etwa die Gruppe Village People oder die Musikerin Grace Jones.

Zwar meldet die Liebe Protest an, vermag aber nicht die herrschende Ordnung zu transzendieren. »Die Liebe bleibt aber, bei all ihrem Kampf gegen die Normalität, darin ihr verfallen, dass sie das Glück in der Gegenwart haben will« (156) – und man kann hinzufügen, dass genau diese Erkenntnis zur Ideologie jener Liebesbeziehungen wurde, die sich mit der Popkultur der 1970er und 1980er Jahre etablierten.

Marcuse resümiert:

Die Liebe muss unmoralisch sein, weil die Moral das gesamte gesellschaftliche Dasein beherrscht, gegen das eben die Liebe zutiefst gerichtet ist. Sie will den anderen nicht als nützliches und erfreuliches Mitglied der Gesellschaft, teils seinem Beruf, teils seinen sonstigen Pflichten, teils dem Geliebten gehörig, – sie will ihn so, wie er in seinem Wesen ist, wie er außerhalb der Normalität ist. Die Lust hält keinen Stundenplan ein und gerät mit jeder Pflicht in Konflikt. (155)

Damit weicht die Liebe zwar vollkommen von den Prinzipien der gegenwärtigen Gesellschaft ab, wird aber gerade in dieser Funktion, dass sie quasi das Unmoralische abfedert und auffängt, zu einem wichtigen Träger der nach wie vor gültigen Doppelmoral.

Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre stellte die Postmoderne in ihren unterschiedlichen Ausprägungen noch einmal den Versuch dar, die Liebe aus ihrer Abdrängung ins Private zu befreien und aus der Logik der normativen Zwangsheterosexualität herauszubrechen. Das führte bisher zu, zwar produktiven, doch weitgehend isolierten Insellösungen, die kaum das System als Ganzes infrage stellen, geschweige denn verändern. Gleichzeitig setzte die Postmoderne aber auch die Verselbständigung der Liebe fort und festigte den Kanon an Gefühlen, mit denen die Menschheit nunmehr das 21. Jahrhundert betreten hat. Zu der Endgültigkeit der Gefühle gehört auch die absurde Gewissheit, dass keines der Versprechen der Liebe eingelöst wird. Ohnehin gilt es mittlerweile als offizielle Meinung, dass Liebe nie von Dauer ist – biologisch sei der Mensch auf beständige Partnersuche ausgerichtet, aber gleichwohl auf Monogamie; Treue, vor allem eheliche Treue in Bezug auf sexuelle Beziehungen, wird zum Liebesbeweis schlechthin. Das Verhältnis zur Liebe ist zynisch geworden: »This Is Not a Love Song« sang 1983 John Lydon (ehemals Sex Pistols) mit seiner Band Public Image Ltd. (PIL). Das wäre auch zu verstehen wie Magrittes »Dies ist keine Pfeife«-Pfeifenbild als Grundmuster aller postmodernen Liebeslieder wie Liebesbeziehungen: Sie behaupten keine zu sein und kokettieren genau dadurch mit dem vermeintlichen Wissen um das Bild der »wahren Liebe«. Das führt zum buchstäblichen Irrsinn der Liebe. Heute sind die Liebesbeziehungen tatsächlich so »materialistisch«, wie der schlechte Idealismus sich den »Materialismus« vorstellt: ein versachlichtes Tauschverhältnis, von jeder Sinnlichkeit und Zärtlichkeit entkleidet und damit schamlos und verkehrt herum freizügig: eine nackte, leere Hülle. Die Liebe ist keine Illusion mehr, nur noch Spektakel.

Dagegen muss die kritische Theorie eine kollektive Lösung verteidigen, um die Liebesverhältnisse wieder zum Gegenstand der konkreten Utopie zu machen, um in und mit der Liebe die Utopie konkret zu machen und schließlich um die emanzipatorische Politik der rücksichtslosen Kritik des Bestehenden wieder konkret-utopisch auszurichten. Gegen die idealistische Endgültigkeit der Gefühle ist ein Materialismus der Liebe stark zu machen, der diese als Metaphysik, als metaphysisches Interesse wahrnimmt. Aber: »Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen.« (Adorno 1966/1973, 391)

Das heißt aber eben im Sinne der kritischen Theorie, den Materialismus selbst zu korrigieren, nämlich in der Weise, wie Marx es bereits 1845 in der ersten seiner *Feuerbachthesen* vorgenommen hat:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den feuerbachschen mit eingerechnet, RB) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. [...] Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, der »praktisch-kritischen« Tätigkeit. (MEW 3, 5)

Was indes ein Materialismus, der den Menschen als Subjekt in seiner praktisch-kritischen Tätigkeit begreift für die Liebe bedeutet, hatte Marx zuvor in seinen *Pariser Manuskripten* 1844 notiert:

Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andre Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muss eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h., wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch deine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück. (MEW 40, 567)

Literatur

- Adorno, Theodor W., »On Kierkegaard's Doctrine of Love«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* [Studies in Philosophy and Social Science], 8. Jg., 1939-1940, München 1980 [reprint], 413-29
- ders., »Kierkegaards Lehre von der Liebe«, in: GS 2, Frankfurt/M 1979, 217-36
- ders., »Notizen zur neuen Anthropologie«, in: ders. u. M.Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. II: 1938-1944, Frankfurt/M 2004, 453-71
- ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), GS 4, Frankfurt/M 1980
- ders., *Negative Dialektik* (1966), GS 6, Frankfurt/M 1973
- Anders, Günther, »Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?« Ein Gespräch mit Günther Anders« (1979), geführt v. Mathias Greffrath, in: Bernhard Lassahn (Hg.), *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich 1984, 287-328
- ders., *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, München 1989
- Barthes, Roland, *Fragmente einer Sprache der Liebe* (1977), Frankfurt/M 1984
- Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M 1968
- ders., *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt/M 1973
- Debord, Guy, *Panegyrikus*, a.d. Frz. v. Wolfram Bayer, Berlin 1997
- Fromm, Erich, »Der autoritäre Charakter« (1936), in: ders., *Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur analytischen Sozialpsychologie*, hgg. v. Rainer Funk, Frankfurt/M 1993, 69-132
- Haug, Frigga, u. Brigitte Hipfl (Hg.), *Sündiger Genuss? Filmerfahrungen von Frauen*, Hamburg 1995

Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947

Kerouac, Jack, *Unterwegs* (1957), Hamburg 1959

Kierkegaard, Søren, *Leben und Walten der Liebe* (1847), a.d. Dän. v. Albert Dorner u. Christoph Schrempf, in: *Erbaulichen Reden*, Bd. 3, Jena 1924

Kracauer, Siegfried, »Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino« (1927), in: ders., *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt/M 1977, 279-94

Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt/M 1955

ders., »Das Veralten der Psychoanalyse« (1963), Schriften 8, Springe 2004, 60–78

ders., »Versuch über die Befreiung« (1969), Schriften 8, Springe 2004, 237-317

ders., »Notizen zu Proust«, Nachgelassene Schriften, Bd. 2: *Kunst und Befreiung*, Lüneburg 2000, 151-56

Marx, Karl, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« (1844), in: MEW 40, Berlin 1985, 465-588

ders., »[Thesen über Feuerbach]« (1845), in: MEW 3, Berlin 1969, 5-7

Frauensozialisation made in USA



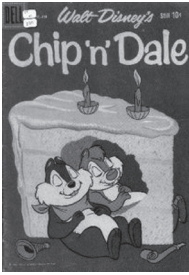
Marge Piercy
Donna und Jill
roman ariadne
ISBN 978-3-88619-482-7
15,50 € [D]

Jill Stuart kommt aus einer halb jüdischen Arbeiterfamilie in der Industriestadt Detroit. Aufgewachsen zwischen dem kleinlichen Milieu ihres Zuhauses und dem antisemitischen Klima an der Schule, erkämpft sie sich gegen den Widerstand der Eltern ein Studium an der Universität. Dort findet sie in Liebe und Sexualität, vor allem aber in eigener kreativer Arbeit ein neues Selbstbewusstsein.

»Marge Piercy zeigt die schmerzhaften Kämpfe der Frau, als Subjekt in die Geschichte einzutreten, in einem steten Kampf durch den akademischen und gesellschaftlichen Dschungel der heute so gern idyllisierten 50er Jahre, in denen die Frauen sich quasi mit Äxten ihren Weg bahnen mussten, der oft genug durch ihren eigenen Körper geführt hat.« *Elfriede Jelinek*

Im Buchhandel oder vom Argument-Versand: Reichenberger Str. 150
10999 Berlin · Fax 030/6114270 · versandargument@t-online.de

 Argument
www.argument.de



Elfriede Jelinek

Ahörnchen und Behörnchen

Chip'n'Dale

Wo sind jetzt meine Gedanken hin, etwa auf den Baum? Wenn ich mich dort an der Rinde reibe, am Stamm, wie der bedeutende Philosoph es angeblich getan hat, finde ich dann vielleicht was in meinem armen Kopf, das ist so eine Not, das Denken, das können Sie sich gar nicht vorstellen! Vielleicht höre ich bald die Stimme der Tiere, an denen ich mich nie reibe, die hab ich nur lieb. Die streichle ich. Die sprechen so nett zueinander, und ich muß sie nicht verstehen. Zum Beispiel Ahörnchen und Behörnchen, zwei kalifornische Backenhörnchen aus dem Mickymausheft der fünfziger Jahre (ich weiß gar nicht, ob es sie heute noch gibt), die hatten einander so lieb. Die konnten zueinander jederzeit kommen, denn im Ahorn und im Behorn, da ist kein Wasser, und da ist nichts zu tief. Ja, die sind ein Paar, kein Zweifel. Das Geschlecht müssen sie voneinander nicht einfordern, es ist so selbstverständlich für jedes von ihnen da, sie müssen gar keinen Gebrauch davon machen. Jeder hat eins für sich, aber er kann jederzeit auch das vom anderen haben, nichts ändert sich dadurch. Es ist kein andres Hörnchen und kein andres Geschlecht in Sicht, sie nehmen, was sie haben, diese bescheidenen Tiere, die sich ganz selbstverständlich erlauben können, aber niemals abmessen müssen oder abmessen lassen. Sie brauchen einander nicht zu bezügeln wie Schlangen, jeden Augenblick, um im andren das Andre zu sehen. Sie sind sich selbst jeder das Andre in einem, Hauptpersonen, die nicht still sein müssen, aber still sein können. Sie sagen: schnatter tschi, das ist ihre Sprache der Liebe, die aus ihnen herausfließt, ganz selbstverständlich, nicht nur zwei Tiere in einem, auch zwei Geschlechter in einem. Obwohl jeder sein eigenes hat, das befriedigt ist, indem sie einfach da sind. Wenn es je ein zartes Paar gegeben hat, dann dieses. Nichts Sonstiges könnte mir in der Liebe gefallen, nachdem ich als Kind die beiden zum ersten Mal gesehen habe. Sie müssen voneinander Vertrauen nicht fordern, weil sie es ununterbrochen einlösen, ohne einander einen Gutschein hinreichen zu müssen. Es reicht hin, daß sie einander liebhaben, die beiden,



vollständig. Sie setzen ihre Körper ein, keinesfalls in einem sexuellen Sinn, ihre Körper ergänzen einander zu einem einzigen, ohne daß sie dafür etwas tun oder gar mit den Körpern und miteinander arbeiten müssen. Eine Liebe, die das Andre nicht ausschließt, auch nicht einschließt: sondern das Eine und das Andre ist, eine Angelegenheit, die beide sich vornehmen, ohne daß eins sich das andre je vornähme. Sie sind zwei und eins in einem, nicht weil sie aus Liebe zueinander blöd geworden wären und zu faul, sich voneinander zu unterscheiden. Sie sind eine Zwiefältigkeit ohne Zwiespalt. Da ist sicher auch ein Spalt, der in bestimmten Lagen interessant wird, aber da er nicht reizt, bestimmt er auch nicht, was dem Körper so einfällt. Diese Körper melden sich nicht, nicht weil sie nie gerufen würden, sondern weil sie immer schon da sind, es ist ein gegenseitiges Sichmelden, aber ohne daß ein Ruf erschallen würde. In ihrem Erscheinen sind Ahörnchen und Behörnchen zwar zwei (und gleichzeitig ein Doppeltes?), Erscheinungsformen, die aufeinander verweisen, so lang, bis sie Erscheinung sind, ohne Form annehmen zu müssen? Nein, Formen, ohne Erscheinungen sein zu müssen. Zwei liebe Tiere. Eins weiß immer, was das andre tun oder sagen wird und umgekehrt. Eins ergänzt immer den Satz, den das andre angefangen hat zu sprechen. Wenn das zweite Hörnchen damit zu spät kommt, weil der Satz kurz war und das erste ihn bereits zu Ende gesprochen hat (»bitte, lieber Weihnachtsmann, Weihe Weihe Weihe ...!«), dann sagt das zweite, ein Echo, das sich die Liebe vornimmt und gleichzeitig darstellt (aber niemals: »rannimmt«!): »Nachtsmann Nachtsmann Nachtsmann«. Sie tragen Fell auf ihren Körpern und sehen genauso aus, als ob es der größte Schaden wäre, gäbe es sie nicht. Sie sind eins über unseren Köpfen, die wir schlanke, guttrainierte, gutgebaute Personen sein wollen, die auch auf Zeitungsbildern leicht abgebildet werden könnten, kämen sie je bis dorthin oder sogar ins Fernsehen, was das Äußerste an Technik ist, mit dem wir etwas sein können, dort können wir in einer Talk Show oder in einer Peep Show zeigen, wer oder was wir sind und wie es in uns aussieht. Ohne daß wir es zeigen, wissen wir es nämlich nicht, und indem wir uns dort zeigen, ist unsere Gestalt rettungslos schön gewandelt und damit in etwas gewandelt, das wir erst recht nicht kennen. Also: Wir müssen uns bemühen, jemand zu sein, um geliebt zu werden. Und der einzige, der dafür in Frage käme, verabscheut uns erst recht, nachdem er uns im TV gesehen hat. Ahörnchen und Behörnchen müssen nichts und



niemand sein, sie müssen nicht von Kleidern geziert oder gezeichnet werden oder Accessoires tragen, sie lieben einander in Wunselosigkeit, und wenn eins doch einen Wunsch ausdrückt, dann hat das andre ihn auch schon gehabt oder es will in genau diesem Moment genau das gleiche und spricht es dem ersten Hörnchen nach, eigentlich: hinterher. Ein Echo, das aber schon vor dem Gesagten kommt. Eine unheimliche Umkehrung von Vorgängen, die unheimlich sind, weil sie nicht zusammenhängen, indem und obwohl sie untrennbar sind. So wie die Welt unheimlicher wird durch die Möglichkeit der Vernichtung, nicht durch die Vernichtung selbst, die grundsätzlich immer nur droht, seit Jahrzehnten, derzeit vielleicht eher mehr als sonst. Im Nach-Sprechen ist diese gute Treue in ihnen, die wir alle suchen. Sogar ihre Nüßchen teilen sie miteinander, aber das ist ohnehin selbstverständlich. Das bedarf keiner Erwähnung. Sie sind fast so eins wie Gott, nur braucht der dafür drei Personen. Sie sind nur zwei, Menschtiere, und in ihrer Liebe wird nie eine Pause eintreten, in ihrem Sprechen auch nicht. Das ist einfach so. Ihre Liebenswürdigkeit verstimmt und verstummt nie. Sie sind aufeinander eingestimmt, die Zwei. Eins ist wohl ein Mädchen, das andre ein Bub, denke ich mir. Ich weiß aber nicht, welches von beiden was von beiden ist. Fassen Sie nicht voreilig ein Urteil nach der Natur, und wenn Sie es gefaßt haben, dann fällen Sie es nicht gleich! Solche Unterscheidungen drängen einen vom Erfassen der Welt nur ab. Nehmen Sie halt Ihr Körperbestimmungsbuch zur Hand und schauen Sie sich diese Tiere an, ihr körperliches Sein, auch ihr Geschlecht (das eine ist größer und hat diese riesige rosa Nase, aber ich weiß jetzt nicht, welches welches ist), primär wie sekundär, den Wert erhalten sie nicht als Sinnesdinge, sondern als mit etwas anderem befrachtete Dinge, und dieses andre interessiert mich, es ist ein Mehrwert, den man aber nicht spürt und nicht sieht. Und für den nichts bezahlt wird, den niemand einstreift. Es kommt etwas zu den Tieren dazu, aber es macht sie nicht mehr wert, höchstens für einander. Dafür rinnt die Welt um sie herum aus. Ich gebe meine Auffassung von Natur auf und her. Wenn Sie sie haben wollen, bitte, nehmen Sie sie! Das Wer und das Was sind eins bei den beiden und auch, wie selten: vollkommen einig! Wissen sie, daß nichts diesen Verlauf bremsen kann, obwohl man sogar den Verlauf von ganzen großen Flüssen verändern kann? Sie sind ja selbst ein Verlauf, der sich nie verläuft, diese beiden, nur eins ins andre, ja, dort, ineinander, verlaufen sie sich vielleicht, verlieren ihre



Grenzen, sie sind ja eins in zweien, aber grade da verlaufen sie sich nie. Obwohl sie nicht wissen, wo eins von ihnen aufhört und das andre anfängt. Sie verirren sich nicht ineinander, obwohl sie nicht getrennt sind. Ihre Bodenständigkeit ist verloren, sie wohnen droben im Baum, ihr Nüßchenvorrat in einem eigenen Raum, nah bei ihnen, und sie brauchen keinen neuen Grund und Boden, der verlorengelassen werden könnte, und auf dem ein neues, ihr (eigentliches?) Wesen wachsen könnte, das haben sie alles nicht nötig. Gerade indem nichts geschieht, bleiben sie einander erhalten. Das ist Liebe, glaube ich: daß nichts geschieht. Obwohl jeden Augenblick etwas geschehen könnte, sogar äußerste Bedrohung und Gefahr. Gerade indem nichts geschieht, geschieht die Liebe, die je schon da war, damit sie da ist, wenn wir sie brauchen. Einmal wollen sie Weihnachtslieder singen, Ahörnchen und Behörnchen, selbstverständlich miteinander, weil sich das wohl so gehört, und da sie zusammengehören, singen sie eben lieber, lieber Weihnachtsmann, ...nachtsmann, und leider singen sie es vor Onkel Donalds Haus, und sie sind nicht sehr musikalisch, sie singen nicht sehr schön. Donald ist zwar auch unmusikalisch, aber er hört, wenn ihm etwas nicht gefällt, er hört sogar besonders gut, weil ihm ja nie jemand zuhört (die Neffen wissen schon, daß es immer in einer Katastrophe endet, wenn sie es tun), also muß er selber hören, aber nie auf sich – und oft genug auch fühlen, obwohl er gehört hat. Also singen Ahörnchen und Behörnchen ihre Lieder und werden von Donald mit großer List in ihrer tierischen Wehrlosigkeit ausgeliefert wie der Mensch der Übermacht der Technik ausgeliefert war, seit es sie gibt (so hat man sich das zu Zeiten Donalds und seiner Freunde vorgestellt, heute ist der Mensch nichts und niemandem mehr ausgeliefert, er hat sich ausgeleert, er ist eine leere Fläche geworden, die nicht einmal mehr etwas nachsagen, nachsprechen kann, geschweige denn etwas ergänzen, das ein anderer gesagt hat, da müßten die Menschen ja gehört haben oder sogar ahnen, was der gesagt haben könnte, der andre), der Technik also war er ausgeliefert, dem Denken, das sogar schon rechnen kann, obwohl es ewig in der ersten Klasse hängenbleibt, weil es sich die dazugehörigen Zahlen nicht vorstellen kann, das Denken kann sich ja nicht einmal sich selbst vorstellen; da es also dieses Ausgeliefertsein gibt, hat man nicht die Möglichkeit, die Welt von außen zu erkennen, einen Gewißheitsgrad zu erwerben, der aus dem Berechnen kommt und aufgrund des Urteils der Natur gefaßt wurde, aus



dem man die Natur wieder zurückgewinnen könnte. Aber die schaut jetzt ganz anders aus. Also nach Natur schaut sie nicht mehr aus. O je, jetzt hat die Berechnung der Natur (ihre Berechenbarkeit?) die ganze Natur kaputtgemacht! Da sitzen die beiden in ihrem Baum, mitten in der Natur, und sie müssen ihre Begegnungen mit der Mit-Natur niemals aufgeben, noch nicht jedenfalls, obwohl die Technik sich bereits nähert. Ahörnchen und Behörnchen sind die unscheinbarsten Gelegenheiten zu sein und: nachdenklich zu sein, denn es muß immer nur eins denken, immer abwechselnd, das andre spricht dem einen nach, und sie stehen beide nicht auf dem Boden der Tatsachen, sie sitzen auf ihrem Baum. Sie müssen nicht auf ihre Werke achten, denn sie haben Nüsse gesammelt, und für diese Nüßchen haben sie ihren Vorratsraum, und auch der ist im Baum, und auf dem Baum, da brauchen die beiden Hörnchen keinen Wegweiser, sie hängen gegenseitig nicht nur an den Ästen, wenn sie klettern, sie hängen auch an ihren Vorstellungen, die alle irgendwie nußförmig und mit hochprozentiger Liebe gefüllt sind, und in diese Vorstellungsrichtung klettern sie dann weiter, hinauf, nicht um von sich eine Vorstellung zu bekommen, eine zu haben oder eine zu geben, sondern um jede Vorstellung, die sie sich voneinander machen könnten, wieder abzugeben, aber auch wieder nur einander. Ihr Verhältnis ist ein einfaches und ruhiges: alles gemeinsam tun, komme, was da kommt, wäre gewesen, was da war. Sie brauchen keinen Kühlschrank in der Nußkammer, wo die Vorräte lagern. Brauchen keine Geräte. Sie lassen einander gegenseitig in ihre Welt hinein, sie sind jeder des anderen Welt, sie lassen sich nicht draußen, als wären sie fremde Gegenstände, Geräte halt, die man benutzen kann oder auch nicht. Sie lassen sich jede Sekunde herein, jeder in den andren. Das unterscheidet sie von uns: daß sie einander bedenkenlos ineinander lassen, ohne daß je etwas draußenbleiben muß. Und sie müssen diese Gelassenheit, die sie in ihrer gegenseitigen Liebe (die sind doch nicht etwa Geschwister, die beiden, oder? Keine Ahnung, kann auch sein) sich und einander erweisen, weil sie sich ja nichts beweisen und eben auch nichts erweisen müssen (die Nüßchen gehören beiden gemeinsam!), sie müssen einander auch nicht helfen, sie SIND einander Hilfe, weil sie nicht aufeinander angewiesen sind, das heißt, sie sind schon aufeinander angewiesen, aber da sie niemals getrennt sind, wissen sie nicht, was das heißt: auf jemanden angewiesen sein, denn da ist kein Platzanweiser, der ihnen so einen Platz zuweisen würde, da ist bloß ihre Höhle im Baum. Da ist, da sie



nichts haben, nur einander, keine Welt, die sie zu sich hereinließen und die gleichzeitig draußen vor bliebe, da sind keine Dinge, die absolut zu setzen wären und keine, die bedient werden müssen, von höheren Wesen, da ist keine Transzendenz ... Ahörnchen und Behörnchen sind gleichzeitig Jaja und Neinnein, so wie deine Rede soll sein; sie beziehen sich auf nichts, was Bedienung fordern würde (Geräte!), sie beziehen sich nur aufeinander, und da sie eins sind, ist diese Beziehung auch eine vollkommene zu sich selber. Sie brauchen noch nicht einmal eine Beziehung zur Natur, in der sie leben, denn sie sind zwar Tiere, aber auch wieder nicht. Sie sind Tun und Lassen gleichzeitig. Sie müssen nichts. Sie müssen nichts wandeln und nichts verwandeln, auch nicht sich selbst. Und da sie keine Verhältnisse haben, weder zu andren Tieren noch eben zur Natur als solcher, da sie sich keinen Sinn vorstellen können, den solch ein Verhältnis haben könnte, da sie nicht einmal miteinander ein Verhältnis haben, sondern einfach sind sind sind, bleibt in völliger Dunkelheit, welchen Sinn unser eigenes Leben hat, das mir immer schon sehr unheimlich war, weil es so ausgeliefert ist. Jeder, der allein ist, ist ausgeliefert, und wäre es der Atombombe, deren Kraft ja auch aus der Natur kommt und die schon seit Jahrzehnten auf uns zukommt, vielleicht bald ankommt und uns alle wieder vor uns selbst in einer Katastrophe verbirgt, während Ahörnchen und Behörnchen sich nur in ihrer gemütlichen Höhle verbergen, wo sie das Miteinander selbst sind, ich weiß nicht. Ich kenne ihr Geheimnis nicht. Die Atombombe ist als Geheimnis viel größer, Ahörnchen und Behörnchen sind ja eher klein, aber ich weiß nicht, es ist ein großes Geheimnis, das in dem oft verlangten Sinn liegt: eins zu sein, ein Geheimnis eben. Ich weiß nicht, wie die beiden Backenhörnchen das machen, daß sie ein Geheimnis sind. Zumindest sind sie mir ein Geheimnis. Wenn der Sinn eines Geheimnisses ist, sich irgendwann einmal zu öffnen, dann ist es wiederum kein Geheimnis, was sie sind. So wie die Tatsache, daß die Bombe nicht explodiert (es aber jederzeit könnte), ihre Gefährlichkeit nur steigert, so macht die Tatsache, daß Ahörnchen und Behörnchen ihr Geheimnis nicht preisgeben, dieses Geheimnis nur umso undurchdringlicher. Ich kenne diese beiden lieben Tiere vom Anschauen, vom Sehen. Daher gibt es sie nicht. Ich habe sie in meiner Kindheit gesehen, daher könnten sie jederzeit wiederkommen, was sie nur umso geheimnisvoller macht.

Mit freundlicher Genehmigung der Autorin

Ton Veerkamp

Die Liebe zu Gott oder: Vom Politischen Eros

Wer sich beim Nachdenken über soziale Verhältnisse von marxistischer Theoriebildung leiten lassen will, wird von sich aus kaum einen Artikel über die *Liebe zu Gott* lesen. Die Vokabel »Gott« ruft sofort atheistische Abwehrinstinkte wach. Bei der Vokabel »Liebe« in Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse denkt man eher an Friederich Engels:

Aber die Liebe! – Ja, die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fällt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel! (MEW 21, 289)

In diesem Zitat haben wir die beiden Hauptvokabeln unseres Titels beisammen – *Gott* und *Liebe*. Religion spielt zur Zeit eine größere Rolle in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen als noch vor einem Vierteljahrhundert. Der Artikel stellt die Frage: Gibt es so etwas wie einen politischen Eros, und welche Rolle spielt darin die Chiffre *Gott*?

Gott

Wir fassen *Gott* als gesellschaftliche Funktionskategorie auf. Daher reden wir von *Gott* nicht essenzialistisch, also nicht über irgendein »höchstes Wesen«. *Gott* ist dasjenige, was alle gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse fokussiert. Alle Menschen hängen von der Arbeit anderer Menschen ab. Das Geflecht der gesellschaftlichen Arbeit ist Voraussetzung für alles menschliche Leben. Dieses Geflecht ist nicht naturwüchsig, sondern von den Menschen selber organisiert. Die Organisation der gesellschaftlichen Arbeit ordnet das Zusammenleben der Menschen. Diese Ordnung wird den Menschen übergestülpt und erhebt sich ihnen gegenüber als absolute Instanz. Das Gegenüber dieser absoluten Instanz zeigt sich im Akt des *Vorstellens*. Die Naturkräfte und -wesen, von denen die Menschen ursprünglich abhängig waren und die einerseits das menschliche Leben bestimmten, andererseits kaum kontrollierbar waren, *stellten* sich die Menschen als beseelte und handlungsfähige Wesen *vor*, denen man gehorchen und die man besänftigen muss. In Gesellschaften mit einer ausgeprägten und dominanten Staatsordnung nimmt die absolute Instanz die Gestalt eines hierarchisch-politischen Gefüges an. Die Götterordnung war die verabsolutierte Weltordnung der Menschen. In altasiatischen Gesellschaften war der landwirtschaftlich nutzbare Boden die nahezu einzige gesellschaftliche Ressource,

und die Organisation der Landwirtschaft und ihrer Bedingungen (Bewässerung u.ä.) bestimmte die gesellschaftliche Grundordnung. Die Eigentümer dieser Ressourcen wurden in altorientalischen Gesellschaften durch den König personal repräsentiert. Dieser war der »Sohn Gottes« bzw. »Sohn des Himmels« (wie im alten China). Nicht weil der Gott eine *Person* war, hatten die königlichen Personen *göttliche* Dimensionen, sondern weil die Eigentumsordnung hierarchisch und *personal* strukturiert war, wurde die absolute Instanz (Gott) *personal* aufgefasst, in der Regel aufgefächert in viele, hierarchisch angeordnete Göttergestalten.

Am Ende des vierten Jahrhunderts v.u.Z. tendierte die Vielheit der Menschelten im orientalischen und mediterranen Raum zu einer vereinheitlichten Welt, der Welt des Hellenismus. Aristoteles – Lehrmeister des makedonischen Eroberers des Orients, Alexander – hatte den Trend der Zeit genial vorausgeahnt: »Die Seienden mögen nicht schlecht regiert sein: *Nicht gut ist die Vielherrschaft, Herrscher sei Einer*« (Metaph. 1074b). Der abendländische Monotheismus wurde zum sachgemäßen Ausdruck für die sich politisch und ökonomisch vereinheitlichende Welt der antiken Großregion. Politisch vollendet wurde dieser buchstäblich globale Prozess im Römischen Reich. Dort nahm der Polytheismus immer mehr folkloristische Züge an.

In einer bürgerlichen Gesellschaft mit kapitalistischer Warenproduktion ist das Privateigentum an Produktionsmitteln das eigentliche Wesen des gesellschaftlichen Gottes und der Markt sein einzig legitimer Tempel. Das Gesicht dieses Wesens ist das *Geld*, und nicht zufällig nannte Marx das Geld den »Gott der Waren« (MEW 13, 105). Das Privateigentum ist die hierarchisch strukturierte Gesamtheit der Privateigentümer, die das Kommando über den gesellschaftlichen Arbeitsprozess innehaben. Es ist die absolute Instanz der bürgerlichen Gesellschaft, anonym und a-personal strukturiert. Niemand verbindet eine bestimmte, personale Vorstellung mit dem »Gott der Waren« und seiner Ordnung. Aber die Abwesenheit religiöser Formen darf nicht über die religiöse Struktur der Grundordnung hinwegtäuschen. Nehmen wir als Beispiel die Art, in der die Berufsverbote der 1970er Jahre des vorigen Jahrhunderts begründet wurden. Von den Beschäftigten im öffentlichen Dienst wurde verlangt, dass sie die Gewähr dafür bieten, »*jederzeit* für die freiheitliche demokratische Grundordnung im Sinne des Grundgesetzes« (Ministerialblatt Nordrhein-Westfalen 1972, 342)¹ einzutreten. Der § 35 Beamtenrechtsrahmengesetz wurde interpretiert als die Verpflichtung der Beschäftigten, sich durch ihr »*gesamtes Verhalten* zu der freiheitlichen demokratischen Grundordnung im Sinne des GG zu *bekennen* und für deren Erhaltung einzutreten ...« (ebd.). Die hervorgehobenen Vokabeln zeigen eine unverkennbar *religiöse* Diktion. Verlangt wurde eine uneingeschränkte Unterordnung unter eine absolute Instanz, die bürgerliche Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik Deutschland. Die damaligen Kritiker der Berufsverbotspraxis ahnten dies. Jene absolute Instanz nannten sie salopp FDGO; in ihrer Sprache spielte dieses Akronym die Rolle eines lächerlichen Götzen. Genauso sollte die Freiheitlich-Demokratische Grund-Ordnung bei den deutschen

1 zit. nach: http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/KontinuitaetUndWandel_verordnung-Extremistenbeschluss/index.html (letzter Zugriff: 5.12.2007)

Beamten die Rolle eines »wahren Gottes« spielen (*jederzeit, gesamtes Verhalten, bekennen*). Sie steht den Menschen *gegenüber*, sie ist ihnen *vor-gestellt*, wobei ihnen die Form der *Vor-stellung* weitgehend freigestellt bleibt; den Luxus der Toleranz leistet sich die bürgerliche Gesellschaft, solange ihr *Gott* nicht als solcher angetastet wird. Nach wie vor ist die Lästerung dieses *Gottes* unverzeihlich: Dem Verfassungsfeind wird nicht vergeben. Gesellschaftliche Grundordnung ist zwar Menschenwerk, aber eines, das sich verselbständigt und sich als absolute Instanz über alle Menschen, Herrschende wie Beherrschte, erhebt und sich gegen sie kehrt, wie sich der Besen gegen den Zauberlehrling des goetheschen Gedichts kehrte. Es ist daher nützlich, die Vokabel »Gott« für den Begriff »gesellschaftliche Grundordnung« einzusetzen. Die radikale Änderung einer Grundordnung ist weder durch eine moralische Willensentscheidung noch durch einen Mehrheitsentscheid, sondern nur in einem revolutionären Prozess durchsetzbar. Eine Grundordnung entzieht sich jedem moralischen Änderungswillen, sie setzt vielmehr selber die Moral. Sie ist daher unverfügbar. Das bringt die Vokabel »Gott« zum Ausdruck.

Liebe

Die Wirklichkeit, die wir mit dem Wort *Liebe* zu umschreiben versuchen, hat sozusagen drei Temperaturniveaus. Das niedrigste finden wir im griechischen Wort *agapē*. Es kommt im *Neuen Testament* der Christen sehr häufig vor, vor allem bei Paulus und Johannes. Dort bezeichnet es die gegenseitige Unterstützung (Solidarität) der Angehörigen messianischer Gruppen. So ist das berühmte 13. Kapitel über die »Liebe« (*agapē*) im ersten Korintherbrief des Apostels Paulus eigentlich ein Solidaritätslied: »Die größte von allen [Tugenden] ist die Solidarität!« (1 Kor 13,13) *Agapē*, Solidarität steht für die allgemeine Menschenliebe, von der Engels spricht. Sie ist, wie er sagt, unmöglich in einer Gesellschaft, wo die Hauptklassen in einem antagonistischen Verhältnis zu einander stehen.

Ein zweites griechisches Wort für *Liebe* ist *philē*. Es bedeutet (intensive) Freundschaft. Das entsprechende Verb *philein* steht auch für *freundschaftlich küssen*. Die dritte Stufe mit der höchsten Temperatur ist der *eros*. Liebe im erotischen Sinne des Wortes ist eine Haltung, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, sein Denken, sein Fühlen, sein ganzes Begehren, Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes.

Untersuchen wir den Sprachgebrauch, stoßen wir auf viele Ausdrücke, in denen das Wort metaphorisch verwendet wird. »Ich liebe Schokoladenpudding« ist ein sinnvoller Satz, weil er eine sinnliche Beziehung zwischen einem Menschen und einem Gegenstand benennt. Eine Metapher unterstreicht zugleich Übereinstimmung und Differenz. Die Sensualität ist wesentliches Element in aller menschlichen Liebe. In unserem Satz: »Ich liebe Schokoladenpudding« ist die Sensualität der Punkt, in dem die Liebe zu Schokoladenpudding mit der Liebe zwischen Menschen übereinstimmt. Aber in der Liebe zwischen Menschen ist die Sensualität Ausdruck einer bewussten und die ganze Person beanspruchenden Beziehung zwischen dem Liebenden und dem/der Geliebten.

Die *platonische Liebe* ist das Verlangen nach einer/einem unerreichbaren Geliebten. Sie unterdrückt die Sensualität nicht, aber sie muss auf die Aktualisierung des sensuellen Verlangens verzichten. Da die Sensualität ein wesentliches Element der Liebe ist, wird *Liebe* auch im Ausdruck »platonische Liebe« metaphorisch verwendet.

In der sogenannten *Heiligen Schrift* der Juden und der Christen gibt es das große Gedicht *Schir haschirim* (Gesang der Gesänge, Hohes Lied), das die Liebe besingt. Die Liebe ist körperlich, die Sensualität ist im Gedicht ein wesentliches Element: »Er ist ganz mein ganzes Begehren, so ist er, mein Liebhaber ...«, sagt die Geliebte. Und der Geliebte: »Schön bist du, meine Freundin [...] Ersteigen will ich die Palme, greifen will ich ihre Rispen, oh, werden mir doch deine Brüste wie Trauben des Rebstocks« (Hld 5,16; 6,3; 6,9). Da dieses Lied in einem »Kirchenbuch« steht, mussten die Frommen es in ein Lied der Liebe zwischen der Seele und Gott umdeuten, wie es in der christlichen Mystik geschah. Überhaupt werden die Mystiker des Christentums wie Bernhard von Clairvaux, Johannes a Sancta Cruce, Meister Eckart, Hildegard von Bingen, Katharina von Siena, Teresa von Avila usw. das ganze Repertoire der Sprache sinnlicher Liebe, vor allem eben das Hohe Lied, bemühen, um ihre mystischen Erfahrungen zu beschreiben.

Diese Metaphorisierung der Liebe gibt es in allen großen Religionen. Im Judentum finden wir die Mystik beim osteuropäischen Chassidismus des 17. und 18. Jahrhundert, der Islam hat die Sufitradition. Die Mystiker verzichteten nicht alle auf die körperliche Liebe, manche von ihnen waren verheiratet und hatten Kinder, aber alle erklärten das Uneigentliche, die Liebe zu Gott, für das Eigentliche, das Eigentliche für das Uneigentliche. Diese extreme Verkehrung zeigt sich im berühmten Zweizeiler des 922 in Bagdad hingerichteten Mystikers Al-Halladsch: »Tötet mich, oh, meine Freunde, denn in meinem Tod ist mein Leben« – erst der Tod bringt die Vereinigung mit dem Geliebten (Gott). Tatsächlich war die Mystik ein Versuch der individuellen Selbstbefreiung auf dem Weg der Überlistung der institutionalisierten Religion. Da die Mystik sozusagen den *Dienstweg* der Religion nicht einhält und Gott an den erlaubten Religionsinstanzen vorbei zu suchen und zu finden versucht, stellt sie eine potentielle Gefahr für die Gesellschaftsordnung dar und wurde fast immer mit Argwohn betrachtet.

In Folgenden werden wir über die Liebe zu Gott nicht als metaphorsierte menschliche Liebe reden, sondern sie als *politischen Eros* zu begreifen versuchen.

Die Liebe zu Gott

In der Tora der Juden, die auch das Grunddokument des christlichen Glaubens ist, finden wir folgenden Satz: »Höre Israel: Der NAME JHWH, dein Gott, der NAME JHWH, Einziger. Du sollst den NAMEN JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Leidenschaft« (5 Mose 6,4f)² Dieser Satz ist für die Juden ein Kernsatz. Das hebräische Verb *'ahab* deckt alle

2 Das Pendant zu 5 Mose 6,4f im Koran ist der Vers 163 der Sure Baqarah (2): »Euer Gott ist ein einziger Gott; es gibt keinen Gott außer ihm, dem barmherzigen und erbarmenden«. In Vers 165 ist von der Liebe zu Gott (*hub allah*) die Rede.

Schattierungen der Liebe ab, von der Solidarität bis zur Wonne des sinnlichen Begehrens, auch bis zur Gewalt der sexuellen Gier – veranschaulicht z.B. in der Erzählung der Vergewaltigung Tamars durch ihren Halbbruder Amnon, den ältesten Sohn Davids. Nachdem er seine brennende sexuelle Gier an Tamar gekühlt hatte, wurde er ihrer überdrüssig: »Amnon hasste sie mit einem großen Hass, und der Hass, mit dem er sie hasste, war größer als die Liebe, mit der er sie geliebt hatte« (2 Sam 13,15). Damit beginnt der Zyklus der Erzählungen über den Zerfall des Hauses David, also des Staates.

In *'ahab* steckt eine ganze Welt von Leidenschaft. Genau diese innere Welt ruft die Tora auf, wenn sie fordert: »Liebe den NAMEN, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen ...« (5 Mose, 6,5) Die Juden sprechen bekanntlich den Gottesnamen JHWH nicht aus, denn es war und ist ihnen kategorisch verboten, sich von Gott eine *Vorstellung (Bild)* zu machen, weder in der Form einer Menschengestalt, noch in der Form von Naturwesen bzw. Gestirnen. Jede Gottesvorstellung transportiert ein Herrschaftsverhältnis. Der NAME JHWH, »dein Gott« ist »*sulathi qol*, nur Stimme« (5 Mose 4,12). Das Vorstellen ist hier das *Hören* auf die Stimme. Diese Stimme redet die »zehn Worte«, besser bekannt als die »zehn Gebote«. Diese sind kein ethischer, sondern ein politischer Grundtext einer Gesellschaftsordnung, mit der sich das Bauernvolk der Judäer von der Normalität der altorientalischen Ausbeutungsordnung zu verabschieden suchte. Sie sind die ganze Tora in extremer Verdichtung. Die eine Seite der Tora finden wir in den vielen Gesetzen, Rechtsverordnungen und Geboten, die sozusagen Durchführungsverordnungen eben jener *Zehn Worte* sind; die andere Seite ist die *Große Erzählung der Befreiung* aus dem Haus des Sklaventums. Das Verbot der Vorstellung untersagt also, die Gesellschaftsordnung von Freien und Gleichen, von *Autonomie und Egalität*, als ein fremdes *Gegenüber* zu erfahren. Vielmehr verlangt dieses Verbot, dass die Menschen auf die *eigene* politische Erfahrung der Befreiung aus dem Sklavenhaus hören. Moses legendäre Erzählung der Befreiung aus Ägypten fasst die Erfahrung der Bevölkerung zusammen, die auf dem Lande die Katastrophe des Jahres 587 v.u.Z. überlebt hatten und die nach der Vernichtung der Großgrundbesitzerschicht selber zu kleinen Grundbesitzern geworden waren. Der Restbevölkerung ging es vor allem darum, den Rückfall in das Sklaventum zu verhindern. Sie gab sich aus dem Grund eine neue Gesellschaftsordnung, die wir in 5 Mose finden.

Tatsächlich erwies sich das Bilderverbot als undurchführbar. Denn die Ordnung der freien und gleichen Gesellschaftsmitglieder war von außen und vor allem von innen bedroht. Die Tendenz zur Akkumulation des Grundbesitzes bzw. der gesellschaftlichen Macht war auch in der Gesellschaft, die die Tora produzierte, nicht wirklich gebrochen. Die Stimme, die die Ordnung von Autonomie und Egalität proklamiert, musste sich gegen ihre Feinde von innen und von außen durchsetzen. So musste die Stimme nun doch ein drohendes *Gegenüber* werden. Jeder Versuch, in die Ordnung von Autonomie und Egalität andere, *normale*, den altorientalischen Ausbeutungsnormen entsprechende Ordnungselemente einzuführen, die sich in jener ungebrochenen Tendenz zur Akkumulation der Macht in den Händen einzelner manifestiert, stößt auf den leidenschaftlichen Widerspruch der absoluten Instanz, die das Fundament der Gesellschaftsordnung ist.

Der Gott Israels ist deswegen eine *'el qana*, eifersüchtige Gottheit. Eifersucht, eine Passion, die mehr als die meisten anderen Passionen Gewalt hervorruft, ist ein Paradigma für die Auseinandersetzungen, bei denen es um das Ganze ging, um die Ordnung selbst, eben um *Gott*. Jede Gesellschaftsordnung, die sich bedroht weiß, reagiert mit *Eifersucht*, d.h. mit Gewalt. Die autoritative Stimme der Freiheitsordnung wurde so zum König oder, mit einer gängigen altorientalischen Metapher, zum Hirten, Vater – nicht der fürsorgliche liebevolle Vater bürgerlicher Kleinfamilienidyllen, sondern der mit Macht über Leben und Tod ausgestattete Patriarch –, daher auch zum Gesetzgeber und Strafrichter, kurz, sie wurde mit Prärogativen der altorientalischen Herrschaft belegt. Praktisch ging so die a-religiöse Struktur der Stimme verloren. *Gottesliebe* war praktisch *Gottesfurcht*. In einer Gesellschaft, wo wirkliche Freiheit und wirkliche Gleichheit nicht existieren, also in einer *Klassengesellschaft*, kann die Gesellschaftsordnung bzw. *Gott* von den Mitgliedern der Gesellschaft nicht geliebt, sondern nur gefürchtet werden. Der politische Eros richtet sich dann auf jene Alternative, die die Klassenstruktur der Gesellschaft tatsächlich überwindet.

In der Tora 3 Mose 19 (eine ausführlichere Fassung der *Zehn Gebote*) wird das Verhältnis der Menschen untereinander grundsätzlich geregelt. Zusammenfassend heißt es: »Du sollst deinen Gefährten³ *lieben* wie dich selbst«. An dieser Stelle sollten wir *'ahab/agapan* eher mit »solidarisch sein« übersetzen. In dieser Parallelisierung der Gottesliebe mit der Solidarität unter den Menschen im Lande zeigt sich eine Gesellschaftsordnung, die nicht zulässt, dass die Mitglieder des Volkes in den bodenlosen Abgrund der Verelendung fallen. Das wurde ausführlich im Sozialrecht der Tora (Lev 25,23ff) geregelt. Das Doppelgebot des Judentums und des Christentums, der Gottesliebe *und* der Nächstenliebe, ist *politischer Eros* und keine Kombination von privater Frömmigkeit und privater Ethik.

Im *Lukasevangelium* fragt »ein Jurist (*nomikos*) Jesus: ›Was soll man tun, um das Leben der kommenden Weltzeit zu beerben?‹ Dieser sagt: ›Was schreibt die Tora, was liest du dort?‹ Jener antwortete und sagte: ›Du sollst den NAMEN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Leidenschaft [5 Mose 6,5] und deinen Gefährten wie dich selbst [3 Mose 19,18].‹ Er sagte zu ihm: ›Du hast richtig geantwortet; tue das und du wirst leben.« (Lk 10,25-28).

Die Frage ist natürlich: Wer ist »Gefährte (Nächster)«? Jesus erzählt daraufhin das Gleichnis des *barmherzigen Samariters*: Ein Mensch wurde überfallen und schwer verletzt am Rande des Weges seinem Schicksal überlassen. Ausgerechnet ein Mensch aus dem Volk von Samaria kümmert sich um ihn, ein Bastard-Israelit, für jeden echten Juden damals ein Stück Dreck. Er war der Gefährte (Luk 10,30-37). Nach Lukas soll daher die Gottesliebe unter den Verhältnissen des inzwischen stabilisierten Römischen Reiches unter dem flavischen Kaiserhaus (69-96) die Form der Nächstenliebe annehmen: Die Gesellschaftsordnung (*Gott*) stand unter jenen Umständen nicht auf der politischen Tagesordnung. Hier ist aber Gefahr im Verzuge. Das Ganze scheint sich

3 Hebr. *Ro'e*, eigentlich »Assoziierter« (Geselle, Genosse, Gefährte). Über die griechische Übersetzung *plēsios*, Nachbar, kommt es zur gängigen Übersetzung *Nächsten*.

auf Milderung herrschender Zustände zu reduzieren, auf das, was man heute *ethical standards* nennt. Kinderarbeit z.B. ist nach allgemeiner Überzeugung unmoralisch. Auch wenn man Kinder unter zwölf Jahren nicht mehr beschäftigen darf, bleibt die Ausbeutung von Jugendlichen über zwölf und von Erwachsenen erlaubt. Ausbeutung darf sein, Ausbeutung besonders Wehrloser soll lieber nicht sein. *Ethical standards* unterdrücken in der Regel die Frage nach der Gesellschaftsordnung überhaupt, christliche Nächstenliebe unterdrückt in der Regel die Gottesliebe, weil die Frage nach *Gott*, nach der gesellschaftlichen Grundordnung, erledigt scheint. Von *politischem Eros* bleibt allenfalls Monotheismus (es gibt die herrschende Gesellschaftsordnung, ohne Alternative) und ein bisschen Moral. Das ist eben das gängige Christentum, wie Karl Barth schon vor achtzig Jahren zeigte (*Kirchliche Dogmatik* I.2, 366).

Der Jurist in Lukas' Geschichte vom *barmherzigen Samariter* wusste nicht, wer sein Nächster war. »Der sich um das Opfer räuberischer Gewalt kümmert«, sagt Lukas. In gewissen Kreisen redet man pausenlos über die sogenannten Nächsten (*die Armen, die Dritte Welt* u.ä.). Niemand stellt die Frage: »Wer ist der Gott, dem wir in allen Belangen unseres Lebens Folge leisten müssen?« oder, in einer uns eher geläufigen Sprache: »Für welche Gesellschaftsordnung wollen wir uns einsetzen, für die herrschende, die Opfer produziert, oder für eine völlig andere, in der Menschen nicht länger anderen Menschen zum Opfer fallen müssen?« Wird die Gottesfrage nicht offen und deutlich gestellt, wird das Reden über die Opfer belanglos und verlogen. Wer die Frage nach der Gesellschaftsordnung nicht stellt, bestätigt mit seiner Tagespolitik für die Opfer der Ordnung genau diese Ordnung der Elendsproduktion.

Die Doppelung Gottes oder: Der Etikettenschwindel

Die Aufklärung als ideologische Waffe der bürgerlichen Revolution gab die Parole aus: »Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil.« Mit ihr musste die große ideologische Macht der Kirche gebrochen, die Religion entlarvt werden. Dahinter können wir nicht zurückgehen. Aber Entlarvung reicht zum Verständnis der Religion nicht aus. Den entscheidenden Schritt nach vorne tat Karl Marx, als er ihren Doppelcharakter beschrieb. Hinter diese Einsicht können wir ebenfalls nicht zurückgehen. Marx war Aufklärer, indem er schrieb, Religion sei »ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie [Staat, Sozietät] eine *verkehrte Welt* sind«, sie sei »die allgemeine Theorie dieser Welt [...], ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund«. Er ergänzte: »Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend.« (MEW 1, 378)

Gott ist also doppelt: *Ausdruck* und *Protestation*. Der Ausdruck aber *verkleidet* die Protestation. Die »Verkleidung« (MEW 23, 91)⁴ der Protestation bewirkt, dass vom Widerspruchscharakter der Religion praktisch wenig übrig blieb und die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nahezu unmöglich wurde. Aber ihr Widerspruchscharakter blieb vorhanden.

4 Engels verwendet eine ähnliche Metapher: verbergen »unter einer religiösen Decke« (MEW 7, 343).

Wir zeigen das in einer skizzenhaften Darstellung der Entstehung des Christentums. Zunächst erinnern wir daran, dass das Wort *Christen(tum)* jüdischen Ursprungs ist. *Christianoi* sind Anhänger eines *christos*, eine griechische Übersetzung des hebräischen *meschiach* (Messias). Ursprünglich war das Christentum eine Form des jüdischen Messianismus. Dieser wiederum entstand in einer Zeit, in der die Unterdrückungsordnung im Hellenismus globale Dimensionen annahm, entstanden aus dem internationalen Handel zwischen den verschiedenen hellenistischen Reichen vom iranischen Bergland bis in die westlichen Mittelmeergebiete. Das von den Persern kreierte Weltgeld fing erst im Hellenismus an, als solches zu funktionieren. Das führte zur Zerstörung der traditionellen Gesellschaftsordnungen des Orients. In nicht wenigen Gesellschaften regte sich Widerstand gegen diese Modernisierung, auch und vor allem in Judäa (Makkabäischer Aufstand). Zwar schafften es die Judäer, sich politische Autonomie zu erkämpfen, aber ihr Staat formierte sich als eine hellenistische Monarchie. Er war keine Alternative, er konnte auch keine sein. Der nun einsetzende Messianismus fungierte in doppelter Weise. Zum einen war sein Ausgangspunkt, dass durch diese Entwicklung den kleinen Völkern die Möglichkeit genommen worden war, autonom politisch zu handeln. Zum anderen stand er für die Hoffnung, dass eines Tages eine Gesellschaft entstehen werde, die *Autonomie und Egalität* ermöglicht. Der einzige Weg dahin sei das Eingreifen *Gottes*, der einem Menschen die Vollmacht erteile, die herrschende Ordnung zu vernichten und eine gerechte einzusetzen. Hier hat sich die Chiffre »Gott« verselbständigt. Sie wird von einer autoritativen zu einer essentialistisch gedachten oder vorgestellten Instanz, zu einem Gottwesen, von der man sich einen definitiven Eingriff in das Gesellschaftsgefüge erhofft. Das Ritual der Bevollmächtigung ist eine Salbung (*mischcha*), der Bevollmächtigte ist ein Gesalbter (*meschiach*). Einerseits stellt man fest, dass es unter den übermächtigen und globalen Unterdrückungsverhältnissen keine politisch durchführbare Alternative gibt, andererseits, dass es diese Alternative geben muss. Auf absehbare Zeit konnten die Messianisten (Christen) das Projekt einer messianischen Gesellschaft von Freien und Gleichen nicht durchsetzen. Aber woran sie festhielten, war der Widerstand gegen eine Ausbeutungsordnung. Unter Gefahr für Leib und Leben verweigerten sie das Kaiseropfer – die Loyalitätserklärung für die römische Ordnung.

Im Christentum nimmt die Unmöglichkeit, das Projekt einer Gesellschaft der Freien und Gleichen politisch durchzusetzen, die Gestalt der *Verjenseitigung* an: nicht jetzt, in diesem Leben, sondern nach dem Tod, im ewigen Leben; nicht auf Erden, sondern im Himmel. Der ursprüngliche, militante Messianismus wurde in einer Religion aufgehoben. In der Großen Erzählung des Christentums hoben die nicht-jüdischen Christen des Römischen Reiches die politischen Hoffnungen jenes kleinen, altjüdischen Bauernvolkes auf. Dies ist die Doppelung, von der wir sprachen und die Marx andeutete: Die Aufhebung war die Aufbewahrung der gesellschaftlichen Vision und zugleich ihre Verjenseitigung. Die um sich greifende Wucherung von immer phantastischer werdenden orientalischen Kulte waren in der mittleren und späten Kaiserzeit Roms ein Zeichen dafür, dass die Menschen sich in der spätantiken Kultur nicht angenommen fühlten. Die meisten Mitglieder der freien Stadtbevölkerung

waren beschäftigungslos und abhängig von öffentlicher Fürsorge. Rom meisterte das Problem der sozial-ökonomischen Überflüssigkeit seiner Menschen mit drakonischer Strafjustiz, Zwangsarbeit in den Bergwerken – und mit *panem et circenses*, Brot und Spielen, oder, wie wir heute sagen würden, ALG II plus Events. Gesucht wurde die ideologische Bindungskraft, die die Menschen ihr Schicksal akzeptieren ließ, gefunden wurde sie im Christentum. So suchten die Verelendeten in phantastischen Gebilden der Mysterienreligionen Trost- und Rechtfertigungsgründe dafür, dass sie keinen Ort fanden, wo sie von ihrer realen Not befreit und wirklich getröstet wären.

Das Christentum gehörte damals zur schillernden Subkultur des Reiches, buchstäblich zum *underground*, wie man heute noch in den Katakomben Roms nachempfinden kann. Dort war die Solidarität eine Bedingung für das Überleben. Diokletian (289-304), der sah, dass die Regelung mit *panem et circenses*, Sklavenarbeit und Abwehrkämpfen an den Grenzen den Zerfall des Reiches nicht stoppen konnte, machte aus dem philosophischen Monotheismus der Spätantike einen praktischen Monotheismus. Die Welt sollte lernen, Gott wirklich zu *fürchten*. Diokletian stellte sich die Welt als eine große Kaserne vor, sein Gott war daher ein dominant militärischer und männlicher Gott. Er schloss die Frauen und den nichtmilitärischen Teil der männlichen Bevölkerung aus. Der Gott des Christentums war inklusiver und sein Kult hatte bereits in alle Schichten der Reichsbevölkerung Eingang gefunden. Konstantin (313-331) war der bessere Politiker; er erlaubte das Christentum als eine offizielle Kultform. Unter Kaiser Theodosius (379-395) wurde das Christentum zur einzig erlaubten Kultform; alle anderen wurden verboten. Die Welt sollte nicht nur Gott überhaupt, sondern nur noch den römisch-christlichen Gott lieben, und zwar mit einer exklusiven Liebe: ein Reich, ein Kult, eine Gesellschaftsordnung (das frühfeudale Kolonat), kurz: *ein Gott*. Statt eine Erzählung der *Protestation* zu sein, wurde das Christentum zur Erzählung der Herrschaft; sein Ursprung des Widerstands geriet in Vergessenheit. Nur hatte es als wesentliches Element in seiner Großen Erzählung die Urkunde jener Ordnung der Freien und Gleichen aufbewahrt, die Tora, die Propheten und die übrigen Schriften. Nicht nur das: Das Ritual der wöchentlichen Lesung schliff sich tief in die Seelen vieler Menschen ein. Immer wieder brach die Erzählung seines Ursprungs – nicht selten mit großer und militanter Gewalt – aus dem Gehäuse der Herrschaftslegitimation hervor. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte der Doppelung seines Gottes. Das Christentum musste immer sich selbst bekämpfen. Die Frage ist demnach nicht, *ob* man Gott lieben soll, sondern *welchen* Gott man lieben soll. Auf *welche* Gesellschaftsordnung muss sich unser politischer Eros richten?

Fazit

Jede gesellschaftliche Grundordnung – also das, was von allen Gesellschaftsmitgliedern bedingungslose Folgsamkeit fordert und was wir mit der Chiffre *Gott* bezeichnen – ist real eine Ordnung *für* wenige Mitglieder der Gesellschaft und *gegen* alle übrigen. Die Grundordnung verlangt auch von den Herrschenden

Folgsamkeit, weil es nicht in ihrem (ethischen, religiösen) Belieben steht, jene anzutasten. Tatsächlich erhebt sich die Gesellschaftsordnung *über* und *gegen* alle. Die Ordnung ist daher Objekt der Furcht, nicht einmal des Respekts, geschweige denn der Liebe. Mag in einer bürgerlichen Demokratie das Element der Furcht verdeckt sein, auch hier wird die Ordnung – außer in den Feiertagsreden staatlicher Zeremonien – nicht geliebt, sondern manchmal abgelehnt, meistens hingenommen, immer gefürchtet; sie trägt unter Schlips und Kragen immer die Polizeuniform. Für staatliche Ordnungen setzt sich kein Mensch »mit seinem ganzen Herzen, mit seiner ganzen Seele, mit seiner ganzen Leidenschaft« ein. Geliebt wird allenfalls der Steuerberater, der uns erklärt, wie wir straflos der Gesellschaft unseren Beitrag kürzen, gar verweigern können.

Solange sich eine Gesellschaft in Gruppen mit antagonistischen Interessen spaltet, ist die Forderung nach einer *solidarischen Gesellschaft* leeres Gerede. Klassengesellschaften sind *per definitionem* keine solidarischen Gesellschaften; bestenfalls verfügen sie über halbwegs funktionierende Sozialversicherungen. Das jüdisch-christliche Doppelgebot Gottesliebe-Nächstenliebe wurde nur im Untergrund praktiziert, in klar abgegrenzten Gruppen mit Gesellschaftsvorstellungen, die eine – sei es auch religiös aufgehobene – Alternative zur herrschenden Gesellschaftsordnung darstellten. In der Arbeiterbewegung war Solidarität die Haupttugend im gesellschaftlichen Kampf um eine wirkliche andere Ordnung. Erst dort bekam sie wirklich Boden unter die Füße.

Was ist in den gegenwärtigen Ordnungen zu *lieben*? Nur das, was über die Klassenstruktur unserer Gesellschaften hinausweist. Nur der Überwindung dieser Struktur kann man »sein ganzes Herz, seine ganze Seele, seine ganze Leidenschaft« – seinen *politischen Eros* – widmen. Nur in diesem *politischen Eros* entsteht eine *Solidarität*, die wirklich diesen Namen verdient. Deswegen hat die Frage nach der Gesellschaftsordnung (*Gott*) Vorrang; die Solidarität unter den Menschen, die diese Frage antreibt, ist das notwendige Ergebnis.

Literatur

Aristoteles, *Metaphysica*, Oxford Classical Texts, Oxford 1957

Barth, Karl, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Halbbd. 2, Zollikon u. Zürich 1948

Engels, Friedrich, »Der deutsche Bauernkrieg« (1850), in: *MEW* 7, 327-413

ders., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), *MEW* 21, Berlin 1962

Marx, Karl, »Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« (1844), in: *MEW* 1, 378-91

ders., »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« (1859), in: *MEW* 13, Berlin 1972, 3-160

ders., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1. Bd., *MEW* 23, Berlin 1962

Veerkamp, Ton, *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993

ders., *Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus*, Hamburg 2005

Frigga Haug

Knut, das kuschelige Raubtier

Das Land war schon lange erkaltet. Der ewige Winter, nicht weiß wie Schnee, sondern grau, neblig nass, trostlos. Eine allgemeine Lieblosigkeit hatte die Herzen ergriffen, sie nistete in den Köpfen und rief den Menschen zu, einander zu hassen, zu beneiden, rücksichtslos von den Ellbogen Gebrauch zu machen. Jeder für sich kann etwas schaffen, hieß es, kann hoch kommen, immer höher. Wer etwas erreichen will, kann das gegen alle anderen. Man muss sich nur schnell bewegen. Die allgemeine Ruhelosigkeit wohnt neben der Unruhe aus den vergangenen Zeiten. Es muss etwas geschehen, dass sie einander nicht begegnen.

In diesem erstarrten Moment mit gefährlicher Ladung begab es sich, dass mit einem Mal das Wunder der Liebe erschien. Sie nahm die Gestalt eines kleinen, weißen Polarbären an.¹

Jeder, wenn er auch sonst wenig weiß über die vielen Tierarten, hat davon gehört, dass ein Polarbär in einer großen Weite an Eisschollen beheimatet ist, die selbst so weiß und unendlich sind, dass man ihn nur schwer sehen kann, falls man sich überhaupt auf eine Expedition dorthin begibt. Wie also kommt der Eisbote zu uns? Die Antwort ist so überraschend wie voller Möglichkeiten, ein kunstvolles Gewebe zu knüpfen, in dem viele Verweise die Richtung angeben wie im Kinderspiel »Botschaften verstecken«. Der Bär wurde einen Tag vor dem zweiten Advent im Zoo einer Großstadt geboren. Das Spiel begann, als Knut zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorgestellt wurde: mit Fernsehen und Presse – nicht wie ein Star oder großer Politiker, nein, eher wie ein kleiner Messias, der sogleich die Herzen der Menschen berührte.² Die Liebe breitete sich mit Lichtgeschwindigkeit aus und ergriff Millionen in aller Welt, aber besonders natürlich im Land seiner Geburt, in Deutschland. Wie der Messias war auch der Bär schon im Dezember geboren, aber die Kunde von ihm erreichte uns erst

- 1 Pasolini zeichnet in seinem Film *Theorema* eine solche Bewegung. Hier ist es eine Familie, deren Beziehungen zu feindlichem Eis erstarrt sind, die durch die Ankunft eines Fremden in Liebe zu diesem entzündet wird. Dabei werden Geschlecht, Alter, sozialer Status unwesentlich angesichts des Feuers, welches in der Liebe ausbricht. – Die Lage ist im Fall von Knut komplizierter, die Beziehungen vielfältiger, weshalb ich auf das ursprüngliche Vorhaben verzichten musste, an der Pasolinivorlage entlang auch Berlins Knut abzubilden.
- 2 Zu des Eisbären erstem Geburtstag, im Dezember 2007 schreibt Spiegelredakteur Daniel Haas eine Persiflage, in der er die Nähe zum Religiösen hervorhebt, sie durch detaillierte Übertreibung aber sogleich um jeden Erkenntniswert bringt. »Er schenkte der Welt eine Offenbarung – wer an ihn glaubt wird selig.« Eifrig spürt Haas Ähnlichkeiten mit der Jesusgeschichte auf: Er hatte einen »Ersatzvater«, »bärtig, gütig, eine Josefsfigur«, »zu seiner Krippe pilgerten die Mächtigen und Reichen«, es folgen der Umweltminister Gabriel u.a. als Heilige Drei Könige, »Prophetenstreit«, »Heilung der Kranken«, »Auferstehung« usw. und endet mit »die strikte Trennung von Bär und Religion gilt nicht für uns«, in forscher Anspielung auf die Lehrerin im Sudan, die verurteilt wurde, weil sie es zuließ, dass ein Teddybär durch die Schulklasse den Namen Mohamed erhielt. (*Spiegel* online, 5.12.07)

vier Monate später, da war er nicht mehr so neu und nackt, sondern sah schon aus wie ein Traumbär: klein und handlich, mit viel weißem Fell, runden Ohren, Augen wie Wacholderbeeren, noch wackelig auf den Beinen, stolpernd und neugierig, ohne Scheu (obwohl er ja ein wildes Tier ist) und vor allem schutzbedürftig. Das in den Menschen schon nahezu veraschte Gefühl glommt auf, wurde schnell zu einem wärmenden Feuer, eine große Zärtlichkeit wollte endlich wahr werden³, und man war bereit, die Botschaften zu hören.

Rettet die Umwelt

Wir betreten eigentümlicherweise zunächst nicht das Gelände der Zoologie, sondern finden uns unvermittelt in der großen Politik: Der Umweltminister reist herbei, wird »Patenonkel« von Knut und verkündet, dass dieser zum Maskottchen für die UNO-Artenschutzkonferenz in Bonn im Mai 2008 werden wird. Das trifft die Herzen der vielen, die zum ersten Auftritt kamen, nicht wirklich, denn die Presse versucht, solche Indienstnahme durch ausführliche Beschreibung der für ein Freigehege unpassenden Kleidung des Ministers zu zerreden. Auch *Greenpeace* wirbt mit einem Knutposter für eine Kampagne gegen Klimaerwärmung, erregt aber kein weiteres Aufsehen. Solche erwartete Politisierung des Bärenereignisses wird, endlich zu Herzen gehend, nachhaltig übertroffen von der nächsten Botschaft, die den aufnahmebereiten Gemütern eingeträufelt wird. Sie trifft auf Gewohnheiten:

Der Kommunismus ist eine Gefahr

Zunächst gilt es nämlich, die allgemeine Bewegung in Form zu bringen und wieder festen Boden zu gewinnen. Liebe macht weich und verbindet dich mit anderen. Denke daran, dass du dich nicht zu weit in solche Gefahr begibst. Die Gefahr dauert viel länger als die Flucht. Wir leben in Berlin. Wir werden erinnert: Berlin ist eine Frontstadt. Der Bär ist unser Zeichen. Er schützt immer noch vor denen, die unsere neue Kommune mit dem kleinen Bären für ihre Zwecke missbrauchen könnten, vor den Kommunisten. Der kleine Eisbär und die Liebe zu ihm müssen zunächst einmal zu Garanten des schon fast vergessenen Antikommunismus werden.

Diese den Journalisten zur Lösung auftragene Arbeit zeitigt überreichlich Ergebnisse. Die historische Forschung stößt in eine wahre Fundgrube für das gewünschte Ziel. Die Mutter des Eisbären hat dieses so seltene Ereignis, die Geburt eines Polarbären in einem Zoo, auf denkwürdige Weise scheußlich erledigt. Sie ging nicht in den dafür errichteten Eisbau, sondern warf das Kind und seinen inzwischen gestorbenen Bruder einfach vor die Tür und kümmerte sich nicht weiter darum. – Der Boden ist schon vorbereitet. Wem fiel da nicht die Mutter ein, die sechs ihrer Kinder beiläufig in Blumentöpfen verscharfte, was – wie ein deutscher Minister schnell verkündete – ein spätes Ergebnis von vierzig Jahren Staatssozialismus war, ein Regime, in dem Frauen

3 Im *Spiegel* wird gehöhnt: »in unserem Gefühlshaushalt hat er die Kuschelecke in Beschlag genommen« (5.12.07).

zu so etwas gebracht wurden, statt wunderbare mütterliche Gefühle zu entwickeln. Wir fragen nicht weiter, ob es bei Tieren, sei es in Freiheit oder in der eingesperrten Form, vorkommt, dass die Weibchen ihren Wurf nicht akzeptieren⁴, sondern gehen der gelegten Fährte begierig einfühlend weiter nach. Hat am Ende der Staatssozialismus auch in der Sache mit Knut seine Hand im Spiel gehabt? Mühelos schreiten wir zwanzig Jahre zurück, so lang ist das her, da reiste Knuts Mutter in einem Zirkuswagen durch die damalige DDR. Man braucht dazu nicht viel zu sagen. Jeder weiß, was ein Zirkus ist und hat schon die Tiere in den Wagen gesehen, hinter Gittern, die jetzt schnell zu Symbolen werden für die Gitter, hinter denen die Bürger der DDR die Freiheit ersehnten. Sie kam auch für Knuts Mutter, als sie aus dem Zirkus, der mit dem Ende der DDR verschwand, in die Freiheit des Zoos entlassen wurde. Doch die Vergangenheit suchte sie seelisch heim. Sie ließ die Neugeborenen einfach im Stich – wir erfahren, dass so ein kleiner Bär nur um die dreihundert Gramm wiegt – und empören uns doppelt über die mangelnde Fürsorge, die die große Bärin, die selbst mehrere Zentner schwer ist, staatssozialistisch an den Tag legte. Umso heldischer die Wärter, die sich nicht etwa in den Käfig wagten, da wie die Bären allgemein so auch die Bärenmütter gefährlich sind, sondern die Kleinen mit einer Art Harke herausziehen und in ihre Obhut nehmen. Wenigstens den einen, Knut, für den die Hilfe noch nicht zu spät kam.

Einmal noch meldet sich hilflos widerständig die Zirkuskünstlerin, die mit der Bärin auftrat, und missversteht die Situation. Sie berichtet, dass in ihrer, der DDR-Zeit, keinerlei Anzeichen abnormaler Art an der Bärin beobachtbar waren, als ginge es tatsächlich um deren geistige Gesundheit. Aber ihre Stimme ist ganz und gar überflüssig, da die Bärin längst ihre Schuldigkeit getan hat. Hatte sie doch nur für einen kurzen Moment wie die Brüder und Schwestern hinterm Eisernen Vorhang als Beleg zu dienen, dass es niemandem gut bekommen ist, vierzig Jahre dort gelebt zu haben, sodass wir darauf gefasst sein müssen, in Zukunft mit vielen Perversionen, Gewalttaten, fehlender Mutterliebe konfrontiert zu werden. Ansonsten findet die große Bärin gar kein Interesse mehr. Jetzt ist nur noch Knut dran.

Noch einmal fällt aus kommunistischer Ecke ein dunkler Schatten über die allgemeine Liebe zu Knut. Es scheint, als hätten all diese Besucher, die vom Moment seiner Freigabe fürs Publikum das Gehege mit Knut umströmten, dabei vergessen, dass noch bis vor kurzem der Pandabär nebenan Symbol für Berlin war. Da die Besucher abgelenkt waren, kümmerte sich auch sonst niemand um ihn, und er starb – vielleicht an gebrochenem Herzen? – jedenfalls aber an Verstopfung. Er war aber, so wird uns jetzt in Erinnerung gerufen, eine Leihgabe aus Peking, die der ehemalige Bürgermeister Diepgen vor zweiundzwanzig Jahren mitbrachte und für seinen Wahlkampf nutzte. Was werden »die Chinesen« tun, wenn sie von dieser Vernachlässigung

4 Erst zu Knuts erstem Geburtstag ist die Presse voll von Nachrichten, in denen in anderen Zoos die Weibchen ihre Kinder nicht annehmen, ja, gar selbst töten und fressen. Jetzt erfährt man geradezu umgekehrt, dass es eigentlich nicht vorkommt, dass im Zoo ein Eisbär von seiner Mutter großgezogen wird. Man erfährt aber ebenso, dass auch in Freiheit Eisbären ihre Jungen töten, beispielsweise, wenn das Nahrungsangebot zu knapp oder ein anderes Männchen im Spiel ist.

erfahren? Vorerst bekommen sie immerhin den Auftrag, zehntausend Stoffbären als Knuts Doppelgänger zu liefern. Aber die Nachricht vom gestorbenen Pandabären lohnte zu keiner weiteren Erziehung der Menschen und wurde ebenso fallengelassen wie die über die Bärenmutter.

Die nächste Botschaft lautet:

Die Liebe ist in der Familie

Nichts spricht überzeugender für Familie als Hort, Schutz und Garantin fürs Aufwachsen als die Familie selbst. Mit Kinderbildern kann für sie geworben werden. Allgegenwärtig wird uns eingeschärft, dass Familie gar verfassungsmäßig abgesichert zur Grundsubstanz von Gesellschaft und Staat gehört. Passend rufen die Bilder der Kleinen diese Gefühle von Rührung und Beschützerverlangen wach; zugleich vermitteln sie das Gefühl vergeblicher Sehnsucht, dass das, was sie zu versprechen scheinen, niemals eingelöst werden kann. Wie steht es da um die Tierfamilie? Knut als Sozialwaise ruft weltweit Beschützerinstinkte wach. Aber braucht er nicht auch eine wirkliche Familie nah bei sich? Die Sache ist ziemlich heikel. Doch Knut bekommt einen eigenen Pfleger, der, nur ihm zugehörig und aus anderen Bezügen herausgenommen, Tag und Nacht mit ihm verbringt, ganz wie eine gute Mutter es tun sollte. Das scheint angesichts der Wirklichkeit menschlicher Kleinkinder zunächst übertrieben, aber Knut ist ein fernes Wesen vom Polarkreis, da mögen andere umfassendere Bedürfnisse herrschen. Wir alle entwickeln uns zu Experten und lernen: Babybären können leicht an der Nahrung erstickern, ganz abgesehen davon, dass diese sehr kunstvoll hergestellt werden muss, um die Muttermilch ersetzen zu können. Dass es ein bloßer Ersatz ist, stößt wieder auf zustimmendes Nicken. Wir wissen um die vielen Mütter, die aus Eitelkeit wegen möglicher Hängebussen ihre Kinder nicht stillen und werden wieder vermehrt gewarnt vor dem Schaden, den diese dadurch erleiden. Stillende Mütter rücken ins Zentrum von Gesundheitswerbung und werden zu nationalen Modellen neuen Weibseins. Aber kann so ein männlicher Pfleger Mutterersatz für einen Polarbären sein? Da trösten uns die täglichen Bulletins, die (z.B. im Fernsehsender N24) über Knuts Gewichtszunahme veröffentlicht werden, in unserer ängstlichen Erwartung, es könnte vielleicht nicht gut gehen, die Sache mit Knut und seinem Pfleger. Jetzt sogleich das Wichtigste: Knut schläft mit dem Pfleger in einem Bett. Die Nachricht spaltet die bewegten Gemüter bis ins Mark. Sollten Tiere überhaupt mit Menschen in einem Bett schlafen? Sollten es Kinder mit ihren Eltern? Kleine Jungen mit erwachsenen Männern? Aber bevor sittliche Empörung auch nur keimen könnte, wird sie überströmt vom Verlangen, selbst auch ein kleines, felliges, warmes, hilfsbedürftiges, Schutz suchendes Wesen in den Armen, ja, Trost suchend im eigenen Bett zu haben. Und bevor tatsächlich Klarheit in die wachgerufenen Gefühlswallungen kommen kann, weiß einer schon die entsprechende Lösung: Jeder soll einen Fellbären in weiß und Babyform haben. Die Andenkenindustrie, zunächst privat wildernd, weil der Zoo den Einsatz verpasste, dann aber Zoo-eigen, tritt auf den Plan. Schon in den ersten Monaten werden zehntausende von Knut-Doppelgängern verkauft. Blüte und Erntezeit fallen in eins.

Damit weiter die richtigen Familiengefühle aufkommen, ist die Sache sprachlich geregelt: Knut heißt in der Folge Bären-Junge, der andere aus dem Wurf ein »Zwillingsbruder«, und der Pfleger wird medial als »Ziehpaapa« gepriesen, der über des Bären Bett Fotos von dessen leiblichen Eltern aufhängte, und »108 Tage« »unermüdlich mit ihm spielte, sogar öffentlich im Gehege, der mit ihm im Wassergraben schwamm und zum Entzücken von mehr als einer Million Zuschauern mit ihm umhersprang und herumkostete« (FAZ, 10.7.07). Der Funke sprang erwartungsgemäß über: Wer wünschte sich nicht einen solchen Vater für die eignen zukünftigen Kinder? Folgerichtig bekam der Bärenpfleger »unzählige Briefe von weiblichen Fans«, die solches Liebesverhalten auf sich lenken wollten. Knut und sein Pfleger sind zweifellos »das Knuddelpaar des Jahres«, meldet FAZ (13.11.07).

Die Zeit, in der die Tiere niedlich und süß sind, ist noch kürzer, wenn es sich um Raubtiere handelt. Nach nur drei Monaten öffentlichen Wärmestroms geht es an den Abschied, muss all die freigebige Liebe von Pfleger und Zuschauern umgelenkt werden. Der Pfleger, »der hinter den Kulissen noch bei Knut ist« (Welt, 9.7.07), kennt instinktiv die Problematik der griechischen Tragödien. Der Sohn muss vom Vater getrennt werden. Während die Millionen Zuschauer schon um das Findelkind trauern, kümmert sich keiner um die Leiden des jungen Wärters. Doch er verrät dem *Tagesspiegel*: Wenn Knut später einmal in einem anderen Zoo lebe, werde er ihn nicht mehr besuchen: »Wenn er Witterung aufnimmt, würde er leiden. Das tue ich ihm und mir nicht an.« Der Bär wird eine Bärin finden. Unerlöst bleibt bloß der Wärter. Das sieht die FAZ ganz klar anders: Dem Wärter winkt Freiheit. »Seine Gefangenschaft in Knuts Gehege ist beendet. Der nun 50 Kilogramm schwere Eisbär schreit sehnsüchtig nach ihm.« (9.7.07) Und falls wo Trost nötig wird, liefert ihn die FAZ mit ihrer lange eingerichteten Knut-Kolumne, in der Glossen über alle möglichen Tiere, über Riesenschildkröten, Flusspferde, Alligatoren, Hühner, einen Wolf usw., erzählt werden, damit sie durch ihre Verbindung mit Knut schneller die Herzen erreichen. Die FAZ erfindet sogar den Titel *Knut des Tages*, den sie z.B. dem Braunbären, der in den Alpen erschossen wurde, an seinem einjährigen Todestag verleiht. Weiterhin ruchlos verulkend werden Glossen weitergereicht, so die, Knut müsse allmählich an sein weiteres Leben denken und seine Perspektive vielleicht als Hund in einem japanischen Seniorenheim anvisieren.

Die vierte Botschaft klärt

Das richtige Verhältnis von Liebe, Zeit und Geld

»Wo ich Liebe sah und schwache Knie, war's beim Anblick von Marie« (Geld), lässt Brecht schmalzig singen. Aber es gilt hier das Umgekehrte. Die Liebe kam zuerst und lockerte die Verschnürung der Geldbeutel, machte die Knauserigen großzügig, die Geizigen freigebig. Alle drängen danach, in diese Liebe zu Knut zu fließen und dafür das Ersparte herzugeben. Aus den Kleinstädten kommen die Friseurinnen und Bäcker, die Frauen von der Kasse, die Männer aus den Betrieben. Es sind vornehmlich die vielen, die sich so etwas normalerweise nicht leisten, die jetzt am freien Wochenende

die Flüge nach Berlin buchen, (mit Hotel als Schnäppchen für diejenigen, die schnell zuschlagen), die dann stundenlang anstehen, um endlich – über ein Geländer hinweg, einige Meter entfernt – auf einen kleinen, spielenden Bären in weiß zu blicken. Das Verlangen ist viel größer, als dass es dieser Bärenjunge jemals erfüllen könnte, pressen sich doch die Wünsche eines gesamten Lebens, die Hoffnung, noch einmal neu anfangen zu können, in Bewegung zu kommen, schon einmal bewegt zu sein, in diese Freude. Was den Bären besonders anziehend macht, ist das Mitleid, das er in uns erregt. »Seine Mutter hat ihn verstoßen«, werden die Medien nicht müde, wieder und wieder zu verkünden, und so kann sich ein jeder aufgerufen fühlen, den Schutz, den das Bärenkind wie jedes Kind offenbar braucht, imaginär zu geben. Das ist die Stärke des Imaginären, dass es im Modus des bloßen Gefühls oder Gedankens Großes vollbringen kann, ohne dass die Menschen selbst handeln müssten. Aber da der Bär begehrenswert klein ist, ist auch die Zeit klein, die er dem Sehverlangen zur Verfügung steht. »Am Morgen des 23. März strömten Tausende von Knut-Fans in den Zoo. Fünfhundert Journalisten und Kamerateams von hundert Fernsehstationen berichteten über Knuts ersten öffentlichen Auftritt. Sogar aus Kanada, Kolumbien, Pakistan, Japan und Neuseeland waren Journalisten und Besucher angereist«, liest man im Knutbuch (2007, 20). Die Liste lässt sich ergänzen um Australien, China, Südamerika, USA, Afrika (*Spiegel*, 20.10.07). – Die täglichen zwei Stunden Besuchszeit heißt es gerecht zu verteilen. Aber »Liebe ist doch an Zeit nicht gebunden«, lässt Brecht die Männer in Mahagonny, der Stadt der Goldsucher, vor dem Bordell singen – und fügt an: »Jonny mach schnell, denn es geht um Sekunden«. Also gilt auch hier: Jeder muss, eingeklemmt zwischen anderen, mit maximal sieben Minuten auskommen. Das ist vernünftig. Dafür also die ganze Hoffnung. Und für all diejenigen, die sich das nur einmal leisten können, bleibt Knut zunächst ein Fortsetzungsroman bzw. eine Fernsehserie. Es folgen die täglichen Hofnachrichten, wiederum im Familienstil gehalten: Der Bär zahlt – wie können alle Mütter sich erinnern und mitfühlen; er lernt schwimmen – so als ob Eisbären dies nicht von Natur aus könnten –, so kann man die Anstrengungen mit den eigenen Menschenkindern wieder wachrufen und mitfühlen.

»Eine Million Menschen aus der ganzen Welt haben in den vergangenen vier Monaten den kleinen Knut im Berliner Zoo besucht«, meldet die *Welt* am 9.7.07. Die fünfte Botschaft lautet konsequent:

Der Zoo kann an die Börse

Dass Knut in allererster Linie ein Geschäft war, ist so offensichtlich, dass es die moralische Aufrüstung, die durch die Bedienung und Anrufung des Liebesdispositivs in Bewegung kam, leicht übersehen lässt. Tatsächlich ist aber auch die geschäftliche Seite ein einziges Lehrstück. Dass der Zoo viel verdiente, scheint gerecht. Es kommt geradezu Unmut auf, als die Presse berichtet, dass der Zoo sich reichlich spät um die Alleinrechte kümmerte, Knut zu vermarkten, sodass einige Andenkenproduzenten schon eine Woche vor Knuts öffentlichem Erscheinen ihre Schäflein ins Trockene gebracht hatten. CDs, Plüschtiere, Klingeltöne und Gummibärchen werben mit Knut. »Wir werden gegen

die Markenpiraterie vorgehen«, verspricht der kaufmännische Direktor des Zoos und sichert zunächst den Namen Knut als »Markenname« rechtlich. »Eine Marke gewährt ihrem Inhaber ein ausschließliches Recht. So kann er Dritte von der Benutzung der Marke ausschließen und die Vermarktung kontrollieren«, belehrt im *Spiegel* (25.3.07) ein Markenanwalt. Der kaufmännische Direktor machte den Zoo zum Lizenzgeber für andere, selbst für Lieder – es gibt sieben Knutsongs –, die alsbald herausgebracht werden. Die Zoo-Aktie steigt in nur einer Woche (der ersten nach Knuts öffentlichem Erscheinen) um 60 Prozent, meldet die *FAZ* auf ihrer Finanzseite (3.4.07). Und einer von einer ›Merchandising‹-Firma rechnet aus: »Der Preis von Knut-Shirts könnte bei zwanzig Euro liegen. Tassen könnten zehn Euro kosten.« Später kommen Marzipantorten, Bücher, Puzzles, Postkarten, natürlich Teddybären, produziert von Schildkröte für fünf bis neunundfünfzig Euro, hinzu. Wenn jeder fünfte Zoobesucher ein Andenken kauft, kämen 2007 mindestens zwei Millionen Euro zusammen. Das ist recht kleinlich gerechnet, denn »Knut ist als Merchandising-Figur und Werbeträger mehrere Millionen Euro wert«, sagt der Markenexperte einer Werbeagentur. Aber Eile tut not, denn »im Moment ist Knut ein kurzfristiger Hype, bei einem professionellen Markenmanagement kann er auch langfristig erfolgreich sein«. Den potenziellen Marktwert beziffert er auf sieben bis dreizehn Millionen Euro (nach *Spiegel*, 31.3.07). *Vanity Fair* bringt eine sechzehn-seitige Fotoserie »Ich Knut – Weltstar aus Deutschland«.

Warum ein Zoo an die Börse muss, ist schon weniger nachvollziehbar, aber da die Börse nicht ins alltägliche Erleben der Knutbesucher gehört, schnell ins Vergessen zu schieben, obwohl ja die Frage bleibt, was für weitere Geldströme nach diesem Bestseller Knut zu erwarten sind. Die Findigkeit derer, die am Geld teilhaben wollen, ist bemerkenswert, wie überhaupt die neoliberale Entfesselung allseitigen Unternehmertums die Fantasie auf dem Feld des Geldwerberns beachtlich erweitert hat. »Shoppem mit Knut« beispielsweise lockt eine Kreditkarte der Berliner Volksbank in der Hoffnung, dass der ungesagte Wunsch, Knut möge überall dabei sein, mit der Lust aufs Shoppen verknüpft werden kann. »Knut schafft finanzielle Sicherheit« und »erstickt« sogar die Debatte um die ungleiche Finanzierung der Zoos in Ost und West. Schließlich meldet sich Hollywood und verhandelt um den Star Knut, den er im Range von Tom Cruise vermarkten will: Der Zoo will über dreieinhalb Millionen Euro für seinen Bären mit dem Produzenten der Garfield-Filme. Kleinlich behauptet die *FAZ* (3.1.08), es handle sich nur um 100 000 Dollar, also bloß das Zehnfache des Existenzminimums, das die Regierung ihren Armen pro Jahr zubilligt. – Man muss den Liebesstrom, so die sechste Botschaft, sich verzweigen lassen und beizeiten

Umlenken

Die nächsten Versuche, das allgemeine Liebesverlangen nützlich zu orientieren, zeigen die Grenzen der Erziehung. Die Presse wird nicht müde, Nachrichten über die Gewichtszunahme – schon fünfzig Kilo – mit der Information zu verbreiten, es handle sich beim Polarbären um ein Raubtier, und sie hätten das schon immer gesagt. Man kann die Veränderung der Atmosphäre fühlen – aber bevor die öde Kälte sich

wieder um alle Herzen legt und die Geldbeutel zuschnürt, kommt gerade noch rechtzeitig das Ravensberger Knutbuch für Kinder auf den Markt – knapp zehn Seiten Text mit sehr großen Buchstaben, (Kinder lesen ja nicht viel) und dreißig Seiten Fotos für 9,95 Euro. Das ist nicht nur ein großartiges Geschäft, es zeigt auch, zu welcher Erziehung der Bär nützlich ist, wie schon der Umweltminister zur Premiere versprach. Die Verfasser, Bestsellerautor-Vater, Mutter und Kind, also eine richtige Kleinfamilie aus den USA, haben sich das Ziel gesetzt, die ›Klimakatastrophe‹ mit Knut fester zusammenzufügen, um so unser alltägliches Umweltbewusstsein zu entwickeln. »Weil die Menschen Knut lieben, könnte es sogar gelingen, die Diskussion über die globale Erwärmung in neue Bahnen zu lenken.« (5) »Knut ist Sinnbild unserer Verantwortung für die Umwelt« (ebd.).

Man muss dafür die Geschichte des kleinen Bären – »der Bärenjunge, das niedrigste Eisbärenbaby der Welt« vor allem selbst als ein Zeugnis von Liebe erzählen – die vom Pfleger zum Bärenkind, von den anderen Pflegern als Helfern, von den liebenden Menschen auf der ganzen Welt hin zu allen Tieren und von da zur Erde, die wir gemeinsam bewohnen, strömt. Für Kinder werden die fehlerhaften Stellen übermalt. Der Tierpfleger und ein Arzt werden Geburtshelfer und übernehmen die »gesunden Bärensöhne«, nicht, weil die Mutter sie »verstieß«, sondern weil »wilde Tiermütter oft nicht wissen, wie sie mit ihren Jungen umgehen sollen« (9). Anders der Pfleger, er schläft jetzt nicht mehr mit dem Bären in einem Bett, wie die Tageszeitungen behauptet hatten, sondern im Schlafsack daneben. Er ernährt ihn alle zwei Stunden, badet ihn und reibt ihn mit Babyöl ein, und er singt ihm zur Gitarre Lieder von Elvis Presley vor (9), denn »er liebte den kleinen Eisbären wie sein eignes Kind«. Anders als in der Presse⁵ hat der Pfleger jetzt auch eine normale Familie, Frau und Kind, aber Knut ist eben sein Mittelpunkt aus Liebe. Die Familie im Rücken, also durch deren Liebe kann er die Liebe zu Knut durchhalten. Wenn Knut älter wird, kann er den Pfleger »versehentlich« verletzen, weshalb weniger Nähe besser wird. Das Buch endet: Knut und sein Pflegevater »haben Millionen von Menschen auf der ganzen Welt verzaubert. Viel wichtiger ist, dass ein einziges winziges Tier Berge versetzen könnte, Knut [...] bewegt uns, alles zur Rettung der wild lebenden Eisbären zu unternehmen« (31). So ehrenhaft dieser Impuls, die Eisbärkonjunktur mit der Klimaproblematik zu verknüpfen, so bescheiden, was am Ende herauskommt. Wohin also mit dem emotionalen Überschuss, wenn die Rufe zur Rettung der Eisbären richtig vernommen wurden und Taten folgen sollen? Wie bei der Großen Politik üblich, ist für die Bürger nur ganz wenig politische Einmischung vorgesehen: Sie können sich im Internet informieren, Fahrgemeinschaften bilden, den Müll trennen, einen Baum pflanzen, das Licht ausschalten, wo sie es nicht brauchen, die Heizung herunterregeln und auf das Standby ihrer Geräte verzichten. Damit wird offenkundig, dass es letztlich die einzelnen Menschen in den kleinen Familien sind, die die Klimaerwärmung verursachen und sie also auch wieder rückgängig machen können. Das

5 Einmal wurde zu Beginn des Knutdramas erwähnt, dass seine Frau dem Pfleger die Wäsche bringt – da sie nicht mehr auftrat, konnte dies aber vergessen werden.

soll nicht heißen, dass individuelles Verhalten beim Energieverbrauch nicht auch sparsamer sein könnte, wohl aber, dass die Teilhabe der Menschen nicht einmal fürs Ankratzen der Fundamente jener ökonomischen Prozesse zugelassen ist, in deren Gefolge die Menschheit die Lebensbedingungen auf ihrem Globus zerstört.

Dieser Versuch in einem Kinderbuch, die spürbare Gefühlswelle in eine individuelle Umweltverantwortung zu lenken, wurde auch anderswo aufgenommen. Im Fernsehen liefen Dokumentationen über das Leben der Eisbären, über schmelzende Eisdecken, über bedrohte Tierarten. Es bleibt die große Frage, ob das Liebesverlangen und seine Anrührung so ohne weiteres auf die Welt überfließen kann und in der Umweltfrage nicht eher nüchterne Berechnung und zornige Einmischung in die Politik Platz greifen müssten.

Die siebte Botschaft fehlt eigentümlicherweise. Sie betrifft

Die Geschlechterverhältnisse

Unsere Köpfe, unsere Sprache sind Teil der herrschenden Kultur. So geschieht es, dass wir beim Thema Liebe gewöhnlich auch an Sex denken oder an die Trennung oder Verbindung von Sex und Liebe und als zweites an Männer und Frauen, das Paar, das einander liebend zugetan ist, wenigstens am Anfang. Im allgemeinen kulturellen Aufbruch könnten wir auch an Lesben und Schwule, an Transgender und an Homoehen denken, aber vielleicht doch nicht, wenn wir so schnell beim Eisbären landen. Mit solchem Vorgepäck reiben wir uns bei der Knutaffäre erstaunt die Augen. Da ist nirgends von Geschlecht noch von Sex die Rede. Das ist nicht ganz richtig. Sex kommt vor bei der drohenden Erwartung, dass Knut älter wird und dann als Marke nicht mehr so attraktiv ist, grau, groß und schäbig, eben »unsexy«, wie »Experten« laut *Spiegel* (31.3.07) verkünden. Schon hier widerspricht die *FAZ* aufgeklärt bündig, das Interesse anderer Zoos für Knut als Sexpartner für Eisbärinnen zeuge vom Gegenteil (31.3.07). Und am Ende finden wir die Geschlechterverhältnisse doch auch, beim drohenden Abschied, dem wir alle, »wissend«, warum er geschehen muss, auch emotional zustimmen sollen. Knut muss weg. Der Grund: Der Zoo hat zwar drei weibliche Eisbären, jedoch genügt für alle diese ein einziges Männchen, Knuts Vater. Einverständnis blicken wir auf die tierische Ordnung, dass da einer einen Harem hat, und können schließen, dass die gewöhnliche Monogamie auch unter den Menschen gar nicht hauptsächlich den Frauen, wie wir seit Engels⁶ denken, sondern vor allem dem männlichen Geschlecht äußerst entgegenkommt – denn an und für sich würde ja ein Mann auf drei oder mehr Frauen durchaus reichen –, der Harem also eine Einrichtung nicht für, sondern gegen die Mehrzahl der Männer und ihr Weiterleben in häuslicher Umgebung ist. Und wir lernen zudem, dass sich das uns innewohnende Liebesverlangen ganz allgemein entzünden kann und nicht notwendig in die vorgesehene Sprache noch Paarfindung heterosexueller Art münden muss.

6 Engels hat in *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* behauptet, dass die Monogamie ein Sieg der Frauen über die Männer gewesen sei.

Tatsächlich aber mischt sich jetzt in diesen Vorgang die gewohnte Liebesprache. Die anderen Zoos, die zunächst bloß »Interesse bekunden, den Eisbären zur Zeugung von Nachwuchs einzusetzen«, wechseln den Sprachduktus und »werben« um Knut: Aus Gelsenkirchen kommt »sogar ein offizieller Liebesbrief der dortigen Eisbärin an Knut«. Dabei kann sich unsere Empörung, dass hier eine Ehe angebahnt wird unter Fremden, beruhigen, weil alle wissen, dass der Brief natürlich eine Täuschung war. Wir müssen jetzt nicht weiter darüber nachdenken, denn wir erfahren, dass Eisbären erst mit drei Jahren geschlechtsreif werden, was uns zur Feier des ersten Geburtstags von Knut bringt, an dem er, entgegen früheren Verlautbarungen doch im Bett seines Pflegers schlafen darf, wenigstens »für ein paar Minuten zum Nuckeln«, wenngleich er mit seinen hundertundfünfzehn Kilo »größer ist als das Bett« und seinen Ziehvater an die Wand drückt. Auch hier ist nicht wirklich Platz. Und so gilt: »das unzertrennliche Paar muss sich bald trennen«. »Das wird ein weiterer tragischer Tag in Berlins Zoo«, orakelt *Bild* schon weise im Voraus (nach *Spiegel*, 28.03.07).

Die achte Botschaft zeigt:

Lust auf Größe

Knut verkörpert eine besondere Art der Ereignislosigkeit. Er erlebt letztlich nichts und stellt damit das Leben dar, wie es sein könnte: ein zweckfreies Spiel, umsorgt von einem Pfleger (jener Figur, die vor allem hierzulande für breite Bevölkerungsschichten immer relevanter wird). Dieser ideale Knut, medial vervielfältigt und zugänglich gemacht für alle, ist unser Lagerfeuer, der strahlt Ruhe und Zufriedenheit aus,

so witzelt der *Spiegel*-Schreiber, der schon die Liebe ebenso verhöhnte wie die christlichen Anklänge zum Geburtstag von Knut (5.12.07). Aber obwohl er dies nur schreibt, um genüsslich den alternden Bären – »hässliches graues Monstrum mit stechenden Knopfaugen« drohend auszumalen und uns auf den »Pelzträger in Handtaschenformat«, den »eigentlichen wahren Knut – seine Idee sozusagen – das kleine Wollknäuel, das wir beschützen, Herzen, lieben wollen,« (ebd.) zu verweisen, sind hier einige Punkte, wenn auch nur zum Hohn, klar herausgestellt: Die Liebe gilt nicht dem wirklichen Bären, wenn sie nur existieren kann, solange er sehr klein ist, also auf ein halbes Jahr begrenzt ist, wo doch Liebe auf Ewigkeit zielt. Und die Liebe will die Absehung von allen Taten außer den spielerischen. Sowohl für die ökonomische Vermarktung wie für die politische Indienstnahme tun sich damit Probleme auf, solche des erloschenen Feuers. Wie man ein Feuer durch zuviel Brennstoff ersticken kann, lässt es sich durch Zufuhr von etwas Sauerstoff auch weiter anfachen. So versucht *Bild* (vornehm unterstützt durch den *Spiegel* als Berichterstatter) in zwei eigentlich einander widersprechenden Punkten neues Leben in die Sache mit Knut zu bringen. Einmal schüren sie das Liebes-Schutzverlangen, indem sie eine Nachricht lancieren, die Naturschützer hätten die Tötung von Knut verlangt, weil das Aufziehen von wilden Tieren mit der Flasche nicht artgerecht sei, »sondern ein grober Verstoß gegen das Tierschutzgesetz«. Der Berliner Zoo lasse es zu, »dass der Bär für den Rest seines Lebens verhaltensgestört sein werde« (*Spiegel*, 19.3.07). Es gelingt, Briefe aus

aller Welt zu bekommen und eine kleine Bewegung zu beginnen: *Knut soll leben*. Aber der Tierschutzverband rückt zurecht; die *FAZ* entscheidet: »Es war eine Falschmeldung« (21.3.07), und so ließ sich wenig Brennstoff mehr finden. Nicht mal die Frage, ob Zoos eine artgerechte Umgebung für Eisbären seien, wurde laut.

Allerdings hätte diese Initiative auch das Feuer aus dem allgemeinen Liebesverlangen ersticken können. Wie kann Liebeszuwendung zu Verhaltensstörung führen und ausgerechnet die zwischen Vater und Sohn, die man allgemein zu verehren gelernt hat? So war es günstiger, die Gegenkarte zu ziehen. Es erinnert jemand ebenfalls in *Bild*, dass ja Liebe und Vaterland auch eine nahe Verbindung eingehen müssen. Knut also soll weiter eingebaut werden in Staatserhaltung und die entsprechenden Gefühle. *Bild* begann eine Kampagne, den Pfleger (nicht Knut) für das Bundesverdienstkreuz vorzuschlagen, und forderte dazu auf, Briefe an den Präsidenten zu schicken. In Ermangelung eines großen erfolgreichen Echos musste es dann der Verdienstorden des Landes Berlin sein. Der Pfleger erhielt ihn zusammen mit Eberhard Diepgen, jenem Bürgermeister, unter dessen Obhut die Landesbank die riesigen Verluste machte, unter denen Berlin noch heute leidet, und der den Pandabären aus China geholt hatte. (*Spiegel*, 1.10.07) Aber auch diese Geschichte geriet alsbald in Vergessenheit.

Die neunte Botschaft fragt:

Wie weiter? Der Geburtstag

Kann man den kleinen Eisbären trotz seines schnellen Wachstums vielleicht auf Dauer stellen? Der Nürnberger Zoo versuchte dies ein Jahr nach Knut mit der Meldung von einem neuen Eisbären. Aber die Herzen waren schon wieder in Normalität eingefroren. Es ließ sich nur wenig neues Feuer entzünden, und so zeigte sich der Nürnberger Zoodirektor zunächst einsichtig kritisch gegenüber der Berliner Vermarktungswelle. Im faustischen Konflikt zwischen unbestechlicher Zoohaltung und lockendem Finanzstrom warf er sich Mitte Januar 2008 dann doch auf die Seite des möglichen Goldregens. Da er weiß, dass man nicht zweimal in den gleichen Fluss steigen sollte, fasst er die Dinge jetzt anders an: Das Publikum wird frühzeitig partizipativ einbezogen – es darf mitmachen, dem Tier einen Namen zu geben, statt diese wichtige Prägung einem einfachen Pfleger zu überlassen. Am Ende entscheiden sich die vielen (15 000 beteiligten sich) für eben den Namen, der es am Anfang laut Zoomeldung hatte sein sollen. So reibungslos funktioniert vollendete Demokratie. Im sorgfältigen Studium der Berliner Vorgänge erkennt man in Nürnberg auch die leere Stelle: die Geschlechterfrage. Was bei Knut fast gleichgültig schien, jetzt wird es auf eingefahrenen Schienen ausgefahren. Der Nürnberger Bär ist ein Mädchen. Entsprechend kommt es auf das Muster der Decke an (bayrisch-national), auf der sie schläft, auf Haarbürste und seidiges Fell. – Aber kehren wir zurück zu Knut. Es gibt ja noch weitere Rituale, die sich fürs Geschäft eignen: Geburtstage zum Beispiel. Der von Knut – er wiegt zu seinem ersten, wie gesagt, mehr als zwei Zentner und wird uns als das am meisten gefürchtete Land-Raubtier auf der Welt vorgestellt – lässt die gesamte Palette von Themen wieder aufleben.

Politik: Da ist das West-Ost-Problem zum Beispiel, der unerledigte Kommu-

nismus. Als Geburtstagsglückwunsch darf der schon mehrfach zitierte Haas im *Spiegel* mit einem hegemonietheoretisch gekonnten Seitenhieb verkünden:

Wie jeder große Neuerer verband er (Knut) das Kommende mit dem Alten: War seine Mutter noch eine vom Kommunismus gegängelte Zirkusartistin aus der DDR, ist er der größte Star der Nachwendezeit auf vier Beinen. Ihm zu huldigen heißt auch, den Triumph über ein Unrechtsregime zu feiern. (5.12.07)

Da reiben sich die siebzehn Jahre nach der Vereinigung immer noch nicht wirklich zusammengewachsenen Bürger der zwei Deutschlands die Augen. Die deutsche Zweistaatlichkeit hat ihnen, daran muss erinnert werden, in Berlin auch zwei Zoos hinterlassen. Wenn nun, so wird der knutlüsternen Menge vorgeschlagen, der bald erwachsene Eisbär den Berliner Zoo verlassen muss, warum sollte er dann nicht, wie andere Berlinbewohner auch, einfach in den Osten gehen und den zweiten Tierpark in Friedrichsfelde besiedeln? Der Bissen wird aufgeregt geschluckt und erweckt einige der des Ost-West-Problems müden Menschen zu neuem Leben. Im Berliner *Tagesspiegel* entzündeten sich heftige Debatten und zeigen wieder verjüngt die alten Fragen. Sollte Knut nicht endlich ein Ossi werden? Das könnte das zweideutig Verächtlich-Heimelige aus dem Wort Ossi in Richtung auf »endlich zuhause« vereindeutigen. Prompt meldet sich Erinnerung, dass ja schon seine Mutter usw. (siehe oben), auch vorgespülte Panik: »Wird Knut ein Kommunist«, ein »westlich sozialisierter Jungpionier«? Die Worte fliegen hin und her, Menschen mischen sich ein in der folgenlosen Leserbriefspalte, die aber immerhin ein gutes Zeugnis ablegen kann über den *Commonsense* der engagierten Berliner. Mit viel Wortwitz ist ein jeder in seinem Element – Ossi-Witze und westliche Zufriedenheit geben einander tagelang das Wort. Übergreifend erinnert schließlich einer, dass die Knutliebe sich mit solcher Zerreißung in Ost und West nicht vertrage, was schon Kennedy bei seinem Berlinbesuch offenbart habe: Nicht nur er, auch Knut sei einfach ein Berliner. Dazwischen immerhin mahnt einer auch, dass Eisbären im Zoo vielleicht doch auch nicht einfach Glück sind und selbiges erfahren, sondern »eine Perversion« statt seines »ursprünglichen Lebensraums« (*Tagesspiegel*, 20.11.07).

Und die Ökonomie? Es entzündete sich eine Diskussion um die Vermarktung von Knut, weil diese nicht nur viel Geld brachte, sondern auch andere Folgen hatte. Der verantwortliche »Wirtschaftswissenschaftler und kaufmännischer Direktor des Zoos« muss gehen. Die Öffentlichkeit erfährt jetzt, wie viel Geld ihre Liebe dank dieses Marktstrategen, der sein Geschäft verstand, einbrachte und auch eine Antwort auf die obige Frage, was der Zoo an der Börse zu suchen hat:

Mit der Gründung der Marke «Respect Habitat Knut», unter deren Dach Wirtschafts- und Werbeunternehmen Knut-Lizenzen kaufen können, erhöhten sich die Einnahmen auf geschätzte acht bis zehn Millionen Euro im Jahr. Dank Knut kann der Zoo außerdem mit Eintrittsgeldern von weit mehr als drei Millionen Besuchern kalkulieren. (*Tagesspiegel*, 11.12.07)

Da die Besucher aus Liebe handelten und nicht bloß sich selbst und noch viel weniger Knut zu Markte tragen wollten, kann solches Erfolgshandeln, also die »kommerzielle Ausrichtung« als sittenwidrig angeprangert werden und die Verurteilung durch den Direktor auf Wohlwollen stoßen. Dabei hatte der Werbemanager gehandelt, wie Peter Hartz es in seinen Empfehlungen zur Zukunft der Arbeit forderte: Emotion und Business

gehören zusammen. Der Zoomanager wollte »emotionale Tierstories« für die Verwandlung des Zoos in einen »Businesspark« nutzen, dazu die inzwischen allgegenwärtigen Angebote wie bei der deutschen Bundesbahn: Familientickets, Karten für Alleinerziehende, Großeltern und die »besonders beliebte Mutter-Card«. (*Tagesspiegel*, 11.12.07). Der andere, der eigentliche Zoodirektor, besinnt sich auf den Sinn des Zoos, Tiervielfalt zu zeigen, also auf Leben, wogegen es sich bei den Taten des wirtschaftlichen Managers um die Verwandlung des Eisbären in eine »Geldmaschine« gehandelt habe.

Knut und sein Geburtstag eignen sich weiter zur Erziehung in die neoliberale Passform eines Jeden. Eifrig wird medial am Bewusstsein des Publikums gemodelt. Wo bleibt in dem Ganzen der Staat? Er hat die Zoosubventionen gekürzt, und wer da noch in Abhängigkeit bleibt, hat schon verloren. Das konnte man aus den USA lernen. Geschäft muss sein, dann eben auch mit unseren Gefühlen. Wo Staat sich zurückzieht, muss Markt her und seine Vernünftigkeit. Auf der Grenze verdient auch der Staat – so hat z.B. die staatliche Münze bereits die zweite Knut-Silber-Münze und eine mit seinem Pfleger herausgebracht. Jetzt empfiehlt der Staat, endlich aus Zweien Eins zu machen, d.h. die Berliner Zoos zusammenzulegen und mit dieser Vereinigung überall Kompromissbereitschaft zu zeigen, auch bei unseren Gefühlen. Etwas Business und etwas Tierliebe können, wie sich gezeigt hat, wirklich zusammengehen; das Klingeln der Kassen muss keine Störung für Bärenohren sein.

Man konnte erwarten, dass das Volk in diesem Streit – Liebe und Geld –, zumal kurz vor Weihnachten, gespalten sein würde und sich auf jeden Fall für eine Weile – wie in den Big-Brother- und in Talkshows – politisch am Gemeinwohl beteiligen konnte, indem es Partei ergriff und an der eigenen Moral bastelte. Im aufgeregten Sandkasten der freien Meinungsäußerung kochen alle Themen und Ressentiments wieder auf und erstellen ein Lehrstück über des Volkes Meinung. Berliner Skandalgeschichten eignen sich für alles, so treten wieder auf: Der Ruin der Berliner Landesbank, die Politik der rot-roten Regierung, Angst um den Arbeitsplatz, Wut auf hohe Managergehälter, Rassismus und Antirassismus (»früher wurden im Zoo Neger ausgestellt«), Pisakrise, der Zoo als Bildungsanstalt, Bärenatzen als Leckerbissen und die Fleischessgewohnheiten der Menschen, Hundehaltung, Ehrenbürgerschaft – sie alle müssen erhalten, um dieser Liaison von Liebe und Geld die entsprechende Würze zu geben und auch zu zeigen, was alles losgebunden ist, wenn erst die Büchse der Pandora, in der des Volkes Emotionen eingeschlossen sind, geöffnet wird. »Ein erwachsenes Raubtier ist nicht niedlich«, »es ist tödlich«, rufen abschließend einige die allgemeinen Gefühle zur Vernunft. Aber, entgegnet da einer weise: »Knut war notwendig, ein Symbol für ein universelles Bedürfnis nach Liebe.« (*Tagesspiegel*, 3.12.07)

Fazit

Ausgangspunkt war, dass ein allgemeines noch ungerichtetes Liebesverlangen uneingelöst in den Menschen steckt, ständig bereit, sich anrühren zu lassen, um ins Freie zu kommen. Die Formulierung verrät, obwohl das Verlangen große Aktivität will, versetzt das Warten es in einen Zustand der Passivität. Das Verlangen wird

verwandelt in den Wunsch, gerührt zu werden, ein Gefühl zu bekommen. In dieser Haltung ist es fast beliebig bewegbar, bricht in Tränen aus bei der Zusammenführung von Vater und Sohn, wie wir aus unzähligen Filmen wissen, ebenso bei Abschied und Trennung. Diese Bereitschaft, sich anrühren zu lassen, ist an sich weder gut noch schlecht, heftet sich nicht an bestimmte Wünsche, wiewohl solche der Verschmelzung bevorzugt sind. Die Liebesbereitschaft steht stets auf dem Sprung, das harte Gehäuse unbewegter Gefühle zu verlassen.

Manchmal wird solch individuelle Entzündbarkeit allgemein. Da springt ein Funke über und ergreift große Menschenmassen, sei es beim Fußball, bei Open-Air-Konzerten, love-parade – da sind Tausende bereit, in eine Art Trance zu fallen, nurmehr Rhythmus zu sein, Sinne, Emotion. So erhebend solche Erfahrungen gemeinsamen Mitgerissenseins sein können, so gefährlich sind sie, fehlt doch jede eigenwillige Steuerung, die die losgelassenen Gefühle in eine selbstgewollte Richtung lenkt. Es kann jederzeit umkippen in Panik, in Hysterie, in Lynchbereitschaft, in ein Chaos der Zerstörung.

Ein solcher Gefühlsauslöser war auch Knut. Über Nacht entzündete er die Herzen, öffnete das eingesperrte Verlangen, angerührt zu werden, und ließ Millionen aufbrechen, ihn bloß zu sehen. Knut wurde zum Kult. Plötzlich hatte das Leben einen den Alltag überschießenden Sinn. Anders als bei den großen Massenereignissen, wo die Masse selbst weiter anheizend wirkt, war es im Fall Knut ja gerade seine Kleinheit und Weißheit, sein Kindsein, das die angerührten Gefühle in den Grenzen von Schutzbereitschaft hielt. So blieb wenig nach dem ersten Funken. Knut besichtigt zu haben, hinterließ dieselbe Verdutztung wie ein Feuerwerk. Es war, als sei da nichts gewesen. So wurde Hoffnung schnell wieder an den richtigen Platz gelegt, in den Keller.

Menschen sind gesellschaftliche Wesen. Ohne einander können sie nicht überleben. Miteinander das Leben zu gestalten, einander liebend zugetan, scheint in die Reihe kitschiger Heimatromane zu gehören. Und doch ist es genau diese Hoffnung, dass ein gemeinsames gutes Leben möglich sei, in dem die Sinne entfaltet würden und die Menschen ihr Gemeinwesen gestalteten, die in der Sache mit Knut als Verheißung aufschien.

Solange die Gefühle wie eingemauerte Wesen in den einzelnen hocken, sind sie zu allem Möglichen herauszuholen und in den Dienst zu nehmen. Sie bedürfen, um für alle lebendig zu bleiben, der Gestaltung und Erziehung durch die einzelnen selbst. Sie können dieses, sobald sie sich mit aller Leidenschaft gemeinsam an eine gemeinsame Aufgabe machen, wie es die ist, die Gesellschaft menschenfreundlich und auch für Tiere lebbar zu gestalten. Das braucht viel Verstand, Erkenntnis, harte Arbeit, Anstrengung, Widerstreit, Kampf, da bleiben auch die Gefühle nicht, was sie waren.

In der Affäre um Knut konnte man die Agenten, die an der herrschenden Kultur von Unterwerfung und Subalternität verdienen, eifrig am Werk sehen, jeden Funken des losgetretenen Liebesverlangens für sich zu gewinnen. Da war nicht nur der einfache Kommerz, der mit der Liebe seine Geschäfte trieb. Da war die erschütterte Familie neu zu festigen, waren Erziehung und Lebensweise zu steuern. Soweit die neu erweckten Gefühle in die Kommune, also in ein gemeinschaftliche Projekt

hätten drängen können, wurde der christliche Schein, den dies auch hat, ausgekundschaftet, verballhornt und preisgegeben. Stärker noch wurde die alte Waffe des Antikommunismus herausgeholt und neu geölt und poliert. Man konnte hier wie in einem Lehrstück studieren, was eigentlich als Kommunismus erhofft war, was zerstört wurde, bis sein Name schließlich nur noch Gegengift gegen das Gemeinte war. Die Anrührung des Liebesverlangens könnte in eine Politik von unten führen, sie kann umgekehrt in den stets bereiten Topf inkompetenter Stammtischmeinungen münden, die dort Wahlkampagnen stützen und die offenen politischen Rechnungen begleichen bzw. lodernd halten, dass sie jederzeit unbearbeitet bloßes Brennmaterial zu weiteren Feuern werden. Das Knut-Feuer breitete sich soweit aus, dass seine Wärme für den Gang an die Börse, für Aktien, für die Sanierung des Berliner Zoo-Haushaltes ausreichte. In dieser Weise bewies das Ganze auch, dass man nur unternehmerisch geschickt genug verfahren muss, um tatsächlich mit dem eingesperrten Verlangen der Menschen operieren zu können. In der Heirat von Liebe und Geld bleibt es allerdings dabei, dass die einen lieben, während die andern aus deren unerlöstem Verlangen Geld scheffeln, als wäre dies eine bloße Arbeitsteilung.

Aber sind nicht der Versuch, aus der ausgebrochenen Liebe etwas für die Rettung bedrohter Tierarten zu gewinnen, und die Erziehung zum Umweltbewusstsein Schritte, die Gesellschaft zum Projekt ihrer Mitglieder zu machen? Man kann das eingeschränkt bejahen, um zugleich die Augen dafür zu öffnen, dass dies alles ein winziges Flickwerk ist, das die eigentlichen Verursacher, die gesamte Produktionsweise um des Profits willen und die entsprechenden Arbeitsteilungen nicht einmal antastet, sondern im allgemeinen Aufbruch geradezu verdeckt. So fällt am Ende auch auf, dass in dem gesamten Drama zwar von Börse und Geld im Zusammenhang mit Liebe stets die Rede war, aber die Gesellschaft im Großen mit Wirtschaft und Staat gar nicht vorkam, als wäre sie etwas, das zwischen Mensch-Natur und außermenschlicher Natur nicht vermittelt. So konnte dann auch einer aus der Menge der Stammtische ganz schlüssig gegen alle Sentimentalitäten sagen: Das Grundprinzip, auch von Knut, heiße: Fressen und Gefressenwerden. Die *FAZ* zieht am Ende des Knutjahres die Bilanz: »Tornados am Hindukusch und Knut in den Herzen«. (10.12.07)

Elizabeth A. Povinelli

Jenseits liberaler Opferliebe. Christus, der Tod und der Andere

Christ is alive! Let Christians sing.
The cross stands empty to the sky.
Let streets and homes with praises ring.
Love, drowned in death, shall never die.
(Brian Wren, 1969)

I.

Alles war so gut einstudiert: wann Opfer zu erbringen oder zu verweigern sind, wann Liebe gegeben oder versagt werden muss. Doch seit der christliche *Ritter des Glaubens* plötzlich in säkularen Demokratien umgeht, ist alles durcheinander geraten. Er schien so sicher in das private Gewissen und in den Gottesdienst gebannt. Doch dann reitet er ins Zentrum der säkularen Politik, der konstitutionellen Demokratie und deren politischer Theorie und verdirbt das Spiel. Auch wenn mein Aufsatz mit ihm beginnt und endet, das Ziel ist, den mythischen Ritter aus dem Sattel zu heben. Dabei geht es mir nicht um die ›Logik des Christentums‹ oder die ›Logik des Opfers‹, auch nicht um die Logik des Liberalismus, denn ich glaube, dass Christentum, Liebe oder Opfer nicht darauf, was sie aussagen, oder auf ihre formalen Regeln reduziert werden dürfen. Es sind Inszenierungen und Sinngebungen auf dem Feld der Paradoxien und Widersprüche sozialer Strukturen, in diesem Fall der liberalen Herrschaft in der Öffentlichkeit, auf dem Markt und in der staatlichen Kriegsführung.

Michael Hardt legt mit seiner Hoffnung auf den politischen Charakter vormoderner Liebespraxis diesen Zugang zu Christentum, Liebe und aktuellen Herrschaftsformen nahe: Wenn man Begriff und Praxis der Liebe »über die Grenzen der Zweierbeziehung« ausweiten könnte, ließe sich auf dieser Grundlage eine neue Art der Gemeinschaft aufbauen (Hardt 2004; vgl. dazu auch den Beitrag von Abigail Bray in diesem Heft). Er liegt richtig, wenn er den politischen Charakter der Liebe hervorhebt – ebenso wie ihren sozio-ökonomischen Charakter. Dies ist aber kein nur vormodernes Phänomen. Liebe hat auch heute einen politischen, nämlich modern-demokratischen Charakter (Povinelli 2006). Worin dieser besteht, möchte ich anhand einiger theoretischer und methodologischer Fragen skizzieren, die der Versuch aufwirft, liberale Herrschaft auf einen wuchernden Ableger des Christentums zu gründen, indem man entweder christliche Opferliebe im Innersten liberaler Herrschaft aufspürt oder sie als moralische Kur für deren Schwächen einsetzt. Dazu werde ich Fälle von Opferliebe untersuchen, die der Liberalismus den Anderen anbietet.

II.

Das Phantom einer politischen Wiedergeburt des Christentums erregt die kritische Theorie. Einer ihrer Wortführer, Jürgen Habermas, warnt davor, dass »religiöse Traditionen und Glaubensgemeinschaften« nicht nur in den islamisch dominierten Gesellschaften des Mittleren Ostens und Südostasiens, sondern auch im »Herzen der westlichen Gesellschaft« unerwartet neue politische Bedeutung bekommen haben. Christliche Glaubensrichtungen beschränken ihren religiösen Eifer nicht länger auf das innere Heiligtum des individuellen Gewissens oder der Kirche. In den Vereinigten Staaten hofieren Politiker die Wähler mit Glaubensbekenntnissen, weil es nützlich ist, im öffentlichen Leben religiöse Überzeugungen zu zeigen. In Europa lösen Fragen religiöser Identität und politischer Integration – der Eintritt der Türkei in die Europäische Union sowie der Bezug auf das Christentum in der EU-Verfassung – hitzige Debatten über die Beziehung zwischen christlichem Glauben und europäischer Zivilisation aus. Für diejenigen, die wie Habermas Säkularisierung als Voraussetzung der konstitutionellen Demokratie – und des Liberalismus im weiteren Sinne einer breiten und vielfältigen Regierungsdoktrin und Praxis der Freiheit und Gleichheit – begreifen, wirft das Erscheinen des christlichen Glaubens im Herzen der westlich-politischen Gesellschaft beunruhigende Fragen auf (Habermas/Ratzinger 2007). Wie passt ein Mensch mit religiösen Überzeugungen in die Prozeduren der pragmatischen öffentlichen Vernunft, ohne diesen Gewalt anzutun? Wie kann religiöse Überzeugung in die säkulare öffentliche Vernunft integriert werden, wenn die Routinen der Wissensproduktion nicht nur anders, sondern häufig entgegengesetzt sind?

Habermas mag die politische Macht des christlichen Glaubens in konstitutionellen Demokratien erst kürzlich aufgegangen sein. Seit gut einem Jahrzehnt jedoch haben Talal Asad und seine Schüler das von Habermas unterstellte Bild des Säkularismus, er sei von der Religion getrennt und ihr entgegengesetzt, in Frage gestellt. Für Asad erfordern liberale Formen des Säkularismus – einschließlich des Kräftespiels der Öffentlichkeit, des Marktes und der Zivilgesellschaft, die Habermas seit Erscheinen von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* interessiert haben – »bestimmte Verhaltensweisen, Kenntnisse und eine bestimmte Aufmerksamkeit«, deren Entstehung mit dem Christentum und seiner Auffassung der Wahrheit verbunden ist. Wenn wir also von »säkularem Westen«, »liberaler Gesellschaft« oder »konstitutionellen Demokratien« sprechen, beziehen wir uns nach Asad immer auch auf eine Reihe komplexer Übersetzungen christlichen Praktiken des Selbst in die Struktur und die Inhalte moderner demokratischer Gesellschaften. Wenn der säkulare Westen christlich ist, dann nicht deshalb, weil Christen die Mehrheit in der westlichen Welt bilden oder weil religiöse Menschen den Staat übernommen haben, sondern weil Säkularismus und die ihm entsprechenden Regierungspraxen (einschließlich der scheinbar gegensätzlichen französischen und anglo-amerikanischen Modelle nationaler Inklusion) Formen eines sozialen, kommunikativen und physischen Verhaltens voraussetzen, das gleichzeitig mit sich verändernden Formen christlicher Wahrheitsproduktion entstanden ist. Nach Asad sollten daher die Religionswissenschaften nicht Religion

definieren und daraus auf soziale Wahrheit oder ethische Prinzipien schließen, sondern sich vielmehr darauf konzentrieren, wie die Menschen die politische, wirtschaftliche und religiöse Dimension des gesellschaftlichen Lebens koordinieren und dabei Begriffen wie Leben, Tod, Wert, Zeit usw. Sinn verleihen. Nicht jeder richtet sich danach: Statt sich auf den Vorschlag Asads zu konzentrieren, versuchen viele kritische Theoretiker (darunter Nancy, Žižek, Derrida, Badiou, Butler und Hardt), aus der christlichen Doktrin ein Wesentliches zu destillieren, mit dessen Hilfe konstitutionelle Demokratien in einer nachmetaphysischen Welt mit einem universellen Fundament versehen werden können.¹

Als Beispiel können Slavoj Žižeks neueste Schriften über, wie er es nennt, postmoderne Politik, liberale Demokratie und Opferliebe gelten. Um zu verstehen, was damit auf dem Spiel steht, müssen wir mit seiner Opposition zur ›multikulturellen Globalisierung‹ beginnen. Wie Alain Badiou und eine Reihe konservativer katholischer Theologen glaubt Žižek, der Zusammenbruch der Sowjetunion und das Aufkommen eines neoliberalen Kapitalismus lasse die fortschrittliche Linke ohne eine Basis zurück, auf der sie soziales Gewissen, demokratische Gerechtigkeit oder Menschenrechte geltend machen könnte. Gegen diejenigen, die demokratische Gerechtigkeit auf einer multikulturellen Grundlage wiederherstellen wollen, argumentiert Žižek, Multikulturalität stelle eher ein Hindernis als eine Lösung des Problems von Recht und Gerechtigkeit dar. Für ihn ist Multikulturalismus kaum mehr als eine Ideologie, die Gerechtigkeit, Moral und Subjektivität zum immer Gleichen des Marktes zusammenschnurren lässt und jede Möglichkeit einer transzendentalen Basis zerstört, auf der entgegengesetzte Ansprüche auf Gewissen, Gerechtigkeit oder Menschenrechte erhoben oder zugesprochen werden können. Wo also keine Gegensätze sind, da können auch keine bedeutsamen Differenzen sein, oder anders herum: Wo der Gegensatz ohne transzendente Basis ist, kann es keinen Weg geben, bedeutsame Differenzen friedlich anzuerkennen. Weil die postmoderne Linke die einander widersprechenden Positionen gleichzeitig besetzt, kann sie sich weder der kapitalistischen Ausbeutung, noch dem Aufstieg des religiösen Fundamentalismus oder der Fremdenfeindlichkeit der rassistischen Rechten entgegenstellen. Alle müssen gleichermaßen geliebt werden und alle sollen gleiche Entfaltungsmöglichkeiten haben; alle müssen gleichermaßen verachtet und zerstört werden. Aber so sehr Žižek auch die sogenannte postmoderne Linke angreift (und missinterpretiert): Er ist sich auch über das radikal Böse bewusst, das mit dem Anspruch einer bestimmten sozialen Gruppe auf den Inhalt des Universellen einhergeht: Kolonialismus, Antisemitismus, Sklaverei, Homophobie. Für Žižek bietet allein die christliche Opferliebe – die vom gekreuzigten Christus in die Welt gebrachte radikale Nächstenliebe – der Dialektik des »fragilen Absoluten« eine Bewegungsform. Das Gebot, nicht nur unsere Nächsten, sondern auch unsere Feindin zu lieben, und sie so zu lieben, dass wir unser Leben für das ihre geben, löst das christliche Subjekt aus der Besonderheit

1 Badiou zielt auf einen anderen Aspekt christlichen Glaubens. Er versucht, eine neue Form des Universellen in der Paulinischen Kirche zu etablieren, in der die Erlösung Christi allgemein erreichbar ist und dennoch vom individuellen Engagement abhängt.

seiner sozialen Rollen heraus, koppelt dadurch seine politischen Entscheidungen von sozialen und ethischen Bindungen ab und schafft so eine universelle Grundlage für ins Rutschen geratene konstitutionelle Demokratien in einer nachmetaphysischen Welt (Žižek 1998, 2000, Rancière 2002).

Žižek ist auf der Suche nach einer neuen ethischen Ordnung (oder Unordnung) für liberale Herrschaft mit seinem Marsch nach Golgatha nicht allein. Mit einer Reihe von Aufsätzen, die bis in die Mitte der 1990er Jahre zurückreichen, setzt sich Derrida mit den Paradoxien jüdisch-christlicher Diskurse der Opferliebe (*donner la mort*) sowie mit politischer Verantwortung und ethischen Pflichten gegenüber dem Anderen auseinander (vgl. bes. 1995, 2005). Diese Einlassungen sind natürlich dekonstruktiver Natur; sie versuchen nicht, die Ausweglosigkeit der Vernunft aufzulösen, sondern die Pflichten des Westens gegenüber dem radikal Anderen in dieser Ausweglosigkeit zu verorten. Der Opfertod kann durch den Liberalismus nicht rationalisiert werden. Die Opferung Isaacs oder Jesu ist durch nichts zu rechtfertigen, weder durch Ethik noch Herkommen noch Hass. Daher ist die Entscheidung, (sich) zu opfern, ein radikal singuläres Ereignis, ein Moment der absoluten Einsamkeit, der Trennung von der Gemeinschaft um der Verbindung mit Gott willen. Im Moment der Entscheidung sind Abraham und Jesus absolut allein gelassen (die Abschottung Abrahams gegenüber Isaacs Fragen; Jesu Ausruf: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« [Ps 22,2]) Auf der einen Seite sind sie konfrontiert mit der Barriere des Absoluten, auf der anderen mit der Barriere der Gemeinschaftsnormen. Schlimmer noch: Gemäß Derrida ist die unbedingte Liebe, die affektive Subjektivierung der Wahrheit, notwendig dafür, dass das Paradox als Paradox funktioniert. Gott hätte die Opferung Isaacs durch Abraham nicht verlangt, hätte Abraham nicht eine »absolute, einzigartige und unvergleichliche Liebe für seinen Sohn« gehabt (1995, 65).

Dieses Gesetz der Opferliebe wäre schrecklich genug, wenn es lediglich unter dem ethischen Gebot stünde, meine Nächste so zu lieben, dass ich ihr das ultimative Opfer bringen würde. Sogar das Gebot, mich für meine Nächste aufzugeben, verlangt mir eine Entscheidung darüber ab, wie nah eine Person und ihre Kultur mir sein müssen, um als meine Nächste und nicht als meine Feindin zu gelten. Ich bezweifle sogar, angesichts der komplexen sozio-ökonomischen Zusammenhänge – der globalisierten und globalisierenden Formen von Staat, Markt und Medien –, durch die ich mit so vielen Menschen in Verbindung stehe, jemals Sicherheit darüber zu erlangen. So viele meiner Nachbarn sind völlig Fremde. So viele Fremde könnten mein Freund oder auch mein Feind sein. Aber diese Unterscheidungsprobleme verschwinden im Kontext des neuen Gesetzes der Liebe. Dieses Gebot verlangt von mir, mich gleichermaßen für Freund, Nächsten und Feind zu opfern. Ich soll einem anderen, der mir nichts bedeutet und der mich möglicherweise vernichten will, das opfern, was ich am meisten liebe, was unersetzlich ist, meinen Isaac, meine Zukunft, mein Selbst. Wie absolut die Auslöschung im Gebot der Opferliebe ist, kann gar nicht unterschätzt werden. Wenn von mir lediglich verlangt würde, meinen Nächsten so sehr zu lieben wie mich selbst, oder in derselben Weise, wie ich mich selbst liebe, dann könnte ich bei meinem Tode glauben, ein Teil von mir lebte weiter, insbeson-

dere, wenn ich mich als Produkt eines Kultur- oder Zivilisationskreises verstehe. In diesem Fall kann ich mir vorstellen, dass mein Nächster mich in meiner Abwesenheit weiterträgt. Nicht so bei meinem Feind. Das neue Gesetz, die Erfüllung von Abrahams abgebrochener Opferung Isaacs, zerstört die Sicherheit dieser Kontinuität der Gemeinschaft und die kommunitaristische Illusion, auf der sie sich gründet. Indem ich mich für meinen Feind – den absolut Anderen – hingebende, bin ich in meiner Allgemeinheit und in meiner Besonderheit ausgelöscht. Mein Selbst, meine Kultur, der komplette Horizont meines Strebens wird von diesem grauenhaften Gebot verschlungen. Und doch verlangt Jahwe, zur Faszination der Moralphilosophie, genau dies von Abraham. Damit verlangt Gott, so das Argument Derridas, nicht nur von Abraham dieses abscheuliche Opfer für den Anderen, sondern er wird ihm ein völlig Fremder. Kein bekanntes oder denkbare Gerechtigkeitssystem kann dies rechtfertigen. Es gibt nur ein absolutes Anderes, das absoluten Gehorsam jenseits von allgemeiner, ethnischer oder ethischer Vernunft verlangt.

Welche Verpflichtung, fragt Derrida, erlegt diese Aporie der Liebe, Gerechtigkeit und Pflicht dem Westen auf? Wie kann dieses Gesetz einen moralischen Imperativ über irgendjemanden beanspruchen, wenn es sich nicht aus einer sinnvollen ethischen, rechtlichen oder sozialen Ordnung begründen lässt? Ist es allgemein? Muss sich eine Fremde zu mir verhalten, wie ich zu ihr? Wenn sie kommt, kann ich doch nicht annehmen, dass sie diese Regel kennt oder, wenn sie sie kennt, dass sie sich daran gebunden fühlt. Sie könnte diese Worte nie gehört haben oder nur als Bericht von einem fernen, vielleicht unheiligen Ort. Tatsächlich könnten Staaten bestimmte christliche Sekten, ihre Rundfunksender und Publikationen strengen Regeln unterwerfen oder sie gar völlig verbieten, um ihre Bevölkerung vor solchen unheiligen Worten zu schützen. Vielleicht ist die Fremde aber auch viel näher, eine von uns. Vielleicht ist sie eine praktizierende Soziobiologin, die einer Theorie des egoistischen Gens anhängt und der Auffassung ist, altruistische Liebe sei biologisch absurd. Für sie hat dieses Gebot nicht den Status eines allgemeinen moralischen Imperativs. Es ist (nur) ein lokaler Code oder Brauch, der an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit ausgesprochen wurde und ein möglicher Gegenstand anthropologischer Analyse ist. Sie würde nicht zustimmen, dass jede allgemeine politische Theorie von diesen Worten beseelt sein sollte. Wie verhalte ich mich zu ihr? Kann sie unter uns leben? Darf ich sie töten, um das Gebot der Liebe zu schützen? Was darf ich noch töten, um mein Gebot der Selbstopferung zu bewahren?

Diese und andere Versuche, einen ethischen Impuls aus der Lektüre christlicher Doktrin zu erhalten, haben eine neue, für manche beängstigende Allianz zwischen konservativen Theologen und kritischen Linken geschmiedet. Žižek ist stolz darauf, die übliche Opposition zwischen der kritischen Linken und der religiösen Rechten auf den Kopf gestellt und seinen Ruf als ewiger Provokateur unterstrichen zu haben. Um aber von diesen Schriften überzeugt werden zu können, müssten wir zunächst akzeptieren, dass Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen definiert werden können – als etwas unabhängig von den gesellschaftlichen Umständen Existierendes und zu Analysierendes. Dies setzt eine bestimmte

Vorstellung des Liberalismus über die Gesellschaft voraus, nach der Begriffe eine abstrakte und objektive Existenz und einen praktischen Gehalt besitzen, die von den sozialen Routinen, in denen sie geprägt wurden, losgelöst werden können. Wir müssen annehmen, dass das Christentum ein Ding mit Eigenschaften und Wesenszügen ist, bevor wir das geheime Wirken seiner ethischen Magie in den Domänen des modernen demokratischen Staates entdecken können. Aber was, wenn das Christentum kein Ding ist, sondern Teil und Baustein einer Reihe von sozialen Manövern in liberalen Demokratien? Was, wenn die christliche Opferliebe kein Paradox wäre, sondern Teil der Mittel, mit denen die Paradoxien, Widersprüche und die Gewalt des real existierenden Liberalismus aufgelöst werden sollen? Wenn dies der Fall ist, was sind dann die Diskurse der Opferliebe und des Anderen in der liberalen Öffentlichkeit, im demokratischen Staat und auf dem neoliberalen Markt?

III.

Auf den ersten Blick scheint die christliche Logik der Opferliebe, die Žižek so fesselt, nicht viel Schwung in die säkulare Öffentlichkeit zu bringen. Wenn wir z.B. in den Vereinigten Staaten, Westeuropa oder Australien aktuelle Diskussionen über ›den Feind‹ betrachten, könnte man leicht zu dem Schluss kommen, dass sich Bürger und Staaten den Diskursen der Opferliebe nicht mehr verpflichtet fühlen. Sicherlich hat der sogenannte ›Krieg gegen den Terror‹ die Bereitschaft zu unbedingter Liebe des absolut Anderen nicht gefördert. In der Tat ist unter liberalen Demokraten ein wachsendes Selbstbewusstsein bei der Forderung und Rechtfertigung absoluter Intoleranz gegenüber konkurrierenden Formen der Religion und Politik zu beobachten. Am 16. September 2007, wenige Wochen nachdem ein Staatenbündnis angebliche terroristische Verschwörungen in Dänemark und Deutschland aufgedeckt hatte, veröffentlichte die Londoner *Sunday Times* einen Gastbeitrag von Nick Clegg, dem Sekretär für innere Angelegenheiten der Liberaldemokratischen Partei. Darin stellte er die politischen Gründe dar, warum die Briten angesichts des islamistischen Jihadismus lernen müssten, liberal zu bleiben und gleichzeitig strikte Grenzen für Toleranz einzuhalten:

Unser Ziel muss es sein, den mittelalterlichen Geist von Al Qaidas pervertierter Weltsicht zu widerlegen und gleichzeitig sicherzustellen, dass die Mitglieder unserer nicht-radikalen muslimischen Gemeinden spüren, dass unsere liberalen Werte von Toleranz und Vielfalt auch ihre Werte sind. Wir müssen kritisches Engagement mit der Kritik aus muslimischen Reihen zusammenbringen, ohne sie notwendigerweise zu übernehmen, und dabei eine klare Grenze ziehen, an der liberaler Respekt gegenüber anderen Standpunkten endet. (2007, 21)

Der Krieg gegen den Terror kann nicht für das Auftauchen dieser Grenzen verantwortlich gemacht werden. Die Verteidiger der liberalen Öffentlichkeit haben immer klare Grenzen gegenüber dem ganz Anderen gezogen. Es wäre tatsächlich schwierig, in liberalen Demokratien jemanden zu finden, der nicht an einen Horizont der Andersartigkeit glaubt, über den Opferliebe nicht wenigstens theoretisch hinausgehen könnte. Eine nicht-opfernde Liebe mag einfacher zu finden sein, beispielsweise die Position einiger

evangelikaler Kirchen zur Homosexualität: »Liebt den Sünder, hasst die Sünde«. Aber die Art der Beziehung, die christliche Opferliebe aus der Sicht Žižeks zum absolut Anderen aufbaut, ist selten, und dort, wo sie existiert, gibt es Gesetze dagegen. Nur wenige Menschen scheinen willens, sich bedingungslos von ihrem sozialen und ethischen Hintergrund zu lösen. Vorbehalte wuchern. Dilemmata treten hervor. Gesetze häufen sich. Sollte die Akzeptanz der Fremden davon abhängig gemacht werden, ob sie zusammen mit uns eine gemeinsame Welt schaffen möchten, oder ob sie versuchen, uns und unsere Lebensweise zu vernichten? Schaffen wir Fremde unter uns, indem wir uns weigern, kulturelle Differenz in der Öffentlichkeit zu akzeptieren und den fortbestehenden Klassenunterschieden am Markt entgegenzutreten? Verursacht der französische Republikanismus die wiederkehrenden Aufstände in den Vorstädten, oder ist er ein Bollwerk gegen den Rassismus? (Fassin 2006) Als kleinsten gemeinsamen Nenner meinen die meisten Liberalen, dass Toleranz ausgeweitet werden sollte, wenn die Anderen dasselbe zu tun bereit sind; wenn der Unterschied zwischen ihnen und mir nicht so groß ist, dass ich ausgelöscht werde; und wenn sie in der Lage sind, mir diesen Unterschied im Rahmen einer deliberativen Öffentlichkeit begreiflich zu machen. Darüber hinaus beginnt der Konsens zu bröckeln. Wir streiten, ob es Fälle gibt, in denen man dem Anderen zwar Empathie entgegenbringen, aber sich weigern sollte, seine Praxen im Rahmen des legitimen sozialen und politischen Lebens zu akzeptieren. Und wir streiten, ob es Fälle gibt, in denen das Entgegenkommen nicht ausgeweitet werden sollte. Kulturkonservative argumentieren, dass die Ermutigung unserer Kinder zur Empathie mit religiösen Selbstmordattentätern eine tückische Talfahrt einleiten könnte, die in jihadistischen Camps in Afghanistan und Pakistan endet.

Dennoch: Für diejenigen, die wie Habermas die liberale Öffentlichkeit als beste Grundlage für eine politische Gesellschaft sehen, negiert die faktische Grenze der Toleranz nicht die normative Orientierung des Liberalismus, seine grundlegendsten Annahmen über Gerechtigkeit und das gute Leben reflexiv umzuarbeiten. Solange die Liberalen daran festhalten, den Schmerz zu mildern, den ihre politischen und sozialen Überzeugungen und Praxen anderen unnötigerweise zufügen, wird die Tatsache, dass Grenzen gezogen werden müssen und Vorbehalte um sie herum wuchern, die Orientierung öffentlicher Arbeit an Selbstopferung nicht ändern – dem Aufgeben geliebter Ideale zugunsten besserer, weniger gefährlicher Ideen. In der Tat verweisen Liberale auf die Bereitschaft, Überzeugungen zu opfern, als Unterscheidungsmerkmal liberaler Demokratien auf dem Weltmarkt der Regierungsformen: Oligarchien mit starkem Mann an der Spitze, kommunistischer freier Markt, theokratischer Kapitalismus und Sozialismus. Der Liberalismus erreicht dies alles beinahe schon dadurch, dass er einen sehr gewöhnlichen Affekt (Empathie) und einen sehr gewöhnlichen kommunikativen Vorgang (Deliberation) in eine mächtige politische Kraft verwandelt.

In der Dialektik empathischer Deliberation durchlaufen das Selbst und der Andere drei Phasen. In der ersten Phase schafft empathische Reflexion eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Unterschiede zwischen dem Selbst (dem menschlichen Subjekt) und dem Anderen (dem Objekt, dem noch nicht die volle menschliche

Subjektivität zugestanden wird), insofern das Selbst annimmt, es müsse seine eigenen existenziellen und epistemologischen Bedingungen aufgeben, um der Andere zu werden. (Man beachte, dass viele liberale Politikwissenschaftler annehmen, das Selbst und das Andere seien zunächst unverbunden und eine Verbindung müsse erst durch den Akt empathischer Projektion hergestellt werden.) In der zweiten Phase führt empathische Deliberation diesen intensivierten Unterschied zusammen, indem sie beide sozialen Positionen in ein und derselben Person verortet. ›Ich‹ ist nun der Lebensraum von dir und mir. Du und ich hausen in mir. In der letzten Phase wird auf einem höheren Niveau die Nicht-Differenz wiederhergestellt, da nun die ursprüngliche Zweiheit zu einem erweiterten Horizont der Menschheit sublimiert ist, in dem sie sich, nach Charles Taylors eloquenter Formulierung, selbst als verschmolzener Bedeutungshorizont wiederbegegnen. Diesem Prozess fallen meine liebsten Annahmen über Wahrheit und Gerechtigkeit möglicherweise zum Opfer, aber neue, bessere und reichhaltigere Formen entstehen, wodurch der Horizont der Menschheit erneuert, angereichert und ausgeweitet wird.

Es ist leicht, zwischen der liberalen Dialektik empathischer Deliberation und dem theologischen Gebot, unser Leben für andere zu opfern, eine genealogische Verbindung zu ziehen. Man kann so wie Charles Taylor und andere argumentieren, dass nämlich der Liberalismus dem Säkularen einen christlichen Stempel aufdrückt, insofern er versucht, Gerechtigkeit und das gute Leben auf die allgemeine Perspektive der Menschheit statt auf die spezifischeren Begrenzungen von Selbst, Ethnie und Nation zu gründen (Taylor 2007). Doch wenn wir glauben, dass es eine christliche Logik des Opfern gibt, dann prägt der christliche Stempel die Dynamik affektiver öffentlicher Vernunft im selben Maße, wie er alle Zeichen einer schlechten Fälschung trägt. Denn wir stehen nicht länger unter dem unbedingten Gebot, unser Leben für den Feind zu geben. Wir stehen unter dem viel voraussetzungsreicheren Gebot, unsere Sinne dafür zu schärfen, wann es für uns und für die Anderen Sinn hat, das Leben in einer Weise hinzugeben, die nicht wirklich tötet. So z.B. die allgegenwärtigen Leitideen öffentlicher Praxis wie »Lassen Sie uns mit dem beginnen, worin wir uns einig sind«, oder »Wir müssen mit ausweglosen Situationen leben können«. In liberalen Systemen beziehen sich Gegenwarts-Urteile über moralische Grenzen und die ökonomische Verarmung Anderer auf einen zukünftigen Horizont wiederhergestellten Sinns und wiederhergestellter Leiber. Der amerikanische Pragmatist William James drückt dies so aus: »Es kann keine letzte Wahrheit in der Ethik geben, so wenig wie in der Physik, bevor nicht auch der Letzte seine Erfahrung gemacht und sein Urteil geäußert hat.« (zit. nach Menard 2002) Diese Aussagen treffen so genau die allgemeine Überzeugung, dass viele Mühe haben, sich zu erinnern, dass, so sehr wir es auch wünschen mögen, empathische Deliberation die soziale Zeit nicht anhält, bis wir die Probleme gelöst haben. Während andere über ihr Schicksal beraten – und dieser Punkt kann nicht genügend betont werden –, leben die von der Mehrheit Verachteten oder jene, die absichtlich oder unabsichtlich die vorherrschenden Lebensstile in Frage stellen, weiter. Sie essen. Sie schlafen. Sie hoffen oder verzweifeln. Sie bewegen sich in einer Welt, in der sie – wissentlich – ein

soziales Problem darstellen. Ihr Leben mag in der Zwischenzeit zerstört werden. Aber empathische Deliberation erlaubt dem liberalen Subjekt, niemals denjenigen begegnen zu müssen, die in der Umklammerung inakzeptabler Lebensbedingungen stecken. Sie existieren weder in der Gegenwart, weil ich sie ausklammere, um voranzukommen, noch in der Zukunft, weil diese Zukunft als Ort phantasiert wird, an dem sie nicht existieren. Kurz: empathische Deliberation kann auf eine Herkunft aus der jüdisch-christlichen aufopfernden Liebe verweisen, sogar da, wo sie diese geistige Verwandtschaft dazu nutzt, das Inakzeptable und Unerträgliche den geschichtlich Untoten zuzuweisen.

Die gegenwärtige Staatspolitik bewegt sich auf ähnliche Weise um die Opferliebe. Natürlich hören viele Amerikaner beim Anblick der Grube, die Manhattan verunstaltet, nicht auf das theologische Gebot, die Verantwortlichen zu verschonen. Dennoch sagen viele, dass ihre Söhne und Töchter, ihre Ehepartner oder Eltern im Irak oder in Afghanistan eben diese Art von Opfer bringen. Sie sterben, weit entfernt von den Vorstädten und Einkaufszentren, einen prinzipientreuen Tod. Und diesmal hält kein Gott die Täter zurück. Der Öffentlichkeit mag es vorenthalten werden, aber Familien und Freunde sehen die Leichen ihrer Lieben in Flaggen eingewickelt zurückkehren. Diese Einzelnen und Familien haben, wie es der zweite Präsident Bush und andere nannten, das »selbstlose« und »ultimative Opfer« gebracht.² Sie haben ihr Leben für ein höheres Gut hingegeben. Sie haben ihr Leben für Andere gegeben.

Wenn Kriegsgegner sagen, nur durch die Opfer-Rhetorik Bushs und anderer in Bezug auf den Krieg würden diese Toten noch keine Opfer, unterschätzen sie die performative Kraft solcher Äußerungen und reflektieren nicht, in welcher Weise die Kritik selbst die Opfer-Ideologie zementiert. Einerseits hat der Kriegsgegner Recht: Die Opfer-Rhetorik verschleiert die kaltblütige Gleichgültigkeit macht- und staturhungriger Menschen gegenüber den Leben der US-Soldaten und der irakischen Bevölkerung. Und sie haben Recht, wenn sie darauf hinweisen, dass die auf dem Schlachtfeld nicht damit einverstanden sind, Opferlamm zu sein. Jeder Mensch, oder jeder vernünftige Mensch, versucht verzweifelt, am Leben und unversehrt zu bleiben. Doch das entlarvt nicht die rhetorische Kraft der Rede vom selbstlosen Opfer, das Bush und andere beschwören. Die zynische Vernunft der fortschrittlichen Linken trifft die Rhetorik der Opferliebe nicht, weil sie lediglich das spezifische Ziel hinterfragt, für das ein Leben geopfert wird, und nicht generell das Opfern als lebens-

2 Präsident Bush: »Adams Mutter und Vater haben über die Sache, für die ihr Sohn sein Leben gegeben hat, gesagt: ›Obwohl viele über die Rechtfertigung dieses Krieges streiten, glaubte Adam an sein Land – er schwankte nicht in seinem Glauben an sein Land, nicht einmal, als es um das äußerste Opfer ging. Wir hoffen und beten, dass die Menschen diese Überzeugung und Hingabe für unsere Truppen und Landsleute teilen.« (Applaus.) Unsere Nation wird sich immer an die Selbstlosigkeit und Opfer von Amerikanern wie Adam Galvez erinnern. Wir werden ihre Leben ehren, indem wir die gute und edle Arbeit vollenden, die sie begonnen haben. (Applaus.) Und wir können sicher sein, dass sich eines Tages Veteranen des Kriegs gegen den Terror in den Hallen der Amerikanischen Legion überall im Land zusammenfinden werden und dieselben Dinge sagen, die Sie jetzt sagen: Wir haben unser Land sicherer gemacht, wir haben eine Region friedlicher gemacht und wir haben unseren Kindern und Enkelkindern eine bessere Welt hinterlassen.« (Applaus.) (2006)

spendenden Prozess. Das Argument, die Toten und Verstümmelten stürben umsonst, impliziert den Horizont eines erlösten Lebens, in dem dieses Töten und Verstümmeln ausgeglichen wäre. Mit anderen Worten: ›Opfer‹ spielt die Rolle des leeren Signifikanten (Laclau 2005), der auf politischer Ebene eine ausgleichende Wirkung zwischen Kriegsgegnern und Kriegsbefürwortern hervorruft. Für einige ist dieser Horizont ein nationaler, für sie ist der Krieg Selbstverteidigung. Für manche ist dieser Horizont auch das Prinzip der Freiheit, was den Krieg gegen den »mittelalterlichen Islam« zum »entscheidenden ideologischen Kampf des 21. Jahrhunderts« macht (Bush 2006). Für andere geht es um ein Opfer zur Verteidigung des Christentums selbst, eines Christentums, das sich noch immer an seinen letzten Tagen in Jerusalem orientiert. (Und wenn Berichte aus Militäarakademien und Ausbildungslagern zutreffen, wird die amerikanische Befehlskette zunehmend evangelikal, mit Gott als dem ultimativen Oberbefehlshaber [Weinstein 2006]). Und für wieder andere, eine zunehmend desillusionierte Gruppe, gilt das Opfer den Irakern und Afghanen selbst. Sie haben sich freiwillig gemeldet, um Irak und Afghanistan aus dem Elend der (islamischen, diktatorischen) Unterdrückung zu befreien oder interpretierten ihren Einsatz entsprechend. Bush bezieht sich exakt auf dieses Erlösungsziel des Tötens, wenn er sich weigert, die amerikanischen Truppen vorzeitig aus dem Irak abzuziehen, damit ihr ultimatives Opfer nicht umsonst gewesen sei.

Die ausgleichende Wirkung des Opfers umfasst nicht nur die zahllosen Berufssoldaten, die im Irak getötet wurden, sondern auch die neben ihnen getöteten Aufstandsbekämpfer und Zivilisten. Alle werden in derselben Logik vereint, die das Töten von Besatzern, unschuldigen irakischen Zivilisten und einer Vielzahl von aufständischen Kräften in die einheitliche Form eines aufopfernden Lebens gießt. Der Tod, ihrer und unserer, wird gegeben, damit etwas in eine wahrere und höhere Seinsform überführt werden kann. Nicht nur unser Tod ist ein Opfer in diesem Sinne, ebenso ist es der Tod des Feindes, der unerwartet auf meiner Türschwelle auftaucht. Sogar außerrechtliches Töten ist Opfern in diesem Sinne. In dieser Lesart sterben die US-Soldaten für den Feind. Sie sterben, damit etwas Neues geboren werden kann. Wieder, diesmal jedoch im Zusammenhang staatlicher Kriegsführung, kann der demokratische Staat seine genealogische Verbindung zur jüdisch-christlichen Opferliebe ausdrücken, sogar wenn er dieses spirituelle Vermächtnis nutzt, um das massenhafte Töten dem Erlösungs-Horizont der Untoten zuzuschieben. Kein Gott flüstert das Credo der Selbstopferung in die Ohren derer, die in die Grube von Manhattan blicken. Wenn dennoch diese Menschen glauben, Amerika befände sich in einer aufopfernden Unternehmung, dann flüstert doch ganz sicher nicht der neoliberale Markt, dessen finanzielles Epizentrum ganz in der Nähe beheimatet ist, was die Menschen hören. Selbst wenn (nach Weber) eine spezifische theologische Anordnung der Selbstverleugnung die diskursiven und subjektiven Bedingungen für das Aufkommen des westlichen Kapitalismus schuf, scheint die resultierende politische Wirtschaftsform des Kapitalismus die Kluft zwischen dem Gesetz der onto-theologischen Selbstopferung (Kreuzigung für den Anderen) und dem Gesetz der wirtschaftlichen Selbsterhöhung (individualisierte Profitmaximierung) eher

verbreitert als geschlossen zu haben. Seit den 1970er Jahren haben Konservative und in zunehmendem Maße auch Sozialdemokraten in den Vereinigten Staaten und in Europa eine Philosophie des freien Marktes verkündet, die Privatisierung und Individualisierung als Weg zur Linderung von Armut betont. Von Rechts bis Links erleben wir die allmähliche Demontage des neo-korporatistischen Kompromisses, der vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis ungefähr 1973 und dem Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems andauerte (Brenner 2002). Im Gefolge dieses Zusammenbruchs ist eine Verschiebung vom Staat als Instrument der Umverteilung von Reichtum zu einem Staat zu beobachten, der durch Steuererleichterungen und Finanzierung als Quelle des Reichtums und der Wohlfahrt von Konzernen fungiert. Das soziale, ökonomische und politische Leben ist in zunehmendem Maße um die neoliberale Auffassung herum organisiert, dass Körper und Werte Einsätze in Glücksspielen sind und dass das Soziale nur ein Hindernis für die Wertschöpfung darstellt. Die Privatisierung der Risiken schafft und fördert ein Sprachspiel, in dem das Soziale nur noch eine Ansammlung einzelner Risikoberechner ist, die sich gemäß mathematisch vorhersagbaren ökonomischen Modellen verhalten. Ich bin nicht in dir. Du bist nicht in mir. Wir spielen lediglich das gleiche Glücksspiel, dessen Wahrheit sich nicht hier und jetzt zwischen uns konstituiert, sondern dann und dort in der Frage, wer verliert und wer gewinnt. Diese Sichtweise breitet sich aus, und sie trifft besonders die Armen. Wie Craig Calhoun lapidar bemerkte, lässt die Privatisierung von Risiken »die Einzelnen die statistisch vorhersagbaren Härten tragen ohne jeden wirksamen Mechanismus der Belastungsverteilung oder gar der Risikominderung.« (2006, 257; vgl. Baker/Simon 2002)

Ebenso wie die empathische Öffentlichkeit im Krieg gegen den Terror hätte auch der Markt nicht viel zu bieten, wenn wir nach Menschen suchten, die das Gebot befolgen, ihr Leben für Feinde, Nächste oder Freunde hinzugeben. Es geht ziemlich brutal zu im Westen. Unabhängig davon, ob wir David Harveys Position zustimmen, der Irakkrieg signalisiere ein neues amerikanisches Imperium, oder Giovanni Arrighis Meinung, er zeige das Ende einer amerikanisch dominierten Phase des Kapitalismus an: Der Aufstieg der chinesischen Industrie und indischer Technologien setzt die westlichen Ökonomien unter Druck. Täglich berichten die Zeitungen über neue Übeltaten von Private-Equity-Gesellschaften. Am 23.9.2007 berichtete die *New York Times* von einer weit verbreiteten Praxis privater Kapitalgesellschaften, Pflegeheime zu übernehmen, die Kosten durch das Herunterfahren der Pflegeleistungen dramatisch zu reduzieren und damit ihre Profite so zu steigern, dass sie mit beträchtlichen Gewinnen verkaufen können (Duhigg 2007). Selbstopfernde Liebe erscheint kaum der treffende Ausdruck für diese Ökonomie. Und doch wird in konservativen Kreisen Mitleid als Ersatz für liberale Einfühlung angeboten und eine Politik der Tradition als Ersatz für eine Politik der Anerkennung. In den Vereinigten Staaten trat der Mitleids-Konservatismus Mitte der 1990er Jahre als explizite Ideologie hervor. Er wirbt zwar dafür, sich um die Verlierer zu kümmern, bietet Hilfe jedoch nur über die Sozialstrukturen der sogenannten traditionellen Familie, der christlich-evangelikalischen Kirchen und der Individualisierung der Verantwortung.

In Großbritannien und Australien, wo Mitleids-Konservatismus sehr wenig direkte Verbindung mit der evangelikalischen Bewegung hat, besteht auch ein enger Zusammenhang zwischen politischem Mitleid und konservativer Sozialpolitik.

Wieder einmal sollten fortschrittliche Kritiker dem Mitleid der Markt-Neoliberalen skeptisch gegenüberstehen. Und wieder einmal sollten wir – die *Vernünftigkeit* dieses Skeptizismus vorausgesetzt – fragen, warum die Rhetorik der Selbstopferung trotz allem eine so machtvolle Kraft ausübt. Wir können diese Frage über einen Umweg angehen. Statt mit Neoliberalen darüber zu debattieren, ob soziale Fürsorge ein Fehlschlag war oder nicht, könnten wir fragen, welche Bedingungen soziale Fürsorge und Multikulturalismus zu einem Fehlschlag gemacht haben. Letztlich ist ja Versagen, ebenso wie Erfolg, keine Kantische Idee in einem von konkreten Gesellschaften losgelösten Raum. Es ist vielmehr eine gesellschaftlich vermittelte Weise, die soziale Welt zu bewerten. Warum schien Fürsorge plötzlich nicht mehr zu funktionieren? Weil im neoliberalen Staat jede Investition ökonomisch und moralisch versagt, die kein klares Ziel verfolgt – also einen vorhersagbaren Zeitpunkt, in dem die Investition (Geld, Dienstleistungen, Pflege) sich in einen Wertgewinn verwandelt. Und eine soziale Investition bedeutet ökonomisches und moralisches Versagen, unabhängig davon, ob sie lebensverbessernd wirkt. Selbst wenn man zeigen könnte, dass Sozialfürsorge das Leben der Armen verbessert, nicht jedoch, dass sie Menschen aus einer Position der Abhängigkeit in ein unabhängiges Leben befördert, würde Fürsorge als Scheitern gewertet werden. Dies ist wiederum kein generelles Merkmal des Scheiterns, sondern das spezifische Merkmal des Scheiterns in einer Welt, in der soziale Abhängigkeit als das moralische Gegenteil individueller Verantwortung gilt.

Unter diesen diskursiven Bedingungen werden alle beschädigten Leiber aus der Perspektive des erreichten Ziels individueller Verantwortung wahrgenommen. Mitleids-Konservative wären die ersten, die zugeben, dass die Veränderungen, die sie fordern, hart, für manche sogar katastrophal sind. Aber *am Ende*, wo, wie Derrida bemerkt, die Wahrheit der Menschheit liegt, wird ein neuer Tag kommen, eine neue Epoche, ein wiederhergestellter und gereinigter Leib. Wenn nicht der Leib der heutigen Arbeiter, dann die Leiber ihrer Kinder. Wenigstens wird einer, der so getötet wurde, nicht sterben. Und in jedem Fall wird bei dieser Art des Sterbens das für die Gegenwart Gewonnene nie als sozial gleichwertig mit dem Kommenden angesehen, so wie wenn sich unsere Leben zeitlich in eine Zukunft ausdehnten, in der ich wissen werde, ob ich dir ein Leid angetan habe. Auf diese Weise kann mein Töten – meine Handlung als Bürokrat neoliberaler Anpassung – immer bis in die Ewigkeit verzögert werden.

IV.

Was also tun mit diesem christlichen Ritter des Glaubens und der Liebe, der in unser demokratisches Fest platzt? Müssen wir einen anderen Maßstab anlegen und diese liberalen Formen des Opfers aus seiner Perspektive beurteilen und damit verwerfen? Und wenn ja, welche Sichtweise sollten wir einnehmen? Welche der

verschiedenen Arten der Selbstopferung für den Anderen sind die wahren Formen christlicher Liebe? Worauf würden wir unsere Einschätzung gründen: eine Doktrin, einen Konsens der Bischöfe, eine Bewegung der Gläubigen? Was wäre, wenn wir unseren christlichen Ritter zurück nach Hause schickten, in seine Kirche oder in den Lesesaal? Welche Verknüpfungen zwischen christlichem Opfer und liberalem Opfer könnten wir finden?

Wenn wir eine Überschneidung dieser empathischen Formen des Tötens mit den Untoten und den jüdisch-christlichen Opfer-Erzählungen finden sollten, dann wird diese Überschneidung weniger mit einem onto-theologischen Paradox des Opfers zu tun haben als mit den sozialen Praxen der Empathie und dem sozialen Leben der Opfer-Erzählungen. Die Opfer von Abraham und Christus existieren schließlich nicht außerhalb der sozialen Zeit. Diese Opfer haben eine referenzielle und eine performative Dimension insofern, als sie gleichzeitig aus dem erzählten Ereignis und dem Ereignis der Erzählung bestehen. Wenn wir diese zwei Ebenen der Narrativität, das erzählte Ereignis (den internen Bezugspunkt dieser Geschichten) und den Akt des Erzählens, unterscheiden, treten zwei Haltungen gegenüber dem Geschenk des Todes hervor, die relevant sind für die Untoten in der Empathie. Wenn wir Abrahams Reise zum Tempelberg und Christi Leiden am Kreuz aus der Perspektive des erzählten Ereignisses lesen, also aus der Perspektive Abrahams und Jesu, dann ist Abrahams Arm immer erhoben und Jesus schaut immer zum Himmel. Aber wenn wir dieselben Opfer vom Standpunkt des Erzählens untersuchen, also derjenigen, die über Abraham lesen, wie er die Stimme Jahwes im Wind des Tempelbergs hört, werden diese paradoxen Extreme in dem Maße zerstreut, in dem der Tod als ultimativer Bezugspunkt entfällt. Vom Standpunkt des Erzählens wissen wir, dass nicht wirklich etwas passiert ist oder dass der Foltertod die Voraussetzung war für eine radikal neue Form erlöstes Lebens. Kurz gesagt: Wir wissen bereits, dass Jahwe Abrahams Hand zurückhielt. Und der Tod Jesu, bei allem Aufhebens um das ultimative Opfer und die Einladung ihm zu folgen, wird immer auf seine tatsächliche Erlösung bezogen. Sein gezeichneter Leib, nun schneeweiß, bezeugt die Tatsache, dass sein Tod es nicht war. Wir betreten das Reich lacanscher Algebra. Das Grab ist leer. Es gibt mindestens einen Menschen, der getötet wurde, aber nicht starb. Nicht jedes Töten tötet. Es gibt wenigstens ein Töten, das Leben war. Empathie mag uns die entsetzliche körperliche Qual des ans Kreuz genagelten Jesus fühlen lassen, aber weil wir diese Texte lesen oder ihnen zuhören, wissen wir nach dem ersten Hören, dass Isaac vom Stein fortgehoben wird und dass der Stein vom Grab Christi weggerollt wurde. Wir wissen, dass es nicht anders sein kann. Und in dem Maße, in dem wir dies wissen, verknüpfen sich Empathie und Opfer an zwei entscheidenden Punkten: Erstens setzen beide die Trennung von Selbst und Feind voraus; und zweitens betrachten beide einen gefolterten Körper als die Voraussetzung einer wiederhergestellten, gereinigten Einheit.

Ich sage nicht, dass dies die einzige Weise sein muss, in der das Christentum als Text zirkuliert. Aber im liberalen Kontext des Westens ist dies die vorherrschende Form. Darum erscheinen, wenn man das Phantom der selbstopfernden Liebe zur Grundlage für die Ethik liberaler Herrschaft macht, die ihr innewohnenden Tode und

das Töten als lebensspendend. Was bleibt also dem Westen? Diskurse der Liebe und des Opfernens scheinen nicht deshalb so entscheidend für sein Funktionieren, weil es eine zentrale Logik oder Ontologie des Christlichen oder des Opfers gibt, sondern gerade, weil es keine zentrale Logik gibt. Stattdessen gibt es verschiedene Bezugsmöglichkeiten und Manöver um das Thema selbstopfernde Liebe herum. Nimmt man diese historische und gesellschaftliche Verbreitung des Opfers zur Kenntnis, lässt sich seine ideologische Bedeutung für die Aufrechterhaltung zweier wichtiger Formen des Sterbens im heutigen Westen in der Tat besser erfassen als mit der Suche nach einem einzigen theologischen Sinn. Bleibt dem Westen nichts übrig, als Verantwortung für das welthistorische Paradox des Glaubensritters zu übernehmen? Und würde die Verantwortung darin bestehen, diesen falschen Gebrauch des Opfers zu berichtigen? Oder besteht Verantwortung darin, die auf das Opfer gesetzte Hoffnung aufzugeben?

Ich mache zwei einfache, kurze Vorschläge. Beide zielen auf Aspekte der Opferliebe, um die sich liberale Öffentlichkeit, Staat und Markt bewegen. Beide ziehen paradoxe Lebensformen nach sich, paradox aus der Perspektive gelebter sozialer Welten. Zunächst müssen wir fragen, welche Arten von ›Liebesverhältnissen‹ entstünden, wenn wir die Aufforderung, unseren Nächsten wie uns selbst zu lieben, nicht als Gebot nähmen, als Befehl, der über der Integrität des Subjekts steht, sondern als Beschreibung, in der das »wie« zugleich die Gleichzeitigkeit, Kausalität und wechselseitige Bedingtheit von Nächstem und Selbst anzeigt. In der Sphäre des Marktes bedeutete dieser Aufruf, dass ich meinen Reichtum und mein Wohlergehen als wesentlichen Bestandteil der Armut Anderer verstehe, nicht empathisch, sondern organisch. Dass diese Armut ein notwendiges Organ meines Körpers ist, ist eine notwendige und gleichzeitig unmögliche ethische, politische und soziale Beziehung im liberalen Kapitalismus. Hier wird Marx' Begriff der Notwendigkeit offenbar. Wie kann ich anders handeln, wie kann ich diese Art intimer Mit-Substantialität in einer anders strukturierten Welt etablieren? Wie kann diese Art des ›Liebesverhältnisses‹ im empathischen Liberalismus wuchern? Im moralischen Bereich müsste diese Mit-Substantialität mit einer bestimmten Art der Gleichgültigkeit praktiziert werden – nicht einer Gleichgültigkeit, die der Empathie entgegengesetzt ist, sondern einer Gleichgültigkeit, die die Normalität der Organe und ihrer Parasiten akzeptiert. Zweitens müsste die Liebe die zukünftige Perspektive von wiederhergestelltem Leib und Sinn zurückweisen. Vielleicht kann es eine Zukunft geben, jedoch keine Zukunft, die die Gegenwart als untot einklammert, gefangen in einer Zwischenwelt zwischen den Lebenden und den Toten. Vielleicht ist es eine Zukunft, in der das Töten noch immer stattfindet, aber die Mörder übernehmen Verantwortung für die radikale Endgültigkeit ihrer Taten.

Aus dem Englischen von Ulrike Behrens und Daniel Fastner

Literatur

- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003
- Baker, Tom, u. Jonathan Simon (Hg.), *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, Chicago 2002
- Brenner, Robert, *Boom & Bubble: Die USA in der Weltwirtschaft*, Hamburg 2002
- Bush, George W., *Rede vom 31.8.2006 vor der Nationalversammlung der Amerikanischen Legion*, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/08/20060831-1.html>
- Calhoun, Craig, »The Privatization of Risk«, *Public Culture* 18.2, 2006, 257-63
- Clegg, Nick, »Defeating Terror the British Way«, *Sunday Times* 16.11.2007, 21
- Derrida, Jacques, *The Gift of Death*, Chicago 1995
- ders., *Politics of Friendship*, London 2005
- Duhigg, Charles, »At Many Homes, More Profit and Less Nursing«, *New York Times* 23.9.2007, 1
- Fassin, Eric, u. Didier Fassin, *De la question sociale à la question raciale: Représenter la société française*, Paris 2006
- Habermas, Jürgen, u. Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2007
- Hardt, Michael, Caleb Smith u. Enrico Minardi, »The Collaborator and the Multitude: An Interview with Michael Hardt«, *The Minnesota Review* 61f, 2004
- Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, London 2005
- Menard, Louis, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York 2002
- Milbank, Dana, u. Claudia Deane, »Hussein Link to 9/11 Lingers in Many Minds«, *Washington Post* 6.11.2003, A1
- Povinelli, Elizabeth A., *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*, Durham-London 2006
- Rancière, Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M 2002
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge 2007
- Weinstein, Michael L., *With God on our Side: One Man's War against an Evangelical Coup in America's Military*, New York 2006
- Žižek, Slavoj, »A Leftist Plea for ›Eurocentrism‹«, *Critical Inquiry* 24, 1998, 988-1009
- ders., *Das fragile Absolute: Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000

Rafael Alberti

Naivität

Für Chinita

Sie ist noch keine zehn ... aber
 Was soll's!
 Unschuldig liebt sie mich ... aber
 mit so naiver Unschuld! ... dass
 auch ich sie unschuldig liebe ...
 Sie ist noch keine zehn ...; aber ...
 Was soll's!
 Noch weiß sie nichts »davon«!
 Weiß nichts »davon«,
 was ich
 unglücklicherweise vor kurzem entdeckt habe,
 vor kurzem.

Noch weiß sie nichts »davon«;
 Sie weiß von andern Dingen: Sagen von Wagner ...
 Wie süß, wie süß, die vom Schwan,
 von ihr erzählt! »Dieser Ritter...«
 Und Märchen?
 Sie weiß von »Däumling« und »Dornröschen.« ...
 Immer wenn sie mit ihren Märchen zu Ende ist,
 klettert sie auf meinen Schoß und schlingt mir die Arme um den Hals ...
 und wir geben uns einen Kuss, ganz lang, ganz lang,
 so wie »dieser Ritter« ...
 Und wir geben uns einen Kuss.
 Einen Kuss! ... Was soll's!
 Sie ist so unschuldig! ... Und liebt mich doch ...
 wie ich sie liebe, ganz unschuldig ...
 Ein Kuss! ... was soll's!
 Was soll's,
 wenn er lang dauert, ganz lang,
 solange es ein Märchenkuss ist ...
 Was soll's!

Lasst uns doch!
 Ihre Unbefangenheit weiß nichts »davon«!
 Sie weiß nichts »davon«,
 was ich
 unglücklicherweise vor kurzem entdeckt habe,
 vor ganz kurzer Zeit.

Margarete Tjaden-Steinhauer

Geschlecht und Liebe bei Friedrich Engels und Clara Zetkin

Gegenstand der folgenden Überlegungen ist nicht die Praxis von Lust und Liebe zwischen den sog. Geschlechtern und darüber hinaus. Es geht vielmehr um die Erörterung eines Begriffs, dem der »(Geschlechts)Liebe«, und um dessen Verständnis in der sozialistischen (kommunistischen) Arbeiterbewegung, in der sich um die Wende des 19./20. Jahrhunderts vor allem Friedrich Engels und Clara Zetkin Gedanken dazu gemacht haben.

Im einleitenden Teil werden zunächst der Terminus Geschlecht und der Wandel seiner semantischen Inhalte (Bedeutungsgehalt), sodann der Terminus (Geschlechts)Liebe vorgestellt. Danach wird die »soziale Umbruchsituation« skizziert, die in diesem Begriffswandel zum »Ausdruck« kommt (gesellschaftliche Bezogenheit). Abschließend wird die Frage nach der ideologischen Funktion aufgeworfen, die der Wandel des Geschlechterbegriffs und die Einführung des Liebesbegriffs in den »weiblichen Geschlechtscharakter« erfüllen. Im zweiten Teil wird anhand einschlägiger Schriften von Engels und Zetkin untersucht, welche (Be)Deutungen diese beiden Sozialisten dem Geschlechter- und dem (Geschlechts)Liebe-Begriff beilegen, welche gesellschaftlich-historischen Entwicklungen dabei zur Sprache gebracht und wie sie verstanden werden. Dabei wird deutlich werden, dass sowohl Zetkin als auch Engels vor der Tradierung ideologischer Denkmuster nicht gefeit waren. (Auf August Bebels Schrift *Die Frau und der Sozialismus* wird nicht eingegangen, da Bebel die hier behandelten Begriffe nicht theoretisch erörtert.) Im dritten und letzten Teil wird der Begriff der *patriarchalen Dienstbarkeit* der Frau eingeführt und in ideologiekritischer Absicht mit theoretischen Aussagen von Engels und Zetkin konfrontiert.

I.

Der Begriff *Geschlecht* ist vieldeutig. Hier sollen drei Bedeutungen unterschieden werden: 1. Geschlecht im Sinne von prokreativen Körpereigenschaften, hierbei hat der Begriff einen klaren Bezug auf einen wirklichen Gegenstand, 2. Geschlecht im Sinne von Abstammungslinie, die in der Regel als die eines Mannes gedacht ist, und 3. Geschlecht im Sinne von »Genusgruppe« oder »Geschlechtsklasse«, wobei üblicherweise von zweien die Rede ist, von der Klasse oder Gruppe der Frauen und von der der Männer. Im ersten Fall (1.) ist Geschlecht etwas, das ein Individuum oder individueller Körper »hat«; im letzten Fall (3.), so könnte kurz gefasst formuliert werden, »ist« jemand Geschlecht. Die beiden Bedeutungen Abstammungslinie und Geschlechtsklasse haben einen extrem reduzierten Wirklichkeitsbezug, der Begriff Geschlecht bzw. Geschlechter benennt beide Male eine Fiktion und ist selber ein

abstraktes Begriffskonstrukt. Es gibt keine geschlechtliche Fortpflanzung bei unserer Spezies, die nicht aus dem Zusammenwirken zweier gleichgewichtiger Geschlechtszellen hervorgeht, die eine die einer Frau, die andere die eines Mannes. Wo soll da eine Abstammungslinie herkommen? Und zur Genusgruppe ist zu sagen: Frauen- wie Männerindividuen und Frauen- wie Männerkörper besitzen eine Vielfalt von Eigenschaften. Ein Individuum nach der einen Eigenschaft »sexuelle Körperausstattung« zu klassifizieren, heißt, es mit einem abstrakten Begriff gleichzusetzen – einem Abstraktum, das diese Vielfalt maximal reduziert. Wie sollen damit Einsichten etwa in die gesellschaftliche Wirklichkeit zu erlangen sein? Der Begriff Geschlecht im Sinn von Abstammungslinie, ist, wie die aufschlussreichen Untersuchungen von Ute Frevert zur Geschichte der Begriffe »Geschlecht – männlich/weiblich« im Zeitraum von 1730 bis 1990 aufzeigen, von beiden der ältere. Interessant ist:

Der Begriff »Geschlecht«, im frühen 18. Jahrhundert noch vorrangig oder gar ausschließlich im genealogischen Sinn gebraucht (»Menschengeschlecht«, das »Geschlecht der Hohenzollern«), setzt sich allmählich flächendeckend als biologische Klassifikation durch. Er dient nicht mehr in erster Linie dazu, Abstammungsgemeinschaften zu definieren, sondern Differenzen zwischen Männlichem und Weiblichem zu beschreiben. Dabei gewinnen die körperlich-sexuellen Merkmale jener Differenzen immer mehr an Einfluss. (Frevert 1995, 51).

»In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts« wird er dann vor allem dazu gebraucht, »auf der Basis dieser Merkmale komplexe psychosoziale ›Geschlechtscharaktere‹ zu konstruieren« (ebd.), durch die Frauen und Männer begrifflich dichotomisiert und die Menschen auf zwei einander entgegengesetzte Klassen verteilt werden (vgl. 52). Weiter ist festzuhalten, dass, was die sog. Geschlechtscharaktere von Frau und Mann betrifft, die prominente Charaktereigenschaft, die der Frau zugeschrieben wird, die ihr »›ganzes Wesen beseelende Liebe‹« ist (41). Diese Liebe konnotiert mit weiteren Begriffen wie »Schwäche«, »Gehorsam« und »Familie«. Die Frauen der herausziehenden modernen bürgerlichen Gesellschaft werden als »›Repräsentanten [sic!] der Liebe‹« vorgestellt, deren »›erste Bestimmung‹« darin liege, »›Gattinnen, Mütter [...] und Hausfrauen‹« zu sein (46). Die Einseitigkeit der Zuschreibung und die semantischen Deutungen dieser den Frauen zugeschriebenen Liebe – insbesondere ihre ubiquitäre Deutung »h/Hingeben« – machen klar, »wes Geistes Kind« diese Liebe ist. Die Zuschreibungen für den sog. männlichen Geschlechtscharakter kreisen demgegenüber um eine Vorstellung vom Mann als dem »›vermögender[n] Geschlecht‹«, oder um »eine als ursprünglich gedachte Substanz von Männlichkeit, die man im Geschlechtsakt lokalisiert«. Sie kristallisieren sich in Begriffen wie »Stärke«, »Mut«, »Beschützer«, »Staat« und »Gewalt« (31f; vgl. 25-50).

Diese Geschlechtscharaktere sind komplexe gedankliche Konstrukte, mit denen der abstrakte Geschlechtsbegriff (»sexus«) eine Umkleidung durch gleichfalls abstrakte psychosoziale Merkmale erfährt (»soziales Geschlecht«, »gender«), die so ausgewählt sind, dass sich eine größtmögliche Differenz, genauer: ein Gegensatz zwischen den beiden Komplexen männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere ergibt. Sie sind abstrakte Phantasiegebilde, in denen Frauen- und Männerindividuen

aus den realen Zusammenhängen gerissen und artefiziell zu einem sexistischen Gegensatzpaar umgemodelt sind. Welchem Zweck dient solcherart Denkbe-mühen?

Der Begriff *Geschlechtsliebe* ist, anders als der Begriff Geschlecht, nicht mehr gebräuchlich. Das war anders, als Engels 1884 seine Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* verfasste und der Terminus Geschlechtsliebe zum gängigen Wortschatz der gebildeten Erörterungen über das »Verhältnis« und die »Charaktere« der »Geschlechter« gehörte. So findet sich im 1896 erschienenen Elften Band von Meyers Konversations-Lexikon (327f) das Stichwort »Liebe«, dabei nehmen die Ausführungen zur »Geschlechtsliebe« den größten Teil des Artikels in Anspruch. Dem *semantischen Inhalt* nach wird hier Liebe im allgemeinen bestimmt als »das dem Hass entgegengesetzte Gefühl, das durch ein erstrebenswertes Gut in den Lebewesen erregt wird, u. das in der Vereinigung mit jenem, sei es als herrschendes oder dienendes Glied, seine Befriedigung findet« (327). Speziell zu »Geschlechts-liebe [...], die nur in vollkommener Gegenseitigkeit ihr Glück findet«, wird zum einen ausgeführt: »sie setzt [...] an sich den in körperlichen und geistigen Verschiedenheiten ausgeprägten geschlechtlichen Gegensatz voraus«; zum anderen heißt es, dass »eine Menge dunkler und instinktiver Regungen und Gefühle [in sie] hinein« »spielen«, »beim Menschen diese Naturtriebe [allerdings] durch Erziehung, Volkssitte, Erwerbs-verhältnisse und Standesunterschiede in gewisse Schranken gebannt« seien und »das Verhältnis der Liebenden zueinander [...] durch die Erschwerung ihrer Vereinigung mit einer Poesie des Sehnsens, der Hingebung und Aufopferung umwoben« sei (328). So weit diese Definition der (Geschlechts)Liebe, zu der zum einen anzumerken ist, dass sie ihren Bezugsgegenstand offensichtlich eingeschränkt, unter Ausblendung der sog. käuflichen Liebe, wahrnimmt; zum anderen ist festzuhalten, dass sich in ihr Deutungen, die soziale Realitäten zum Gegenstand haben, mit solchen illusorischen Gehalts verschränken. Wirklichkeitsbezug haben die Aussagen zur Körperlichkeit des Phänomens, auch wenn sie mit einem abwertenden Urteil befrachtet sind. Auf soziale Realitäten bezogen sind auch die Aussagen über die »erzieherischen«, »sittlichen« und sonstigen sozialen Einschränkungen jenes angeblich »dunklen, triebartigen Wesens der Geschlechtsliebe« (ebd.). Illusionen verbergen sich hingegen nicht nur in ebendiesen horrifizierenden Worten, sondern auch in Vorstellungen wie denen vom »Glück vollkommener Gegenseitigkeit« oder vom »für einander leben« eines »Liebespaares«. Nicht zufällig trägt das Wort »Glück« Bedeutungen wie »Schicksal« oder »günstiger Zufall«. Und der Terminus »Gegenseitigkeit« hat eher in der Ökonomie seinen Platz als in der Liebe. Das »für einander leben« lassen wir hier als Klischee unkommentiert.

Liebe ist ein weites Feld. Was es in einer sexuellen Beziehung zwischen Indi-viduen unterschiedlichen oder nichtunterschiedlichen Geschlechts wirklich gibt, sind sexuelle Bedürfnisse und emotive Expressionen, die sozial ausgerichtet und mit mehr oder weniger intensiver Zuneigung verbunden sind und die in gemeinsamer Interaktion beidseitig zu einer Erfüllung gebracht werden können. Dabei bleibt das Erleben von Emotion, Bedürfnis und Befriedigung immer eine individuelle

Angelegenheit. Es gibt kein über dem individuellen körperlich-emotiven Erleben schwebendes Etwas, das die beteiligten Individuen auf geheimnisvolle Weise zusammenhielte, wie es der Begriff der (Geschlechts)Liebe vorspiegelt. Dieser ist ebenfalls ein abstraktes, seinen Gegenstand verkürzendes Begriffskonstrukt, und der der Geschlechtsliebe zugesprochene Sinn – das Glück – ist eine Illusion. Den wirklichen Frauen diese Geschlechts- und andere Arten von Liebe als psychische Charaktereigenschaften zuzuschreiben, bedeutet, sie im täglichen Leben auf die Realisierung einer Fiktion festlegen und sie damit unfähig machen zu wollen, in den »tiefgreifenden sozialen Umbrüchen« und den weniger tiefgreifenden sozialen Alltags-Auseinandersetzungen die eigene Sache zu verfechten. Gefragt nach den *gesellschaftlichen Bezogenheiten*, d.h. den gesellschaftlich-politischen Prozessen, in deren Zusammenhang sich der Bedeutungswandel des Geschlechterbegriffs und die Prononcierung der Liebe als einer speziellen Eigenschaft der Frau vollziehen, wird mit Frevert geantwortet werden können, dass diese »als eine [...] Ausdrucksform [...] tiefgreifender sozialer Umbrüche zu interpretieren« sind (1995, 50). Es sind dies die historischen Umbrüche im Westen Europas, die mit dem Heraufziehen der bürgerlichen Gesellschaft verbunden sind und die in Deutschland das 18. und 19. Jahrhundert bestimmen. Hierzu an dieser Stelle lediglich einige Stichworte zu den Ereignissträngen, die bei einer genaueren Untersuchung ins Auge zu fassen wären: die Herausbildung des bürgerlichen Staates und die damit verbundenen Forderungen nach bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsrechten; die Ausbreitung der kapitalistischen Warenproduktion und der proletarischen Lohnarbeitsverhältnisse mit ihren Verelendungstendenzen; die Entstehung einer gewerkschaftlichen und politischen Arbeiterbewegung, die sich gegen kapitalistische Ausbeutung und politische Unterdrückung zur Wehr setzt; der Aufschwung der Naturwissenschaften und der Medizin, insbesondere der Biologie und Anthropologie; und, last not least, die Entstehung einer gesellschaftlichen Bewegung der Frauen, die für ökonomische und rechtliche Gleichstellung und gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Leben kämpft.

In diese historischen gesellschaftlich-politischen Umbruchprozesse gestellt, lassen sich der Bedeutungswandel des Begriffs Geschlecht vom genealogischen Terminus zur biologischen Klassifikation, die Erfindung von gegensätzlichen Geschlechtscharakteren und die Verkündung eines speziell den Frauen angehefteten Liebesbegriffs auch in ihrer *ideologischen Funktion* erkennen. Denn ein Begriff, auch wenn er nur ein Wortgebilde ist, »gilt« – so Frevert, auf Reinhart Koselleck Bezug nehmend – »nicht nur als ›Indikator der von ihm erfassten Zusammenhänge‹ [...], sondern auch als ›deren Faktor‹: ›Mit jedem Begriff werden bestimmte Horizonte, aber auch Grenzen möglicher Erfahrung und denkbarer Theorie gesetzt‹« (15). Ein Begriff weist demnach nicht nur gesellschaftliche Bezogenheiten auf, er wirkt auch praxisrelevant auf gesellschaftliche Vorgänge ein. Um diesen Faktor-Aspekt geht es, wenn hier von ideologischer Funktion die Rede ist. Dabei wird ein Begriff als ideologisch bezeichnet, wenn sein semantischer oder Bedeutungsgehalt so ausgelegt ist, dass reale Sachverhalte durch fiktionale ersetzt sind und der Begriff so die Einsicht in seinen Bezugsgegenstand, etwa gesellschaftliche oder soziale Gewaltbeziehungen,

be- oder gar verhindert. Die semantische Erweiterung des Geschlechterbegriffs und der Einbau des Terminus (Geschlechts)Liebe in den »Geschlechtscharakter« der Frau stellen eine veränderte Version der Verschleierung der unter neue Begründungszwänge geratenen patriarchalen Verfügungsgewalt der Männer dar. Der Begriff Geschlecht, verstanden als Abstammungslinie eines Mannes, indiziert eine sexuelle (und arbeitstätige) Dienstbarkeit (dazu mehr unter III.) der Frau im Verhältnis zum Ehemann und Familienvater, die unbefragte Gültigkeit beanspruchen konnte. Der modernisierte Begriff Geschlecht im Sinne dichotomisierter Geschlechtsklassen und antagonistischer Geschlechtscharaktere indiziert dagegen eine zwar fortbestehende, nunmehr aber einer erklärenden Begründung bedürftige Dienstbarkeit der Frau. Für diesen Zweck werden biologische Theorien über körperliche Geschlechtsdifferenzen und psychologische Theorien über geschlechtsdifferente Seelenbesonderheiten zum Einsatz gebracht. In dieses Repertoire wissenschaftlicher Begründungen gehört eben auch der Begriff der (Geschlechts)Liebe, mit dem der Frau – wohlgermerkt nur eheliche und mütterliche – Liebe als eine verpflichtende Wesenseigenschaft zugeschrieben werden soll. So fungieren der dichotome Geschlechterbegriff und der speziell auf die Frau gemünzte Liebesbegriff als modernisierte sprachlich-begriffliche Instrumente im Dienst einer fraglich gewordenen, aber weiterbestehenden patriarchal-(e)hämännlichen Verfügungsgewalt über die Körpervermögen der Frauen: Mit abstrakten begrifflichen Konstrukten, dem zweier einander entgegengesetzter, dichotomer Geschlechterklassen und dem der Liebe als einer speziellen Wesenseigenschaft der Frau, wird versucht, die realen – durch Verfügungsgewaltliche gesellschaftliche Institutionen wie die patriarchale Familie und die Ehe ermöglichten – Praxen der Ausbeutung von Frauen durch Männer ideologisch auf neue Weise festzuschreiben. Diese begrifflichen Konstrukte, die an die Stelle der wirklichen Individuen gesetzt und mit fetischhaften Kräften begabt werden, sind nicht ohne praktische Wirksamkeit: Sie fungieren als anti-emanzipative Kampfbegriffe.

II.

Von den sozialistischen Auffassungen über die (Geschlechts)Liebe werden zunächst die diesbezüglichen Darlegungen bei Engels referiert. Er ist derjenige Autor, der mit seiner oben schon genannten Schrift die für die sozialistische Optik wegweisenden programmatischen Ausführungen zur »Geschlechterfrage« in der »westeuropäischen Zivilisation« gemacht hat (MEW 21, 25-173; vgl. auch MEW 8, 81).

Was die *semantischen Inhalte* angeht, so treffen wir hier auch bei Engels auf einen *Geschlechterbegriff*, der einen ausdrücklichen Gegensatz zwischen Frauen und Männern impliziert, bei dem die Stellung der Frau durch Unterordnung unter den Mann gekennzeichnet ist (MEW 21, 70). Bekannt ist Engels Diktum von der »*weltgeschichtlichen Niederlage des weiblichen Geschlechts*« (61), die den Beginn des südwestasiatisch-westeuropäischen Zivilisationsstranges auf der Basis der agrarisch-tierhalterischen Subsistenzstrategie markiert. Für die Beschreibung dieser Niederlage gebraucht er starke Worte: »Der Mann ergriff das Steuer auch im Hause, die Frau

wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kinderzeugung. [...] Die erste Wirkung der nun begründeten Alleinherrschaft der Männer zeigt sich in der jetzt auftauchenden [...] patriarchalischen Familie.« (ebd., vgl. auch 65) Deren Entstehung führt er auf die Bildung ökonomischen Reichtums in den Händen von Männern in den Anfängen jenes Zivilisationsstranges zurück: »die Zähmung der Haustiere und die Züchtung von Herden [hatten] eine bisher ungeahnte Quelle des Reichtums entwickelt« (58), und »in dem Verhältnis [...], wie die Reichtümer sich mehrten, gaben sie einerseits dem Mann eine wichtigere Stellung in der Familie als der Frau und erzeugten andererseits den Antrieb, diese verstärkte Stellung zu benutzen, um die hergebrachte [mütterliche] Erbfolge [...] umzustoßen« und eine »männliche Abstammungslinie und väterliches Erbrecht« einzusetzen (60, vgl. auch 75). Engels fasst diese Vorgänge als »Unterjochung des einen Geschlechts durch das andre« auf und führt weiter dazu aus: »Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe, und die erste Klassenunterdrückung mit der des weiblichen Geschlechts durch das männliche.« (68) Seine Hoffnungen sind auf »die demokratische Republik« gerichtet, die den Boden abgibt, auf dem sowohl der »Gegensatz« zwischen »Kapitalistenklasse« und »Proletariat« »ausgefochten« als auch »der eigentümliche Charakter der Herrschaft des Mannes über die Frau in der modernen Familie« (76) zur Disposition gestellt werden kann. »Es wird sich dann zeigen, dass die Befreiung der Frau zur ersten Vorbedingung hat die Wiedereinführung des ganzen weiblichen Geschlechts in die öffentliche Industrie, und dass dies wieder erfordert die Beseitigung der Eigenschaft der Einzelfamilie als wirtschaftlicher Einheit der Gesellschaft.« (ebd.) Gemeint ist hiermit nicht die Familie als Stätte privatwirtschaftlicher Erwerbs-, Unterhalts- und Dienstleistungstätigkeit, sondern die »moderne« Familie als reine Haushaltseinheit, die ja auch eine wirtschaftliche Seite hat.

Im Unterschied zu dem zuvor betrachteten biologistisch-dichotomen Geschlechterbegriff wird dieser »Widerstreit der Geschlechter in der Einzelehe« von Engels als realer, gesellschaftlich hervorgebrachter Sachverhalt gefasst, und seine Entwicklung wird über einen langen historischen Zeitraum verfolgt (68). So vermittelt Engels wichtige Information über wirkliche gesellschaftliche Vorgänge (auch wenn nicht alle historischen Details stimmen): die patriarchale Dienstbarkeit der Frau, ein Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnis, von dem die Beziehungen der Männer zu den Frauen nicht allein innerhalb der Institutionen der Familie und der Ehe bis heute durchsetzt sind. Er deutet diese Dienstbarkeit allerdings dezidiert als »ökonomische Unterdrückung der Frau« – eine Deutung, durch die die eindeutig sexuelle Dimension der Dienstbarmachung der Frau in der frühen patriarchalen Familie wie auch in der »modernen Einzelfamilie«, die von ihm selbst ja sogar hervorgehoben wird, zum Verschwinden gebracht wird (75).

Engels sieht in der frühen »patriarchalischen« Familie (im engeren Sinn) zum einen diejenige Institution, mit der ein ökonomisch begründetes Verfügungsgewaltliches Verhältnis von Männern zu Lasten von Frauen aufgerichtet wurde. Sie wird als »Zwischenform« (61) bezeichnet, die zur »modernen Einzelfamilie« hinleitet,

die weiterhin mit »der ökonomischen Unterdrückung der Frau« aufwartet und »auf die offene oder verhüllte Haussklaverei der Frau« »gründet« (75) (und die selbstverständlich immer noch patriarchal ist). Andererseits schätzt er an dieser Institution, dass sie mit der Initiierung der »Einzelehe« einen »großen geschichtlichen Fortschritt« erbracht habe. Diese »Zellenform der zivilisierten Gesellschaft« birgt in sich die Monogamie, welche dabei sei, »ein neues Moment in Wirksamkeit« zu setzen: »die individuelle Geschlechtsliebe« (68, 78). Dieser engelsche *Begriff der (Geschlechts)Liebe* definiert die Liebe wie folgt:

Erstens setzt sie beim geliebten Wesen Gegenliebe voraus; die Frau steht insoweit dem Manne gleich [...]. Zweitens hat die Geschlechtsliebe einen Grad von Intensität und Dauer, der beiden Teilen Nichtbesitz und Trennung als ein hohes, wo nicht das höchste, Unglück erscheinen lässt [...]. Und endlich entsteht ein neuer sittlicher Maßstab für die Beurteilung des geschlechtlichen Umgangs; man fragt nicht nur: war er ehelich oder außerehelich, sondern auch: entsprang er der Liebe und Gegenliebe oder nicht? (78)

»Heutzutage« sieht er die individuelle Geschlechtsliebe »nur in der Frau durchweg verwirklicht« (82). Er hofft aber, dass »nach der bevorstehenden Wegfegung der kapitalistischen Produktion [...] ein neues Geschlecht« heranwachsen wird:

ein Geschlecht von Männern, die nie in ihrem Leben in den Fall gekommen sind, für Geld oder andre soziale Machtmittel die Preisgebung einer Frau zu erkaufen, und von Frauen, die nie in den Fall gekommen sind, weder aus irgendwelchen andern Rücksichten als wirklicher Liebe sich einem Mann hinzugeben, noch dem Geliebten die Hingabe zu verweigern aus Furcht vor den ökonomischen Folgen (83).

Auch bei Engels ist also die sog. käufliche Liebe in den Begriff der (Geschlechts)Liebe nicht eingeschlossen. Und zum anderen spricht auch er den Frauen eine besondere Affinität zur Liebe zu, indem er sie sozusagen zu historischen Protagonistinnen in Sachen Liebe erklärt – allerdings einer Liebe, die in der freien Entscheidung der Frauen selber steht.

Sichtlich unter dem Einfluss von Engels formuliert Zetkin einen *Geschlechterbegriff*, dessen *semantischer Gehalt* sich zum großen Teil mit Engels' Vorstellungen überschneidet, aber auch eigene Nuancen aufweist. Die Frauen und Männer sind in einen Gegensatz verstrickt, der im Unterschied zur »Klassensklaverei« des Proletariats, deren Beseitigung für Zetkin bekanntlich vordringlich ist, als »Geschlechtssklaverei der Frauen« bezeichnet wird (1928/1978, 148). In diesem Status sind die Frauen »mehr oder minder rechtlos und unterdrückt«. Das »männliche Geschlecht« dagegen nimmt eine »Vormacht- und Vorrechtstellung« »in Familie, Staat und Gesellschaft« ein (146ff). Wie die Geschichte lehre, habe »die Geschlechtssklaverei der Frau sich auf der Grundlage des Privateigentums und in Verbindung mit ihm entwickelt« (148; vgl. 1921, 3). Und »der Gegensatz innerhalb der Familie zwischen dem Mann als Besitzer und der Frau als Nichtbesitzerin«, der sich dabei ergeben habe, sei »die Grundlage für die wirtschaftliche Abhängigkeit und die soziale Rechtlosigkeit des weiblichen Geschlechts« (1896/1984, 203). Mit dieser Familie, die von Zetkin ihrer Verfassung nach hier nicht weiter qualifiziert wird, ist – wie sich aus verstreuten Aussagen zur Familie an anderen Stellen

schließen lässt – wohl die patriarchalische Familie im Sinne von Engels gemeint (vgl. Zetkin/Duncker/Borchardt 1960, 44). Aus der Geschlechtssklaverei der Frau führt nach Zetkins Auffassung nicht eine vereinte Bewegung der Frauen heraus, denn es gibt nicht die eine »Frauenfrage«, sondern »eine Frauenfrage für die Frauen des Proletariats, des Mittelbürgertums und der Intelligenz und der oberen Zehntausend« (1896/1984, 205). Mögen die beiden Letztgenannten für »formale Gleichstellung des weiblichen mit dem männlichen Geschlecht in Gesetzestexten« kämpfen, was auch für die Proletarierinnen von Wert sei. Die anderen, die Proletarierinnen, müssen ihre Frauenbewegung darauf ausrichten, mit den Männern ihrer Klasse vereint für die Überführung des Privateigentums in »Gesellschaftseigentum« zu kämpfen, um der gemeinsamen »Klassensklaverei« und ökonomischen Ausbeutung ein Ende zu bereiten. In diesem Prozess spiele der Kapitalismus selber der Befreiung der Frauen aus der »Geschlechtssklaverei« in die Hände, indem er »im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft die objektiven Voraussetzungen der neuen frauen- und menschenbefreienden Ordnung erzeugt« (1928/1978, 155). »Für die Proletarierin« ist dabei von erstrangiger Bedeutung, dass die »Verdienstarbeit in der Gesellschaft« sie aus der »wirtschaftlichen Abhängigkeit vom Mann« befreit und »sie [...] als Selbsterwerbende diesem gleich« macht (154). Dies ist ein Vorgang, von dem es heißt: »So haben die Kapitalisten die Möglichkeit vervielfältigt, um die industrielle Frauenarbeit in der höchsten Stufe anwenden zu können. Die Frau des Proletariats hat infolgedessen ihre wirtschaftliche Selbständigkeit errungen« (1896/1984, 210; vgl. Zetkin/Duncker/Borchardt 1960, 45). Die patriarchale oder »vaterrechtliche« Unterordnung der Frau, die Zetkin auch in der bürgerlichen Familie noch gegeben sieht und die mit der »wirtschaftlichen Selbständigkeit« der »Frau des Proletariats« ja aus der Proletarierhe und -familie schon rein rechtlich nicht verschwindet, wird nicht weiter thematisiert. Sie geht in einem abstrakten Begriff der Familie, dessen Bedeutungsgehalt für die eine Klasse patriarchal-vaterrechtlich ausgelegt ist, für die andere – die proletarische – nicht, gedanklich verloren. Die Dienstbarkeit der Frau zum Zweck der Realisierung sexueller und haushälterischer Aufgaben auch in der proletarischen Familie, die mit dieser Institution als solcher gesetzt ist, wird nicht wahrgenommen.

Zetkins *Begriff der (Geschlechts)Liebe* bindet diese eng an eine eheliche Beziehung, die nicht mehr im Sinne der hergebrachten Form institutioneller patriarchaler Verfügungsgewalt des Ehemannes über die Ehefrau auf der Grundlage einseitigen ökonomischen Besitzes verstanden wird. So heißt es:

Die ökonomische Entwicklung schlägt die Ehe als Wirtschaftsganzes [wohl in Anlehnung an Engels: »die Einzelfamilie als wirtschaftliche Einheit«, MTS] in Trümmer, und die moderne Persönlichkeit sehnt sich danach, die Ehe zu einer sittlichen Einheit zu gestalten. Sie [...] beansprucht, dass Ehe und Liebe zusammenfallen.

Dies gilt offenbar gleich, für Frau und Mann. Die »Geschlechtsliebe ist«, so Zetkin, »zu einem individuellen Gefühl geworden. Immer einflussreicher wird deshalb für volles Liebesglück neben der physischen Anziehung die geistig-sittliche Eigenart von Frau und Mann.« Wenn diese harmonieren, kann die eheliche Liebe »zu einer Quelle

tiefsten, edelsten Glücks« werden (1899/2007, 65f). Ähnlich äußert sich Alexandra Kollontai (1926/1975, 65): »Das Ideal bleibt die monogame Verbindung, begründet auf die große Liebe.« Für die Anarchistin Emma Goldman dagegen haben »Ehe und Liebe nichts gemein«, und bezüglich der Liebe gebraucht sie zwar auch die Metapher »Glück«, aber eher im Sinn von »Zufall« (1914/1987, 19f, 23). Die eheliche Beziehung soll sich nach Zetkins Auffassung aber nicht in einer Liebesbeziehung erschöpfen. Die geschlechtsspezifischen »Eigenarten« von Frau und Mann sollen vielmehr in ihrer Verschiedenheit voll zur Geltung gebracht werden in der Familie, wo

Mann und Weib zusammengehören als Zeugende ... [und] als Erzieher des Kindes, denn die Erziehung ist eine zweite Schöpfung des Kindes [...]. Darum ist es notwendig, dass bei der Erziehung die geistige und sittliche Kraft, welche der Mann auf der einen Seite und das Weib auf der anderen Seite einzusetzen haben, sich in freier Entfaltung harmonisch zusammenfügen. (Zetkin/Duncker/Borchardt 1960, 46)

Zetkin erwartet, dass die Frau ein »freier, starker Vollmensch« (Zetkin 1899/2007, 63), ein »weiblicher Vollmensch« werde, der »Menschliches« und »Weibliches« »in Harmonie neben und miteinander entwickeln und ausleben« könne (48f), als Gattin und Mutter in der Familie und als »tatbereite kommunistische Kämpferin« in den Reihen des Proletariats (1921, 4). Sie sieht aus einem »tiefgreifenden Umgestaltungsprozess der vaterrechtlichen Familie, der bürgerlichen Familie, wie wir sie kennen«, die Familie als »eine sittliche Einheit« hervorgehen (Zetkin/Duncker/Borchardt 1960, 44). Dieser neue Charakter sei in der Arbeiterfamilie in Ausprägung begriffen, in der »sich beide Gatten als gleichberechtigt gegenüber[stehen]« und »die Entwicklung der Dinge [...] allmählich den Mann wieder in das Heim zur Erziehung der Kinder zurückführt«, womit das »Erziehungswerk« nicht mehr »einseitig Mutterwerk« sein werde, sondern »gemeinsames Elternwerk« werden könne (45f).

Fassen wir zusammen: bei Zetkin wie bei Engels ist die Liebe als käufliche Dienstleistung begrifflich nicht mitgefasst, und der Frau wird bei beiden die Rolle einer Protagonistin, allerdings ohne dass dies historisch genau hergeleitet würde, in Sachen freier, selbstverantwortlicher Liebe zugesprochen.

Einleitend wurde ein kurzer Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Begriffes Geschlecht geworfen. Es wurde festgestellt, dass dieser in den angesprochenen gesellschaftlich-politischen Umbruchprozessen einem semantischen Wandel unterlag, in welchem er einen neuen Bedeutungsaspekt hinzugewann, den der Geschlechtsklasse oder Genusgruppe; und weiter, dass in diesem Zusammenhang der Begriff (Geschlechts)Liebe systematisch semantisch ausformuliert und der Frau als eine psychisch-soziale Charaktereigenschaft zugeschrieben wurde. Speziell zwei Stränge jener historischen Prozesse sind, was die *gesellschaftliche Bezogenheit* des begrifflichen Instrumentariums von Engels und Zetkin angeht, von besonderer Relevanz: die Frauenbewegung und die Arbeiterbewegung. Es sieht so aus, als ob unsere beiden Begriffe sprachliche Artefakte darstellen, die von konservativer Seite gewissermaßen als Kampfbegriffe geschaffen wurden, um gegen die Frauenbewegung ideologisch zu Felde zu ziehen. Engels und Zetkin gebrauchten dieses Begriffsinstrumentarium, weil es der herrschende gesellschaftliche Sprachgebrauch

ist, zu dem sie keine Alternative haben. Ihre Intentionen aber weisen in eine andere Richtung: Sie möchten nicht zuletzt auch die Emanzipation der Frauen voranbringen. Engels war bemüht, einschlägige Informationen über eine sich mehrere tausend Jahre hinziehende reale gesellschaftliche Unterdrückungspraxis gegen die Frau zusammenzutragen und eine theoretisch stichhaltige Erklärung dafür zu finden. Zetkin hat mit ganzer Kraft in der politischen Arena gewirkt und sich, so gut es ging, gegen die gewaltigen Widerstände durchgesetzt, die Herren aller sozialistischen Fraktionen der Frauenbewegung in den eigenen Reihen in den Weg legten (vgl. Zetkins Gespräche mit Lenin über die sog. Frauenfrage, Zetkin 1929/1957, 59-98). Die emanzipativen Intentionen bei Zetkin und Engels scheinen in den Spezifika des Sprachgebrauchs und des Bedeutungsgehalts, die die Begriffe Geschlecht und (Geschlechts)Liebe bei ihnen aufweisen, auf – freilich ohne deren ideologische Funktion aufzuheben.

III.

Es ist u.a. Engels' Untersuchung über die Entstehung der patriarchalen Familie zu verdanken, dass wir dem Verständnis einer spezifischen Gewaltunterworfenheit, der Frauen in den Gesellschaften des westeuropäischen Zivilisationsgangs ausgesetzt sind, auf die Spur gekommen sind. Für den Zustand, in den die Frauen im Rahmen der patriarchalen Familie versetzt werden, einer gesellschaftlichen Institution, die mit Verfügungsgewalten und Herrschaftspotenzen – zunächst, anders als heute, ausschließlich in den Händen des Familienvaters oder *pater familias* – ausgestattet ist, scheint mir der Terminus *patriarchale Dienstbarkeit* ein geeigneter Begriff zu sein. Dieser Begriff hebt in der Hauptsache ab auf die sexuelle Ausbeutung der Frau durch den Mann in dieser Familie – eine Ausbeutung, deren »ausdrücklicher Zweck«, wie Engels formuliert, die »Erzeugung von Kindern mit unbestrittener Vaterschaft« ist (MEW 21, 65). Genauer gesagt: Darin ist die (Ehe)Frau gezwungen, die natürlichen Fortpflanzungsfunktionen des eigenen Körpers dem (Ehe)Mann zum Gebrauch zu überlassen und die Kinder, die sie gebiert, in die Verfügungsgewalt des Kindsvaters (väterliche Gewalt oder *patria potestas*) zu geben. An zweiter Stelle steht in dem Verhältnis, das ich als patriarchale Dienstbarkeit bezeichne, die Ausbeutung auch der Arbeitskraft der Frau, insbesondere zum Zweck der Betreuung der Kinder und des Haushalts. Die patriarchale Spezifik dieser ›Hausarbeit‹ zeigt sich heute in der Unentgeltlichkeit dieser Arbeitsleistung. Die patriarchale Dienstbarkeit impliziert eine ökonomische Abhängigkeit der Frau und der (ihrer) Kinder vom Ehemann und Kindsvater, insofern dieser über ökonomisches Einkommen – sei es Besitz- oder Arbeitseinkommen – verfügt, die Frau aber nicht. So gesehen gründet diese Dienstbarkeit der Frau in einem spezifischen familialen Gewaltverhältnis des Ehemannes über die Frau, in dem sexuelle und ökonomische Unterwerfung zusammenfallen. Als allgemeiner gesellschaftlicher Usus ist es entsprechend rechtlich festgeschrieben und bildet eine gesellschaftliche Institution. Diese existiert nicht für sich allein, sondern wird durch die gleichfalls Verfügungsgewaltlichen und herrschaftlichen Institutionen Staat und wirtschaftliches Besitztum gestützt.

Zetkins Begriffe für dieses frauenspezifische patriarchale Gewaltverhältnis sind »vaterrechtliche Familie«, »Geschlechtsklaverei der Frau«, »Vormacht- und Vorrechtstellung des Mannes« und »wirtschaftliche Abhängigkeit vom Mann«. Bei Engels sind es fast dieselben Begriffe: »patriarchalische Familie«, »Klassengegensatz«, »Vorherrschaft des Mannes« und »ökonomische Unterdrückung der Frau«. Gegen dieses begriffliche Instrumentarium ist *ideologiekritisch* einiges einzuwenden. Die Begriffe *Klassengegensatz* und *Geschlechtsklaverei* zunächst beiseite gelassen, ist von den übrigen Begriffen zu sagen, dass sie den Blick auf reale Aspekte der patriarchalen sexuellen Dienstbarkeit richten, aber nicht auf den Kern der Geschichte, die spezifisch sexuelle Ausbeutung der Frau. Und zu den Begriffen *Klassengegensatz* und *Geschlechtsklaverei*, die auf das Zentrum der Sache zielen, ist zu bemerken, dass der vermutlich ökonomisch verstandene Begriff *Klasse* in Engels Begriff des *Klassengegensatzes* und die biologische Kategorie *Geschlecht* in Zetkins Begriff der *Geschlechtsklaverei* Abstrakta sind, die die Spezifik dieser Gewaltbeziehung ebenfalls nicht erfassen. Es geht hier um eine gesellschaftliche Institution, die patriarchale Familie, und es sind Akteure in sozialen Funktionen, Ehemänner und väterliche Gewalthaber, nicht Männer schlechthin, auf der einen Seite und Frauen als Ehefrauen, nicht Frauen schlechthin, auf der anderen Seite, deren prokreative Interaktionen in dieser Familie die Züge eines Herrschafts-Unterwerfungs-Verhältnisses tragen, in dem der Ehemann/Kindsvater als Gewalthaber und die Ehefrau/Mutter – und nicht zu vergessen die Kinder, darunter besonders diejenigen weiblichen Geschlechts – als Gewaltunterworfenen agieren. Dieses familiäre soziale Herrschaftsverhältnis trägt der Frau eine sexuelle Dienstbarkeit ein, die nicht nur der Institution Ehe zugrunde liegt, sondern auch jeglicher Kommerzialisierung sexueller Körperpotenzen von Frauen. Diese Dienstbarkeit verschwindet hinter den beiden Abstrakta – sie fungieren deshalb als ideologische Verschleierung. Der Begriff *Geschlechtsklaverei* gibt immerhin auch einen Hinweis auf eine reale soziale Ausbeutungspraxis, die *Sklaverei* – nur, dass damit eine andere als die in Rede stehende patriarchale Wirklichkeit angesprochen ist.

Und was hat es in dieser Hinsicht mit dem Begriff (Geschlechts)Liebe bei Zetkin und Engels auf sich? Erinnern wir uns, dass Engels die individuelle Geschlechtsliebe aus der Monogamie der Frau in der patriarchalen Einzelehe entstehen sieht. Das bedeutet: In der eben beschriebenen sozialen Herrschafts-Dienstbarkeits-Beziehung zwischen Ehemann und -frau beim Fortpflanzungsgeschäft soll – allmählich und so recht erst in der bürgerlichen Ära, in der »beherrschten Klasse« – auf der Seite der Dienstbarkeit ein Etwas aufblühen, das »wirkliche Liebe« genannt wird (MEW 21, 82f). Unterworfenheit soll umschlagen in Liebe! Wenn diese Vorstellung kein Wunschtraum und Engels' wirkliche Liebe keine Traumgebilde sind! Diese Verlegenheitsthese zur Herkunft von (Geschlechts)Liebe ist wohl kaum theoretischem Unvermögen zuzuschreiben, sie zeigt viel eher an, dass es diese wirkliche Liebe in Wirklichkeit nicht gibt. Engels leistet so Aufklärung wider Willen. Sein Versuch aber, das Traumgebilde (Geschlechts)Liebe auf die dargelegte Weise historisch zu fundieren, ist als ein Beitrag zur Ideologieproduktion anzusehen.

Zetkins Begriff der (Geschlechts)Liebe ist, ohne dass dies ausdrücklich gesagt wird, ganz im Blick auf die Frau definiert. Er setzt, wie wir sahen, auf die Fiktion Glück – Glück, das eine Frau erlebe, die weiblicher, freier und starker »Vollmensch« sei: liebevolle Gattin und Mutter und hingebungsvolle und tatbereite politische Kämpferin. Dem Begriff weiblicher Vollmensch (von männlichem Vollmensch spricht sie nicht) mag zugestanden werden, dass er den körperlich-sexuellen Spezifika der Frauen Rechnung trägt und auf die Einzigartigkeit und das Gewicht des Beitrags hinweist, den Frauen mit der Schwangerschaft zur Fortpflanzung leisten. Im Übrigen aber muss er sich der Kritik stellen, dass die Zufügung »Voll« zum Wort Mensch eine Fiktion schafft und dass diese eine patriarchale Wirklichkeit ehelicher sexueller Beziehungen hinwegzaubert, in der die Frauen alles andere als frei und stark und glücklich sind. So muss auch Zetkins Ausdeutung des Begriffs der (Geschlechts)Liebe und ihrer Verlegenheitstheorie vom weiblichen Vollmensch eine ideologische Funktion attestiert werden.

Literatur

- Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus* (1879), Frankfurt/M 1979
- Engels, Friedrich, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland* (1852), MEW 8, Berlin 1960, 3-108
- dies., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen* (1884), MEW 21, Berlin 1962, 25-173
- Frevert, Ute, »Mann und Weib, und Weib und Mann«: *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995
- Goldman, Emma, *Das Tragische an der Emanzipation der Frau* (1914), Berlin 1987
- Kollontai, Alexandra, *Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung. Vierzehn Vorlesungen vor Arbeiterinnen und Bäuerinnen an der Sverdlov-Universität 1921*, Vorwort v. 1925, nach der norweg. Ausgabe v. 1926, Fulda 1975
- dies., *Die neue Moral und die Arbeiterklasse* (1918), mit einer Einführung in die Probleme der Frauenemanzipation im nachrevolutionären Rußland von Monika Israel, Münster 1977
- »Liebe«, in: *Meyers Konversations-Lexikon*, Bd. 11, Leipzig-Wien 1896, 327f
- Zetkin, Clara, »Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen!« Rede auf dem Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands zu Gotha, 16.10.1896, in: Karin Bauer, *Clara Zetkin und die proletarische Frauenbewegung*, Berlin 1984, 203-19
- dies., »Der Student und das Weib« (1899), in: Florence Hervé (Hg.), *Clara Zetkin oder: Dort kämpfen, wo das Leben ist*, Berlin 2007, 47-74
- dies., *Die Frauen und die Kommunistische Partei*, hgg. v. Frauen-Reichs-Sekretariat der V.K.P.D., Leipzig 1921
- dies., *Erinnerungen an Lenin* (1929), mit einem Anhang: *Aus dem Briefwechsel Clara Zetkins mit W.I.Lenin und N.K.Krupskaja*, Berlin 1957
- dies., *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands*, aus dem Nachlass, Vorwort v. 1928, Frankfurt/M 1978
- dies., Käthe Duncker u. Julian Borchardt, *Die Erziehung der Kinder in der proletarischen Familie. Quellen zur Pädagogik der deutschen Arbeiterbewegung aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg*, ausgew., eingel. u. urf. v. G.Hohendorf, Berlin 1960

Christine Lehmann

Krieger und Blondinen – das Steinzeitmodell im Liebesroman zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Im Liebesroman geht es um Kuss und Tod. Die Liebe überwindet Grenzen, sie ist stärker als die Todesangst. Sie beweist sich an Widerständen. Die Frau erwartet, dass der Mann immer wieder zu ihr zurückkehrt, der Mann erwartet, dass die Frau immer da ist, wenn er sie sucht. Der Trivialroman erzählt von der Liebe, die gelingt, die Literatur von der Liebe, die scheitert. Aber die Liebe ist nicht nur Gegenstand des Schreibens, sie wird auch instrumentalisiert; zum einen, um Poesie zu schaffen – Minnelieder, Gedichte, Bestseller –, zum andern, um gesellschaftliche Verhältnisse anzuprangern. Und zwar immer dann, wenn Gruppen – Nationen, Klassen, Kasten, Religionen – einander im Machtkampf gegenüberstehen. In diesem Fall stirbt einer, meist die Frau, oft auch beide wie in Shakespeares *Romeo und Julia*.

Das bürgerliche Trauerspiel spiegelt den Anspruch alter bürgerlicher Männer auf Macht und den junger Dichter auf Zukunft. Zur Rechtfertigung der Machtansprüche dient die Moral. Dabei wird die Liebe zur essenziellen Bedrohung für das sich aufstellende Bürgertum, denn sie entführt dem Patriarchen die Tochter. Der bürgerliche Verführungsroman disqualifiziert den Adel durch seine Unmoral und vernichtet zugleich die Töchter. Er tötet, wenn sie eigensinnig und eigensinnlich sind. Seit Samuel Richardsons Briefroman *Clarissa or the History of a Young Lady* (1748) bilden die Verhältnisse, die im Roman zur Katastrophe führen, immer wieder dasselbe Muster. Der Vater wählt der Tochter den Mann, schwächt seine Position aber durch Herrschsucht oder Abwesenheit, die Mutter liebäugelt mit dem sozialem Aufstieg, was in der Familie ein Törchen öffnet für den Vorstoß des Verführers, der, mit Attributen des französischen Libertins ausgestattet, die Tochter entführt, verführt oder vergewaltigt. Hat die junge Frau Sex außerhalb der Ehe, stirbt sie am Ende des Romans. Hat sie ihn nicht, dann stirbt sie nicht (vgl. Lehmann 1991). Die Protagonistinnen solcher Romane (z.B. Fontanes *Effi Briest*, Flauberts *Emma Bovary*) sind mit einem emanzipatorischen Keim ausgestattet; sie haben, mehr oder minder versteckt, Züge männlicher Wildheit, gern auch umgedeutet in kindliche Natürlichkeit – besonders auffällig bei Fontanes *Effi Briest* das Schaukelmotiv. Ihr rudimentärer Freiheitsdrang macht sie verführbar, was sie innerhalb der bürgerlichen Romanästhetik aus der Gesellschaft katapultiert, meist in den Romanheldinentod. Das gilt auch für Protagonistinnen, die von Schriftstellerinnen entworfen wurden, z.B. Sophie La Roches *Prinzessin von Cleves*, George Sands *Indiana*, Ida Hahn-Hahns *Gräfin Faustine* oder Kate Chopins *The Awakening*. Im Bestreben des Bürgertums nach rational begründeter Macht hat Liebe keinen Platz. Seine Romanästhetik stellt Frauen unter den Generalverdacht, die Ordnung ins Wanken zu bringen, und zwar so grundlegend, dass dies undenkbar erscheint. Die Frau darf nicht sein wie der Mann, denn sonst wäre der Mann kein Mann mehr. Das

ist bis heute undenkbar, es sei denn in der simplen Umkehr der Machtverhältnisse, wie es mit generell herrschaftskritischer Zielrichtung die norwegische Autorin Gerd Brantenberg in ihrem Roman *Die Töchter Egalías* (1977) versucht. Der Roman fiel vor allem deshalb auf, weil er die These der feministischen Linguistik aufgreift, dass westliche Sprachen und Sprechhaltungen vom männlichen Subjekt ausgehen (vgl. Pusch 1984), und konsequent die Sprache feminisiert: *befrauscht* euch statt *beherrscht* euch, *Wibschen* statt *Menschen*, *dam* statt *man* etc.

Liebe im Feminismus

Damit sind wir in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und bei der Frage, ob eigentlich die männliche Definitionsmacht der Verhältnisse, in denen Liebe stattfindet, durch etwas anderes abgelöst wird. Schauen wir uns ein paar Romane von einigem Gesprächswert an. Gänzlich der Tradition moralisierender Gesellschaftskritik verpflichtet sind Heinrich Bölls *Ansichten eines Clowns* (1963). Böll benutzt die Geschichte vom Scheitern der Liebe für eine Kritik am Nachkriegsdeutschland. Die Liebe scheitert, weil Marie »den Weg, den ich gehen muss«, geht, der sie allerdings nicht in die Freiheit, sondern, so will es die Konstruktion des Romans, in eine andere Ehe führt. Der männliche Moralist zerbricht daran. Die Frau erscheint als Verräterin.

Aus Ingeborg Bachmanns Sicht wird sie Opfer eines Mordes. In ihrem Roman *Malina* (1971) verflüchtigt sich die namenlose Ich-Erzählerin aus der Wohnung, der Liebe und dem Text in eine Wandritze. »Es war Mord«, heißt es dann. Die Väter (Nazis und Mörder) und die Liebhaber haben das Weibliche aus der von ihrer Sprache und ihren Normen beherrschten Welt gedrängt.

Zehn Jahre später löste *Der Tod eines Märchenprinzen* (1980) von Svende Merian Kopfschütteln und Gelächter aus. Der autobiografische Dokuroman beschreibt eine unerwiderte Liebe aus weiblicher Sicht. Arne hat zwar mit Svende geschlafen, ist aber an einer Beziehung nicht interessiert. Die Ich-Erzählerin muss sich im Rahmen einer Selbstfindung unter feministischer Klage vom Märchenprinzen als Eroberer verabschieden, ohne allerdings recht einsehen zu können, warum der Mann nicht die Rolle spielt, die sie von ihm wünscht. Da flackert der Wunsch, der Mann möge seine Brutalität und Machtbehauptung in den Dienst der Lebensabsicherung der Frau stellen. Dem Motiv des gezähmten Kriegers werden wir später wieder begegnen. – Zum andern spiegelt das Paradoxon, dass der Mann, den Svende liebt, nicht der ist, den sie sich wünscht, ein Problem, das schon das Bürgertum hatte. Die Darstellung von scheiternder Liebe ist nützlich zur Kritik an Machtverhältnissen. Doch die Liebe selbst untergräbt den politischen Kampf um Macht. In einem feministischen Roman kann Liebe nicht vorkommen. Denn die Liebe stellt keine Bedingungen an den Mann. Diesen Widerspruch von Kopf und Bauch thematisiert Benoîte Groult 1988 in ihrem Bestseller *Das Salz auf unserer Haut*. Er erzählt, autobiografisch gefärbt, die Geschichte der Liebe einer Pariser Intellektuellen zu einem bretonischen Fischer, die sich über Jahre hinzieht, bis er stirbt. Beide haben ihre Familien in ihren jeweiligen

Kreisen und treffen sich in Abständen an diversen Orten auf der Welt zum Beischlaf. Voller Verwunderung arbeiten sich Autorin und Protagonistin an der Frage ab: Wieso lieben vernünftige Frauen gut gebaute Machos¹?

Die Frage führt über Selbstzweifel in Selbstverachtung und Verzweiflung. Elfriede Jelinek stellt uns Frauenfiguren vor, die auf beklemmende Weise Nutznießerinnen des Systems sind, das sie entwürdigt. Sie entwürdigen sich selbst. In ihrem Roman *Lust* (1992) beschreibt Jelinek die vollständige Entmenschlichung der Frau beim Sex und die Verbrüderung von Mann, Sohn und Liebhaber zu ihrer Vergewaltigung. Die ursprüngliche Absicht Jelineks, Pornografie aus weiblicher Sicht zu schreiben (vgl. Anz 2007), scheitert demonstrativ an der Übermacht der männlichen Sprache in der Verbalisierung des Sexualakts². Der Frau stehen keine eigenen Bilder der Lust zur Verfügung, weibliche Lust existiert nicht. Entweder die Frau wird korrumpiert durch Liebe und fügt sich (mehr oder minder streitend) in männlich dominierte Verhältnisse, oder sie bleibt frigide.

In dieser Gefahr sind die Romanheldinnen bis heute. Wenn die Verhältnisse der Liebe nicht günstig sind, dann ist die Lösung Ausbruch aus der Zweierbeziehung. Diese selbst kann nicht anders definiert werden. Sie funktioniert entweder oder sie funktioniert nicht. Es mag kein Zufall sein, dass von Frauen geschriebene Romane über schwierige Liebesbeziehungen mehr oder minder starke autobiografische Züge tragen. Autorinnen vergleichen ihr Leben, Fühlen und Wünschen mit den Frauenbildern, welche die Literatur- und Geistesgeschichte ihnen liefert, und erkennen (oft ästhetisch scheiternd), dass sich die Ästhetik der fiktionalen Literatur mit ihren eindimensionalen Marien-Bildern à la Böll der Erzählbarkeit weiblicher Mehrdimensionalität verschließt.

Nur ein Genre setzt sich vordergründig darüber hinweg: der Unterhaltungsroman für Frauen der 1990er Jahre mit seiner prominenten Vertreterin Hera Lind, die mit ihrem *Superweib* (1994) begriffsbildend wurde. Superweiber sind selbstbewusst, selbstständig, kinderreich, hübsch und in Beruf und nach einigen Umwegen, mit denen sich der Roman befasst, auch in der Liebe erfolgreich. Kein Kunststück, sind diese Frauen doch super angepasst an sämtliche Leistungserwartungen der Gesellschaft. Diese Romane stehen in der langen Reihe leicht lesbarer Massensliteratur, die ganz allgemein behauptet, das persönliche Glück könne durch individuelle Tapferkeit und Gradlinigkeit errungen werden. Nur Gott ist da als höhere (und stets gute) Macht noch wirksam, gesellschaftliche Verhältnisse sind es nie.

Unter der Lawine der Unterhaltungsromane von Hera Lind, Amelie Fried, aber auch Rosamunde Pilcher (und meinen eigenen) erstickten zum Jahrtausendwechsel die anklagenden, beunruhigenden, erbitterten oder analytischen Versuche, für die Fiktion Verhältnisse zu erdenken, welche der Liebe weibliche Begriffe, Bilder und Ästhetik hätten geben können. Die Kritik an der Dominanz des Männlichen

1 Macho: Lehnwort, das im Spanischen nur »männlich« bedeutet. Wird seit den 1980er Jahre im Deutschen als Kampfwort gebraucht, um einen Mann zu disqualifizieren, der sich stark an den Bildern der traditionellen Geschlechterrolle orientiert.

2 Porno: πορνεία (porneía), abgeleitet von griechisch, πόρνη (pórnhē) (Hure) und πόρνος (pornos), Hurer/Freier, also Unzucht, Hurerei, außerehelicher Sex.

in Gesellschaft, Sprache und Regeln für das Intimleben, zieht sich zurück auf Hofnarrinnenspott und schlägt durch das Mitleid mit dem geprügelten Mann, der aus genetischen Gründen offenbar nicht anders sein kann, als er ist, auf uns zurück. Sein geknicktes Selbstbewusstsein muss nun wieder aufgerichtet werden, sonst versacken unsere Söhne auf der Suche nach alten Männlichkeitsbildern vom Krieger in Gewaltspielen am Computer und werden gefährlich. Diese Schiene gibt es auch im Kriminalroman: Die Geschichte von Serienmorden an Frauen und Kindern, begangen von einem Mann, an dessen neuronaler Polung im Zweifelsfall eine liebe-lose Mutter schuld oder mit schuld ist. Doris Lessing (*The Golden Notebook*, 1961³) hielt 2001 in Edinburgh auf einem Festival einundachtzigjährig eine Rede, die von der britischen Tageszeitung *The Guardian* aufgegriffen wurde und unter Titeln wie »Männer wehrt euch gegen doofe Frauen!« in der dpa-Version anschließend ihren Niederschlag in zahlreichen deutschen Presseorganen fand. Da heißt es:

Ich bin zunehmend schockiert über die gedankenlose Abwertung von Männern, die so sehr Teil unserer Kultur geworden ist, dass sie kaum noch wahrgenommen wird. [...] Die dümmsten, ungebildetsten und scheußlichsten Frauen können die herzlichsten, freundlichsten und intelligentesten Männer kritisieren und niemand sagt etwas dagegen. Die Männer scheinen so eingeschüchtert zu sein, dass sie sich nicht wehren. Aber sie sollten es tun. (dpa 14.08.2001)

Die Autorin beklage eine »denkfaule und heimtückische Kultur«, die sich des Feminismus bemächtigt habe und darauf hinauslaufe, »auf Männer einzudreschen«. Sie berichtete laut dpa über einen Besuch in einer Schule, in der die Lehrerin Beifall heischend erklärt habe, Kriege seien auf die angeborene Gewalttätigkeit von Männern zurückzuführen.

Da saßen die kleinen Mädchen fett, selbstgefällig und eingebildet, während die kleinen Jungs zusammengesunken waren, sich für ihre Existenz entschuldigten und dachten, dass das so ihr ganzes Leben lang weitergehen würde. Das passiert überall in den Schulen und niemand sagt ein Wort. (ebd.)

Liebe im Gehirn

Neurologen haben in den letzten zehn Jahren eifrig dazu beigetragen, der Gleichmacherei der Gleichberechtigung entgegenzuarbeiten. Sie suchen und finden Unterschiede in Bauplan und Funktion von männlichem und weiblichem Gehirn, fasziniert vom Trugschluss, dass Männer und Frauen deshalb in Parallelwelten leben. Neurologisch ist der Mann demnach ein Jäger mit guter räumlicher Vorstellung und geringer Sozialkompetenz. Die Frau dagegen ist Sammlerin und besitzt die größere Sozialkompetenz. Emotional ist der Mann simpel strukturiert, die Frau dagegen

3 Kein Liebesroman, sondern ein hochkomplexer, vielschichtiger Text über Politik, Rassismus, den weiblichen Körper, Fiktion, Autobiografie und Liebesbeziehungen. In den Verhältnissen ihrer Protagonistinnen zu meist verheirateten Männern kommt zum Vorschein, dass die Frauen Liebe und Sex nicht trennen können, die Männer aber sehr wohl.

kompliziert (vgl. Baron-Cohen 2006; Brizendine 2007; Brost u.a. 2006; Brost 2007). Forschungsergebnisse, die solche Thesen widerlegen, werden kaum wahrgenommen. So betont etwa die Freiburger Geschlechtsforscherin Sigrid Schmitz (2007), dass Unterschiede im Gehirn eher auf Training, denn auf Hormonen und genetischer Festlegung beruhen. Je häufiger beispielsweise Kinder im Freien spielen und zu Fuß oder mit dem Fahrrad unterwegs sind, desto besser entwickelt sich ihre Orientierung. Aus Angst vor Übergriffen lassen Eltern aber gerade Mädchen weniger freizügig herumstrolchen.

Auch für die irrationalen Vorgänge der Liebe findet die Neurologie Begriffe, die darauf hinauslaufen, dass der genetisch festgelegte Paarungstrieb das Bewusstsein in seinen Dienst stellt. So bevorzugten etwa Männer blonde Frauen, weil helle Haare auf einen hohen Östrogenspiegel hindeuteten; Frauen könnten Sex und Liebe nicht trennen, weil sie Bindungshormone produzierten. Liebe sei, hirnchemisch gesehen, eine Suchtkrankheit, deren Glücksgefühle blind machten für die Nachteile und Mühen der Fortpflanzung. (Das hat schon Kate Chopin in ihrem Roman *The Awakening* 1899 festgestellt.) Verliebt man sich, schüttet das Gehirn den Botenstoff Dopamin aus. Zugleich sinkt der Serotoninspiegel auf das Niveau eines Neurotikers. Verliebte sind immun gegen Schmerzen, Hunger und Zweifel an der eigenen Entscheidung.

Dass Liebe sich der rationalen Kontrolle entzieht, ist also keine neue Erkenntnis der Neurologie. Die Neurologen wollen auch gar keine Abhilfe schaffen (beispielsweise durch Gabe von Serotonin und Dopaminhemmern). Wir sind uns vielmehr einig, dass Liebe mächtiger als unsere Vernunft sein soll, so Niklas Luhmann in *Liebe als Passion* (1982, 30).

Das Leitsymbol, das die Themenstruktur des Mediums Liebe organisiert, heißt zunächst Passion, und Passion drückt aus, dass man etwas erleidet, woran man nichts ändern und wofür man keine Rechenschaft geben kann. Andere Bilder mit zum Teil sehr alter Tradition haben den gleichen Symbolwert – so wenn man sagt, Liebe sei eine Art Krankheit; Liebe sei Wahnsinn, folie à deux; Liebe lege in Ketten. In weiteren Wendungen kann es heißen: Liebe sei ein Mysterium, ein Wunder, lasse sich nicht erklären und nicht begründen. All dies verweist auf ein Ausscheren aus der normalen sozialen Kontrolle, das aber von der Gesellschaft nach Art einer Krankheit toleriert und mit der Zuweisung einer Sonderrolle honoriert werden müsse.

Die neurologischen Bedingungen der Liebe werden in Liebesromanen so gut wie nie in Rechnung gestellt, würden sie doch die Bedingungslosigkeit der großen Liebe in Abrede stellen, das Rätsel ihrer Unvernunft lösen und das Wunder entzaubern. Hanns-Josef Ortheil lässt in seinem Roman *Die große Liebe* (2003) seinen rettungslos verliebten Erzähler den warnenden Brief eines Freundes ignorieren:

mehrfach war von Neuropeptiden und emotionalem System die Rede, ich hätte wissen müssen, dass Liebe der Anbahnungszustand der arterhaltenden Partnerwahl war, nichts anders also als ein vorübergehender biologisch erfassbarer Zustand, eine Art Gemütsverschiebung, die die Welt ausblendete, um alles Interesse und alle Neigungen auf die eine Auserkorene zu richten, Verbundenheitsgefühle [...] waren nichts anderes als Ergebnisse eines Hormonüberschwangs. [...] das Ganze stand dort und las sich wie ein

Krankheitsbild, sehr detailliert, ich konnte nicht einmal behaupten, dass es nicht stimmt. [...] Ja, sagte ich, [...] ist klar, schon gut, ist doch klar, wusste aber sofort, dass diese Erklärungen mich nicht erreichten. (130f)

Ortheils Roman endet vor Ablauf der anderthalb Jahre, an deren Ende der Liebesrausch nachlässt, weil das Gehirn sich an die Glücksdrogen gewöhnt hat. Anstelle des hormonellen Wahnsinns müsste jetzt eine andere Art von Liebe treten, die über die biologische Harmonie hinausgeht und das Projekt »gemeinsames Leben« gestaltet. Die dauerhafte Installation von Liebe zwischen zwei Menschen ist das eigentlich gesellschaftsrelevante Rätsel, mit dem sich die fiktionale Literatur jedoch entweder gar nicht oder aber negativ befasst, nämlich wenn es unlösbar geblieben ist. Lösungsvorschläge findet man nur in der Ratgeberliteratur oder bei Eheberatern. Der Liebesroman handelt stets vom Beginn einer Liebe, von der Bedingungslosigkeit und Unvernunft des sich Verliebenden. Immer ist derjenige der wahrhaft Liebende, der keinen Grund für seine Liebe nennen kann. Wer aus guten Gründen liebt, verletzt die Reinheitsregel und entlarvt sich als kaltherzig – eine Rolle, die sehr oft der Frau zufällt.

In vier Romanen will ich mir nun die Verhältnisse anschauen, in welche die Liebe zu Anfang des 21. Jahrhunderts versetzt wird. Es handelt sich um *Die große Liebe* (2003) des angesehenen deutschen Autors Hanns-Josef Ortheil, geb. 1951, den Roman *Lila, Lila* (2004) des prämierten Schweizer Autors Martin Suter, Jahrgang 1945, den Weltbestseller *Die Frau des Zeitreisenden* (2003/2005) der US-Amerikanerin Audrey Niffenegger, Jahrgang 1963, und um den mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis der Jury ausgezeichneten Roman *Die Endlichkeit des Lichts* (2001) der Berliner Autorin Susanne Riedel, Jahrgang 1959.

Die Auswahl ist zufällig und zugleich einem strengen Kriterium unterworfen: Die Romane sollen sich zentral mit einer großen Liebe befassen und populär sein, entweder weil ihre Autoren im Literaturbetrieb anerkannt sind, oder weil das Buch ein Bestseller ist. Die Zufälligkeit der Auswahl erlaubt eine Verallgemeinerung, weil übereinstimmende Elemente dann nicht mehr zufällig sein können: Beispielsweise ist in den vier Romanen die Protagonistin blond, der Mann wird mit Merkmalen eines Kriegers ausgestattet, und drei von ihnen bedienen sich einer Ringkomposition: Gegen Ende wird der Romananfang zitiert, so als schriebe einer der Liebenden das vorliegende Buch. Die erzählte Liebe deutet sich selbst als zugleich romanhaft und wirklich.

Gezoomte Liebe

Mehrmals zoomt der Ich-Erzähler in Ortheils Roman mit der Kamera seine große Liebe heran. Die Nahsicht marginalisiert die Umgegend. In jeder Hinsicht muss die Welt, in der die beiden Protagonisten leben, beiseite geräumt und vergessen werden, damit die große Liebe sich bilden kann. Das Paar flüchtet in die Berge, in eine Badehütte, igelt sich ein, denkt sich auf einen anderen Planeten. An die Stelle der sozialen Realität tritt die poetische, in welcher der Ich-Erzähler seine Liebe verortet. »Wir befinden uns in einem Roman. Franca und ich – wir schreiben an einem Roman, es ist beinahe ein klassischer Liebesroman.« (234)

Der Erzähler hat München und eine Frau verlassen und ist an die italienische Adriaküste gefahren: Meer, Fischer, ein kleiner Ort. Er recherchiert für einen Film über das Meer. Aus der sozialen Kontrolle gefallen wie jeder x-beliebige Tourist und mit einer Kamera ausgestattet, verbringt er seine Tage mit Schwimmen, Besichtigungen, Ausflügen ins Hinterland und mit jeder Menge kulinarischer Abenteuer. In der Mitte des Romans gibt er sich den Namen Giovanni (Deutsch: Johannes, kurz: Hans), typisch für die Sehnsucht des deutschen Touristen, im Ausland dazuzugehören. Glücklicherweise kann er Italienisch und trifft im Meeresmuseum auf die Dottoressa, die wiederum Deutsch spricht.

Die vom Erzähler Auserwählte ist keineswegs eine glutäugige Italienerin vom Typ Pizzakellnerin, welche die Liebe des Deutschen als triebgesteuerte Urlaubsverirrung abqualifiziert hätte. Der klassische Reisende aus der Mittelklasse tut es im Ausland nicht unter der Königin des Dorfs, in dem er wie ein König empfangen worden ist, typisch für den kolonialen Ansatz des Mitteleuropäers auf dem Weg in den Süden. Franca steht sozial und akademisch weit über ihm und ist in jeder Hinsicht ungewöhnlich: »ungewöhnlich groß«, dezent geschmückt und schlicht, aber elegant gekleidet, langhaarig und rotblond. Und ein weiteres Mal adelt sich der verliebte Töpel selbst, wenn er ihren Verstand als von »weiblicher, umwegloser, scharfer Intelligenz« charakterisiert.

Für uns Leser ist es – wie in eigentlich jedem Liebesroman – Liebe auf den ersten Blick, auch wenn die Protagonisten davon noch nichts zu ahnen scheinen. In diesem Roman gibt es allerdings nur einen Blick: den des Ich-Erzählers mit seiner etwas unbeholfenen und zu sich selbst distanzierter Sprache, die klingt, als hätte der Roman eigentlich personal erzählt werden sollen und als wäre das »er« nachträglich durch das »ich« ersetzt worden. Ein Kunstgriff, der sichtbar macht, dass die andere Seite der Liebe, die Frau, nicht zu Wort kommen soll, ohne dass der Autor die Abwesenheit der weiblichen Perspektive als Mangel offenbaren müsste. So reduziert sich die Frau auf ein zweidimensionales Bild und seine Ikonographie, das der Voyeur nach Belieben heranzoomen und deuten kann: in Natura oder als Heilige Maria Magdalena auf einem Bild von Crivelli in einer Dorfkirche⁴. Damit sind wir beim Doppelbild Maria, die Heilige und die Hure. (Die Apostola Maria Magdalena wurde mit der Sünderin Maria von Bethanien gleichgesetzt, bis 1969 die katholische Kirche das offiziell für irrig erklärte.) Der Zoomende sieht die »geöffneten Lippen« der Heiligen locken, »in einer kaum merklichen Vorform des einverständigen Lächelns« (183) der Hure. Ihr Kleid trägt ein Vogelornament, das der Erzähler »sarazenisch« nennt und das etwas männlich Wildes heraufbeschwört, welches der verführten und zugleich verführenden Frau im Roman immer eigen ist, ein Freiheitssinn, der dem Mann beim Liebeswerben Erfolg verheißt, für die Frau aber, wenn er in der Ehe weiterbesteht, tödlich ist.

4 Maria Magdalena, in Montefiore dell'Aso, Santa Lucia, von Carlo Crivelli, einem venezianischen Maler aus dem 15. Jahrhundert.

Südliches Licht, weites Meer und soziale Verlorenheit öffnen dem klassischen Italienreisenden die Sinne für erotische Abenteuer, die seine Welt reziprok verzaubern: »Der gesamte Raum um uns herum wird durch unsere Begegnung verändert, er erscheint aufgeladen [...] als strahlte unsere Verbindung auf ihn aus.« (119) In der Fremde wird die nach Heimat suchende Seele infantil – »Vielleicht, dachte ich kurz, führt die Liebe einen in die besonders tröstlichen Momente der Kindheit zurück, in Augenblicke, in denen man sich vollkommen sicher und bewahrt fühlte« (191) – und wiegt sich in irrationaler Gewissheit: »Es ist *Die große Liebe* ohne Herzschmerz und Eifersucht, ohne Intrigen und Vorbehalte, ohne jeden Kummer und Rücksichten.« (234) »Zwei Menschen erkennen, dass sie für einander geschaffen sind, das ist es, und es ist so gewaltig, dass es alles andere zum Schweigen bringt, es ist *Die Liebe* pur, deshalb nenne ich diesen Roman ja auch *Die große Liebe*.« (235)

Dem liebenden Mann steht ohne Widerstände die gesamte Poetik zur Verfügung, wenn er über Liebe schreibt, der männliche Schriftsteller überhöht die Liebe zum poetischen Ereignis und kann dabei auf einen Fundus von Motiven, Bildern und Sentenzen zurückgreifen, die seine Liebe in »unwirklichen Verhältnissen« (262) als wirklich und echt rechtfertigen. Sie ist geschrieben, also existiert sie.

Nur unter Schwierigkeiten kann die schreibende Frau auf ein ähnliches Arsenal von Liebesbildern zurückgreifen. Poetik und Kunst stellen ihr kaum eingeführte historische Bilder zur Verfügung. Untauglich sind beispielsweise Naturmetaphern, mit Hilfe derer sie die Welt in den Dienst ihrer liebesverzauberten Perspektive auf den Mann stellen könnte. Denn die Natur steht für das Weibliche. Wenn beispielsweise Ortheils Erzähler ins Meer taucht, sich dessen Sinnlichkeit anvertraut und in seinen dunklen Tiefen versinkt, so nimmt er den Koitus vorweg. Der Fundus schreibender Frauen beschränkt sich dagegen auf Raubkatzen und klassische Akt-Plastiken (s.u.).

Die Szenen dieser Liebe, aus der Tragödie entnommen und in die Posse transponiert, geben außerdem Rollen vor, in denen die Frauen nur als Zauberinnen (negativ: Hexen) und die Männer als kämpfende Rivalen gedacht werden können. Dem Erzähler ist keine Frau beigeordnet, die um ihn streiten würde, so wie Francas Verlobter um sie kämpft. Auch wenn das Duell mit dem Rivalen am Esstisch bei Kutteln mit Weißwein verbal ausgetragen wird oder der Mordanschlag des Dorfs auf den fremden Frauenräuber zu einer Albernheit verkümmert, so sieht sich der anfangs blasse Erzähler beim Blick in den Spiegel schließlich als braun gebrannter, verwegener Krieger, der in der Fremde eine geheimnisvolle Schöne erobert und entführt. Zum literarisch überhöhten Strandtagtraum des Italiéntouristen passt, dass der Mann sich nicht anstrengen, nicht werben muss. Er wird von seiner Auserwählten verführt. Damit das möglich ist, ordnet er ihr Unweiblichkeit zu: »Ich stelle die Regeln einfach auf den Kopf, ich nehme den Männern das Heft aus der Hand« (300), durchaus ein Vorteil, der dem unbeholfenen Mann das Einigwerden mit der Begehrten erleichtert, solange sie in seinem Sinne entscheidet und nicht gegen ihn. Täte sie es nicht, würde der Autor sie als Hure zum Tod verurteilen.

Der liebende Mann definiert sich hier selbst als feinfühlig und inoffensiv, unterschlägt aber nicht, dass er körperlich fit genug ist, um stundenlang ins Meer hinaus zu schwimmen, und dass er in seiner Heimat den Casanova gegeben und so mancher

Frau außergewöhnliche sexuelle Freuden bereitet hat. Im Angesicht der großen Liebe aber streckt er die Waffen, nordet sich auf die eine Frau, überlässt sich ihrer Führung, liest ihr die Wünsche von den Augen ab und genießt das Glück, dass er eine einsame Entscheidung für sie beide treffen darf, ohne dass sie ihn hinterher unwirsch rüffelt. Die totale Harmonie enthebt ihn auch des sexuellen Leistungsbeweises.

bleibt die Frage: Wie soll das enden? Es kann nur tragisch enden. Tut es aber nicht. Daraus ergibt sich die entscheidende Frage: Wo werden die beiden leben? Bei ihm oder bei ihr? Muss sie ihre Stellung als Museumsdirektorin aufgeben oder wird der Erzähler seinen Redakteursposten kündigen und Schriftsteller werden? Einen Moment lang sieht es so aus, als gegen Ende des Romans der Romananfang noch einmal zitiert wird, und der Erzähler sich dabei vorstellt, einen Roman zu schreiben.⁵ Doch der Autor kneift. Denn ganz überraschend kann Franca kurzfristig einen Monat Urlaub nehmen und ihrem Geliebten nach München folgen. Jetzt verstehen wir auch, warum sie anfangs mal kurz Deutsch sprechen können musste, was beim Liebesgeflüster später keinerlei Rolle mehr spielt. Sonst wäre es eine platte Entführung in die Fremde gewesen. Im Herbst dann wird der Erzähler als Giovanni in ihrem Heimatort drehen. Doch was, wenn die anderthalb Jahre hormonellen Wahnsinns vorbei sind und Ernüchterung eintritt?

Reine Liebe

Bis zu dieser Ernüchterung gelangt Suter in seinem Roman *Lila, Lila*. Mit ihren Lebensverhältnissen hätten sie eigentlich gut zusammengepasst, der Kellner David und die Abendschülerin Marie. Doch sie gehört zu den schönen und blonden Frauen, die der große Bube mit seinen wechselnden Barttrachten sich nicht zutraut. David muss deshalb zu einer Lüge greifen. Er behauptet, er habe einen tragischen Liebesroman geschrieben. Er hat das Manuskript jedoch in einer alten Nachttischschublade gefunden, in den Computer gescannt und seinen Namen darunter gesetzt. Marie ist schwer beeindruckt, hält David für einen großen Autor, schläft mit ihm und reicht das Manuskript an einen Verlag weiter, der es druckt. Daraus wird ein Bestseller.

Das Nachttischmanuskript erzählt von der unglücklichen Liebe eines jungen Mannes in den »schrecklichen« fünfziger Jahren, als man »die Liebe noch verbieten konnte« (98). Er hat sich in eine höhere Tochter verliebt. Der Vater schickt sie ins Internat. Der junge Mann schreibt glühende Liebesbriefe. Doch als sie zurückkehrt, ist sie nicht mehr in ihn verliebt. Er besteigt sein Motorrad und bringt sich um. »Und dieser Peter Landwei – das war ich«, beginnt Suters Roman. David nimmt Peters Geschichte von autobiographischem Gepränge zum Muster für seine eigene Liebesaffäre mit Marie, die er, nachdem Marie ihn verlassen hat, aufschreibt. Der Roman endet mit dem Satz: »Lieber Gott, lass sie nicht traurig enden.«

5 Diese Ringkomposition, die übrigens auch in Suters *Lila, Lila* und Riedels *Die Endlichkeit des Lichts* vorkommt, mag, mehr als nur modische Marotte neuerer Literatur, für Liebesromane charakteristisch sein. In Martin Walsers *Augenblick der Liebe* (2006) kommt der Kunstgriff ebenfalls vor.

Das Postulat, dass Liebesgeschichten Muster schaffen, denen Liebesgeschichten folgen, ist vertrackt. David wird es darauf anlegen, dass Marie seine Liebe verrät und ihn verlässt. Er muss es tun, weil der Autor ein böses Ende braucht. Denn Suter benutzt seine Liebesgeschichte, um den Literaturbetrieb anzuprangern. Wie in Bölls *Ansichten eines Clowns* wird die Liebe instrumentalisiert, um Verhältnisse zu kritisieren, die nur nebenbei die Eigenschaft haben, eine Liebe zu zerstören. Und wie bei Ortheil erscheint der liebende Mann inoffensiv und feinfühlig. Er liebt bedingungslos, irrational und unreflektiert.

Die Perspektive aufs Geschehen wird von der männlichen dominiert. Suter teilt Marie deutlich weniger Erzählpassagen zu als David, und die erste, die sie bekommt, ist die einer kaltsinnigen Trennung von einem Mann.

Bei dem kleinsten Verdacht, es könnte möglich sein, ihn nicht vorbehaltlos zu lieben und zu bewundern, stand er den Tränen nahe. Das machte es für Marie nicht einfacher, ihm den Laufpass zu geben. Sie war in der Praxis weniger kühl als in der Theorie. (17)

Entsprechend dem bürgerlichen Verführungsroman, der traurig endet, ist Mariés Familie defekt, der Vater abwesend, die Mutter sexuell aktiv. Und wie bei Böll heißt die treulose Frau Marie und hat damit das Doppelgesicht der Heiligen und Hure.

»Marie, Betonung auf der zweiten Silbe. Ein schöner Name, fand David. Einfach und schön. Wie alles an ihr.« Mit dieser an Schwachsinn grenzenden Schlichtheit rechtfertigt der junge Mann sein Interesse an ausgerechnet dieser Frau. Name und Haarfarbe genügen, um sie zu seiner großen Liebe zu erklären. Mehr Eigenschaften muss die Auserwählte für den Paarungs- und Deckakt ja im Grunde auch nicht haben. Doch sowohl der Autor, als auch sein Protagonist tun so, als strebe David nach lebenslanger Partnerschaft mit genau dieser Frau ohne Eigenschaften. Dass ein junger Mann sexuelle Anziehung in alle Zukunft verlängert, überhöht und verewigt, können wir als typischen Irrtum hormongesteuerten Wahnsinns hinnehmen, allerdings reflektiert der Roman diesen Irrtum im Männerkopf nicht. Er schiebt der Frau den Schwarzen Peter zu. Eine Freundin denkt für Marie: »Du bist nicht mehr in ihn verliebt, betrachtetest ihn dadurch etwas nüchterner, und schon nervt er dich. Das ist normal.« (328)

Zugleich verwehrt die Konstruktion Marie die Möglichkeit, irrational zu lieben, denn ihre Liebe ist an eine Bedingung geknüpft, die der junge Mann selbst geschaffen hat. Um die Frau zu beeindrucken, schmückt er sich bei der Balz mit fremden Federn. Die Lüge ist, kaum hat er die Frau erworben, nicht mehr aufzulösen. »Sie würde ihm den Betrug nicht verzeihen. Er würde sie verlieren.« (112). Außerdem, so seine These, betrachtet sie seinen Erfolg in der Welt als Liebesbeweis. Das Postulat, dass eine Frau einen beeindruckenden Mann haben möchte, macht sie zugleich verantwortlich für die Liebeslüge des Mannes. Da sich David ihr nicht als Person, sondern als Funktions-träger (Autor) präsentiert hat, scheitert sie bei der Ergründung seiner Person. Sie sucht in David den »empfindsam, unglücklich Liebenden« (252) aus dem Nachttischroman, findet ihn aber nicht. Liebe kommt erst auf, als sie ihn bewusstlos und wortlos vor sich liegen sieht, nämlich schlafend. »Sie liebte ihn. Sie hatte es David, im Gegensatz zu ihm, zwar noch nie gesagt. Aber sie war sich ziemlich sicher. Vor allem jetzt, wo er so da lag und schlief wie ein zufriedenes Kind.« (169)

Die Suche nach Davids Persönlichkeit ist vergeblich, also beschränkt Marie sich auf die Zuneigung zu einem Kind ohne Eigenschaften. Das Konzept von Liebe, auf dem dieser Roman basiert, heißt: Ignoranz dem Individuum gegenüber. Es verdammt Marie dazu, den Krieger zu lieben, der ihr seinen Ruhm zu Füßen legt, und dabei erwartet, dass ihre Liebe keine weiteren Bedingungen stellt. Sie zeigt jedoch Eigensinn, prüft, ob der Mann als Partner von derselben Qualität ist wie die fremde Feder, mit der er sich geschmückt hat, und stellt fest, dass dies nicht der Fall ist. Er erweist sich im Umgang mit den Nutznießern seines Ruhms als Weichei. Auf ihre Wünsche kann er nicht eingehen, denn er wird erpresst. Der Betrug würde auffliegen.

Innerhalb der Postulate – sie liebt den Erfolgreichen, seine Liebe ist rein – kann sich zwischen beiden nichts entwickeln, was als Basis für das Geständnis eines Betrugs dienen könnte. Zwei Personen ohne Eigenschaften können einander keine Anhaltspunkte für Vertrauen geben. Außerdem behauptet David seine Liebe nur, kann sie aber nicht leben. Weder aufregenden Sex bringt er zustande, noch Zärtlichkeit, noch kann er eine alltagsfeste Bindung aufbauen. Wenn sie ihn verliert, verliert Marie nichts. Doch weil der Autor unsere Emphase auf den Protagonisten fokussiert, möchten wir Marie nicht so recht verstehen. So würde uns fast die Frechheit dieses Modells von reiner Liebe entgehen. Das vom Mann gerufene, »Ich liebe dich« fällt wie ein Todesurteil ohne vorausgegangene Verhandlung über eine Frau. Der unfreiwillig Erwählten bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder seine Liebe erwidern oder am jungen Mann schuldig werden, wenn sie seine Liebe nicht erwidert oder nach einer Prüfung verwirft. Daraufhin stirbt einer.⁶ »Ein Buch über Liebe, Treue, Verrat und Tod«, wird eine fiktive Rezension des Nachttischromans zitiert (162), wobei Tugend und Untugend eindeutig verteilt sind: Treu ist der Mann, Verrat übt die Frau.

Mit unreflektierter Leichtigkeit brandmarkt hier der erzählende Mann das Liebesscheitern eines männlichen Protagonisten am Eigensinn der Frau als Treulosigkeit und Verführbarkeit des weiblichen Geschlechts. Das kann mit umgekehrtem Vorzeichen auch in Erzählungen von Frauen passieren. Ergibt sich der Mann dem Liebesbegehren nicht, wird er als »typisch männlich« diffamiert. Erinnern wir uns an Merians Tod ihres Märchenprinzen. Es geschieht aber seltener, meist im Krimi, und wird noch seltener als Literatur anerkannt. Ich vermute, weil solche Frauenromane nicht auf die anerkannte Ästhetik zurückgreifen können und deshalb ungeschlachtet wirken.

Totalitäre Liebe

Klar, dass Frauen die Liebe anders erzählen. Oder? »Eine der schönsten Liebesgeschichten des Jahrhunderts«, schwärmt *Die Welt*. »Der großen Liebe begegnet man nur ein einziges Mal und dann immer wieder«, postuliert der Verlag auf der Rückseite der deutschen Taschenbuchausgabe des Romans *The Time Traveler's Wife*

6 Der Mann im Opfergestus oder die Frau als Verräterin, das lösen Autoren in den drei Jahrhunderten bürgerlicher Ästhetik im Roman, auf dem Theater oder in der Oper unterschiedlich.

von Audrey Niffenegger. Anders als die drei anderen ausgewählten Romane führt uns dieser weiter, nämlich bis ins Eheleben, und beschreibt eine Bedingung, unter der die Liebe gelingt.

Henry und Clare lieben sich seit Clares Kindheit, sie schlafen miteinander, als sie volljährig ist, sie heiraten und kriegen nach etlichen Fehlgeburten ein Kind. Er ist Bibliothekar, sie ist Künstlerin. Geld ist genug da. Die Tochter ist musikalisch hochbegabt. Henry fällt schließlich einem Jagdunfall zum Opfer. Was macht den sterilen amerikanischen Traum über 500 Seiten zur schönsten Liebesgeschichte des Jahrhunderts, die in zwanzig Sprachen übersetzt wurde und monatelange auf der Spiegel-Bestsellerliste stand? Die Liebe steht unter dem Stern eines Paradoxons. Als Clare Henry zum ersten Mal begegnet, ist sie 6 Jahre alt, und er ist 36. Er begegnet ihr jedoch zum ersten Mal mit 28. Da ist sie 20. Des Rätsels Lösung: Henry kann durch die Zeit reisen.

Diese Fähigkeit wird notdürftig mit einem Gendefekt und einer neurologischen Funktionsstörung erklärt und ebenso notdürftig psychologisch motiviert. Henry verschwindet stets mit ganzem Körper, lässt seine Kleider zurück und landet in der Ankunftszeit nackt. Weshalb sein größtes Problem die Kleiderbeschaffung ist. Er entwickelt sich zum Dieb und Kämpfer und kehrt von Mal zu Mal ramponierter von seinen Zeitreisen zurück, verletzt, verstümmelt, halb erfroren und schließlich durch einen Schuss tödlich verwundet.

Auch hier wird das liebende Paar isoliert. Gesellschaft oder gar Politik kommen nicht vor, die Nebenfiguren bleiben bedeutungslos und ohne Einfluss. Dafür wird die Perspektive aufs Liebesgeschehen verdoppelt: Es gibt zwei Ich-Erzähler. Sowohl die Frau als auch der Mann erzählen zum Teil dieselben Szenen. Zusammen mit Henry ruhen unsere Augen auf der schönen blonden Clare, dann schauen wir mit Clare zusammen den groß gewachsenen Henry mit dem Tigergang an. Immer wieder kringelt sich der Erzählstrang in Zeitlupe um Schlüsselszenen, wir spulen die emotionalen Momente zurück und genießen sie noch einmal.

Dies ist denn auch kein Roman über die verzwickte Logik des Zeitreisens. Der sonderbare Fluch, der auf dem Zeitreisenden liegt, nicht über Ort und Zeitpunkt seiner Präsenz verfügen zu können, dient viel mehr dazu, die Geschichte einer schnurgeraden Liebe und ihre Leserinnen mit reichlich Nebengefühlen zu versorgen: Angst, Rührung, Anspannung und Erleichterung, Amüsement und Trauer. In Gefahr ist die Liebe nicht etwa, weil eine der beiden Figuren nicht liebt oder an der Liebe der anderen zweifelt, sondern weil der Held immer wieder in den Krieg fortgerufen wird und seine Rückkehr ungewiss ist. Clare wartet zu Hause auf den tapferen Krieger und schafft sich notdürftig eine eigene soziale Identität durch künstlerisches Tun.⁷

7 Es ist immer gut, wenn in einer Liebesgeschichte eine der beiden Figuren Künstler ist, gern die Frau, denn so umschiffen man den Konflikt, dass beide in ihren Berufen an womöglich entfernten Orten ihre Karriere machen wollen und müssen. Eine von beiden muss immer ihren bisherigen Lebensort aufgeben.

Die Frage, inwiefern man die Zukunft beeinflussen kann, wenn man sie kennt, und inwiefern die veränderte Zukunft auf den Moment zurückwirken würde, da man beschließt, sie durch gegenwärtiges Verhalten zu verändern, wird im Roman nur angerissen und dann niedergeschlagen. Dass man im Lotto gewinnen kann, wenn man in die Zukunft reist, die Zahlen auswendig lernt und beim Rücksprung in die Gegenwart die richtigen Zahlen tippt, gestattet die Autorin ihren Protagonisten, damit Streitereien über Geld nicht die Liebe zermürben. Es ist Teil der Isolation der Liebe gegen realistische Verhältnisse.

Doch darf der Zeitreisende in die Vergangenheit nicht eingreifen. Henry verbietet es sich, Clare von ihrer Zukunft zu erzählen. Er verschweigt ihr den Todetermin ihrer Mutter, damit ihre Gefühle authentisch bleiben. Er verrät ihr nicht, wann und wo sie sich in seiner Gegenwart treffen werden, sonst könnte sie ja schon vor der Zeit dort auftauchen. In eigener Sache hält er sich weniger zurück. Er besucht sein kindliches Ich, um ihm Fertigkeiten beizubringen, die er als erwachsener Zeitreisender braucht, und er erzieht sich die kindliche Clare so, dass sie ihm eine verständnisvolle Ehefrau wird. Gefangen in seiner Omnipräsenz wartet Clare ihre ganze Jugend hindurch auf ihn, hebt sich für ihn auf, heiratet ihn und nimmt verbissen zahlreiche Fehlgeburten auf sich, um ihm eine Tochter zu schenken. Diese Tochter ist genetisch vollständig sein Kind, denn sie hat die Musikalität seiner Eltern und sein Zeitreise-Gen geerbt. Die Macht des Mannes über Ort, Zeit und Gefühle der Frau ist selbstherrlich und totalitär. Clares Protest dagegen ist schwach und keinesfalls grundsätzlich. Im Gegenteil: Das Konzept der großen Liebe aus Sicht der Frau heißt: nur einen einzigen Mann gekannt haben, kein Probieren, keine Irrtümer, keine Kompromisse.

Bereinigt man die Konstruktion um die Sperenzchen der Zeitreise, so fühlen wir uns in die puritanische Bilderwelt alter Hollywoodfilme versetzt. Im Garten einer Villa sitzt ein kleines Mädchen und träumt von dem Mann, den sie einmal heiraten will. Groß soll er sein, stark, bereit, sich für sie zu schlagen, Geld soll er haben und lieben soll er sie. Der zwanzig Jahre ältere Liebhaber, der sie entjungfert, damit sie dem jungen Casanova nicht jüngerlich prüde begegnet, ist zum Glück derselbe Mann.

Das Konzept totalitärer Liebe funktioniert nur, weil die Autorin Clare keinerlei intellektuelle Befähigung zuweist, ihre Lage zu beurteilen. »Ich finde es überaus rührend, wie fremd dir die verdrehte Logik der meisten Beziehungen ist«, stellt Henry fest. (172) Clares seltene Reflexionen führen stets ins Unabänderliche: »Ich habe Henry nie gewählt, er hat mich nie gewählt. Wie könnte es also ein Fehler sein?« (161)

Ja, es ist eine Selbstverständlichkeit im Liebesroman: Liebe ist keiner Entscheidung unterworfen und kann deshalb nie ein Fehler sein. Sie ist aber auch nie Zufall. Als sie sich in beider Gegenwart zum ersten Mal treffen, erkennt Clare Henry als den, der sie in ihrer Kindheit als älterer Mann besucht hat. Nachdem er sie getroffen hat, geht er sie in ihrer Kindheit besuchen und bereitet sie auf genau diesen Moment des Treffens vor. Sonst hätte sie ihn womöglich nicht erkannt und sich wieder abgewandt. Damit stehen wir vor dem Motiv der Vorbestimmung. Im Liebesroman wählen sich

Liebende nicht, sie treffen sich als alte Bekannte. In Ortheils enzyklopädischer Motivsammlung zur *Großen Liebe* finden wir auch diesen Satz: »Es ist Unsinn, ich weiß, aber es kommt mir wirklich so vor, als kennten wir uns schon sehr lange.« (197)

Die Konstruktion von Niffeneggers Roman grenzt auf einverständige Weise die Macht des Schicksals noch weiter ein auf eine patriarchalische Allmacht: Es ist die Frau, die den Mann trifft, den sie schon kennt, und ihn zum Mann nimmt, weil er es so arrangiert hat. Der reife Mann hat die erwachende Sexualität des Mädchens auf sich selbst fokussiert, um sie als junger Mann heiraten zu können. Eine patriarchalische Pädophilie⁸, die das Mädchen in die Rolle der Lolita zwingt:

Trotz einiger ziemlich unerhörter Avancen ihrerseits bin ich immer standhaft geblieben und habe viele amüsante Stunden verbracht, in denen ich mit ihr über dieses und jenes geplaudert und dabei versucht habe, schmerzliche Ständer zu ignorieren. Heute aber ist Clare von Gesetzes wegen, wenn auch vielleicht nicht emotional, erwachsen, und ich kann ihr Leben bestimmt nicht allzu sehr verbiegen ... das heißt, allein durch die Tatsache, dass es mich in ihrer Kindheit gab, habe ich ihr schon ziemlich unheimliche Erlebnisse beschert. Wie viele Mädchen haben ihren späteren Mann in regelmäßigen Abständen splinternackt in Erscheinung treten sehen? (427)

Die männlichen Omnipotenz mit seiner latenten Gewalt erotisiert den Mann als gezähmten Krieger, der allen, nur ihr, seiner Geliebten, nichts tut.

Henry ist schön. Seine Haare sind schulterlang, zurückgekämmt, schwarz und glänzend. Er ist katzenhaft, dünn, sprüht vor Unruhe und Kraft. Er sieht aus, als könnte er zubeißen. [...] Er fasst meine Haare zusammen und schlingt sie ums Handgelenk. Einen kurzen Moment lang bin ich seine Gefangene, dann bewegt die Reihe sich vorwärts, und er lässt mich los. (166)

Die, die sich die glückliche Gefangenschaft ausgedacht hat, ist eine Frau. Und da ist er auch wieder, der Märchenprinz, der, schön und stark, seine Geliebte entführt und isoliert, auf den Svende Merian knapp dreißig Jahre zuvor bitterlich heulend nur ungern verzichten gelernt hat. In der Gestalt Henrys vereinigen sich gleich drei erotische Männertypen: der verständnisvolle ältere Liebhaber, der Held in der Welt draußen und die erste, verspielte Liebe von unbegrenzter sexueller Potenz.

Im Besitz des allmächtigen Mannes (sie in seinem oder er in ihrem) übersieht Clare mit unglaublicher Toleranz, dass ihr Mann ständig aus der Beziehung flieht und eine jüngere Frau vögelt (nämlich sie selbst). Ums Zeitreisen bereinigt, ist Henry im Grunde nichts weiter als ein Bibliothekar mit suchartiger Neigung zum Tagtraum. Er wird von schizoider Unruhe gequält und fantasiert sich in eine andere Welt, in der er die Rolle des durchtrainierten Läufers, Schlägers, Diebs und Liebhabers eines jungen Mädchens spielt. Seine Tagträume entführen ihn aus dem unerträglichen Ehealltag, in dem seine Frau sich mit Fehlgeburten abquält und sein »Liebesleben in ein Schlachtfeld verwandelt, auf dem Kinderleichen verstreut liegen.« (377) Würde er nicht körperlich

8 Schon Heinrich von Kleist hat in seiner Novelle *Die Marquise von O...* (1810) aus dem Vater den Liebhaber seiner Tochter gemacht, als der Vater »lange, heiße, lechzende Küsse [...] auf ihren Mund drückte: gerade wie ein Verliebter.«

verschwinden, müsste sie von seinen Tagtraumfluchten nichts erfahren. Und genauso verhält sich Clare. Sie löchert ihn nicht mit Fragen, warum er vor dem Alltag mit ihr flieht und warum er sich mit Jüngeren vergnügt, während sie eine Fehlgeburt nach der anderen hat, ob er sie noch liebt. Welch ein Traum für einen Mann!

Da steht man doch etwas erstaunt. Dass eine schreibende Frau sich zu einer solch umfassenden Vergebung für männliche Dominanz in Liebesbeziehungen hergibt, hätte man nicht gedacht. Ist es Resignation? Hat die Feministin lernen müssen, dass sie nur dann einen Mann bekommt, wenn sie ihm die Rolle des Steinzeitcharmeurs lässt und ihre Unterwerfungskunst verfeinert? Aber da wir nicht solche Frauen sind wie Clare, werden wir nie solche Männer haben wie Henry. Die erzählte totale Liebe hat mit unseren wirklichen Verhältnissen nur insofern zu tun, als ihre Bilder Sehnsucht und Unzufriedenheit schaffen mögen, ohne ein erreichbares Ziel für unsere Verhandlungen mit dem Lebenspartner vorzugeben.

Die Liebesfalle

Jetzt aber Susanne Riedel! Die Autorin höherer Literatur⁹ wird's richten. »Ein einsiedlerischer Pilzspezialist und eine dichtende Quizmoderatorin verlieben sich ineinander – es beginnt eine Komödie aus Missverständnissen und höheren Wahrheiten. Ein grandioser Roman über Liebe, Fernsehen und Medienmächte und poetische Außenseiter«, preist der Klappentext den Roman, *Die Endlichkeit des Lichts*. Er ist zwar kein Bestseller, besitzt aber die Weihen des Feuilletons und hat trotzdem ein Happy End.

Auch hier benötigt die Liebe Isolation. Der Roman beginnt in der Einsiedelei des Protagonisten Alakar Macody. Ihm fehlt infolge eines Unfalls ein Bein. Er lebt unter Pilzen auf einer Insel und stellt seine (Lebens-)Uhr nach der TV-Show *Brainonia*. Sein Blick hängt am Fernsehimage der schönen Verna Albrecht, die ihn zu lyrischen Ergüssen veranlasst. (Vgl. Suter: Die Unerreichbarkeit der Frau dient als literarischer Impuls.) Nach einem Ausflug in die Stadt und ins Fernsehen kehrt er auf die Insel zurück, zusammen mit Verna Albrecht. Natürlich ist Verna blond und langhaarig. Alakar hat sieben Weizentöne gezählt. Sie ist eine Karrierefrau, die mit jedem ins Bett geht und mit einem Bein in der Psychiatrie steht. Ihren Job als TV-Moderatorin muss sie verlieren und Dichterin werden, um mit Alakar auf die Insel reisen zu können, wo der lyrische Kuss glückt und sie mit dem Zitat des Romananfangs den Ring schließt (vgl. Ortheils Ringkomposition als sexferne Harmonie).

Anders als im Durchschnittsliebesroman sind Riedels Protagonisten nicht sympathisch, sondern monströs. Sie begegnen sich auch erst auf Seite 130. Doch bei dieser Begegnung bedient Riedel sich plötzlich trivialen Elementen, vielleicht, damit wir endlich glauben, dass es tatsächlich diese beiden sind, die zueinander kommen müssen. Auch sie kennen sich bereits, weshalb sie sich erkennen, nicht erblicken.

9 weil selbstreferenziell: Texte, die sich auf andere Texte beziehen, Motive, die Motive zitieren usw.

Aber im Umdrehen hatte Verna eine Erscheinung, und die Erscheinung lächelte nicht, sondern stand stocksteif und wie erschossen da. Sekundenlang dachte Verna, Izzy, der lebende Tote, wäre auferstanden. Beine, die immer aussahen, als wollten sie weglaufen. Aber der Mann war nicht Izzy. Nur ist er auch nicht Manasse. Er ist größer, und die Augen sind sonderbar blau. Dieser Mann, der in der Tür stand, starrte sie an, als würde er sie erkennen. Sein Gesicht hatte sich in ihr Gesicht gefressen und überlagerte es. Da, wo ihr Gesicht schon immer am dünnsten gewesen war. (132)

Auch Alakar steht gelähmt.

Ich habe keinerlei Illusionen mehr über die Liebe, dachte Alakar Macody, als er Verna Albrecht erkannte, die neben einer aggressiven Frau in mittlerem Alter stand und schwankte. In Büchern hatte er über schwankende Menschen gelesen und sie als Metapher abgetan, die auf der überreizten Phantasie unsicherer Autoren beruhte. [...] Sie war kleiner, als er sie sich vorgestellt hatte, in gewisser Weise dimensionslos, und sie sah ängstlich aus wie ein Kind, obwohl ihr Gesicht doch im Fernsehen das Bild füllte. Ihr Kleid hatte die Farbe unreifer Limonen und ließ sie ungesund aussehen. [...] Wie Nebel hüllten ihn ihre Blicke ein, umschlossen Arme und Hände, bis er sich nicht mehr bewegen konnte. (132 f.)

Riedel räumt ihrem Helden bei dieser Begegnung übrigens vier Mal so viel Textraum ein wie ihrer Heldin¹⁰. Seine Reflexionen über Pilze und Lyrik ironisieren diese Basisszene des Liebesromans und ihre tiefend trivialen Attribute: der große, stille, ernste Mann mit den sonderbar blauen Augen, scheu und schwer zu erringen; die Frau klein, kindlich, ängstlich, schwankend im glanzvollen Ballkleid, ein Bild (ohne dritte Dimension). Beide fühlen sich ergriffen und berührt, sie von seinem Gesicht, das ihres überlagert, er vom Nebel ihrer Blicke, der ihn lähmt. In der Verkürzung sind die Metaphern genauso schief und falsch, wie in einem schlecht geschriebenen Liebesroman. Während die Frau den Mann lediglich benebelt und lähmt, stülpt er ihr sein Gesicht über, bestimmt also ihre Perspektive auf sie selbst und auf ihn. Dabei kommt seinem Blick wie üblich eine gestaltende Kraft zu, den ihr Blick nicht hat.

Eigentlich schien er harmlos wie Fredo, er trug sogar die richtige Kameramann-Lederjacke, teuer und verschlissen. [...] Aus dem Kragen sah er sie still an, und sie wurde mutig, als vervollständige sein Blick ein Mosaik, das lange in ihr verschüttet war. (156)

Und schwups, ist auch aus diesem Pilz- und Lyrikspezialisten ein Krieger geworden, in Leder gekleidet, mit den Narben seiner Kämpfe auf der zweiten Haut.

Anders als die Protagonisten, mit denen wir es bisher zu tun hatten, bringen beide ihre bisherigen Lebensverhältnisse massiv mit in die Geschichte. Sie kommen aus Liebesfallen. Verna verliebt sich immer wieder in denselben Männertyp, den Mann, der sie nicht liebt. Ihr Fluch ist Izzy, ein egozentrischer Esoteriker, der an einem verschluckten Hühnerknöchelchen gestorben ist. Für Verna sind Männer entweder Bettgesellen oder Gurus, zu deren Füßen sie sich setzt. Nichts anderes tut sie zum

10 Je höher der literarische Anspruch eines Romans, desto dominanter werden männliche Reflexionen, auch dann, wenn er personal erzählt wird, und selbst dann, wenn er vorgibt, sich für das weibliche Schicksal zu interessieren. (Vgl. Lehman 1991)

Schluss, wenn sie über einen von ihr geschriebenen Text vom Fachmann Alakar ein Urteil erwartet. Sie steckt erneut in ihrer Liebesfalle, nur dass wir diesmal nicht erfahren, ob sie darin glücklicher wird. Denn Alakar ist der Mann, der die Frauen nicht liebt, die ihn lieben. Er hat Doris Knöchel verlassen, weil sie nicht zusammenpassten; sie interessieren sich für unterschiedliche Dinge, er will seine Ruhe, sie Trübel. Und sie will ihn zurück.

Beide Protagonisten sind begehrenswert und gehen im Roman Beziehungen zu Dritten ein, bei denen es nur um Sex geht. Ihn treibt die Selbstverachtung ins Bett einer hässlichen Frau. Ironisch frei nach Freud sucht der Mann im Weib das ewig Mütterliche in seiner ausladenden und verschlingenden Form. Vollbusigkeit ist in Riedels Roman die Metapher für die Aggressivität der Frauen und den Schrecken, den sie deshalb für Männer darstellen. Geistesverwandtschaft, nämlich »Verschmelzung, all das« (262) gelingt aus von Riedel postulierter Sicht des Mannes unter den Bedingungen von Sex nicht. Sie entsteht beim Rezitieren von Gedichten und Reden über Literatur, also in der intellektuellen Begegnung, gemäß der besorgten Ermahnung bürgerlicher Mütter, auf die gemeinsamen Interessen komme es an, ein Vernunftkriterium, mit dem das Bürgertum die Irrationalität der Liebe zu entmachten sucht. Dass der Mann in jeder Frau seine Mutter vögelt und vor dem Weiblichen, das seinen Geist zu verschlingen droht, auf eine Insel flieht, und dass die Frau stets um die Männer buhlt, die sie nicht lieben (188), sind hier feministisch-fatalistische Zitate einer psychoanalytischen Enträtselung der irrationalen Liebe. Die berufstätige (praktisch komplett vermännlichte) Frau wird dabei zum sexualisierten Monster: immer zu haben, immer verächtlich.

Vor einer Telefonzelle erwog Alakar, eines der halbsexuellen, zerstreuten Gespräche mit Doris Knöchel zu führen, die in ihrer Personalabteilung nach wie vor großem Erfolgsdruck und Existenzangst ausgesetzt war. Existenzangst, dozierte seine Mutter, führt zu Adrenalinausschüttung, und Adrenalinausschüttung führt zu vorübergehend gesteigerter sexueller Erregbarkeit. (114)

Er dagegen stilisiert sich als asexuell, auch wenn er handelt und auch wenn er Sex hat. Er ist ... »die Sache, die Frauen wie Doris Knöchel dringend brauchten. Den Einzelgänger und geschlechtslosen Autisten, jenen müden, entleerten Landstrich samt ein paar torkelnder Gedankenwesen darin. Ein Kolonialwarenladen, Selbstbedienung inbegriffen. Zu den Waffen, Mädchen, schultert das Gewehr.« (78)

Die männliche Aufrüstung von Frauen, die der Mann begehrt, ist uns bereits gut vertraut. Wahrhaft undenkbar scheint, dass es einer Frau ohne männliche Waffen gelingen könnte, sich aus der bürgerlichen Asexualität zu befreien. Theoretisch wäre stattdessen ja auch eine metaphorische Anknüpfung an die aristokratischen Herrscherinnen oder an Bäuerinnen aus vorrevolutionärer Zeit möglich. Die bürgerliche Frau braucht männliche Attitüden, um verführbar zu sein oder – noch besser für den Mann – zu verführen, immer in Gefahr, dafür hingerichtet zu werden. Um nicht in die Falle männlicher Definitionen zu gehen, versucht Riedels Protagonistin ihre Weiblichkeit gänzlich abzustreiten:

»Sexuell interessieren Sie mich nicht, Verna. [...] Kann es sein, dass Frauen Männer dazu treiben, Patriarchen zu sein? Wollen Sie mich am Kopf des Tisches sitzen sehen und mit der Peitsche knallen hören? Glauben Sie, ich bin zu nett gewesen? Ist Härte das, was Sie wollen? Damit das Leben wieder seine Ordnung hat?«

»Weiß ich nicht, ich bin keine Frau.«

»Was sind Sie dann?«

»Ein Monster.« (296)

Doch genau dieses (sexuelle) Monster muss sterben, bevor Verna in Alakars Haus aufgenommen werden kann. Er selbst sorgt dafür, dass sie ihren Job als Moderatorin verliert. Im Kommunikationsmodus von Sachlichkeit und Logik reißt er die Kontrolle über ihre Show an sich, nimmt ihr die Kontrolle auch über sich selbst und bringt sie vor der Kamera zum Weinen. Er gewinnt die Million, sie wird entlassen. Während sie ihren sozialen Halt und damit ihre Selbstsicherheit verliert, erobert das männliche Original das Fernsehen, das bislang der blonden Karrierefrau vorbehalten war. (Männliche Wahrhaftigkeit gegen weibliche Show und Lüge.) Zum Schluss kann er sich der debütierenden Dichterin als reicher Verleger anbieten.

Massiv spielt der Roman die Doppelgesichtigkeit der Frau aus. Verna hat praktisch nur Zwillingsschwestern, tote, hässliche, monströse. Der leiblichen Zwillingsschwester spaltete in der Kindheit ein Stiefelknecht den Schädel, als sie von der Mutter für eine Frechheit bestraft wurde. Die Schwestern pflegten mit ihrem Namen auch die Rollen zu wechseln: Mal war die eine die Freche, mal die andere. Die Freche musste sterben, Verna fühlt sich schuldig. Aufgewachsen ist sie ohne Vater, was Riedel Verna »matriachale Inzucht« (264) nennen lässt. Nie gut! In den bürgerlichen Liebesromanen des 18. und 19. Jahrhunderts bedeutet die Entmachtung des Patriarchen stets Verführbarkeit und Tod der Heldin. Verna uneheliche Geburt erzeugt einen weiteren Zwilling. Alakar entdeckt, dass Doris Knöchel ihre Halbschwester ist. »Verwundert betrachtete Alakar Doris Knöchels klassische Nase, die ein Zwilling von Verna Albrechts Nase war« (288) und geht danach noch einmal mit seiner Ex ins Bett und zeugt ein Kind. Und einen dritten Zwilling schwängert er, während er Verna noch zurückweist: die abgrundtief hässliche Bewunderin Vernas und Showkandidatin mit dem Namen Vera. Zu den Gegensatzpaaren brav und frech, schön und hässlich, gesellt sich – ohne Gegenpart der Heiligen – selbstverständlich auch die Hure. Verna hat sich für einen Abend mit Alakar vom Sender bezahlen lassen und kann im Schutz dieser Rolle einen sexuellen Angriff starten.

Wie er nach Luft schnappte, gefiel ihr, ein Nichts, nicht anders als Vera Albrecht, die er gehauen und gestochen hatte. Nun erging Ordnung vor Recht, und jemand organisierte seine maßlose Selbsteinschätzung neu. [...] Sie sind der Typ, der Lolita liest. Sie mögen kleine Mädchen. Alle Männer, die kleine Pilze lieben, lieben auch kleine Mädchen. (159)

Für den schreibenden Mann mag die Doppelgesichtigkeit der Frau ein funktionierendes Erklärungsbild sein: Heilige, wenn sie ihn liebt, Hure, wenn sie sich einem anderen zuwendet. Denn ihre Kriterien für Liebe versteht er nicht. Wobei er seinem eigenen Geschlecht eine Treue zuschreibt – die reine Liebe ins Ewige verlängert –, die wiederum nicht mit unserer Lebenserfahrung vereinbar erscheint. Doch ist die

Entlarvung des sich selbst als reinen Liebesheld stilisierenden Mannes nicht das Thema von Riedels Roman. Umtost von inkonsistenten Motiven eines nur noch selbstironisch nacherlebten feministischen Diskurses, wankt Riedels Protagonistin auf der Schwelle zur Psychiatrie wie ihre Referenzdichterin Anne Sexton. Sie spielt das böse Mädchen und das gute Mädchen mit der infantilen Sehnsucht, vom Vater geliebt zu werden, der aber gar nicht lieben kann. Doch kann man in diesem Spiel dem Romanhelden in Gestalt des stillen, blauäugigen Kriegers mit seiner Sehnsucht nach einer sexfreien Harmonie einfach nicht böse sein. So bleibt der erzählenden und erzählten Frau nur die Selbstverachtung. Sie geht einher mit der Ergründung der Bedingungen weiblicher Liebe. Und es ist der Mann, der die vorwurfsvolle Frage stellt: »Weshalb wollten Sie mit mir ins Bett?«, sagte Alakar. »Wollten Sie so Ihren Freund loswerden, oder wollten Sie ihn sich wiederholen?« (256)

Auch hier bleiben die Rollenmuster traditionell, der Roman folgt der erprobten Ästhetik. Der Mann in seiner lyrischen Reinheit geht in der Seele der wankelmütigen Frau spazieren, analysiert und kontrolliert sie. Er legt fest, wie sich ihr Verhältnis entwickelt, weist sie solange zurück, bis sie sich ihm unsicher und geläutert nähert.

In der Liebe nichts Neues

Offensichtlich gestattet die Typographie Liebender in der Fiktion keine neuen Erkenntnisse. Vielleicht auch, weil wir in der Liebe das einfachste aller Verhältnisse suchen, die bedingungslose und unverbrüchliche Bindung, die sich namenlos gut anfühlt und den Rest der Welt bedeutungslos macht. Autoren fantasieren sich in eine einfache Kompatibilität der postulierten Parallelwelten Mann und Frau. In ihr sind die Männer stark und feinfühlig und konzentrieren sich gänzlich auf die Auserwählte; die Frauen sind schön, lassen sich aktiv erobern und sind bedingungslos treu. Sex vollzieht sich entweder reibungslos oder ist unwichtig. Und wenn eine Ehe funktioniert, dann unter der Totalität männlicher Lebensentwürfe. Das Nichtfunktionieren der Beziehung wird tendenziell der Frau zum Vorwurf gemacht, und zwar sowohl von schreibenden Männern als auch von schreibenden Frauen. Dass Männer Frauen denunzieren, die sie lieben, von denen sie aber nicht geliebt werden, können wir als männliche Egozentrik hinnehmen, die schon immer die Poetik bestimmt hat. Aber dass auch schreibende Frauen Frauen denunzieren ... und so unreflektiert!

In einer Zeit komplizierter und variantenreicher Lebens- und Liebesverhältnisse mag der Rückzug auf ein einfaches Modell von Krieger und Blondine unserer Sehnsucht nach Eindeutigkeit entsprechen, in der sich Liebe ereignet, statt dass an ihr oder mit gearbeitet werden müsste, um sie über Jahre im Alltag lebbar zu machen, wobei uns die Neurologie zu Hilfe eilt, um uns zu bestätigen, dass sexuell attraktiv nur die Archetypen von Frau und Mann sind. Wie erlöst fallen wir zurück in eine unreflektierte Idee von Liebeszauber außerhalb historischer Bedingungen oder kultureller Vereinbarungen, der sich die Poetik und Ästhetik widerstandslos ergibt. In der erzählten Liebe ist weibliche Emanzipation nicht möglich.

Literatur

Anz, Thomas, »Über die Lust und Unlust am Text. Zu Elfriede Jelineks ›Lust‹«, in: *Literaturkritik.de*, <http://www.literaturkritik.de/public/Anz-Jelinek-Lust.php>, Februar 2007

Baron-Cohen, Simon, *Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und das männliche Gehirn*, Düsseldorf-Zürich 2004

Brizendine, Louann, *Das weibliche Gehirn. Warum Frauen anders sind als Männer*, Hamburg 2007

Brost, Hauke, u. Marie Theres Kroetz-Relin, *Wie Frauen ticken*, München 2006

Brost, Hauke, *Wie Männer ticken*, München 2007

Lehmann, Christine, *Das Modell Clarissa. Liebe, Verführung, Sexualität und Tod der Romanheldinnen des 18. und 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991. Eine Synopse online in: Wikipedia, Stichwort: Verführungsroman

Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, Frankfurt/M 1982

Niffenegger, Audrey, *Die Frau des Zeitreisenden*, Frankfurt/M, 2005

Ortheil, Hanns-Josef, *Die große Liebe*, München 2005

Pusch, Luise, *Das Deutsche als Männersprache*, Frankfurt/M 1984

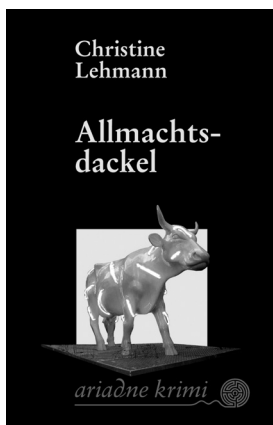
Riedel, Susanne, *Die Endlichkeit des Lichts*, Berlin 2001

Schmitz, Sigrid, Co-Leiterin des Kompetenzforum Genderforschung in Informatik und Naturwissenschaften. Stuttgart, SWR 1, 8.3.2007

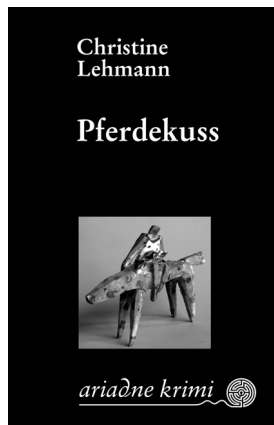
Suter, Martin, *Lila, Lila*, Zürich 2004

Sex & Crime in Schwaben

Lehmanns Heldin Lisa Nerz ist eine schillernde Grenzgängerin, die den Muff herkömmlicher Oben-unten- und Mann-Frau-Strukturen (samt frauenzeitschriftlichem Postfeminismus) aus den Bücherregalen bläst.



Christine Lehmann
Allmachtsdackel
 Ariadne Krimi 1169
 9,90 € [D]
 ISBN 978-3-88619-899-3



Christine Lehmann
Pferdekuss
 Ariadne Krimi 1171
 9,90 € [D]
 ISBN 978-3-86754-171-8

Susanne Maurer

»Schuld und Liebe« – eine Filmbetrachtung¹

Liebe im Kriminalroman oder -film? Da ist die schuldhafte Verstrickung nicht weit. Aus Liebe wird getötet, geschwiegen und geschont – jede Menge Unheil erwächst aus den in Krimis reflektierten Liebesverhältnissen. Und gleichzeitig bleibt Liebe fast immer eine Art Hoffnungsspur, eine Art Hoffnungshorizont – wenn auch selten eingelöst in alltäglich lebbareren, gelingenden Liebesbeziehungen, obwohl das Genre selbst derartiges gelegentlich vorkommen lässt.²

Dieser kleine Text durchquert das Dickicht möglicher Liebesbeziehungen anhand der Szenen eines bestimmten Filmes, der es auf subtile Weise hinterleuchtet. Protagonistin ist die – ursprünglich von der Schriftstellerin Doris Gercke als Romanfigur entworfene und entwickelte – in der deutschen Fernsehlandschaft recht bekannte »Bella Block«.³ Zuerst soll nun diese (Film-)Figur vorgestellt bzw. in Erinnerung gerufen werden, und zwar »mit den Augen anderer«:

Nichts ist berechenbar an Bella Block, und nichts ist auf Eindeutigkeit angelegt in Hannelore Hogers immer wieder verblüffendem Spiel. Eben noch scheint sie die Biederkeit in Person zu sein, und schon spielt sie im nächsten Moment die Wissende, die Witterung aufgenommen hat für Dinge, die in der Luft liegen. Mal schlägt sie einen verbindlichen Ton an, dann wieder fährt sie anderen plötzlich übers Maul. Knallhart und überlegen kann sie sein, ehe ihr dann doch wieder blankes Entsetzen ins Gesicht geschrieben steht. Hannelore Hoyer muss das alles nicht groß ausspielen, oft reichen kurze Andeutungen, um zu signalisieren, was Bella Block umtreibt.

So Roland Timm in seinem Artikel »Die Dame unter der Zirkuskuppel« in der FAZ (März 1994). Und Uta Niederstraßer schrieb im Ariadne-Forum über die ersten beiden Fernsehfilme mit Hannelore Hoyer in der Titelrolle⁴:

-
- 1 »Bella Block – Schuld und Liebe«, ZDF 2001; Buch und Regie: Sherry Hormann
 - 2 So etwa in den »Krimi-Ehen auf gleicher Augenhöhe« (wie in den Filmen um den »Dünnen Mann«, in den Romanen von Dorothy Sayers oder Amanda Cross alias Carolyn Heilbrun, um nur einige zu nennen); auf die vielfältigen anderen Ausgestaltungen eines Beziehungs-Kosmos, sozusagen jenseits der heterosexuellen Matrix oder der klassischen Paarbeziehung, gehe ich hier nicht näher ein. Sie sind auf jeden Fall eine eingehende Analyse wert. Siehe z.B. die Krimis der Ariadne-Reihe.
 - 3 Vgl. die ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Figur zwischen Buch und Film im Kontext feministischer Krimi-Analyse in Susanne Maurer: »Von Bella (Block) zu Hannelore (Hoyer) oder: Was geschieht auf dem Weg vom Buch zum Film?«, in: Carmen Birkle u.a. (Hg.): *Frauen auf der Spur. Kriminalautorinnen aus Deutschland, Großbritannien und den USA, Tübingen 2001*, 305-27. – Zu Doris Gercke vgl. u.a. den Beitrag von Elin Nesje Vestli: »Auf die Geschichte projiziert: Doris Gerckes Bella-Block-Romane« (<http://www.ia.hiof.no/~borres/krim/pages/vestli.html>, letzter Zugriff am 26.1.2008)
 - 4 »Bella Block – Die Kommissarin«, ZDF 1994; »Bella Block – Liebestod«, ZDF 1995

Die Geschichte eines Mordes, der in Zusammenhang mit zerstörten Hoffnungen in der Liebe, Rache, Profitgier und deren Umsetzung in einen mafiosen Heiratsschwindlerring steht, hat an sich nichts Außergewöhnliches (...). Aber außergewöhnlich ist es, wenn Täter und vor allem Vertreter des Gesetzes im schillernden Licht gesellschaftlicher und persönlicher Widersprüche erscheinen, die scheinbar eindeutige Kategorien von moralisch »gutem« oder »schlechtem« [sic] Denken und Handeln ins Wanken geraten lassen. Die Kommissarin Bella Block ist eine schillernde Figur. Sie ist keine eindeutige moralische Instanz wie *Derrick*. Sie ist unberechenbar, unbegreifbar, launisch, schreckt weder vor Verstellung noch vor Lüge zurück. In manchen Dingen ist Bella Block ehrlich – aber eben in jener widersprüchlichen Weise, die diese Figur überzeugend und glaubhaft macht (...). Während ihrer Ermittlungen in *Liebestod* verdächtigt sie als Täter einen Mann, der sich ihr vollkommen entzieht, sich auf kein noch so banales Gespräch einlässt. Kurzerhand verführt die Kommissarin Hans König, schläft mit ihm und findet ihren Verdacht bestätigt. Aber sie mag ihn. Und lässt ihn laufen, sobald klar wird, dass er zwar in die Sache verwickelt ist, aber nicht als Täter in Frage kommt. (...) Die Kommissarin geht einem Fall nach, der von der Polizei bereits ad acta gelegt worden ist. Antriebskraft ist dabei nicht nur ihr Bedürfnis, einer Sache auf den Grund zu gehen, deren politische Glaubwürdigkeit zum Himmel stinkt, sondern auch persönlich motivierte Wut auf den immer wiederkehrenden Sieg der gesellschaftlich Großen und Mächtigen, nach deren moralischer Integrität kein Hahn kräht.⁵

An dieser Stelle möchte ich die Film-Bella noch mit einer anderen Film-Detektivin vergleichen – mit Maxime (verkörpert von der Schauspielerin Anémone) in dem französischen Kino-Film »Die Detektivin«⁶. Denn auch hier geht es um die Frage, wie eine leben kann – ohne (falsche) Kompromisse und ohne allzu große Einsamkeit. Die (Rolle der) Detektivin erscheint hier als Gegenentwurf (Gegenmythos?) zur von der Protagonistin verlassenen bürgerlichen Welt, inklusive Mann und Kind (»es gibt Menschen, die dir all deine Fähigkeiten wegnehmen«). Maxime weiß – Gefühle erlauben eine große Freiheit, aber sie stellen auch eine Fessel dar. Von daher gibt es für sie keine Emotion ohne Selbstschutz; nur – ihr Selbstschutz verletzt auch die (anderen) Schwachen, unter anderem ihren herangewachsenen Sohn.

In einer Besprechung in der Zeitschrift *epd-film* wird »Die Detektivin« übrigens so charakterisiert: »Es ist sicherlich nicht leicht, eine ausgemachte Schlampe als Sympathieträger eines Spielfilms zu etablieren.« Womit wir bei der Frage der Attraktivität wären. Die Schönheit der nicht klassisch schönen Schauspielerin Anémone wird durch die Augen der Regisseurin Tonie Marshall deutlich sichtbar gemacht. Auch diesbezüglich lohnt sich ein Vergleich mit Bella Block alias Hannelore Hoger, die in einem Interview mit der *taz* (vom 3.3.2001) davon spricht, dass die Regisseurin Sherry Hormann sie anders zeige als bspw. der Regisseur des Filmes »Mordgeflüster«, dessen Blick auf sie »sehr hart« gewesen sei. Kein Blick für die Schönheit einer älteren Frau?

Beim Film »Schuld und Liebe« handelt es sich um den zehnten Bella-Block-Fernsehfilm, zum ersten Mal am 3.3.2001 ausgestrahlt. Hier darf Bella Block einmal »ganz privat« in Erscheinung treten – sie ist nämlich, von ihrem Lebensgefährten, dem Anglisten Simon Abendroth (gespielt von Rudolf Kowalski) sozusagen

5 Uta Niederstraßer: »Über Liebe, Verzweiflung, Mord und andere Alltäglichkeiten im deutschen Fernsehkrimi«, in: *Ariadne-Forum* 4 (1996), S. 122ff

6 Regie und Buch: Tonie Marshall, Frankreich 1993; Originaltitel: »Pas tres catholique«

zwangsverpflichtet, »im Urlaub«. Doch dieses Private bleibt den ganzen Film hindurch auf das Berufliche bezogen, erscheint von jenem durchzogen und durchsetzt. Gleich eine der ersten Szenen des Films weist auf die schwierige Seite des Verhältnisses Beruf-Privatleben (gespiegelt bzw. verquickt und verschränkt mit dem Verhältnis zwischen Bella und Simon, zwischen Frau und Mann in der Paarbeziehung) hin: Bella kommt sehr verspätet zur Verabredung mit ihrem Freund Simon – vom Schauplatz eines grausigen Verbrechens, das ihr sehr unter die Haut geht. Sie erzählt ihm davon, er hört ihr eine ganze zeitlang zu und meint dann nur: »Du brauchst Urlaub.« Simon hat nämlich die Idee, mit Bella nach Irland zu fahren – zu einem Anglisten-Kongress, bei dem er einen Vortrag über die »eigensinnige und großartige« amerikanische Dichterin Emily Dickinson halten soll. Ganz nebenbei erwähnt er, dass die Einladung zu diesem Kongress einer Auszeichnung gleichkommt, und bringt auf diese Weise seine eigene Berufswelt ins Spiel. Das gibt Bella den Rest: »Diese Unterhaltung ist absurd und dein Leben im Vergleich zu meinem dekadent.« – »Ohne Mörder wärst du arbeitslos, Bella Block«, entgegnet Simon. Die Konfrontation treibt ihn dazu, seinem Herzen Luft zu machen. Er sagt Sätze wie: »Nichts ist schrecklicher als die düstere Welt der Gewalt, in der Bella arbeitet, außer vielleicht der Krieg nebenan oder die Apokalypse in Afrika.« – »Neben dir kommt man sich immer wieder vor wie ein snobistischer kleiner Wurm ...« – »Du hast die Distanz verloren – das macht dich verletzbar und schadet dir und deinem Beruf. Du verwechselst deinen Beruf mit dem Leben.« – »Und Simon hält die Klappe, weil er seine Bella wieder aufbauen muss.« – »Ohne mich wärst Du schon längst Stammgast in der nächsten Eckkneipe.« Als Simon die Eckkneipe mit diesem letzten Satz verlässt, bestellt Bella ein Glas Wein.

Die nächste Einstellung zeigt sie im Schlafanzug, zwei volle Kaffeetassen in der Hand (»er ist bitter – ich weiß nicht mehr, wie das geht«), auf dem Rückweg ins Schlafzimmer, wo Simon im Bett liegt, wach wird und sich unter der Decke umdreht, zunächst mal von ihr weg. Bella hat beim Glas Wein in der Kneipe allein nachgedacht und zeigt sich kompromissbereit; trotz ihrer Bedenken (sie hat keine Lust aufs »Damenprogramm«, spricht schlecht Englisch und hat außerdem Flugangst) fährt sie mit, allerdings nur unter zwei Bedingungen: Die Reise muss zu Schiff stattfinden, und das Buch »Oblomow« muss mit. Auf dem Schiff dann eine typische Bella-Szene: »Geh mal weg, Simon, jetzt lass mich doch mal alleine« – das ist der einzige Satz, den wir von ihr auf der Hinfahrt zu hören bekommen.

In Irland begegnen wir Bella dann »im Rosenbett« (das Hotelzimmer und die Bettwäsche sind entsprechend gemustert), und Simon nennt Bella liebevoll »Oblomow«. Wie diese Figur im russischen Roman will sie »am liebsten immer im Bett bleiben«, obwohl der Bus des »Damenprogramms« draußen schon auf sie wartet.

Irland im Regen. Bella im Bus. Ein alter Friedhof an einer Kirche auf dem Feld. Die Reisegruppe folgt der plappernden Reiseleiterin, und Bella streift durch die Gänge zwischen den Grabsteinen. Ein kleiner, rothaariger Junge spricht sie an und bittet, zu Bellas Überraschung in gebrochenem Deutsch, um eine Spende für die Kirchengemeinde. Ein Pfarrer spielt mit kleinen Kindern in den Ruinen Fangen, und Bella steht vor einem Kindergrab – hier liegt ein achtjähriges Mädchen begraben,

das im Meer ertrunken ist. Bella verpasst den Bus, und der Pfarrer Daniel, der sich als ausgewanderter Deutscher entpuppt, bietet ihr an, sie in die Stadt mitzunehmen. Unterwegs machen sie noch Station beim Gestüt von Daniels Schwester Anna (»eine radikal engagierte Frau, eine Kämpferin, müde geworden und erschöpft, dann nach Irland gegangen«), deren Tochter Lis gerade ihren achtzehnten Geburtstag feiert. Die Party ist in vollem Gang, ein junger Ire singt ein Lied von Hildegard Knef: »Eins und eins, das macht zwei ...«. Es ist Sean, der Freund von Lis. Als Lis die Treppe herunterkommt, umarmen und küssen die beiden sich wie ein leidenschaftliches Liebespaar, wobei die Initiative zunächst von Lis ausgeht. Bella schaut. Daniel schaut Bella an. Bella lächelt. Plötzlich gibt es einen heftigen Streit zwischen Daniel und Sean, der anscheinend völlig betrunken ist. Bella will nun endlich gehen.

»Wo warst Du?«, fragt Simon, als Bella schließlich im Hotel ankommt. Er habe sich Sorgen gemacht. – Bella und Simon im Rosenbett. Bella telefoniert nach Deutschland, wegen ihres Falls. (»Du hast Entzugserscheinungen«, wird Simon später sagen, als Bella immer mehr in ihren sich langsam anbahnenden »irischen Fall« verwickelt wird.)

Pfarrer Daniel kommt, um sich bei Bella zu entschuldigen. Er erzählt von seiner Schwester Anna, die mit ihrer Pferdezucht Erfolg haben könnte, ihre schönsten Pferde aber immer wieder in die Freiheit entlässt, weil – nach irischer Legende – die Seelen der Toten in ihnen wohnen könnten. Annas Mann ist vor zwei Jahren gestorben. »Weil ich niemals dich anhielt – halt ich dich fest« – Bella zitiert Rilke. Der Pfarrer: »Ihr Freund hat Glück – weiß er das?« Und Bella: »Ich denke schon.«

Bella gerät, wieder unterwegs mit Pfarrer Daniel, mitten in eine unschöne Familienszene, in die auch dessen Nichte Lis verwickelt ist. (Hier tauchen für die Zuschauerin Bild-Motive auf, die bereits in der Eingangsszene des Films – am Ort eines Familiendramas, Bellas Fall in Deutschland – vorkommen. Auch in der irischen Szene findet die Gewalt hinter den verschlossenen Türen des »Privaten« statt, und nach außen muss, unter Komplizenschaft fast aller, unbedingt der Schein des Familienidylls gewahrt werden – »alles ist gut«, »shut up«, »silence«.) Es ist die Familie des kleinen, rothaarigen Jungen vom Friedhof, dessen Mutter vor einiger Zeit an Krebs gestorben ist. Der Vater, Frank, lebt nun mit seinen beiden Söhnen (der kleinere heißt ebenfalls Simon, wie Bellas Freund) allein, und Lis scheint ab und zu auszuhelfen. Bella, in Anbetracht der seltsamen Atmosphäre in der Familie, in die sie per Zufall hineingeplatzt ist, zu Daniel: »Sehen Sie eigentlich nicht, was da oben abgeht?«

Bellas Freund Simon ist eifersüchtig. Bella kommt mit zu seinem Vortrag über Emily Dickinson, und wird dort vom »irischen Fall« eingeholt: Lis schneit herein, stört, holt Bella mitten aus dem Vortrag heraus, um ihr eine Geschichte über ihren Freund Sean zu erzählen und sie zu bitten, etwas über ihre eigene Vergangenheit in Deutschland herauszufinden. Später stellt sich heraus (Bella hat nachts ihre Mitarbeiterin Rita in Deutschland angerufen und sie um entsprechende Nachforschungen gebeten), dass Daniels Schwester Anna RAF-Sympathisantin war, und dass Lis eigentlich Daniels und nicht Annas Tochter ist. (»Jeder hat das Recht auf Wahrheit«, wird Bella später zu Daniel sagen.)

Nach einem heftigen Streit zwischen Daniel, Lis und Sean (der völlig zugehörnte Sean wird dabei von Daniel ganz handgreiflich aus dem Haus geworfen) bittet Lis (»wie ›Liebe im Sommer«) Anna weinend darum, ihr die Wahrheit zu sagen. Anna ist nicht dazu imstande. »Mama, sag's mir. Du bist nicht meine Mutter – stimmt's?« Anna weint in der Küche. Lis geht. Sie erscheint vor dem Haus von Daniel, der am Küchentisch sitzt und Gemüse schneidet. Die nächste Einstellung zeigt Lis, die ins Meer reitet und stürzt. Das Pferd läuft davon.

Bella und Simon im Bad beim Zähneputzen. Sie sprechen über Bellas Fall in Deutschland. Am nächsten Morgen erwacht Simon allein im Rosenbett – auf Bellas Kopfkissen liegt ein Zettel: »Mach dir keine Sorgen, kein Streit, bitte – ich kann nun mal nicht anders, aber ich kann es nur, weil es dich gibt.« Simon zerknüllt den Zettel.

Das Pferd von Lis steht im Hof der grauen Vorstadtsiedlung, in der Frank mit den beiden Jungen lebt. Der kleine Simon hat an diesem Tag Geburtstag, sieht das Pferd und ruft »Mama ist wieder da!«, für ihn in Gestalt des weißen Pferdes wiedergekehrt. »You see, Simon, your wish did come true«, sagt Frank, der Vater. Der Pfarrer kommt mit Bella, das Pferd steht vor dem Haus. Lis wird am Strand gefunden und mit Blaulicht ins Krankenhaus gebracht. Sean wird verhaftet, weil Daniel ihn verdächtigt, etwas mit Lis' Sturz zu tun zu haben.

Im Verhör (und unter Entzug) macht Sean seine Aussage, die Bellas Vermutung bestätigt: dass Frank (der sich an Simons Geburtstag als liebevoller Vater zeigt) mit Lis zusammen Rauschgift dealt – der drogensüchtige Freund von Lis wurde von den beiden vorgeschoben, um ihre eigene Rolle im Drogengeschäft zu verbergen. »I love you, kids«, sagt Frank, als er von Polizisten abgeführt wird.

Bella spricht mit Anna: »Ihr Bruder hat Sie lange genug zum Schweigen gezwungen. Anna – wir wissen nicht, ob Ihre Nichte durchkommt. Wachen Sie endlich auf!« – Anna hat ihren Bruder Daniel die ganzen Jahre über aus Liebe geschützt und geschont. Auf Bellas Frage sagt sie: »Er ist mein Bruder – was ist daran ungewöhnlich?« – »Gar nichts«, sagt Bella.

Simon Abendroth steht im Abendrot am Meer. Bella liegt angezogen und allein auf dem Rosenbett. Sie steht auf: »Er kann mich doch nicht einfach allein lassen.«

Die nächste Szene zeigt sie beim Pfarrer: »Es war kein Unfall – Sie haben sie getötet.« – »Ja.« Er erzählt ihr von seiner Ehe: »Meine Frau hat nur noch ausgeharrt und geschwiegen.« – »Sie spüren, wie das Einzige in Ihrem Leben, das Sie wirklich lieben – geht. Dann lieber tot.« (Inzwischen hat Bella auch begriffen, was sich bei ihrem Fall in Deutschland abgespielt hat: ein Familienvater, der nicht ertragen konnte, dass seine Frau ihn verlassen wollte und deshalb lieber seine ganze Familie auslöschte.)

Als Bella Daniel fragt, warum damals niemand Verdacht geschöpft hat, meint er nur: »Ich hielt ein Kind in den Armen, das schrie wie am Spieß.« – »Wer glaubt denn, dass ein Mann mit dem gemeinsamen Kind auf den Armen imstande ist, seine Frau zu töten?«

Am Ende: Bella im Pub. Im Hintergrund läuft der alte Judy-Garland-Song »Somewhere over the rainbow« aus dem »Zauberer von Oz«. Simon findet Bella.

»Wie hast Du mich gefunden?« – »Du weißt doch, dass die Menschen dich finden, weil sie dich suchen.« – »Mach das nie wieder mit mir«, sagt Bella zu Simon.

Am Ende der Reise sieht Bella, die zu Anfang erklärtermaßen so gar keine Lust auf eine Reise »auf den Spuren der Mystik Irlands« hatte, Feen in den Wiesen und weiße Pferde in den Wellen: »Also, dieses Irland macht mich noch ganz irre.« Und auf dem Schiff zurück: »Simon?« – »Hm?« – »Ich mache nie wieder Urlaub.« Und als Simon irgendwann zu ihr meint: »Ist das nicht romantisch hier?«, sagt sie nur: »Ja, sehr« und geht weg.

Die in dieser Darstellung angedeuteten Liebesbeziehungen enthalten sehr unterschiedliche Beziehungslinien und -qualitäten: die Liebe zwischen Mann und Frau in der Paarbeziehung, die Liebe zwischen Schwester und Bruder, die Liebe zwischen Mutter und Tochter (die eigentlich Tante und Nichte sind), die Liebe zwischen Onkel und Nichte (die eigentlich Vater und Tochter sind), die Liebe vom (Drogen dealenden) Vater zu den Söhnen, deren Liebe zur verstorbenen Mutter – und nicht zuletzt: die Liebe zur Literatur und die Liebe zur Arbeit. In all diesen Liebes-Beziehungen scheint Liebe in verschiedenen Qualitäten auf: als Sorge, als Konfrontation, als Verheißung, als Beengung, als Vertrautheit, als Konflikt, als Interesse, als Instrumentalisierung, als Schutz, als Schonung, als Lüge. Gesellschaftliche Bilder von Liebe, von Paarbeziehung, von Ehe und Familie werden deutlich als Bezugspunkte – die Einzelnen reiben sich daran, verzweifeln daran, verlassen sich darauf; die ›Klischees von Liebe‹ lassen sich schließlich auch benutzen, um anderes zu verbergen.

In der Beziehung zwischen Bella und Simon zeigen sich die Spannungen zwischen Zugehörigkeit und Individualismus, auch die Widersprüche zwischen dem, was eine für sich selbst in Anspruch nimmt und was sie dem anderen zugesteht. Die Beziehung der beiden ist/bleibt möglich, ohne dass ein absoluter Ausgleich stattfindet, ohne dass die Widersprüche sich auflösen müssen – auch das ist anscheinend Liebe.

Nachbemerkung: Die Frage nach Liebesverhältnissen als Geschlechterverhältnissen

Sie richtet das Erkenntnis- und Untersuchungsinteresse auf Entwürfe konkreter Lebensführung, konkreter Beziehungsgestaltung, auch auf die in diesem Zusammenhang imaginierten Praktiken des Selbst. Literarische oder auch filmische Produktionen bieten hierfür einen Raum – einen Raum des Experimentierens mit vorstellbaren Figuren, Situationen und Handlungen, einen Raum für soziale Phantasie. Die Konfliktdimension, die sich mit ›Geschlecht‹ historisch verbindet, wird damit thematisierbar.

Lässt sich dabei eine Umgestaltung, eine – auf den ersten Blick vielleicht unspektakuläre – Transformation der Geschlechterverhältnisse wahrnehmen? Wie sehen entsprechende Prozesse aus, die sich in Situationen, Kommunikationen und Beziehungsgeschehen im Alltag ebenso zeigen wie in den Denk-, Wahrnehmungs- und Erkenntnisweisen der ProtagonistInnen? Mich interessiert die (versuchte) Veränderung als konkret geschehender Prozess – auch in der Bilderwelt, in den medialen Inszenierungen.

Subhoranjan Dasgupta

Liebe im Land von Kama und Kaste

Im Folgenden stelle ich anhand einiger der bedeutenderen Texte den vielschichtigen indischen Diskurs über die Liebe vor. Ich beziehe mich auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau, wie sie in den *Veden* und den *Upanishaden* beschrieben werden, auf die Liebesbeschwörungen im großen *Mahabharata*-Epos sowie auf die Sprache von Liebe und Eros in der sanskritischen und der *Vishnu*-Dichtung. Dabei berücksichtige ich die chronologische Abfolge und stelle das viel erwähnte *Kāmasūtra* in seinen soziokulturellen Kontext – in der Hoffnung, damit auch die erotisch aufgeladenen Erwartungen, die sich mit ihm verbinden, ins rechte Licht zu rücken.

Man kann den indischen Liebesdiskurs nicht getrennt von der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Landes betrachten, die bis heute durch ein unterdrückerisches Kastensystem sowie extreme Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gekennzeichnet ist. Soziale Segregation und Patriarchalismus sind auch den schönsten und »zeitlosesten« Texten eingeschrieben, die den Diskurs der Liebe konstituieren. So koexistiert etwa die größte der *Upanishaden*, die *Brihadaranyaka-Upanishad*, in der viel zur kosmischen Dimension der Beziehung zwischen Mann und Frau gesagt wird, mit der stets zunehmenden Zahl von Tötungen weiblicher Föten. In der Wirklichkeit des sozialen Lebens wird »die Frau« negiert, noch bevor sie geboren ist.

Die Veden und die Upanishaden

Die ältesten heiligen Texte des Hinduismus – die zwischen 1500 und 500 v.u.Z. verfassten vier *Veden*: *Rigveda*, *Samaveda*, *Yajurveda* und *Atharvaveda* – gelten als göttliche Offenbarungen, die von weisen Lehrern an ihre Schüler weitergegeben wurden. Im *Atharvaveda* wird Geschlechtsverkehr analog zur Erzeugung von Feuer durch das Aneinanderreiben zweier Holzstücke, *Asvattha* und *Sami*, vorgestellt, nicht ohne ausdrücklich auf die offenbar interessierende Frage der Produktion männlicher Nachkommenschaft einzugehen. Die Fortpflanzung wird auch in den *Upanishaden*, die das Wesentliche aus den *Veden* in poetischer Form wiedergeben, mit großer Offenheit behandelt. In der *Chandogya-Upanishad* wird die Frau als »Opferfeuer« beschrieben, die Sexualakt in der Metaphorik von Flamme, Funken und Rauch. Sowohl in den *Veden* als auch in den *Upanishaden* geht es um eine weiter reichende Vereinigung, der nicht nur ein Neugeborenes entspringt, sondern die auch die Generationenfolge und den Erwerb des für die menschliche Existenz Wesentlichen sichert.

Der von *Kama* oder der ›Leidenschaft der Liebe‹ inspirierte Geschlechtsakt erreicht eine höhere Würdigung in der *Samkhya-Karika*, einem philosophischen Kommentar zur *Samkhya*-Lehre, einem der grundlegenden Systeme der indischen Philosophie, das Spuren in den *Upanishaden* und in der *Bhagavad Gita* hinterlassen hat. Es basiert auf

der Dualität von Materie und Geist, *Purusha* und *Prakriti*, wobei letzteres das weibliche, ersteres das männliche Prinzip repräsentiert. Die Liebe wird zur ›Produktion‹, welche die gesamte Schöpfung betrifft, nicht mehr nur den Vorgang der körperlichen Vereinigung. Die Geburt eines Kindes entspringt einer sinnlichen und spirituellen Totalität. *Prakriti* ist hier nicht »Opferfeuer« oder irgendein glühendes Gefäß, sondern die den *Purusha* bestimmende und kontrollierende Kraft. Diese Verschiebung im Verhältnis der Geschlechter verdient besondere Beachtung. Dass »die Frau« ein »Opferfeuer« sei, wirft dennoch kritische Fragen auf. Ist gemeint, dass ihre einzige Aufgabe darin besteht, das »Geschlechtsorgan, welches das Brennholz ist«, zu empfangen und ihre Pflicht als Gebälerin zu erfüllen? Die korrekte Antwort findet sich in der *Brihadaranyaka-Upanishad* selbst, in der Lehre der fünf Feuer, die in der Tat alles Lebendige zu umfassen scheint. Das »Opferfeuer« repräsentiert den gesamten Kosmos, dessen integraler Bestandteil und Gipfelpunkt ›die Frau‹ ist.

Greifbare Liebe im Mahabharata

In den philosophischen Texten der *Upanishaden* war für ausschweifende Beschreibungen von Liebe und Romantik kaum Raum. Anders in dem großen *Mahabharata*-Epos, das der Liebe und dem Eros ohne Hemmungen Tribut zollt. Polygamie ist hier kein Hindernis für das Aufblühen von Hingabe und Leidenschaft. So war etwa der große Krieger und Liebhaber Arjuna in der Lage, nicht nur Draupadi, seine erste Frau, zu lieben, sondern auch andere Frauen wie Subhadra, Ulupi und Chitrangada, die ihn später zum Mann nahmen. Leidenschaftliche Annäherungsversuche wurden jedoch auch zurückgewiesen, beispielsweise als Arjuna die Avancen der Nymphe Urvashi abwies.

Trotz des Patriarchalismus genossen die Frauen im *Mahabharata* besonderes Ansehen, und ihre Krieger-Ehemänner ließen nichts unversucht, um ihnen angekanntes Unrecht zu sühnen. So fand die legendäre Schlacht von Kurukshetra nicht nur statt, um die Kauravas dafür zu bestrafen, dass sie die Pandavas um ihr legitimes Recht auf den Königsthron gebracht hatten, sondern auch für die Demütigung, die sie Draupadi angetan hatten. Zwar wurde Draupadi in ihrer leidenschaftlichen Liebe zu Arjuna verletzt, als dieser Subhadra zur Frau nahm. Doch lassen sie die flehenden Worte des Krieger-Patriarchen Arjuna im Nu dahinschmelzen. Irawati Karve, eine scharfsinnige Kommentatorin und Fürsprecherin der Liebe Draupadis zu Arjuna, hat einen Monolog verfasst, der in einem Mosaik eingehender Selbstbeobachtung all die miteinander zusammenhängenden Gefühle vereint: Begehren, Gram und Trauer, Neid und Unerfülltheit. In Bezug auf Draupadi heißt es:

Ihr Geist hielt einen Moment inne. Was bedeutet es, geliebt zu haben? Ulupi, Chitrangada, Subhadra – Arjuna hatte so viele Frauen geliebt. Aber hatte er wirklich? Hat Arjuna je sein Herz einer Frau geschenkt? Frauen haben ihn geliebt, doch er hatte sein Herz Krishna gegeben. Sie wusste, dass Arjuna und Krishna seit Beginn, seit der Besiedlung Indraprasthas des öfteren beisammen saßen und stundenlang redeten. [...] Aber sie sprachen miteinander als Freunde, jeder aus seinem Herzen sprechend und dem anderen

zuhörend. Keine Frau konnte Arjunas Herz für sich gewinnen. Ist Liebe immer so? Ist sie stets nur einseitig? Ich sehne mich nach jemandem, der meine Liebe nicht erwidert, und jemand anderes verzehrt sich nach mir. (Karve 1991, 103f)

Im *Mahabharata*-Epos hat sich eine Hinwendung zur wirklichen und greifbaren Welt der *Liebesbeziehungen* ereignet, in der Götter, Weise und Menschen sich unablässig erlaubten und unerlaubten Liebschaften genussvoll hingeben. Dies bereitet den Weg für Vātsyāyanas *Kāmasūtra*, in dem die leib-seelische Einheit der Liebe präzise *kodifiziert* wird. Bevor wir uns aber dem *Kāmasūtra* zuwenden, müssen wir die Rolle und Bedeutung des Liebhaber-Gottes Krishna untersuchen.

Krishna – der göttliche Liebhaber

Krishna ist die Hauptperson im *Mahabharata*; er steuert den Gang der Ereignisse und tritt als politischer Stratege auf. Uns interessiert er als Liebhaber, der seine Flöte spielt und sich seinen Leidenschaften für seine Gefährtin Radha und andere Frauen Vrindavans hingibt. Der göttliche Liebhaber, dessen Bild in zahllosen Geschichten und Legenden geformt wurde, hat eine archetypische Bedeutung erlangt, deren Wirkung bis heute bei seinen zahllosen Anhängern ungebrochen ist. Seine Liebe zur verheirateten Radha hat unsterbliche Gedichte, Gemälde und Skulpturen inspiriert. Sie zelebrieren die unverfälschte Leidenschaft der Liebe in all ihren Aspekten. In den *Hymnen an Govinda*, einem anderen Namen Krishnas, fleht Radha ihn an, zu ihr zu kommen: »Hari! Hari!, singt sie leidenschaftlich / Als ob sie sterben müsste, weil er sie vernachlässigt.« (Zit. n. d. Übers. v. Miller, New Delhi 1991, 261) Warum erlangten gerade der Liebhaber Krishna und seine Beziehung zu Radha solch herausragende und zeitlose Bedeutung? Warum wurde die ihre Leidenschaft besingende dichterische Produktion stilbildend?

Ihre Liebe geht wie diejenige Romeos und Julias auf eine wahre Begebenheit zurück, die den Legendenbildungen den Schmelz realen Geschehens verleiht. Sodann wird das körperlich-sinnliche Element offen zur Schau gestellt, ohne dominant zu werden. Ihre Liebe wird zum Sinnbild gesteigerter Empfindsamkeit und Tiefe. Von hier zur Vergöttlichung Krishnas und Radhas war es nur noch ein Schritt: Die spirituelle Erhebung, die ihre Vereinigung als eine mit dem Göttlichen selbst erscheinen lässt, bewirkt die Läuterung des bloß Erotischen. Das Krishna-Radha-Paradigma führt zum *Kāmasūtra*. Diese Verbindung ist so offensichtlich, dass Passagen des *Kāmasūtra* gelegentlich wie eine etwas kühlere Prosaversion sanskritischer Liebespoesie klingen. Beide – die romantische Liebeslyrik und der klassische Leitfaden der Liebe – bringen dieselbe Weltsicht zum Ausdruck.

Kāmasūtra – mehr als Kopulation

Zwei Fragen tauchen in Bezug auf das *Kāmasūtra* häufig auf: In welcher Beziehung (sofern es überhaupt eine gibt) steht es zu den antiken Texten (besonders den *Upanishaden*), die sich mit komplizierten philosophischen Themen befassen und

Entsagung predigen? Was ist am *Kāmasūtra* im Vergleich zu den anderen Texten neu? Erstens muss festgehalten werden, dass das zwischen 400 und 500 u.Z. geschriebene *Kāmasūtra* nicht das geniale Produkt eines einzelnen Geistes ist. Es ist eingebettet in die indische Tradition, indem es ältere Texte zum Thema der Liebeskunst zusammenfasst, die bis in die Zeit der *Upanishaden* zurückreichen. In der Einleitung zu ihrer Übersetzung des *Kāmasūtra* erläutern Wendy Doniger und Sudhir Kakar dessen Entstehungskontext mit Hilfe einer Erklärung von Vātsyāyana selbst:

Vātsyāyana teilt uns mit, dass er die Werke mehrerer früherer Autoren verarbeitet hat, deren Texte uns heute nicht mehr überliefert sind: Auddālaki, Bābhavya, Chārāyana, Dattaka, Ghotakamukha, Gonardīya, Gonikāputra und Suvarnanābha. [...] Das *Kāmasūtra* war also mit Sicherheit nicht der erste Text dieser Gattung und auch nicht der letzte. Viele nachfolgende Handbücher der Erotik wie etwa das *Ratirahasya* des Kokkaka [...] und der *Anangaranga* des Kalyānamalla [...] beziehen sich auf das *Kāmasūtra* als maßgebliche Autorität. [...] Das *Kāmasūtra* übte außerdem einen nachhaltigen Einfluss auf die indische Literatur aus; sowohl sein Vokabular wie seine Klassifikation fanden Eingang in die spätere erotische Sanskritdichtung. (2006, 14)

Ferner wird durch die Rolle und den Beitrag Shvetaketu Auddālakis, des berühmten Weisen der *Upanishaden*, eine *Verbindung* mit diesen und keine radikale Abkehr festgestellt. Doniger/Kakar bestätigen, dass das siebte, als »erotische Esoterika« übersetzte Buch des *Kāmasūtra*, »eigentlich ›upanishadisches Buch‹ heißt« (ebd., 16). Wahrscheinlich wurde es von Shvetaketu vorgetragen, der selbst einige wichtige Verse zum Wesen der aus körperlicher Vereinigung resultierenden Schöpfung hinzufügte. Diese Vereinigung wurde durch ihre Einbindung in die Lehre der fünf Feuer spirituell »mystifiziert«. Aber weder widersprach die philosophische Dignität der fleischlichen Voraussetzung der Schöpferkraft, noch reduzierte sie diese. Das *Kāmasūtra* steht also sowohl mit den antiken Texten in Verbindung wie mit der erotischen Dichtung im Sanskrit, das nach ihm, d.h. zwischen 700 und 900 u.Z. geschrieben wurde. Wenn man die Dichtungen Amarus, Bhartriharis, Banas, Sambukas, Rajasekharas und Vallanas liest und dabei auf die erotischen Details achtet, wird der Einfluss des *Kāmasūtra* unmittelbar deutlich.

Die wiederholte Erforschung des Eros ist von keiner bloßen Genussucht geprägt. Trotz der Fülle intimer Details wurde das *Kāmasūtra* von Anfang an als »Lebenskunst« betrachtet, in der dem Eros eine bestimmte, indes nur partielle Bedeutung zukam. Darüber hinaus war diese Wissenschaft vom Eros eng verbunden mit zwei anderen, grundlegenden Wissenschaften vom Menschen, dem religiösen und gesellschaftlichen Recht (*Dharmashastra*) sowie der Theorie politischer und wirtschaftlicher Macht (*Arthashastra*). Zusammen konstituierten sie die Kunst und Praxis menschlichen Lebens (bzw. die drei Ziele menschlicher Existenz) und führten schließlich zur vierten und höchsten Stufe, *Moksha* bzw. Erlösung. Das zweite Kapitel des *Kāmasūtra* beschreibt ausdrücklich »die drei ›Ziele‹ des menschlichen Lebens«:

Die Lebensspanne eines Mannes beträgt angeblich hundert Jahre. Durch Einteilung seiner Zeit bringt er die drei Ziele in Einklang, so dass sie einander befördern und nicht behindern. Die Kindheit ist die Zeit, Wissen und andere Arten von Macht zu erwerben, die Jugend ist die Zeit der Lust und das Alter die Zeit der Religion und der Erlösung. Oder

er verfolgt diese Ziele, da die Spanne des Lebens ungewiss ist, so wie sich Gelegenheit bietet, doch bis er Wissen erworben hat, bleibe er keusch. (Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, 69; vgl. Doniger/Kakar, 14f)

Das *Kāmasūtra* lässt sich nicht mehr als den alten Texten entgegengesetzt auffassen. Es schildert Sexualität als einen universalen Aspekt des menschlichen Lebens, ohne den kein Fortschritt in Richtung *Moksha* und spirituelle Glückseligkeit möglich ist. In Devadatta Shastris gewagter Interpretation werden *Veden/Upanishaden* und *Kāmasūtra* unlösbar miteinander verknüpft: »Alles menschliche Leben ist von Sexualität durchdrungen. [...] Die zehn Arten von Beischlaf im *Rig Veda* entsprechen verschiedenen Typen von Sex, die im *Kāmasūtra* diskutiert werden.« (Ebd., 173) Letztlich repräsentiert das *Kāmasūtra* eine *Weltauffassung*, die im antiken Indien vorherrschte und bis ins 18. Jahrhundert fortbestand. In ihm kommt, kurz gesagt, die Sorge um das menschliche Wohl zum Ausdruck. Die spätere Fixierung auf Quantitäten – 64 Stellungen beim Geschlechtsverkehr, 16 Schläge und Schreie, 8 Akte des Oralsex, 16 Bisse und Kratzer, 17 Küsse, 12 Umarmungen, 10 Stöße des Mannes – ist Ausdruck eines reduzierten Interesses. Es heißt, dass sich einige übereifrige Anhänger Verletzungen zuzogen beim Versuch, einige ›unmögliche‹ Stellungen nachzuahmen.

Romantisch oder nicht?

Von Kennern der indischen Tradition wird gelegentlich behauptet, Romantik bzw. deren konstitutiven Bestandteile in der Beziehung zwischen Mann und Frau habe im antiken Indien kaum eine Rolle gespielt. So schreibt etwa Nirad C. Chaudhuri in seinem Buch *Frauen im bengalischen Leben*, in Bengalen habe die romantische Sensibilität erst durch die Lektüre von Percy Bysshe Shelley, John Keats und William Wordsworth an Einfluss gewonnen. Und Doniger/Kakar meinen in der Einleitung zum *Kāmasūtra*, im *Mahābhārata*- und *Rāmāyana*-Epos werde »die sexuelle Liebe« meist als »eine Frage des blanken Begehrens und seiner unmittelbaren Befriedigung« behandelt (2006, 36f). Um die einzigartige Bedeutung des *Kāmasūtra* hervorzuheben, betonen sie, dass »Vātsyāyana einen für die Geschichte der indischen Sexualität bemerkenswerten Schritt macht: Er führt die Vorstellung der Liebe in die Sexualität ein.« (41) Doniger/Kakar möchten offenbar glauben, dass das Studium und die Rezeption des *Kāmasūtra* den Einzug der romantischen Psyche in die indische Liebeslandschaft zur Folge hatten.

Zwar liegt auf der Hand, dass Weise, Könige und Götter dem Eros auf eine Weise frönten, die nicht immer begleitet von romantischen Gefühlen innigster Sehnsucht und leidenschaftlicher Hingabe war, doch muss hervorgehoben werden, dass Liebe sehr wohl ein Teil der Beziehungen war, die in der Zeit vor der Niederschrift des *Kāmasūtra* aufblühten. Es ist interessant zu sehen, was der deutsche Übersetzer des *Kāmasūtra*, Richard Schmidt, in diesem Zusammenhang zu sagen hatte:

Die Gluthitze der indischen Sonne, die Märchenpracht der Vegetation, die zauberhafte Poesie der von dem Wohlgeruch der Lotusblumen durchdufteten Mondnächte, endlich auch – und nicht zum mindesten! – die eigentümliche Rolle, die das indische Volk von

jeder gespielt hat, die Rolle des weltabgeschiedenen Träumers, Philosophen und unpraktischen Schwärmers: das alles vereint sich, um den Inder zu einem wahren Virtuosen der Liebe zu machen. (Zit.n. Doniger/Kakar 2006, 36)

Hieraus folgt, dass jene »weltabgeschiedenen Träumer« und »unpraktischen Schwärmer« ebenso aktiv waren wie ihre Gegenüber, die leichtherzigen Kavaliere und Liebesabenteurer. Die in den Epen beschriebenen Beziehungen zwischen Draupadi und Arjuna, Sakuntala und Dushmanta, Nala und Damayanti, Sita und Ram waren durchaus »romantischer« Natur, da sie von den Gefühlen der Sehnsucht und Hingabe, Freude und Ekstase, Gram und Qual sowie Opfergeist und Bindung getragen wurden. Zwar stimmt es, dass die Damen ihre Liebhaber/Ehemänner im Rahmen der (an höfische Liebe im mittelalterlichen Europa gemahnenden) patriarchalen Verhältnisse mit »Mein Herr« anredeten, aber das minderte keineswegs ihre »romantische« Hingabe. Kein Wunder daher, dass der scharfsinnige Kritiker Herbert Read sein Buch über englische romantische Poesie, *The True Voice of Feeling* (1953), mit der Feststellung einleitet: »Romantik ist ein universelles Phänomen« (15), wobei »universell« in diesem Zusammenhang zeit- und grenzenlos bedeutet. Nicht nur Krieger und Könige, sondern selbst die Weisen waren entschieden »romantisch«.

Mehr als alles andere jedoch ist es die exemplarische Liebe Radhas und Krishnas, in der alle Aspekte einer »romantischen« Beziehung mit unvergleichlicher Leidenschaft gefeiert werden. Ich bezweifle, dass die Herrlichkeit der Liebe jemals mit größerer lyrischer Genauigkeit dargestellt wurde. Zusammen mit der sanskritischen Liebeslyrik sollte der als »Vaishnava-Dichtung« (15. bis 18. Jahrhundert) bekannte Kanon als einer der bemerkenswertesten Vertreter romantischer Literatur betrachtet werden, deren Brillanz den Vergleich mit mittelalterlicher europäischer Hofdichtung oder dem Aufblühen der Kunst des Sonetts in der Zeit Königin Elisabeths in England nicht zu scheuen braucht.

Kastenunterdrückung

All diese Lobgesänge auf die Liebe zeugen von der schon in der Antike kulturell hoch entwickelten indischen Gesellschaft, doch sind sie nicht für alle bestimmt. In der indischen Gesellschaft, in der Klasse und Kaste sich in einer grausamen hierarchischen Ordnung verbinden, blühte die viel beschriebene und gepriesene hinduistische Lebens- und Liebesweise nur unter den *Brahmanen* (Priestern), *Kshatriyas* (Kriegern) und *Vaishyas* (Kaufleuten). Für die vierte und niedrigste Kategorie, die *Shudras* (Knechte), deren Aufgabe es war, den höheren Kasten bedingungslos zu dienen, sowie für die Millionen Kastenlosen oder »Unberühmbaren« (*Dalits*), die außerhalb des Vier-Kasten-Systems (über)leben mussten, waren »Romantik« und »Erotik« von einer anderen Welt.

Die scharfe Segregation innerhalb der Bevölkerung wurde durch die legendäre Figur des Krishna, des schillerndsten Liebhabers des hinduistischen Pantheons, verstärkt. Krishna, der sich selbst mit seinen endlosen Affären als *höchsten Punkt der*

Hingabe stilisierte und blind ergebene Anhänger um sich scharte, rühmte sich in der *Bhagavad Gita* zugleich als Schöpfer und Statthalter des Kastensystems (vgl. *Sources of Indian Tradition*, 286). In dieser Ordnung von Gottes Gnaden erscheinen die *Shudras* als diejenigen, die »ohne Groll« die Plätze als Diener der drei oberen Kasten einnehmen (222). Wenn auch auf niedrigster Stufe, gehören sie doch der Ordnung noch an. Nicht so die Millionen von »Ausgeschlossenen«, die auf noch niedrigeren Ebenen existierten. Sie erledigten die »unreine Arbeit«, z.B. die Straßenreinigung oder die Entsorgung der Toten, und mussten entfernt von der Gemeinde der Kastenangehörigen leben. Sie waren verarmte, ungebildete »Parias«, unberührt von Ruhm und Herrlichkeit der (hochintellektuellen) hinduistisch-arischen Zivilisation – dazu verurteilt, »Unberührbare« zu sein. Der Umgang mit ihnen, ihr Anblick, selbst der ihres Schattens galten als unrein bzw. verunreinigend. Ihnen wie den *Shudras* war es nicht gestattet, die großen Texte der *Upanishaden*, des *Mahabharata* und die sanskritische Poesie zu lesen – wenn sie es denn gekonnt hätten –, und so war ihnen auch das *Kāmasūtra* verschlossen. Dass wenige Privilegierte unbeschwert die Freuden des Eros genießen können, während die vielen Verachteten zum Betteln und Kriechen gezwungen sind, kennzeichnet bis heute die Hindu-Gesellschaft. Es wäre nicht schwierig, in jedem der kastendurchseuchten Dörfer und Kleinstädte im Hindi-Kernland, das die Staaten Bihar, Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Haryana und Rajasthan umfasst, auf Zeugen der Ungleichheit zu stoßen. Was würden wir erfahren? Etwa die Geschichte jenes jungen Mannes, der, aus einer niedrigen Kaste stammend, eine Frau aus einer höheren liebt, und sich entscheidet, die Frau zu heiraten. Er wird gewarnt, schließlich bedroht. Bringt er den Mut auf, mit seiner Liebsten durchzubrennen, wird er gejagt und zur Rückkehr gezwungen. Jetzt droht ihm die Todesstrafe, die häufig in einem summarischen Urteil von den Dorfältesten verhängt wird.

Nur wer »Religion und Macht« beachtete und »wohlgebildet« war, erwarb das Recht auf die Initiation in die Heiligen Texte, mithin ausschließlich die Mitglieder der drei oberen Kasten – Brahmanen, Kshatriyas und Vaishyas. Sie hatten den Segen der Religion. Im Genuss von Reichtum und Macht sicher geworden, waren sie gepflegt und gebildet. Freilich beruhte ihre Herrschaft über die unteren Kasten und die Kastenlosen auch auf Konsens – als organische Intellektuelle arbeiteten sie an der Aufrechterhaltung des Status Quo. Der Zugang zu den Heiligen Texten, der sie auszeichnete, war streng geregelt. Unbefugte, die sich in den »Besitz von Handschriften, insbesondere von illuminierten Handschriften« bringen wollten, wurden streng bestraft. »Könige und Kaufleute beauftragten Kopisten mit der Abschrift von Texten zu ihrem privaten Gebrauch.« (Doniger/Kakar 2006, 26) Zu Beginn von Buch 1 des *Kāmasūtra* heißt es: »Wir verneigen uns vor der Religion, der Macht und der Lust, weil sie der Gegenstand dieses Lehrbuchs sind« (Vātsyāyana, 67). Nicht dass die niedrigen Kasten nicht auch liebten, heirateten und kopulierten. Aber sie hatten keinen Zugang zur entwickelten Grammatik der Liebe. Vātsyāyana selbst erklärt, dass er sich auf den »Lebensstil des Lebemanns« konzentriert, der diesen »mit dem Geld, das er entweder durch Erbschaft oder aber durch Geschenke, Eroberungen, Handel oder Lohn oder durch beides erworben hat«, finanziert (zit.n. Doniger/Kakar 2005, 25).

Trotz allem gaben sich Männer und Frauen aus unterschiedlichen Kasten mitunter der körperlichen Vereinigung hin. Während Männer aus höheren Kasten das angeborene Recht besaßen, mit Frauen niedrigerer Kasten zusammenzuleben, war der umgekehrte Fall äußerst selten. Im Kodex des Weisen *Yajnavalkya* (4. Jh.) heißt es:

Der von einem Brahmanen mit einer Shudrafrau gezeugte Sohn heißt Nishada [...]; der von einem Shudramann mit einer Brahmanenfrau gezeugte Sohn heißt Chandala, *und dieser ist von allen Aspekten des Dharma ausgeschlossen*« (zit.n. Ainslie 1991, 223).

Die Frau als Untergeordnete

Derselbe *Manu*, der das Kastensystem für sakrosankt und unverzichtbar erklärte, betrachtete die Frauen mit Misstrauen. Er belegte sie mit einer nie abschließbaren Kette negativer Eigenschaften. Sie waren zwar Ehegattinnen, Gefährtinnen, Teilhaberinnen und sogar Partnerinnen im Krieg, doch gleichzeitig auf ewig untergeordnet. Selbst Draupadi, der im *Mahabharata* der bei weitem rebellischste weibliche Charakter zugeschrieben war, musste sich dem Diktat ihrer fünf Ehemänner beugen. Auch wenn die Frau, wie im *Kāmasūtra*, als »Subjekt und vollwertige Teilnehmerin am Sexualleben, [...] nicht mehr als passive Empfängerin männlicher Wollust« (Doniger/Kakar 2006, 40) erscheint, sind erotischer Genuss und sexuelle Freuden der Frauen letztlich gleichgültig: »Da der Text jedoch von einem Mann und hauptsächlich als Lehrbuch für andere Männer verfasst wurde, wird man einräumen müssen, dass die Entfaltung der sexuellen Subjektivität der Frau letztlich der männlichen Lust dient.« (Zit.n. Geetha 2002, 12)

Die poetische Erhöhung der Frau ist ihrer praktischen Unterwerfung kongruent. In kaum einer anderen Religion ist das Pantheon mit so vielen Muttergöttinnen gesegnet, die all die heiligen und positiven Eigenschaften des Lebens – Stärke, Mut, Milde, Liebe, Großzügigkeit, Wohlstand, Wissen – verkörpern. Im modernen Indien sind Dörfer, Kleinstädte und Metropolen mit zahllosen Tempeln allmächtiger Göttinnen (Durga, Kali, Lakshmi, Parvati) übersät. Jeden Tag strömen Millionen an diese Orte, um zu beten und den Segen zu erbitten. Es ist, als sei Göttlichkeit das Vorrecht des weiblichen Prinzips.

Im unversöhnlichen Widerspruch dazu werden bis heute die Rechte der Frauen mit Füßen getreten. Neben der erwähnten Tötung weiblicher Föten sind mörderische Mitgiftforderungen, häusliche Gewalt und Zwangsverheiratung von Mädchen an der Tagesordnung. Mit derselben Leidenschaft, mit der die Muttergottheiten verehrt werden, werden die wirklichen Frauen verachtet. So kann man in ein und demselben Haushalt die inbrünstige Verehrung der Göttin Durga neben der Tötung eines weiblichen Fötus und der Misshandlung der Braut finden, weil absurde Mitgiftforderungen nicht erfüllt worden sind.

Selbst in einem »progressiven« Bundesstaat wie Maharashtra, dessen glitzernde Hauptstadt Mumbai das Zentrum des indischen Finanzkapitals ist, ist Gewalt gegen Frauen an der Tagesordnung und wird die Tötung weiblicher Föten nicht bestraft (vgl. Bavadan 2007, 12). Sogar in den wohlhabendsten Gebieten Maharashtras kommen auf tausend Männer lediglich zwischen 850 und 898 Frauen. Vor allem die

Frauen der *Dalit* werden zu Opfern von Demütigungen und mörderischen Angriffen. Ein jüngeres Beispiel ist die Vergewaltigung und Ermordung der zwei Dalitfrauen Surekha und Priyanka Bhotmange in Khairlangi. Ihr einziges ›Verbrechen‹ bestand darin, gebildet zu sein und nach einem besseren Leben zu streben. Das konnten ihre höheren Kasten zugehörigen Nachbarn nicht ertragen. In einem Bericht des *Centre for Human Rights and Global Justice* wird festgestellt:

Indien hat es versäumt, die vielfältigen Formen der Unterdrückung anzugehen, mit denen Dalitfrauen konfrontiert sind. Selbst im Vergleich mit Dalitmännern haben sie keinen gleichberechtigten Zugang zu Beschäftigungsmöglichkeiten oder zur Justiz. Sie müssen mit Bedrohungen ihrer persönlichen Sicherheit leben, wozu auch Menschenhandel und sexuelle Gewalt gehören. (www.hrw.org/reports/2007/india0207)

In Buchhandlungen in Kolkata kann man neben der heiligen Tradition des *Kāmasūtra* plötzlich auf *The Unheard Scream* (Rao 2004) stoßen. Schonungslos spricht es von den geschlechtsselektierenden Abtreibungen im Punjab, dem ›Land der verschwundenen Mädchen‹; von der gnadenlosen Ausbeutung der Arbeiterinnen in Freihandelszonen; von der Qual der Strohwitwen Bihars, deren Ehemänner als Wanderarbeiter die meiste Zeit abwesend sind, und von vielen anderen Leiden. Es ist eine lieblose Welt, in der Frauen als Objekt der Ausbeutung, als Privateigentum und Investition mit hohem Profit betrachtet werden. Der Schmerzensschrei, der Indien zerreißt – wird er das Ohr derjenigen erreichen, die von der Schönheit der *Upanishaden* und der Kunst des *Kāmasūtra* betört sind?

Ein uneingeschränktes Recht der Frauen, zu leben und zu lieben, wie es ihnen gefällt, findet sich überraschenderweise im *Mahabharata*. König Pandu, der unzufrieden war mit den patriarchalischen Einschränkungen der Frauen in seinem Reich, erzählt seiner Frau Kunti: »Früher waren die Frauen nicht ans Haus gefesselt und von ihren Ehemännern und anderen Verwandten abhängig. Sie bewegten sich frei und erfreuten sich des Lebens« (*Lokayata*, zit.n. Chattopadhyaya 1978, 166).

Beschwor Pandu eine reale Vergangenheit, oder konstruierte er ein seinem Traum entsprechendes goldenes Zeitalter? Auch wenn es hierauf keine eindeutige Antwort gibt, drängt sich doch der Vergleich mit Engels' Darstellung von 1884 auf: »Kommunistischer Haushalt bedeutet aber Herrschaft der Weiber im Hause, wie ausschließliche Anerkennung einer leiblichen Mutter bei Unmöglichkeit, einen leiblichen Vater mit Gewissheit zu kennen, hohe Achtung der Weiber, d.h. der Mütter, bedeutet.« (MEW 21, 53)

In dieser Gesellschaft, frei von Privateigentum und patriarchaler Herrschaft, scheint die Beziehung zwischen Mann und Frau unmittelbar der Erde entsprungen, natürlich, spontan und fruchtbar, und kam Marx' Feststellung in den *Pariser Manuskripten* von 1844 nahe, wonach »das Verhältnis des Mannes zum Weib [...] das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen« ist. Und ferner: »In ihm zeigt sich also, in[wie]weit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist.« (MEW 40, 535)

Aus dem Englischen von Julian Müller

Literatur

- Ainslie, T. Embree (Hg.), *Sources of Indian Tradition*, Bd. 1: *From the Beginning to 1800*, New Delhi 1991
- Bavadan, Lyla, »At the Receiving End«, in: *Frontline*, Schwerpunkt »Woman as Victim«, 24. Jg., 2007, H. 25, 9-12
- Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata – A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi 1978
- Chaudhuri, Nirad C., *Bangali Jibone Ramani* (Women in Bengali Life), Kolkata 1968
- Doniger, Wendy u. Sudhir Kakar, »Einleitung«, in: *Vātsyāyana* 2006, 11-64
- Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), in: MEW 21, Berlin/DDR 1962, 25-173
- Geetha, V., *Gender*, Kolkata 2002
- Karve, Irawati, *Yuganta – The End of an Epoch*, New Delhi 1991
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: MEW 40, Berlin/DDR 1985, 465-588
- Rao, Mohan (Hg.), *The Unheard Scream – Reproductive Health and Women's Lives in India*, New Delhi 2004
- Read, Herbert, *The True Voice of Feeling: Studies in English Romantic Poetry*, London-New York 1953
- Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, neu übers. u. kommentiert u. m. einer ausführl. Einl. v. W. Doniger u. S. Kakar, ins Dt. übertragen v. R. Cackett, Frankfurt/M 2006

Liebe in Zeiten der Globalisierung

»Private und politische Geschichte mixt kaum eine deutsche Autorin so gekonnt wie Merle Kröger. Dort, wo mit hundertprozentiger Sicherheit das Klischee über uns hereinzubrechen droht, zeichnet sie genau beobachtend mit liebevoll karikierender Feder die Merkwürdigkeiten unserer global-provinziellen Gegenwart: Lässig knackt Kröger die Zwangsidylle.« Tobias Gohlis, *arte/Krimiwelt*

»Ein üppiger Genreroman: Action, Intelligenz, Wortwitz, Situationskomik, Liebe, Verzweigung, Leidenschaft, Kampf, Korruption, Bedrohung, Aufbegehren, Abschied, Erkenntnis, Aufklärung. Respekt!« Ulrich Noller, *WDR* (Funkhaus Europa)

»Mit erzählerischer Raffinesse schreibt Merle Kröger ›multikulturelle‹ Krimis im besten Sinne, mit Witz und kompromisslosem Engagement. Wer immer schon wissen wollte, wie Frauenkampfkunst und Bollywood-Kino in einem furiosen Krimi zusammenkommen, sollte unbedingt *Kyai!* lesen.« *Virginia*

Im Buchladen oder beim Argument-Versand: Reichenberger Str. 150
10999 Berlin · Fax 030/61 14270 · versand-argument@t-online.de



Merle Kröger

Kyai!

Ariadne Krimi 1166

9,90 € [D]

ISBN 978-3-88619-896-2

 Argument
www.argument.de

Helga Amesberger, Claudia Dietl, Brigitte Halbmayr, Gundula Ludwig

»Die Liebe ist ein seltsames Spiel« – Weibliche Vergesellschaftung in Liebesverhältnissen¹

In diesem Werkstattbericht wollen wir Einblick in unsere Bearbeitung des Themas *Liebesverhältnisse* mit der Methode der Erinnerungsarbeit geben. Dazu notieren wir Erkenntnisse, schreiben über Begehren, zeigen die konkrete Umsetzung der Methode, beschreiben die Gruppe, die Herangehensweise, die Analysen und die Steine, über die wir stolperten. – Dass in Liebe und Liebesverhältnissen auch Unterwerfung, Ideologie und Macht eingeschrieben sind, ist von feministischer ebenso wie von marxistischer Seite diskutiert worden. Warum es jedoch dazu kommt, dass sich seit Jahrhunderten und Tag für Tag Frauen dennoch in Liebesbeziehungen begeben und auch als Liebende daran beteiligt sind, gesellschaftliche Machtverhältnisse zu reproduzieren, bleibt zumeist unerforscht. Um das zu erfahren, müssen wir auch die Hoffnungen und Träume befragen, die der Alltagsverstand bereithält. Antonio Gramsci fasst diesen als zentralen Ort, an dem die Vorstellungen, die sich Menschen von sich und der Welt machen, gesammelt sind. Eine kritische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu führen, bedeutet für ihn, in ein »Erkenne dich selbst« als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses« einzutreten (*Gefängnishefte*, H. 11, §12, 1376).

Eine Methode für die kritische Reflexion des Alltagsverstands bietet die Erinnerungsarbeit, wie sie unter anderem von Frigga Haug in Frauenkollektiven entwickelt wurde (vgl. 1999 und 2001). Mit unserer eigenen Erinnerungsarbeit zum Thema Liebe verfolgen wir dementsprechend das doppelte Ziel: unsere Kenntnisse über weibliche Vergesellschaftung zu erweitern sowie in emanzipatorischer Absicht uns selbst zu erkennen und zu verändern. Wir gehen davon aus, dass Frauen über sich sehr viel mehr wissen, sehr viel größere Expertinnen ihrer eigenen Geschichte sind, als sie sich gewöhnlich bewusst machen. Wir fragten uns also selbst! Wie wurden aus uns die Frauen, die wir heute sind? Wie konstruieren wir uns in Liebesverhältnissen? Wie beschreiben wir uns als Liebende, wie finden wir uns darin?

Erinnerungsarbeit als Instrument des »Erkenne dich selbst«

»Ich werde da nicht mitmachen«, erklärte eine Freundin zu unserem Vorhaben, eine Erinnerungsarbeitsgruppe zu Liebe zu initiieren, um Erkenntnisse über Liebesverhältnisse zu gewinnen. »Was würde (mir) das bringen? Ich habe einfach kein Glück in der Liebe. Ich suche mir immer Partner aus, die mich verlassen.« Unsere Freundin denkt sich auch zukünftig als Verlassene, erachtet dies als schicksalhafte Gegebenheit. Sie

1 Wir danken den Frauen des Erinnerungsarbeitskollektivs; ohne sie wären wir um bewegend-beunruhigende Einsichten in unsere Liebesvorstellungen ärmer. Besonderer Dank gilt den kritischen Anmerkungen von Melanie Brugger und Christa Maad.

erinnert nur, was zu ihrem Selbstentwurf (als Verlassene) passt. Widersprüchliches wird zugedeckt und verschwiegen. – Hier setzt die Methode der Erinnerungsarbeit an. Grundannahme ist, dass unsere Persönlichkeit uns nicht einfach gegeben, angeboren ist, sondern dass sie eine Geschichte hat, aus der wir für uns Wesentliches mit Bedeutungen versehen. Wir entwerfen uns in die Zukunft, indem wir auf dem Schon-Gewordenen bestehen oder aber es kritisch weiterentwickeln. Dabei spielt die Eliminierung von Widersprüchen und alternativen Denk- und Handlungsmöglichkeiten eine wesentliche Rolle. Häufig wird, »was in die eindeutige Präsentation unseres Selbst nicht passt, [...] ausgeblendet zugunsten eines möglichst einheitlichen Bildes von uns, für uns und für andere« (Haug 1999, 208). Erinnerungsarbeit zielt dagegen dahin, die Widersprüche und Bruchstellen in der Selbstwahrnehmung sichtbar zu machen und dabei zu erkennen, welche Veränderungen und Handlungsalternativen möglich sind, die wir aber bisher ausgelassen haben.

Erinnerungsarbeit ist Textarbeit. Wesentlich in unserem Entwurf in der Welt ist die Sprache. Sie ist nicht nur ein Werkzeug, und keinesfalls ist sie neutral, sondern sie macht Politik mit uns und wir mit ihr, durch sie werden wir beeinflusst und beeinflussen zugleich selbst (vgl. Haug 1982/2001, 72ff). Kollektiv werden aufgeschriebene Szenen zu einer gemeinsam festgelegten Alltagsfrage so bearbeitet, dass Erinnern als Vorgang erkennbar wird, in dem wir uns selbst in die Gesellschaft entwerfen. Herausgearbeitet wird, auf welche Weise wir an Gesellschaft mitbauen, ohne uns länger nur als Opfer von Umständen zu betrachten, sondern als handelnde Personen, die (auch) Veränderungen vornehmen können.

Gegenstand der Erinnerungsarbeit sind also nicht die Personen, sondern die Texte, in denen Erinnerungen an zeitlich klar umrissene Ereignisse relativ spontan und reich an Details in kurzen Szenen aufgeschrieben werden. Darin sind Brüche, Widersprüche und Leerstellen in der Erinnerung zu finden, die etwa in biografischen Erzählungen zugedeckt werden. Gemeinsam kann es gelingen, »hinter« die ideologischen Elemente der Sprache zu gelangen. Wir haben uns zum Ziel gesetzt, aus unseren individuellen Erinnerungen an »Liebe« unsere Teilhabe an Liebes- und Herrschaftsverhältnissen herauszuarbeiten.

Um kritisches Lernen zu ermöglichen, müssen wir vorgefertigte Denkmuster aufspüren. Dies zu wollen – mit Herz und Verstand –, ist die Grundvoraussetzung der Erinnerungsarbeit. Die Methode selbst erlaubt das Politisieren persönlicher Lebensfragen. So können subjektive Befindlichkeiten der jeweiligen Autorin um die gesellschaftliche Perspektive erweitert und wir als gesellschaftliche Individuen erkennbar werden sowie als Teil eines kollektiven politischen Subjekts handeln. – Im Folgenden beschreiben wir zuerst unser Kollektiv, ehe wir auf einzelne Schritte unserer Erinnerungsarbeit eingehen.

Das Kollektiv

In unserer Einladung hieß es in Anlehnung an Sappho und Bertolt Brecht, dass Liebe und Liebesverhältnisse für Frauen zumindest zwei auseinander strebende Dimensionen haben – die eine ist historisch verbunden mit der Unterdrückung von

Frauen, die andere mit der Produktion von Handlungs- und Widerstandsfähigkeit. Liebe ist zugleich mit Unterwerfung, mit Hoffnung und mit Widerständigkeit verbunden. Das zeigte sich bereits im Vorfeld der Gruppenbildung. Unsere Einladung, verbreitet über feministische Mailinglisten und Mundpropaganda, stieß auf reges Interesse und auf Befürchtungen und Ängste. NeugierLustAngst begleitete uns über den gesamten Erinnerungsarbeitsprozess. Neugier, eine neue sozialwissenschaftliche und emanzipatorische Forschungsmethode kennenzulernen; mehr über sich selbst, die eigene gesellschaftliche Verstricktheit und Vergesellschaftung zu erfahren; die Frage, ob in den Texten lesbischer Frauen andere gesellschaftliche Einschreibungen zu finden seien als in den der heterosexuell liebenden und lebenden. Da war die NeugierLust, sich mit Liebesverhältnissen zu beschäftigen, dem Faszinosum Liebe auf die Spur zu kommen, und die Lust, (wieder einmal) in einem (feministischen) Kollektiv zu arbeiten. Da war aber auch die Angst, dass das Thema »zu tief geht«, die Furcht vor Irritationen, Blamage und Verletzungen, ebenso die Befürchtung, dass »Geständnisse«, »Beichten« über Liebes- oder Sexualpraktiken gewünscht seien, oder die Sorge, in eigener gelebter Sexualität »verklemmt« zu erscheinen. Ein Teil der Befürchtungen konnte durch die methodische Prämisse abgeschwächt werden, dass die Bearbeitung der Texte im Kollektiv die Erinnerung von der Ebene individueller Erfahrung auf die gesellschaftlicher Strukturen transformiert. Das gemeinsame Erkennen ähnlicher Formen des Sich-In-Die-Welt-Einarbeitens förderte den Mut zur Auseinandersetzung. Die Möglichkeit der Anonymisierung der Texte reduzierte die Ängste entscheidend.

Wenn *Liebe, Liebesverhältnisse* – unausgesprochen auch *Liebesfähigkeit* – als »natürlich« gedacht werden, erscheinen eigene Widersprüchlichkeiten, jede Produktion unterdrückender Strukturen darin oder auch nur deren Hinnahme als kaum veränderbare (emotionale) Formen des In-der-Welt-Seins, als ob das Lieben die gesamte Persönlichkeit betreffe und umfasse: »Wie ich liebe, so bin ich«. Diese implizite Annahme wurde in unserem Kontext nicht durch etwaige Prägungen in der Kindheit begründet. Wir hegten – aufgeklärt durch langjährige feministisch-kritische Reflexionsprozesse – die Hoffnung, dass wir einfach anders, *emanzipierter* lieben würden als unsere Mütter oder die Nachbarinnen.

Das Erinnerungsarbeitskollektiv begann mit 15 Frauen, die Hälfte unter 30, die andere Hälfte über 45, die Mitte fehlte. Alle Frauen waren Akademikerinnen, die entweder als Sozialwissenschaftlerinnen, Journalistinnen und Psychotherapeutinnen arbeiten, oder ein sozialwissenschaftliches Studium absolvieren. Die weiteren Lebensumstände differierten: Einige leben mit einem Partner/einer Partnerin, einige haben Kinder, alle verstehen sich als Feministinnen. Ein Drittel der Frauen kannte die Methode der Erinnerungsarbeit schon. Diese relativ heterogene Zusammensetzung der Gruppe bereicherte die Analysen.

In der Methode der Erinnerungsarbeit wird die – vielen wissenschaftlichen Verfahren inhärente – Hierarchie zwischen forschendem Subjekt und beforschten Objekten so weit wie möglich verringert, indem alle schreiben und damit als Forschende Beforschte sind. Erinnerungsarbeit ist eine voraussetzungsvolle Methode, die guter Vorbereitung bzw. Theoriearbeit bedarf. Diejenigen, die über

mehr Erfahrung und Wissen verfügen, übernehmen in der Gruppe Führungsfunktionen. Das erwies sich auch bei uns als produktiv für den Forschungsprozess, war aber auch umstritten. Wir organisierten drei Diskussionsabende, an denen vor der Bearbeitung der Szenen theoretische Literatur zum Thema und zur Methode referiert und reflektiert wurde. Dieser Prozess hätte intensiver sein können, aber die gemeinsame Erarbeitung von Grundlagen stärkte das Bewusstsein gemeinsamen Forschens.

»Schmetterlinge im Bauch«

Einen Titel für unseren Schreibauftrag suchten wir zunächst mit einem Brainstorming zum Begriff Liebe, um unser Alltagsverständnis sichtbar zu machen. Auf einem Flipchart sammelten wir Assoziationen, die bald einige Bögen füllten. Trotz der auf den ersten Blick großen Fülle von über 150 Wörtern erkannten wir rasch, dass wir fast ausschließlich an eine intime/geschlechtliche Beziehung gedacht hatten. Vater- oder Mutterliebe, Geschwisterliebe oder (platonische) Liebe zu einem Freund/einer Freundin fehlten nahezu vollständig, ebenso all jene Formen der Liebe, die sich nicht auf Menschen beziehen (Gottesliebe, Tierliebe, Liebe zu Dingen). Zur Erotik gab es wenig. Genannt wurden: *Begehren, Verlangen, Leidenschaft, Sinnlichkeit, Körperlichkeit, Bett, Monogamie, Verhütung, Sexualität, Zärtlichkeit, Intimität, Schmetterlinge im Bauch, Körper, Lust*. Es gab deutlich mehr positive Konnotationen wie etwa *Einfühlung, siebter Himmel, Verlässlichkeit* als negative wie *Hass, Angst, Betrug, Verletzt-Sein*. Worte wie *Gefühlschaos, Herzklopfen, Besitzdenken, Kränkung, Machtspiele, einengende Erwartungen* etc. zeigten Liebesbeziehungen als dynamische und konflikträchtige Orte sozialer Aushandlungen bzw. Machtausübungen. Diese gehörten vielfach in die Privatsphäre: *Mein/Dein-Sein, engste Bezugsperson, zwei, Vertrautheit, Privatheit*. Ohne Zumutungen des Alltags erscheinen Liebesbeziehungen als: *Wir gegen den Rest der Welt*.

Einige der gesammelten Liebesworte drückten Gefühle aus: *Glück, Unglück, Aufregung, Gefühlschaos, Gefühle, Hingabe, Sehnsucht, Unzufriedenheit, Kränkung, Leidenschaft, Sorge, Trauer, Angst, Dankbarkeit, Aggression, Hass, Verlustangst, Vertrautheit, Eifersucht, Einsamkeit, Hemmung*. Teilweise wurden Gefühle als Seinsbeschreibungen formuliert: *dazu gehören, verletzt sein, aufgehoben sein, erwachsen sein, auf immer Dein, ausgenutzt werden, Mein/Dein-Sein*. Liebe erscheint hier nicht als Tätigkeit, eigenes Gestalten, sondern als Sein. Interessen und Wünsche wie etwa *Verstehen, Wollen, Begehren, Verlangen, Versprechen* waren selten; im weitesten Sinne könnten auch *Glück, Normalität, Wollen, Erlösung, Leidenschaft, Erweiterung* als indirekte Ausdrucksweisen von Interessen und Wünschen gelesen werden. Die Liebe wird im Großen und Ganzen als etwas gedacht, das von Wünschen und Interessen absieht.

Typisch auch für unsere Szenen bleibt: Wir lassen Metaphern und Klischees für uns sprechen und vertrauen auf ihre Allgemeinverständlichkeit.

»Da habe ich (wirklich) geliebt«

Auch die Titelwahl erfolgte in der Gruppe: Nur wenige Vorschläge bezogen sich auf negative Erfahrungen: *Das tat wirklich weh; Ich hab' dich nicht verstanden; Alles ist schiefgegangen; Als ich einmal betrogen wurde; Als ich dich hasste; So etwas möchte ich mit dir nicht mehr erleben; Es war schon wieder nicht Liebe; Als ich einmal sehr unglücklich war.* Häufiger waren die positiven, sich auf Glückserfahrungen beziehenden Nennungen: *Hab' ich dir heute schon gesagt, dass ich dich liebe; Da war's um mich geschehen; Ach, wie himmlisch es doch war; Zu Hause ist, wo du bist; Komm, ich lad' dich ein in meine Welt; Wenn du nicht da wärst ...; Dir gehört mein Herz.* Die Klischees sollen hier nicht kommentiert werden.

Für die Wahl unseres Schreibauftrags schieden wir Vorschläge aus, die in Bezug auf Person, Zeit oder Konkretheit einschränkend waren; ebenso solche, die zu weit gefasst, abstrakt und in die Zukunft gerichtet waren, um wirklich Erlebtes zu provozieren, wie etwa: *Als ich meiner Traumfrau, meinem Traummann begegnete; Ich teil' mein Frühstücksei mit Dir; Ein romantisches Abenteuer; Mein bester Abschiedsbrief; Als ich das erste Mal verliebt war; Wenn du nicht da wärst.*

Schließlich einigten wir uns auf einen sehr allgemein gehaltenen Titel, weil wir uns nicht um die Möglichkeit bringen wollten, auch andere Lieben als die zwischen Erwachsenen zu erinnern: *Da habe ich (wirklich) geliebt.* Die Entscheidung, »wirklich« in Klammer zu setzen und damit wahlweise im Titel zu behalten, war ein Kompromiss zwischen denjenigen, die sich dadurch deutlicher zum Erinnern herausgefordert fühlten, und jenen, die dies als Einschränkung (etwa auf die »große Liebe« oder das »wahre Liebesgefühl«) lasen.

Theorien über Liebe

Wir wollten auch erkunden, welche theoretischen Zugänge das Feld *Liebe* besetzen, weil in ihnen Begriffe und Deutungsmuster ausgearbeitet werden, die unseren Alltagsverstand bestimmen und ihm auch entstammen. Denn vermittelt Theorien als Teil von »massenhaften, objektiven oder materiellen Elementen, zu denen das Individuum eine tätige Beziehung unterhält« (Gramsci, *Gefängnishefte*, H. 10.II, §48, 1341) werden Weltanschauungen, Normen und Selbstverständlichkeiten verbreitet und durchgesetzt. In ihnen erkennen die Individuen sich selbst und die Gesellschaft (wieder). Das Studium der Theorien und der Bedeutung, die wir ihnen in unserem Alltagsverstand geben, stellt damit einen wichtigen Schritt für mögliche Selbst- und Gesellschaftsveränderung dar. Darüber hinaus diente uns die Auseinandersetzung mit Theorien über Liebe dazu, nach der Bearbeitung aller Szenen zu prüfen, ob und wie unsere konkreten Erfahrungen weiblicher Vergesellschaftung in diesen eine Sprache finden – oder diesen gar widersprechen.

Es wurden nur einige Theorien nach den Interessen der teilnehmenden Frauen ausgewählt. Wir gingen zunächst der Geschichte des Begriffs »Liebe« nach (vgl. auch Veerkamp in diesem Heft), ehe wir uns kursorisch bürgerlich-soziologischen, psychoanalytischen sowie emanzipatorisch-kritischen Theorien der Liebe zuwandten.

Begriffsgeschichtlich wird Liebe zumeist in folgende Formen unterteilt: Als ältester Liebesbegriff wird der griechische *Eros* eingeführt, der in der Hochantike die (nicht sexuelle) Liebesform zwischen Männern bezeichnete. In Platons *Symposium* wird Eros als treibende Kraft zum Wahren und Schönen beschrieben. Als zweite Form folgt *Agape*, die zwar schon in der griechischen Antike (auch bei Platon) als mögliche Form der Liebe benannt wird, aber erst durch das Neue Testament ihre Bedeutung innerhalb der abendländischen Tradition erlangt. *Agape* bezeichnet Hingabe an den Nächsten, wobei der Gebende dies selbstlos tut. Die dritte Form ist die mittelalterliche Minne als liebende und unerfüllt bleibende Verehrung einer Frau durch einen rangniederen Mann. Viertens schließlich lasen wir über die leidenschaftliche Liebe der Romantik, die mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und der Verallgemeinerung der Trennung der Produktions- von der Reproduktionssphäre sowie der Bildung voneinander abgegrenzter öffentlicher und privater Räume entsteht. Hier erscheint Liebe als Gegensatz zur Welt der Produktion. Sie wird als naturgegeben und nicht willentlich bestimmbar, jenseits von Zweckrationalität definiert. So beschreibt etwa Jean-Jaques Rousseau die bürgerliche Gesellschaft als Antithese zur natürlichen Liebe.

Nach unserer kursorischen Lektüre befassten wir uns gründlicher mit Georg Simmel, der als einer der ersten Emotionssoziologen gilt und sich mit den Geschlechterverhältnissen beschäftigte. In seinen Arbeiten zur Liebe bezieht er Vaterlandsliebe, Nächstenliebe und Freundschaft ein, fokussiert aber primär auf die Liebe zwischen Mann und Frau, welche er als wesentlich verschieden begreift (1890/1985, 272). Als Soziologe interessiert er sich für die Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält und welche Rolle die Gefühle – also auch die Liebe – dabei spielen. Ähnlich wie Max Weber und Emile Durkheim geht er davon aus, dass Gefühle stets in einem sozialen Raum verortet sind. Sie seien mit gesellschaftlicher Ordnung verbunden, hilfreich, die Vielzahl potenzieller Handlungsmöglichkeiten durch strukturierende Wertvorstellungen einzugrenzen. Simmel unterscheidet zwischen primären und sekundären Gefühlen, wobei er zu ersteren die Liebe, zu letzteren etwa Eifersucht zählt (227). Liebe als Gefühl sei eine vom Verstand wesentlich verschiedene Weise der Weltaneignung. Sie gilt ihm als reine Emotion, da sie sich weder aus anderen Gefühlen noch aus dem Geschlechtstrieb ableiten lasse: »Hier gilt nicht die banale Genealogie: der Geschlechtstrieb ist die Basis der Liebe – sondern umgekehrt!« (271) Der »reine Begriff der Liebe« (245), den Simmel beschreibt, entstehe erst mit der bürgerlichen Gesellschaft und der mit ihr einhergehenden Individualisierung. Diese Entwicklung sei die Voraussetzung dafür, dass die Liebe sich auf den individuellen Kern des Gegenübers beziehe. Davon grenzt Simmel etwa die christliche Nächstenliebe ab, da diese dem konkreten Menschen gegenüber indifferent sei (258ff). Liebe ist für ihn produktiv, weil sie sowohl das geliebte Gegenüber erst als »originäres einheitliches Gebilde, das vorher nicht bestand« (231), schaffe als auch den liebenden Menschen verändere: »Wie ich selbst als Liebender ein anderer *bin* als vorher – denn nicht diese oder jene meiner ›Seiten‹ oder Energien liebt, sondern der ganze Mensch – [...], so ist auch der Geliebte als solcher ein anderes Wesen.« (ebd.)

Reine Liebe ist für Simmel frei von Zweckrationalität, und so sieht er zwischen der Liebe und dem »Gattungsinteresse an der Fortpflanzung« (239) keinen notwendigen Zusammenhang: »Wie der liebende Mensch als liebender sich von aller eigentlichen Zweckbeziehung gelöst hat, von der hedonistischen und egoistischen, [...] so ist ihm auch die gattungsmäßige Zweckbeziehung fremd.« (ebd.) Die Liebe benötige daher externe Stabilisierungsformen, die als »institutionelle Stützen« (wie z.B. Ehe und Familie) und als »emotionale Ergänzungen« (wie z.B. Treue und Taktgefühl) wirken (ebd.). Damit beschreibt Simmel den Widerspruch, dass Liebe einerseits als Grundstütze der Gesellschaftsordnung fungiere, andererseits aber zu fragil für diese Aufgabe sei, weshalb ihre Einspannung in Institutionen und Moralvorstellungen notwendig werde. Welche geschlechtsspezifischen Ungleichheiten das zur Folge hat – etwa welche Abhängigkeiten die »institutionelle Stütze« der Ehe für Frauen bedeutet oder dass die »emotionale Ergänzung« in Form der Treue sich primär an Frauen richtet –, ist nicht ausgearbeitet.

Wenden wir uns Liebesvorstellungen in der Psychoanalyse zu. Liebe – so schreibt Reimut Reiche – »gehört zu der Reihe zentraler Begriffe, ohne die die Psychoanalyse nicht auskommt und die doch keine psychoanalytischen Begriffe sind – ähnlich dem Begriff der Arbeit oder des Wissens« (1994, 7). Wir lesen bei Freud nach. Dessen Interesse an der Liebe bezieht sich vor allem auf »die Herkunft und Entwicklung solcher seelischen Zustände« (GW VIII, 67). Eine »reale glückliche Liebe« entspreche »dem Urzustand, in welchem Objekt- und Ichlibido voneinander nicht zu unterscheiden sind« (GW X, 167). Der kindliche Urzustand ist somit die Folie für die Liebe der Erwachsenen. Da dieser allerdings nie mehr erreicht werden kann, nimmt der Mangel als Basis für die Liebe bei Freud eine zentrale Stelle ein. Der liebende erwachsene Mensch hoffe, in dem geliebten »Objekt« den Urzustand wiederzufinden. Wie Reiche zusammenfasst, ist dabei der Mechanismus der Projektion wesentlich: »Ich projiziere ideale (erwünschte, ersehnte) Selbst-Eigenschaften (oder Zustände) derart auf das Objekt, dass ich sie in diesem als gegeben wiedererkenne und, nunmehr von ihnen getrennt, im Objekt begehre.« (1994, 17; vgl. dazu auch Butler in diesem Heft)

Liebe ist damit bei Freud egoistisch und narzisstisch gedacht. Ein »Knotenpunkt« (GW XIV, 82) ist die Annahme des Ödipuskomplexes, der sowohl über die Objektwahl als auch über das Liebesverhalten der Erwachsenen bestimme. Gemäß Freuds These, dass die Anatomie Schicksal sei (GW VIII, 90), verlaufe die Triebentwicklung bei Frauen und Männern ebenso unterschiedlich wie auch der Modus des Liebens, wobei ersteren Passivität und letzteren Aktivität im Liebesverlangen zugeschrieben wird. Wir erfahren, dass Liebe eng an Triebe gekoppelt sei und die Gestaltungsmöglichkeiten begrenzt seien. Der Ursprung der Liebe wird als naturhaft und biologisch, ja sogar animalisch theorisiert:

Die Genitalien selbst haben die Entwicklung der menschlichen Körperformen zur Schönheit nicht mitgemacht, sie sind tierisch geblieben, und so ist auch die Liebe ebenso animalisch, wie sie es von jeher war. Die Liebestriebe sind schwer erziehbar, ihre Erziehung ergibt bald zuviel, bald zuwenig. (ebd.)

Der Rahmen, innerhalb dessen Freud über Liebe nachdenkt, folgt einer heteronormativen Logik, da die normale Entwicklung der Liebe als heterosexuelles Begehren vorgestellt wird (vgl. auch die frühen feministischen Einwürfe von Luce Irigaray

und die *queeren* von Judith Butler). Obwohl er von der prinzipiellen Bisexualität und einem »polymorph perversen« Zustand als kindlichem Normalzustand schreibt, bleibt heterosexuelles Begehren die Norm für die Erwachsenen.

Schließlich lesen wir kritische Theorie: Theodor W. Adorno kritisiert primär das bürgerliche Konzept der Liebe und deren Zweckrationalität – nicht jedoch die darin enthaltenen patriarchalen Dimensionen. Liebe sei einerseits Teil der Macht- und Herrschaftsverhältnisse, entlarve aber andererseits auch die bürgerliche Gesellschaft. Adornos emanzipatorisches Liebeskonzept bezieht sich also auf die Widersprüchlichkeiten der bürgerlichen Liebe. »Liebe heißt fähig sein, die Unmittelbarkeit sich nicht verkümmern zu lassen vom allgegenwärtigen Druck der Vermittlung, von der Ökonomie, und in solcher Treue wird sie vermittelt in sich selber, hartnäckiger Gegendruck.« (1950/1962, 226) Das bedeutet, dass Liebe auch gestaltet werden kann. Emanzipatorische Formen der Liebe seien auch Ausdruck von bewusstem Widerstand. Während Adorno die Liebe zwischen Männern und Frauen in ihrer bürgerlichen Einspannung kritisiert, stützt er weitgehend das Ideal der Mutterliebe. Dass diesem ebenso Macht- und Herrschaftsformen eingelagert sind, lässt er beiseite.

Bertolt Brecht bricht in seinen Überlegungen zur Liebe mit einer sozialistischen Tradition, in der Befreiung als rein vernunftbestimmtes Projekt gedacht wird. Da die Liebe unter den bestehenden Bedingungen ebenso in Herrschaftsverhältnisse eingelassen sei wie die Vernunft, gelte es, auch sie zu verändern. Brecht folgt nicht einfach der üblichen Entgegensetzung von Liebe und Vernunft, sondern bringt die beiden in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis. In seiner Befreiungsperspektive ist Liebe eine Tätigkeit, eine »Produktion« der Liebenden. Liebe trifft die Liebenden nicht wie ein Blitz und ohne deren Zutun, wie dies in den populären Romanen und Filmen suggeriert wird.

Sie verändert den Liebenden und den Geliebten, ob in guter oder schlechter Weise. Schon von Außen erscheinen Liebende wie Produzierende, und zwar solche einer hohen Ordnung. [...] Sie bauen ihre Liebe und verleihen ihr etwas Historisches, als rechneten sie mit einer Geschichtsschreibung. (1969, 159)

Auch bei Simmel ist Liebe eine Tätigkeit, aber sie verändert nur die Liebenden, nicht die Bedingungen, in denen sie stattfindet. Brecht aber sieht das emanzipatorische Potenzial der Liebe gerade darin, dass ihre produktive Kraft über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinaus weist. Sie stößt an die Grenzen der Privatheit und wendet sich der Welt im Großen zu. Sein Plädoyer zielt auf Veränderung der Gesellschaft, dass die Liebe darin zu Hause sein kann: »dann wird ihre Freundlichkeit zu einer allgemeinen, ihre erfinderische Art zu einer vielen nützlichen« (ebd.; vgl. auch Suvin in diesem Heft).

Unsere Szenen – Dekonstruktion der Liebe

Am ersten Auswertungswochenende lagen dreizehn geschriebene Szenen vor, die wir entlang eines für die Erinnerungsarbeit entwickelten Analyserasters (ausführlich Haug 1999, 210ff) bearbeiteten. Im ersten Bearbeitungsschritt einigten wir uns über

die Botschaft, die die Autorin mitteilen will, und suchten in einem nächsten Schritt die darin enthaltene »Alltagstheorie«. Dies entspricht der Annahme, dass auch Theorien in unseren Alltagsverstand eingehen und handlungsorientierend wirken. Botschaft und »Theorie« hielten wir jeweils in einem Satz auf unseren Bearbeitungsbögen fest, um am Ende unsere analytisch gewonnenen Ergebnisse mit den Nahelegungen der Autorin vergleichen zu können. Als nächstes zerlegten wir den Text in seine einzelnen Sprach-Elemente, um herauszufinden, »wie die Bedeutung, welche die Autorin über ihre Erfahrung vermitteln wollte, sprachlich in Szene gesetzt wurde« (ebd., 211). Wir notierten zuerst die genannten Tätigkeiten, Gefühle, Interessen und Wünsche der Autorin, im zweiten Schritt die aller anderen Personen, die im Text vorkommen.

In weitere Spalten trugen wir sprachliche Auffälligkeiten ein, etwa häufige Konjunktive oder Passivkonstruktionen. Ein Augenmerk legten wir auf Leerstellen und Widersprüche, beides wichtige Kriterien, um »Harmonisierungstendenzen« in den Szenen auf die Spur zu kommen. Diese Dekonstruktion der Szenen ermöglichte uns herauszuarbeiten, mit welchen sprachlichen Strategien die jeweiligen Autorinnen sich selbst und die anderen als Subjekte konstruieren und zueinander ins Verhältnis setzen. Im letzten Bearbeitungsschritt diskutierten wir, welche Botschaft die Szene vermittelt und wie diese sich von der eingangs von uns festgehaltenen Botschaft der Autorin unterscheidet. Das bedeutet nicht, die »wahre« Botschaft gefunden zu haben. Aber durch den Unterschied zwischen intentionaler Botschaft und analytisch gewonnenem Subtext kann erkennbar werden, mit welchen Wahrnehmungsmustern sich die Einzelnen handlungsfähig in der Welt sehen und sich dabei zugleich Strukturen unterwerfen, die ihre Handlungsfähigkeit begrenzen.

Der Lesbarkeit wegen zeigen wir im vorliegenden Beitrag nicht den vollständigen Bearbeitungsprozess von allen Szenen, sondern vergleichen die Szenen in den einzelnen methodischen Schritten auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin.

Botschaften der Autorinnen und Alltagstheorien

Auffällig sind bürgerlich-romantische wie von der Psychoanalyse bestimmte Vorstellungen zu Liebe. In einigen Szenen gibt es die am Tausch orientierte Annahme, dass man liebt, um etwas zu bekommen. Zumeist bedeutet dieses »etwas«, dass die Autorin mehr geschätzt wird als zuvor. In einer Szene wird die Liebe als umfassend und ewig vorgeführt, als Mittel zum Erwachsenwerden wie auch als Mittel der Hinwendung zur Welt. Letzteres allerdings begegnete uns nur einmal. Es überwiegt das Bild der Liebe als Rückzugsort. Vorherrschend ist die bürgerlich-romantische Vorstellung, wonach Liebe nicht nur Begehren und Leidenschaft, sondern vielmehr Verbundenheit und vor allem emotional-geistige Vereinigung ist. Damit korrespondiert auch das Bild von Liebe als Ort der Harmonie und Sicherheit. Psychoanalytische Annahmen, wonach die Liebe ein naturgegebenes, biologisch begründetes Grundgefühl ist, fanden wir vor allem in Szenen von Tochter- oder Mutterliebe. In keiner der Szenen gab es kritisch-emanzipatorische Liebes-Vorstellungen. Als Produktion und damit als selbst- und Welt veränderndes Potenzial wird Liebe in unseren Szenen niemals gedacht.

Subjektkonstruktionen

Wie ein roter Faden zieht sich durch die Texte, dass sich die Autorinnen als passiv konstruieren, dies selbst dann, wenn sie, wie in einigen wenigen Szenen, auf den ersten Blick aktiv erscheinen. Diese Selbstpassivierung geschieht vielfältig. Zum einen sind Handlungen selbstbezogen und nach innen gerichtet. So werden in einer Szene folgende Tätigkeiten der Autorin benannt: *freute mich* (zweimal), *merkte*, *musste*, *begann*, *wusste nicht*, *verstumte*, *rückte ab*, *war weit weg*. Zum anderen konstruieren sich alle Autorinnen reagierend, während die Handlung von Tätigkeiten der geliebten Person vorangetrieben wird. Fast alle beschreiben sich selbst als handlungsunfähig, ohnmächtig und mit dem Gefühl, der Situation ausgeliefert zu sein. Während beispielsweise eine Autorin ihre eigenen Taten als auf sich gerichtet beschreibt – *war überzeugt*, *hatte schlechtes Gewissen*, *konnte nicht*, *wollte nicht*, *hatte mich arrangiert*, *zweifelte*, *spürte*, *hatte nicht wahrgenommen*, *war berührt*, *empfand*, *erwiderte*, *war gewiss* –, erscheint der Geliebte in der Mehrzahl seiner Taten als auf die Welt orientiert: *lebte in Beziehung*, *rief an*, *müsse sehen*, *mitteilen musste*, *war auf und davon*, *ging zurück*. Erst wenn es um Leben und Tod geht, – in zwei Szenen – ist das treibende Moment nicht das geliebte Gegenüber: In einer Geschichte über die Geburt des Kindes und die dabei gleichsam schlagartig einsetzende Mutterliebe wurde dem eigenen Körper die Kompetenz zugeschrieben, Gefühl und Handlung hervorzurufen. In der zweiten Szene, die von der Liebe der Tochter zu ihrer sterbenden Mutter handelt, wurde die Handlung durch moralisch-religiöse Anrufung vorangetrieben. – In keiner Szene denkt sich die Autorin als aktives und begehrendes Subjekt, sondern als abwartend und einwilligend. Einmal konstruiert sich die Schreiberin überhaupt als zunehmend verschwimmendes und verschwindendes Subjekt. – Eine dritte Dimension der Selbstpassivierung ist die Einschreibung in eine imaginierte, von der realen losgelöste Welt, was viele unserer Autorinnen tun. Die Kehrseite davon ist eine Distanz zu den Ereignissen in der Szene selbst. Das korrespondiert mit vielen Leerstellen in den Texten. So wird in keiner Szene die geliebte Person oder deren Taten detailreich beschrieben. Einmal erfahren wir, dass die geliebte Frau den ganzen Abend hindurch erzählt und die Autorin sich selbst nur noch als *ganz zugewandte ZuhörerIn*, *EmpfängerIn von Botschaften*, *immer mehr in dem Gefühl*, *nichts zu erzählen zu haben*, *innerlich lahm* erinnert – der Inhalt der Erzählungen bleibt eine Leerstelle. Auch die Reaktionen der anderen in der Szene erwähnten Personen auf das Geschehen bleiben unerzählt, was die imaginäre Beziehung zur Welt unterstreicht.

Liebe als Gefühl

Gefühle werden kaum beschrieben, was uns bei Szenen, in denen Liebe erinnert wird, doch überrascht, da es gänzlich dem Alltagsverstand zuwiderläuft, wonach die Liebe das höchste aller Gefühle sei. So werden in einer Geschichte als einzige Gefühle *Entzückung*, *Erleichterung*, *Anstrengung* genannt. Auch die Spalte des

Analysierastern, in der Interessen und Wünsche eingetragen werden, haben wir zumeist wegen des Mangels an Angaben schnell gefüllt. Einige wenige Nennungen sind auf die Autorin selbst bezogen, so wenn eine als Interesse angibt: *Elisabeth für sich zu haben; Elisabeth nicht mit anderen zu teilen; nicht darauf achten zu müssen, was die anderen denken*. Gemeinsame Taten, Gefühle oder nach außen gerichtete Interessen der Autorin und der geliebten Person fehlen. Ähnlich karg sind die anderen Personen dieser Szene gezeichnet. Keine/r hat Gefühle, ihre Interessen beziehen sich zumeist nur auf die Autorin selbst. Einige Szenen sind von Weltlosigkeit und einem Rückzug nicht einmal auf das Liebespaar, sondern auf sich selbst als Einzelwesen bestimmt. Das Schreiben über (eine erinnerte) Liebe führte bei keiner Schreiberin dazu, detailliert und ausführlich sich und die Welt wahrzunehmen, sondern vielmehr durchzieht alle Geschichten die ›Kunst‹, die Sprache so zu verwenden, dass die Autorinnen sich von ihren eigenen Taten und Gefühlen distanzieren, ihren Subjektstatus an die Sprache abgeben und selbst nahezu verschwinden. Sprachlich geschieht dies durch Passivkonstruktionen und Konjunktivformen. In einer Szene erhebt die Autorin beispielsweise das eigene Begehren, »*das sie bei seinem Anblick überkam*«, zum eigenständigen Subjekt. Beschreibt sie Gefühle, setzt sie Substantivierungen ein und macht ihre Gefühle selbst zu Subjekten: »*Jetzt kamen noch der eigene Ärger hinzu und die Hilflosigkeit, mich aus dieser Situation zu retten, Mitgestalterin der Situation zu sein. [...] Hinzu kamen Vorwürfe mir selbst gegenüber, und das Herz war schon wie Stein*.«

Die Tendenzen, sich in der Szene nicht selbst als Handelnde zu schreiben und sich von sich selbst zu distanzieren, werden häufig durch Sätze gestützt, die ohne Verben auskommen, so in folgender Szene einer Geburt: »*W. ruft: ich seh' den Kopf. Hoffnung, Freude! Ermutigung! Die Hebamme brüllt: Pressen, pressen, pressen! Was ich eh schon seit zwei Stunden mache. Schwups-Erleichterung! Und meine Bauchdecke ist flach! W.: Es is a Bua!!!! Glück, Freude, Liebe*.« Diese sprachlichen Konstruktionen transportieren die Botschaft der Autorin, dass die Mutter unmittelbar nach der Geburt von einer naturgegebenen Liebe zu ihrem neugeborenen Sohn »überfallen« wird, sodass diese Liebe nicht mehr ihre Tätigkeit ist. Liebe wird zum großen Gefühl, das Frau bedingungslos, ohne eigenes Zutun in einer konkreten Situation erfahren kann. In dieser Geschichte fällt zudem auf, dass an die Stelle konkreter Erfahrungen und Gefühle ein abstrahierender Zeitcode tritt. Ein penibel dargestellter Zeitablauf vom Einsetzen der Wehen bis zur Geburt des Kindes strukturiert die Szene.

Auffallend bei den meisten Szenen ist der häufige Einsatz von Klischees und Metaphern, welcher die Benennung der eigenen Gefühle und Interessen ersetzt und sie damit ins Unbegreifliche entzieht. So wird einmal das Wiedersehen mit der geliebten Person, mit der die Autorin in einer Dreier-Beziehung lebt, folgendermaßen beschrieben: »*Wie sehr hat sie auf dieses Miteinander-Sprechen gewartet! Durch das Fenster sieht sie das blaue Haus, das ist so beruhigend, dieser Anblick ist die Versicherung dafür, dass sie wieder hier ist, in N's Leben*.« Das blaue Haus steht für die Gefühle und die Taten. In einer Szene, die den Abschied der Tochter von der Mutter am Sterbebett berichtet, findet sich der Satz: »*es zerriss ihr das Herz*«.

– In allen Szenen bleibt letztlich die Liebe selbst eine Leerstelle. Liebe ist keinesfalls »eine Produktion«. Vielmehr *passiert* Liebe. Wir fanden auch keine Nachricht, wie die Beziehung zu der geliebten Person begann und was sie ausmacht. So entsteht Liebe beispielsweise schlagartig aus einer Freundschaft:

Sie war 17 und ging zur Schule. Sie kannte S. seit nunmehr drei Jahren, obwohl S. mit ihr das erste Jahr, in dem sie in der gleichen Klasse waren, kaum etwas zu tun hatte, weil S. älter war, schon abends ausging und rauchte und sie selbst damals noch »Kind« war. Aber seit einem Jahr waren sie nun engste Freundinnen und ihre Nähe wurde immer vertrauter und intensiver. Zuerst waren sie »nur« Freundinnen, aber jetzt wusste sie, dass das, was zwischen ihnen war, Liebe war.

Die Tätigkeiten, Gefühle und Wünsche, die von der Distanz zur Freundschaft und dann zur Liebe führen, bleiben eine Leerstelle. Liebe stellt sich plötzlich ein – einmal bei der Betrachtung der Waden der Geliebten, ein andermal reicht der Anblick des Neugeborenen nach der Geburt aus. Hier wird Liebe als Impuls beschrieben, der sich ohne eigenes Zutun ergibt und die Voraussetzung für die bewussten Schritte der Liebespflege/des Liebeslebens darstellt:

Ich betrachtete unser Kind, sein Vater weint aus Glück und Erschöpfung. Ich berühre die kleinen Wangen mit meinen Fingerkuppen. Er hat einen Ausschlag auf den Wangen, sage ich. Das ist vom Fruchtwasser, das vergeht bald, sagt die Kinderärztin, die nun auch da ist. Sein Gesicht wirkt ernst. Und so kleine Hände hat er. Die Nabelschnur ist nicht schön. Ich kenne ihn nur ein bisschen und liebe ihn jetzt schon, staune ich innerlich.

Die Analyse der Sprache, insbesondere der Metaphern und Klischees, öffnet das Tor zur Ideologiekritik. Sie zeigt, wie durch die Sprache Ideologien von uns reproduziert werden mit dem Effekt, Einverständnis der Lesenden hervorzurufen. So ertappen wir uns beispielsweise, dass wir lange der Autorin einverständlich folgten, dass der geliebte Mann ihr, der »Zweitfrau«, seine Liebe bewies, indem er nach der Nachricht vom plötzlichen Tod eines Freundes sie (und nicht die Ehefrau) anrief, um mit ihr bei Wind und Wetter spazieren zu gehen:

Da rief er ganz unerwartet an einem Samstagmittag an – was war passiert? Einer seiner besten Freunde sei beim Bergsteigen tödlich verunglückt – er müsse sie unbedingt sehen. Sie trafen sich für einen langen Spaziergang im Donaupark, der Wind peitschte ihnen den Regen ins Gesicht und den Schmerz aus ihren Herzen. Stundenlang sprachen sie über die letzte gemeinsame Bergtour der beiden Freunde, über die letzten Begegnungen der beiden, über deren Freundschaft. Die Dringlichkeit, in der Otto sich ihr mitteilen musste, öffnete in ihr eine bislang unbekannte Dimension an Zuneigung zu ihm, eine Innigkeit und Verbundenheit, die sie zuvor nicht wahrgenommen hatte. Sie war davon tief berührt, dass er von daheim auf und davon war, um sich bei ihr das Herz auszuschießen, sie empfand dies als Liebesbeweis – und erwiderte dieses Gefühl in noch größerem Ausmaß.

Erst nachdem wir uns durch das Dickicht der Klischees durchgeschlagen und die Leerstellen aufgeföhrt hatten, erkannten wir als Vorstellung der Autorin, dass Liebe nur dann möglich ist, wenn sie – als Geliebte *neben* der Ehefrau – nicht nur von dem Mann sexuell begehrt, sondern auch als Gesprächspartnerin anerkannt wird. Hinter

den sprachlichen Konstruktionen versteckt sich das ewige Doppelbild der Frau als zugleich Heilige und Hure, und die Geschichte handelt von der Erhöhung der Autorin von letzterer zu ersterer. Der Preis dafür ist allerdings, dass Liebe nicht als selbst produziert wahrgenommen, sondern von der Definition des anderen abhängig gemacht wird.

Auch in einer anderen Szene lässt sich das widersprüchliche Einarbeiten einer Frau ins Ideologische – was in der Liebe offenbar immer zugleich als Erhöhung und Unterwerfung gelebt wird – gut studieren. Die Szene handelt von der Verehrung eines elfjährigen Mädchens für eine Frau, die im Sommer zu Besuch in ihr Dorf kommt. Die Frau wird von Anfang an als »anders« als die anderen Erwachsenen gezeichnet:

In den folgenden Tagen stellt P. mit wachsender Begeisterung fest, dass Tante Elisabeth wirklich anders ist und anders lebt als die Frauen im Dorf: sie fährt Auto, macht Wanderungen in den Bergen, auch allein; Elisabeth ist berufstätig, arbeitet mit Gregor in einem Büro zusammen, neben dieser Arbeit ist sie noch als Religionslehrerin tätig.

Elisabeth setzt sich beim Abendessen wie selbstverständlich zu den Männern, die über Politik reden, während die Frauen »über Kinder und Haushalt [reden], auch die wenigen berufstätigen Frauen, wie P's Mutter und die beiden Volksschullehrerinnen, die gar keine Kinder haben«. Liebe ist für die Autorin die Möglichkeit, sich selbst durch die besondere, »fremde« Frau von den anderen Dorfbewohnerinnen abzusetzen. Allerdings muss sie dazu die geschlechtstypischen Zuschreibungen und Klischees – wie, dass Frauen nur über Kinder und Haushalt reden und dass darin keine politischen Dimensionen enthalten sind – übernehmen, um sich davon unterscheiden zu können. Das ist für sie ein individueller Zugewinn an Perspektiven für ihr Leben: »Sie fühlt sich ernst genommen, aufgehoben, und sie bekommt eine Ahnung davon, dass es möglich ist zu leben, ohne ständig darauf zu achten, was die anderen denken!« Die Autorin eröffnet sich in ihrer Zuneigung zu einer Frau die Möglichkeit eines radikal anderen Lebensentwurfs, als er ihr von ihrer Umgebung vorgelebt wird, und somit eines Aufgehens gegenüber herrschenden Normen und Moralvorstellungen.

Handlungsfähigkeit und das Ideologische

Die Sprachanalysen machen sichtbar, durch welche Konstruktionen von sich und anderen die Schreiberinnen jeweils eine bestimmte Vorstellung von Liebe für sich lebbar machen. Das Nachdenken über die Bedeutung der Szenen nach deren Dekonstruktion war von der Frage geleitet, was diese Konstruktionen für die Vorstellungen von Liebe bedeuten. Die Analyse der impliziten Bedeutungen von Liebe zeigen, wie Handlungsfähigkeit durch die Unterwerfung unter herrschende Ideologien beschränkt bleibt. Dafür ist Liebe oder auch nur ihre Vorstellung ein Medium. Aber was erhoffen sich die Autorinnen? Und wo liegt in ihren Hoffnungen Unterwerfung? Da wir davon ausgehen, dass jede Unterwerfung der Selbsttätigkeit bedarf, folgern wir, dass wir uns Ideologien jeweils so umbauen, dass sie für uns persönlich sinnhaft sind und auf diese Weise Handlungsmöglichkeiten eröffnen. So

wird deutlich, wie wir uns selbst – aktiv und widersprüchlich – in die bestehenden Verhältnisse einarbeiten. Durch Ideologiekritik schärfen wir die Wahrnehmung für die Versprechungen, die mit Liebe verbunden werden.

In den einzelnen Szenen fanden wir facettenreiche Modi, uns selbst, die anderen und Liebe zu konstruieren. Einige Tendenzen lassen sich verallgemeinern: In allen Szenen sind die Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt, da die Autorinnen sich nicht selbst als Subjekt wahrnehmen, sondern andere Personen die Szene vorantreiben lassen. Andererseits finden wir neben solcher Untätigkeit, dass alle Autorinnen durch die Konstruktion der Liebe und der geliebten Person an Handlungsfähigkeit gewinnen. Zugleich allerdings wird diese Befähigung zumeist von der geliebten Person *gemacht*, was daher mit einer Auslieferung an sie einhergeht. Besonders deutlich wird das in der Szene, in der die Autorin als »Zweitfrau« mit dem zu tröstenden geliebten Mann spazieren geht. Denn die Autorin spricht nicht von ihrer Liebe, sondern legt die Definition des Liebesbeweises in die Hände des Mannes. Indem der Mann als Auslöser und antreibendes Moment für das eigene Handeln und Empfinden von Liebe gesehen wird, wird er auch selbst nicht als Subjekt mit eigenen Gefühlen und Interessen wahrgenommen. Vielmehr wird der Geliebte von der Autorin für ihre Bedürfnisse instrumentalisiert, was im Widerspruch dazu steht, dass im Text fast nur dem geliebten Mann Interessen zuerkannt werden.

Diese Art, Handlungsfähigkeit zu gewinnen, wird oft als Selbsterhöhung gegenüber dem Umfeld – den anderen Dorfbewohnerinnen, der Herkunftsfamilie oder der anderen Geliebten in einer Drei-Personen-Beziehung – erlebt. Eine der Geschichten verdeutlicht besonders gut die geschlechtsspezifische Dimension dieses Aspekts, da die Liebe den Wunsch nach Ausbruch aus geschlechtsspezifischen Normen sprechbar macht. Dort rechtfertigt die Liebe den Wunsch, anders zu leben, der allerdings nur über die emotionale Verbindung mit einer anderen Person legitimierbar scheint. – Wir folgern daraus, dass Unterwerfung unter ideologische Vorstellungen von Liebe notwendig wird, um Liebe individuell als Kraft und Stärkung leben zu können. Dadurch werden wiederum Klischees und Ideologien von Liebe reproduziert. Haug bestimmt deshalb das »Klischee« als »Fremdvergesellschaftung in der Sprache« (1982/2001, 73). In der Szene, die den Tod der Mutter erinnert, erhält sich die Autorin durch religiös-moralische Imperative handlungsfähig, zugleich unterwirft sie sich Verhältnissen christlicher Nächsten- und Mutterliebe. Liebe bezieht sich so nicht auf die Beziehung zur Mutter als konkreter Person, sondern wird zur Ausführung von Pflichten. Die überladenen Vorstellungen von Liebe, die uns den Zugang zum Thema anfangs auch besonders schwierig gestalteten, führen dazu, das abstrakt Imaginierte an die Stelle der konkreten Erfahrungen und Menschen zu setzen. Liebe wird somit als Mittel eingesetzt, ist aber als Gefühl und Begehren eine Leerstelle. Die Liebe ist. Und sie bewegt sich selbst, wie es in dem Schlager von Connie Francis aus dem Jahr 1960 heißt: »sie kommt und geht von einem zum anderen« – wie handelnde Personen, aber anscheinend ohne solche dafür zu brauchen. Dieser Schlager fiel uns ein, da wir Liebe ähnlich klischeehaft erinnern, als seltsames Spiel, das *sich einstellt* (oder auch nicht) ohne unser Zutun: »*sie nimmt uns alles, doch sie gibt auch viel zu viel – die Liebe ist ein seltsames Spiel*«.

Wie weiter?

1949 schrieb Simone de Beauvoir:

Sie [die Frau] entschließt sich [in Liebesbeziehungen] so heftig für ihre Versklavung, dass diese ihr als der Ausdruck ihrer Freiheit erscheint. Sie bemüht sich, ihre Situation als Objekt dadurch zu überwinden, dass sie sie restlos auf sich nimmt. In ihrem Körper, ihren Gefühlen, ihrem Verhalten preist sie von sich aus den Geliebten, sie stellt ihn als höchsten Wert und Wirklichkeit hin – sie vernichtet sich vor ihm. (1951, 672)

Die Frau ist einst als das ›Andere‹ definiert worden – und wir selbst scheinen einen Teil dieser Konstitution einer ›weiblichen Wirklichkeit‹ selbst fortzuschreiben – zumindest in Beziehungen und Liebeserfahrungen, die wir in der Erinnerungsarbeitsgruppe analysierten.

Ein Blick zurück auf die Theorien über Liebe, mit denen wir uns befasst haben, zeigt, dass sich in deren Annahmen die Erfahrungen, die wir Frauen erinnerten, nicht wiederfinden. Bei aller Vorläufigkeit unserer Ergebnisse können wir festhalten, dass die Theorien über die Erfahrungen der Frauen, über Unterwerfung und Weltlosigkeit und vor allem über die Sprachlosigkeit in der Liebe nichts sagen. Wir vermuten, dass dies mit der ausschließlich männlichen Autorenschaft der von uns ausgewählten Theoretetexte sowie mit der Androzentriertheit von Wissenschaft insgesamt zusammenhängt, die Mensch und Mann gleichsetzt. Ob Frauen als Theoretikerinnen und Literatinnen anders schreiben, ob wir unsere Erfahrungen bei Alexandra Kollontai, Christa Wolf oder Virginia Woolf eher wiederfinden, haben wir als Arbeitsprogramm für die Zukunft formuliert.

Literatur

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia* (1950), Frankfurt/M 1962

Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, a.d.Frz. v. E.Rechel-Mertens u. F.Montfort, Hamburg 1951

Brecht, Bertolt, *Me-ti. Buch der Wendungen*, Frankfurt/M 1969

Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M 1999

Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*. Kritische Gesamtausgabe, hgg. v. K.Bochmann, W.F.Haug u. P.Jehle, Hamburg 1991-2002

Haug, Frigga, »Erinnerungsarbeit und die Langeweile in der Ökonomie« (1982), in: dies. 2001, 42-83
dies., *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1999

dies., *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 2001

dies., »Der Weg, der in die Welt, nicht ins Haus führt«, in: *Das Argument* 259 (2005), 43-53

Reiche, Reimut, »Einleitung«, in: Sigmund Freud, *Schriften über Liebe und Sexualität*, Frankfurt/M 1994, 7-34

Simmel, Georg, »Fragment über die Liebe« (1890), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, hgg. u. eingel. v. H.-J.Dahme u. K.Chr.Köhnke, Frankfurt/M 1985, 224-82

Marge Piercy

Im Mark der Liebe, Angst

Ich habe Angst vor der Regierung, Gewittern, Autounfällen
 Ich habe Angst vor Gift im Essen, Feuer und Kojoten.
 Ich habe Angst vor Krieg, Frauen- und Judenhass.
 Ich habe Angst vor Blindheit, Krebs und Zecken.

Aber die Angst, die mir durchs Rückgrat kriecht,
 vom Bauch bis ins Gehirn –
 giftiges Efeu, das eine Eiche umschlingt –
 ist die, dich zu überdauern und wider Willen weiterzuleben.

Das ist der Schrecken im Mark jeder langen
 und knochentiefen Liebe, dass ich
 überleben könnte, hinein in leere Zimmer,
 Nächte der Gleichgültigkeit und staubigen Kehle,

ausgetrocknet von zu viel Stille,
 höhlt Einsamkeit mich aus,
 wie winzige Brackwespen, deren Maden,
 eine Tabakraupe von innen auffressen.

Ich fühle mich zur Raupe verdammt,
 die nur fortbesteht auf dem Blatt einer einzigen
 Pflanze, dazu selten und bedroht.
 Du bist mir täglich Brot, tägliche Freude.

Verflochten sind wir so, dass Eines wegzureißen
 heißt, dass kein Mensch zurückbleibt,
 sondern ein Strang, denn erst zusammen sind wir
 mehr als die Summe zweier Herzen.

Aus dem Amerikanischen von Christine Lehmann

Volker Woltersdorff

Dies alles und noch viel mehr! – Paradoxien prekärer Sexualitäten¹

Sexualität im Neoliberalismus

»Ein Hauptziel der Sexualreformbewegungen der Vergangenheit war, sexuelle und geschlechtliche Selbstbestimmung zu erreichen; jetzt aber beklagen wir das Egoistische und Unsoziale an den Transformationen«, so bilanziert Volkmar Sigusch (2005, 171) die letzten dreißig Jahre. Für diese ernüchternde Entwicklung macht er die neoliberale Umstrukturierung der Gesellschaft verantwortlich. Um die sie begleitende Sexualform zu bezeichnen, greift er auf eine Begriffsbildung von Joyce McDougall (1986) zurück und prägt die Rede von den »Neosexualitäten«. Siguschs neosexuelles Paradigma möchte ich an vier Beispielen diskutieren und zugleich die darin enthaltene Dialektik aus Befreiung und Disziplinierung stärker als er selbst herausarbeiten. Seine allzu statische und düstere Sicht der Neosexualitäten kritisiert auch Wolfgang Fritz Haug (2003: 190f): »Er sieht nicht, dass er damit, nur wenig verzerrt, eine Dialektik im Stillstand, als Paradoxie, beschreibt, die in lebbar Bewegung zu setzen statt pauschal abzuschreiben wäre.« Ebendieses Bewegungspotenzial neosexueller Paradoxien möchte ich freilegen.² Dazu werfe ich kurz einige Schlaglichter auf vier sexuelle Subkulturen, die jeweils einen Aspekt neosexueller Paradigmen und neoliberaler Subjektivierungsweisen am fortgeschrittensten verwirklichen: das Verschwinden der alten Perversion in einem deregulierten sexuellen Markt, die Enttraditionalisierung und Prekarisierung der Geschlechterverhältnisse, die Implementierung einer kontraktuellen Aushandlungsethik sowie die Pluralisierung und Flexibilisierung der Familie zu einer Neofamilie. – Von Subkultur zu sprechen, ist im Zuge der Pluralisierung der Hochkultur und der Absorption der Subkultur in den Mainstream fragwürdig geworden. Vielleicht wären die neutraleren Begriffe der Szene oder des Lebensstils angemessener. Wenn ich weiterhin unbekümmert von Subkulturen spreche, gehe ich von einer flexibilisierten Grenzziehung zwischen in sich heterogenen Sub- und Hochkulturen aus. Diese hat die ursprüngliche Hierarchie nicht völlig zum Verschwinden gebracht, aber neu organisiert und Kooptierungen ermöglicht. – Die hier diskutierten Subkulturen, die sich untereinander berühren und überschneiden können, sind die schwule Cruising-Kultur, die mit der Verflüssigung der Geschlechtsidentität experimentierende queere Subkultur, Rollenspiele in der sadomasochistischen Subkultur und zu guter Letzt nicht-monogame oder polyamourös genannte Beziehungen. Es geht jeweils um den emanzipatorischen Gewinn

1 Für Anregungen und Kritik danke ich Robin Bauer, Antke Engel und Renate Lorenz.

2 So betont auch Sigusch (2006), die Freisetzung der Sexualität durch den Kapitalismus stelle zunächst einen Fortschritt dar. Das Problem sei lediglich, dass die Freisetzung des Sexuellen mit seiner Repression einhergehe, also auf repressive Entsublimierung hinauslaufe.

und um die Kooptierung durch den Neoliberalismus. Zugleich beschreibe ich, wo in den jeweiligen Szenarien Widersprüche angelegt sind, die dem neoliberalen und neosexuellen Paradigma zuwiderlaufen beziehungsweise an denen sich abzeichnet, dass neoliberale Fantasien an ihre Grenzen stoßen: in der Fürsorge, in der Nachhaltigkeit und im Souveränitätsverlust. Das Material, auf das ich mich dabei stütze, ist vielfältig und setzt sich neben meinem eigenen Erfahrungswissen als Teilnehmer dieser Subkulturen aus Szene-Diskursen und den empirischen Untersuchungen im Rahmen eines Forschungsprojektes zur SM-Subkultur (Woltersdorff 2007) zusammen. Ich möchte mich also nicht mit der staatlichen und institutionellen Regulierung von Sexualität aus einer *Top-down*-Perspektive (vgl. Woltersdorff 2008), sondern mit der Widersprüchlichkeit sexueller Praktiken im zivilgesellschaftlichen Alltag aus einer *Bottom-up*-Perspektive beschäftigen.

Sexuelle Deregulierung und der prekäre Kern von Sexualität

In ihrem Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* behaupten Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003), der Neoliberalismus sei eine strategische Reaktion auf soziale und politische Anfechtungen des fordistischen Kapitalismus. So sei es ihm gelungen, die sogenannte Künstlerkritik, die sich gegen die Entfremdung der Arbeits- und Lebenswelt sowie gegen den autonomie- und kreativitätsfeindlichen Paternalismus im Fordismus richtete, zu absorbieren und in neue Formen der Produktionsweise zu integrieren. In ähnlicher Weise sind in vielen der als neosexuell bezeichneten Lebens- und Verhaltensformen emanzipatorische Forderungen der Neuen Sozialen Bewegungen, etwa der Frauen-, der Lesben- und der Schwulenbewegung, der sexuellen Befreiungsbewegung sowie der Kommunen mit ihrem Ideal der freien Liebe, aufgehoben. Die Tatsache, dass sich neoliberale Managementstrategien eines emanzipatorischen Wunsches angenommen haben und versuchen, diesen als Triebkraft auszubeuten, desavouiert diesen Wunsch noch nicht. Denn die neuen neosexuellen Freiheiten sind nicht nur das Ergebnis von oben verordneter Liberalisierungen, sondern auch dem Fordismus abgetrotzte Freiheiten, denen der Neoliberalismus eine gesellschaftlich sanktionierte und für die Kapitalinteressen verdauliche Gestalt gegeben hat.

Die daraus resultierenden Sexualitäten bezeichne ich im Anschluss an Renate Lorenz (2007) als prekär. Prekarisierung beschreibt das Nebeneinander von Individualisierungsgewinn und Unsicherheitszuwachs, das durch ökonomische Deregulierung und gesellschaftliche Enttraditionalisierung entsteht. Dieser Begriffsgebrauch knüpft an eine kritische Analyse neoliberaler Verhältnisse und an politische Gegenmobilisierungen an und scheint angemessen, um die Widersprüche neoliberaler Umstrukturierung zu beschreiben. Die Verknüpfung des Prekarisierungsbegriffes mit Sexualität ist darüber hinaus eine bewusste Intervention in diesen Diskurs, um die sexuelle Dimension kapitalistischer Vergesellschaftung als unerlässliche Kategorie der Analyse einzuklagen. Mit Michel Foucault (1983) verstehe ich Sexualität als Machtdispositiv, das verkörperte Subjekte hervorbringt und aufeinander bezieht.

Sexualität ist mithin zugleich ein Akteur und eine Ressource von Prekarisierung. Sie setzt instabile Arbeitsverhältnisse und Subjektivitäten zueinander ins Verhältnis. Der Deregulierung der Arbeits- und Lebensverhältnisse im Neoliberalismus entspricht im Intimen eine »sexuelle Deregulierung« (F. Haug 1999). Prekäre geschlechtliche und sexuelle Subjektpositionen überschreiten traditionelle Kodizes, laufen dabei aber ständig Gefahr, zu scheitern und zu kollabieren.³ Die unsichere Lage zwischen Integration und Entkoppelung (vgl. Castel 2000, 13) erfordert die Ausbildung einer Technologie des Selbst (Foucault), die die neuen Risikozumutungen bewältigen und gewinnbringend nutzen kann.

Im Anschluss an Sigmund Freud schreibt Judith Butler, Erotik erwache immer aus einem Moment der Unvorhersehbarkeit und Unverfügbarkeit. Alltag und Gewohnheit gelten bekanntermaßen als Erotikkiller. Butler hebt hervor, dass sich das sexuelle Begehren gerade durch einen Rest auszeichnet, der sich der Kontrolle durch das Bewusstsein und die Sprache entzieht. Sexuelle Identitäten würden ihre anrufende Autorität gerade aus einer Lust an der Verunsicherung entfalten:

Identitätskategorien machen mich immer nervös; ich empfinde sie als ständige Stolpersteine und verstehe sie – und fördere dieses Verständnis sogar – als Schauplätze notwendigen Unbehagens. Würde die Kategorie bei mir kein Unbehagen auslösen, dann würde ich sogar aufhören, mich für sie zu interessieren, denn es ist gerade das durch ihre Instabilität produzierte Vergnügen, das die verschiedenen erotischen Praktiken aufrechterhält, die mich überhaupt erst als Kandidatin für die Kategorie qualifizieren. (1996, 16)

Leo Bersani deutet das Verhältnis von Begehren und Identität deshalb dialektisch: »Identity is the negative of our desiring fantasies.« (1995, 141) Erotik zielt immer auf die Überschreitung der gegebenen Alltagsidentitäten. Deregulierung und Prekarisierung entsprechen damit auch sexuellen Wünschen, was sie noch nicht der Kritik entzieht. So möchte ich zu Butler und Bersani kritisch ergänzen, dass ebenso wie die Instabilität auch die *Stabilität* von Identitätskategorien eine Quelle von Vergnügen und Unbehagen sein können. Weiterhin wäre kritisch nachzufragen, auf der Grundlage welcher (ökonomischen, geschlechtlichen, gesundheitlichen usw.) Stabilität diese Instabilität überhaupt erst genießbar wird. Die neoliberale Umgestaltung erkennt die sexuelle Lust am Risiko zum einen an, zum anderen bemüht sie sich, diese mittels Risikomanagement zu entschärfen und für die Zwecke der Mobilisierung von Arbeits- und Kaufsubjekten nutzbar zu machen – nach dem Motto: Wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Galt Sexualität zu Zeiten fordistischer Disziplinierung der Arbeitskraft als das Andere der Arbeit, so wird sie jetzt als eine Form der Arbeit am Selbst willkommen geheißen. Früher musste der Trieb abgewehrt und durch Arbeit sublimiert werden.

3 Als existenzielle Verwundbarkeit durch Diffamierung und Gewalt hat auch Butler (2004) den Begriff der »precariousness« definiert. Ralf Damitz (2007) führt – allerdings ohne auf Butler zu verweisen und ohne auf ihre sexuelle Dimension einzugehen – beide Diskursstränge zusammen, indem er die soziale Verwundbarkeit, den unsicheren Status einer Person als eine Dimension des sozioökonomischen Prekarisierungsbegriffes hervorhebt.

Doch mit zunehmender Bedeutung der Konsumsphäre soll der Trieb gar nicht mehr gezügelt, sondern angeheizt und zugleich domestiziert werden, um ihn als produktive und ausbeutbare Ressource zu verwerten. Die neoliberale Ökonomie des sexuellen Selbst erfordert also nicht mehr die fordistischen Fähigkeiten zur Triebabwehr und seiner Sublimierung durch Arbeit bzw. zur Triebabfuhr in einem dafür vorgesehen engen Zeitfenster, sondern einen kontrollierten Gebrauch der Luste mit dem Ziel, sie als Ressource für Kreativität und Motivation ständig verfügbar zu halten und ihre Intensität zu optimieren. Selbst in der Produktionssphäre fordert die neoliberale *new economy* nun die libidinöse und narzisstische Besetzung der Arbeit. Die Lust ist jetzt offiziell Motor und nicht mehr Hemmschuh dieser neuen Form der Arbeit. Sexualität wird als Dimension des sich arbeitend entwerfenden Individuums anerkannt, auch wenn ihr jeweils geschlechtlich andere Ausformungen zugeschrieben werden. Werden inzwischen zwar von allen Geschlechtern Investitionen in die sexuelle Attraktivität erwartet, so gelten für Männer und Frauen immer noch unterschiedliche Verhaltensnormen. Sexualität darf nun vor diesem flexibilisierten, aber immer noch von Normen regierten Erwartungshorizont zum Einsatz gebracht werden. Um den Aufwand sichtbar zu machen, der zur Herstellung und Reproduktion sexualisierter Subjektpositionen nötig ist, um in Arbeitsverhältnissen zu funktionieren, haben Brigitta Kuster und Renate Lorenz (2007) den Begriff der »sexuellen Arbeit« vorgeschlagen. Dieser Gebrauch der Sexualität kristallisiert sich Zygmunt Bauman (1998, 22f) zufolge im inhaltslosen Ideal der »Fitness«, das Leistungsbereitschaft und -fähigkeit sowohl im Sexuellen als auch im Arbeitsleben miteinander verbindet.

Sexuelle Märkte

Als Avantgarde neosexueller Umgestaltung identifiziert Sigusch die Sexualkultur der Schwulen:

Ihr Verhalten könnte als das kulturell vorgezogene Modell aller Neosexualitäten angesehen werden: Distanz zur Herkunftsfamilie und Fortpflanzung, Verwandlung des Körpers in einen Erotikkörper und entsprechende Drapierung, Assoziation bisher als unvereinbar angesehener seelischer und sozialer Modalitäten, egoistische Suche nach dem schnellen, umstandslosen sexuellen Thrill bei vorhandener Liebesfähigkeit in Dauerbeziehungen, Pluralisierung der Beziehungsformen [...], enorme Anpassungsbereitschaft im sozialen Leben, enorme Flexibilität und Kreativität an den gesellschaftlichen und kulturellen Zirkulationsfronten und schließlich eine hohe Besetzung der Autoerotik. (2005, 197)

Die Einsamkeit der Perversen ist vorbei, weil deren Perversionen ihre Einzigartigkeit verloren haben. Eines der erfreulichen Ergebnisse ist die tendenzielle Abschwächung des Stigmas der Perversion. Im Bemühen um Freiräume für gesellschaftliche Außenseiter hat sich die schwule Community Lebensräume geschaffen, die vorwiegend kommerzialisiert sind, gerade deshalb aber auch einen hohen Grad an Liberalität besitzen. Sie hat die darin enthaltenen Möglichkeiten genutzt, um ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Schon in den 1980er Jahren hat Michael Pollak (1986, 58-63) die schwule Szene als einen Markt beschrieben, auf dem sexuelle

Dienstleistungen getauscht werden, deren Verkehrswert sich in Orgasmen bemisst. Der Darkroom – ein abgedunkeltes Hinterzimmer für sexuelle Interaktionen –, den Pollak noch als exemplarischen Ort für den sexuellen Austausch anführt, ist inzwischen um den virtuellen Cruising-Bereich der Dating-Portale ergänzt worden. Sein Prinzip ist dadurch noch optimiert worden, denn nun können immer größere Gruppen miteinander vernetzt werden und Begehrensströme zirkulieren. »Eine Voraussetzung für die Theorie des Begehrens als Energiefluss ist die Reorganisation der Akkumulation, durch die sich selbst Kapital und Arbeit durch flexiblere Produktionssysteme transnationaler digitaler Ökonomie zunehmend verflüchtigen«, diagnostiziert Rosemary Hennessy (1996, 548). Im Cyberspace gibt es kaum eine sexuelle Eigensinnigkeit, die nicht auf begeisterte Gegenliebe stieße. Das Internet erlaubt sowohl die Organisation hochspezialisierter sexueller Interessensgemeinschaften als auch die Pluralisierung und Ausdifferenzierung sexueller Praktiken, wobei Masturbation die neue kanonische sexuelle Praktik darstellt, die durch weitere Praktiken ergänzt werden kann, aber nicht muss. Sigusch nennt aufgrund der ökonomischen Logik, die diesen sexuellen Begegnungen zugrunde liegt, diese Form der Sexualität analog zur *Lean Production*, die ebenfalls auf Rationalisierung, Optimierung und Konzentrierung setzt, *Lean Sexuality*.

Die Emanzipation der Partialtriebe geht also mit ihrer Kodifizierung und Standardisierung einher, sodass Listen sexueller Präferenzen in den Dating-Portalen nur noch gegeneinander abgeglichen werden müssen, was die Eingabemasken der dort angebotenen Suchmaschinen zusätzlich erleichtern. Zahlreiche Internet-Kontaktforen bieten Fragebögen an, die nach dem Multiple-Choice-System funktionieren. Gesellschaftliche Beziehungen und zwischenmenschliche Bedürfnisse artikulieren sich auf diese Weise in der Gestalt eines egoistischen sexuellen Interesses. Damit wird Sexualität versachlicht und von überhöhenden Aufladungen entlastet, für die Sigusch noch eine gewisse Nostalgie zu empfinden scheint. Der mediale Austausch über das Internet unterstützt außerdem die Pornografisierung sexuellen Erlebens im Zuge einer Kultur des medialen sexuellen Selbst. Die Online-Kommunikations- und Organisationsformen begünstigen mithin eine bestimmte Form, Sexualität zu leben, und treiben diese gezielt hervor. Während diese Entwicklung einerseits die Einzelnen isoliert, indem sie deren sexuelle Unverwechselbarkeit forciert, schafft sie andererseits neue Gemeinschaften und Netzwerke geteilter sexueller Wünsche, die Individuen quer zu bestehenden gesellschaftlichen Segmentierungen verbinden.

Die Ichzentriertheit der neosexuellen Begegnung nennt Sigusch *Selfsex*. Diese Technologie des Selbst gehorcht ihm zufolge den neoliberalen Maximen von Selbstorganisation und Modularisierung der eigenen Bedürfnisse: »Anschlußfähig und erfolgversprechend sind dagegen transitorische, partielle oder fragmentarische Verhaltensweisen, Identifikationen und Identitäten, letztlich ein *modulartiges Selbst*, das wie ein Werkzeugkasten funktioniert, dessen Teile nach Bedarf herausgenommen, ergänzt und angekoppelt werden können.« (1998, 1216) Die Prinzipien dieser neosexuellen Technologie des Selbst seien »Selbstdisziplinierung, Selbstpreisgabe, Selbstoptimierung und Selbstverstofflichung.« (Sigusch 2005, 85)

Maßgebend für Selfsex sind narzisstische Verfügbarkeits- und Kontrollfantasien. W.F. Haug verweist daher auf das rationale Kalkül, das sich der Lust bemächtigt hat und ihr die Leidenschaft und Unvernunft austreibt: »Lust hat verfügbar zu sein, nicht verfügend. Die sich selbst für das sozioökonomisch Geforderte verfügbar halten, halten im Idealfall den Zugang zur Triebbefriedigung verfügbar wie Fertiggerichte im Tiefkühlfach.« (2000, 241f)

Diese Einstellung beschreibt ziemlich treffend die vorherrschende Organisationsform der schwulen Subkultur und das Selbstbild der Szenegänger. Exemplarisch möchte ich dafür die Romane des 2005 verstorbenen französischen Autors William Baranès mit dem Pseudonym Guillaume Dustan heranziehen. Sie ordnen sich in eine gegenwärtige Tendenz vor allem der französischen Literatur ein, welche die neoliberale Ökonomisierung der intimen und sexuellen Beziehungen konstatiert und die wohl am prominentesten Michel Houellebecq vertritt. So geben sich die Erzählerfiguren in Dustans Romanen alle Mühe, sich mustergültig als neosexuell zu entwerfen: »Technisch gesehen bin ich top. Ich bin eine Lustmaschine. [...] Alles ist perfekt eingestellt.« (Dustan 1998, 136, Übers. vom Verf.) Vor diesem Hintergrund und im Zuge der Rücknahme der gesellschaftlichen Ächtung der Prostitution werden sexuelle Handlungen als Dienstleistung verstanden. Dustans Erzähler leistet unbezahlte Sex-Arbeit, deren Qualität er mit professionellem Stolz bescheinigt: »Ich arbeite. An meiner Brust, meinem Arsch, meinen Ejakulationen, [meinen Leistungen].« (Dustan 1997, 77f, korr. durch Verf.) Der zur Ware werdende Körper versichert sich seines Werts und erfährt darüber zugleich eine narzisstische Kränkung, weil er seine Einmaligkeit über den Vergleich und Abgleich mit der Norm verliert.

Der sexuelle Austausch organisiert sich über vorwiegend kommerzielle subkulturelle Netzwerke als deregulierter, globalisierter Markt: »Clubland. All over the planet.« (ebd., 119) Dort herrscht ein strenger Verhaltenskodex, zu dem gehört, dass Störfaktoren, welche die Subkultur als geschützten Raum erwiderten schwulen Begehrens bedrohen, isoliert werden. Hier können die Körper sexuell sein, müssen aber auch alles ausblenden, was nicht dem Prinzip sexueller Lustoptimierung folgt. Das Unberechenbare und Prekäre dieser Sexualität ähnelt damit eher den Kursschwankungen an der Börse als triebhaften Naturgewalten. Sexuelle Konkurrenz durchkreuzt immer wieder das Erleben von Solidarität und Gruppenidentität. Einsamkeit und Krankheit bleiben die Begleiter der temporären sexuellen Erfüllung. Zufrieden geben sich schwule Männer allein durch den Tausch ihrer Orgasmen auf einem deregulierten sexuellen Markt deshalb noch lange nicht, so auch nicht die Figuren in den Romanen Dustans. Dieses Ungenügen kann, muss aber nicht zur Ausbildung solidarischer Netzwerke als einem Gegengewicht führen.

Genderfuck

Während die schwule Szene im Hinblick auf die Entwicklung von Märkten des sexuellen Austausches eine gewisse Vorreiterrolle hat und für die marktförmige Organisation sexueller Interessen als Transmissionsriemen für den Rest der Gesellschaft

dient, kann die queere, insbesondere die lesbisch-queere Szene als Avantgarde der Dekonstruktion von Geschlecht gelten, die die Geschlechtsidentität wechselseitig abstrahiert und verdinglicht. Mit lesbisch-queer meine ich eine Community, die nicht nur weibliche, lesbische Identitäten umfasst, sondern sich bewusst gegenüber transidentischen, intersexuellen und geschlechtlich uneindeutigen Selbstidentifizierungen öffnet. Formen von Gender-Bending gibt es darüber hinaus auch in der (schwulen) Tanten- und Transenszene und in heterosexuellen bzw. heterodominierten Szenen, dort häufig in Verbindung mit der SM-Szene. »Queer« verwende ich schließlich als Oberbegriff für diese einzelnen Subkulturen. (Sigusch [1997] bezeichnet dieses neosexuelle Prinzip paradoxaler Ver- und Entstofflichung als »Hylomatie«.) Zum einen wird Geschlecht (als *gender*) vom Körper abgelöst und die vermeintliche Natürlichkeit von Geschlecht in Zweifel gezogen, zum anderen erlauben neue medizinische Methoden, Körper herzustellen, die den traditionell verordneten Dimorphismus der Geschlechter (als *sex*) in Frage stellen. Geschlecht wird hier nicht mehr als Schicksal begriffen, sondern als Aushandlungsergebnis (Bauer 2005). Das Bemühen, Handlungsmöglichkeiten innerhalb der gesellschaftlichen Zwänge geschlechtlicher Zuschreibungen zu erweitern, schlägt sich in dieser Subkultur darin nieder, dass das Gegenüber im Zweifelsfall gefragt wird, wie es geschlechtlich bezeichnet werden möchte. So nennt sich der geschlechtsuneindeutige Künstler Del LaGrace Volcano eine »intentional mutation« und drückt damit den Anspruch auf eine selbstgewählte und selbstbestimmte Geschlechtsidentität aus. Diese subkulturelle Strategie treibt einerseits die Widersprüche hervor, die in jeder Geschlechtsidentität angelegt sind, entgrenzt und zersetzt sie, kann aber andererseits auch zu einer bloßen Vervielfältigung von Geschlechtsidentitäten führen, wie das etwa in den beiden Dokumentarfilmen *Gendernauts* (1999) von Monika Treut und *Venus Boyz* (2002) von Gabriel Baur dargestellt wird. Doch selbst diese Vervielfältigung soll zugleich die Kategorie Geschlecht, zumindest in ihrer heteronormativen, zweigeschlechtlichen Form, ad absurdum führen. Intellektuell werden diese Bemühungen durch utopische Visionen des Posthumanen oder des Cyborgs begleitet.

Es gelingt in queeren Subkulturen, gesellschaftlich stigmatisierte Geschlechtsnonkonformität aufzuwerten und lustvoll zu besetzen. So hat sich eine queere Sexualkultur etabliert, die Trans-Menschen dazu ermächtigt, sexuell zu sein, und damit gegen den sexualmedizinischen Imperativ verstößt, dass Transsexuelle, um gutachterlich anerkannt zu werden, vor ihrer operativen Angleichung ihren Körper nicht lustvoll erleben dürfen. Queere Communitys stellen nicht nur einen Raum für alltagsweltliche Trans-Identitäten bereit, sondern laden darüber hinaus auch zum kritischen Spiel mit Geschlechterklischees ein, etwa in den Performances von Drag Kings und Drag Queens oder dem sogenannten *genderfuck*, einer bewussten Kombination widersprüchlicher Geschlechtsattribute, die heteronormative Zurichtungen skandalisiert und vom Zwang entlasten soll, ein einziges und eindeutiges Geschlecht zu sein (Engel 2002, 180-88). Getragen werden diese lustvollen Experimente von einem breiten Bündnis aus verschiedenen sozialen Bewegungen, die heteronormative Zweigeschlechtlichkeit kritisieren. Es versammelt daher Feministinnen,

lesbische und schwule Aktivist/innen, Transsexuelle, Transgender und Intersexen. Intersexen sind Personen, die als männlich und weiblich definierte physiologische Merkmale aufweisen. Transgender ist einerseits ein Sammelbegriff für alle Inkongruenzen gegenüber heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit, andererseits bezeichnen sich damit Personen, die eine andere als die ihnen bei der Geburt zugewiesene Geschlechtsidentität leben, sich aber nicht einer operativen Angleichung an ein eindeutig männliches oder weibliches Geschlecht unterziehen wollen.

Diese Entwicklung kann einer identitären Logik Vorschub leisten, die allerdings innerhalb wie außerhalb der Queer-Theorie sehr umstritten ist. Ein solches intentionalistisches und identitätslogisches Verständnis queerer Geschlechter, womöglich verbunden mit dem Zwang zur spektakulären Einzigartigkeit, scheint Sigusch im Sinn gehabt zu haben, als er diese Form geschlechtlicher Selbstbestimmung analog zu seinen übrigen Begriffsbildungen *Neogeschlecht* beziehungsweise *Selgender* nannte. Diese Neogeschlechtlichkeit ist idealiter autonomisiert, souverän verfügt und selbst verantwortet. Da sie sich nicht auf den Rückhalt traditioneller Geschlechterarrangements stützen kann, ist diese Selbstkonstruktion wesentlich prekär.

Im Neoliberalismus geraten traditionelle Geschlechterrollen ins Wanken, ohne gänzlich zu verschwinden. Das führt dazu, dass die Durchquerung traditioneller geschlechtlicher Zuschreibungen nicht nur selbstgewählt ist, sondern gesellschaftlich gefördert, manchmal sogar aufgezwungen wird. Die Fantasie der Verflüssigung von Geschlecht und der von einigen Queer-Theoretiker/innen postulierte kategorische Imperativ: »Dekonstruiert die Identitäten, wo Ihr sie trefft!« sind deshalb aufgrund ihrer allzu mühelosen Vereinbarkeit mit neoliberalen Maximen kritisiert worden (z.B. Ludwig 2006). Andere Queer-Theoretiker/innen arbeiten dagegen mit Gayatri Chakravorty Spivaks Begriff des »strategischen Essentialismus«. Wieder andere haben Konzepte entworfen, die eine solche Kooptation verhindern und Alternativen zum neoliberalen *Selgender* anbieten sollen, etwa die Strategie der Veruneindeutigung (Engel 2002, 224-29) oder der widersprüchlichen Selbstbeschreibung (Hale 2005).

Von den herrschenden Verhältnissen werden die Individuen keinesfalls dazu gezwungen, queere Geschlechter zu sein. Von einer Überschreitung von Zweigeschlechtlichkeit werden sie nach wie vor abgehalten. Lediglich der Ort von Weiblichkeit und Männlichkeit wird zunehmend prekär, denn die neoliberale Flexibilisierung geschlechtlicher und sexueller Identitäten erlaubt die Gleichzeitigkeit traditioneller und flexibilisierter Geschlechterrollen. Hennessy vertritt die Ansicht, dass die Kapitallogik Heteronormativität und Zweigeschlechtlichkeit nicht notwendig voraussetzt, sondern sich ihnen gegenüber indifferent verhält (2000, 105). Und W.F. Haug behauptet: »Wenn das Gefängnis des ›alten‹ Geschlechterdispositivs Sicherheit bot, so erfährt sich die neue Freiheit in permanenter Unsicherheit. Als die ›Geschlechterrollen‹ noch von der Sozialordnung verfügt worden waren, kamen sie den Individuen im Fertigmodus des Zu-sein-Habens zu.« (2003, 188)

Die Einzelnen finden sich dadurch widersprüchlichen gesellschaftlichen Rollenanforderungen ausgesetzt. Häufig konkurrieren unterschiedliche normative Vorstellungen miteinander: Frauen sollen nun wie Männer arbeiten, aber gleichfalls

immer noch ganz Frauen sein können, wenn sie als solche angerufen werden. So dominieren in der Arbeitsteilung, in der Familienpolitik und in der Werbung nach wie vor traditionelle Rollenvorstellungen. Geschlechtliche Diversität wird auf diese Weise einerseits begrüßt, andererseits ist die zweigeschlechtliche Zuordnung immer noch institutioneller Zwang. Von der Verwirklichung eines frei wählbaren Neogeschlechts, das die hierarchische Zweigeschlechtlichkeit sprengt, sind wir also weit entfernt.

Sadomasochistische Rollenspiele

Charakteristisch für den Neoliberalismus ist also die Ambivalenz zwischen Verstärkung und Flexibilisierung von Geschlechternormen. Der Ort, den die durch diese Normen hervorgebrachten Identitäten in einer von Machthierarchien geprägten Gesellschaft einnehmen, wird dadurch instabil und führt zu einem Nebeneinander aus Intensivierung und Schwund patriarchaler Strukturen (Pühl 2004). Traditionelle Geschlechterhierarchien und »politisch unkorrekte« Formen von Weiblichkeit und Männlichkeit werden auf diese Weise ständig reproduziert, dürfen aber nicht gezeigt oder angesprochen werden, wo ein vorgeblich egalitärer Geschlechterdiskurs als Wertmaßstab gilt. Dieses Nebeneinander produziert und tabuisiert die Wünsche nach Dominanz, Unterwerfung, Emanzipation und Subversion, sodass es schwierig wird, sie zum Gegenstand öffentlicher politischer Auseinandersetzungen werden zu lassen. In der sadomasochistischen Subkultur werden diese Bedürfnisse modulartig ausgelagert und politisch korrekt im gegenseitigen Einvernehmen und im verfremdeten Modus des Spiels artikuliert. Ein Szenemitglied beschreibt dies so:

In einer Beziehung suche ich schon eine gleichberechtigte Beziehung, aber dann im Spiel halt doch diese Überlegenheit in der Machtstruktur. In meinem politischen Alltag versuche ich, Macht und Herrschaft zu bekämpfen, aber andererseits im Spiel, in meiner Sexualität suche ich das dann doch irgendwie. Also, ich glaube, da ist doch ein gewisser Unterschied, dass ich mir da 'ne künstliche Situation schaffe, die jenseits meines Alltags stattfindet, weil ich mir da bewusst 'ne Situation schaffe.

Rollenhandeln gilt allgemein als Ergebnis eines modernen Ausdifferenzierungsprozesses und der damit einhergehenden Fragmentierung des Subjekts. Sadomasochistische Rollenspiele spiegeln damit die wachsende gesellschaftliche Bedeutung der Fähigkeit zum Rollenwechsel und zur Toleranz von Rollenkonflikten wider. Sie üben diese Kompetenz ein und arbeiten sich an dem daraus entstehenden Leistungsdruck ab. Sie inszenieren Rollendistanz und lösen innerpsychische Konflikte oft mit einer für die Postmoderne typischen ironischen Grundhaltung. Häufig dienen Rituale dazu, den Rollenwechsel zu erleichtern. So berichten einige Szene-Mitglieder von Ritualen der Begrüßung oder vom ritualisierten Anlegen bestimmter Kleidung. Alltagsweltliche Rollenkonflikte, die sich zum Beispiel aus unterschiedlichen und widersprüchlichen geschlechtlichen Anrufungen ergeben, werden in den SM-Inszenierungen aufgeführt und durchgearbeitet. So weisen einige meiner Gesprächspartnerinnen in einer Gruppendiskussion auf die Schwierigkeit hin, ihre unterschiedlichen Rollen im Beruf und

im privaten SM-Leben miteinander zu vereinbaren. Mehrere Frauen, die im Beruf in leitender Stellung und im Privaten submissiv sind, betonen, wie wichtig und schwierig der Rollenwechsel für sie ist. Eine Frau bezeichnete SM als ihren »Ausgleichssport«. Eine andere beschrieb den Rollengegensatz zwischen der altruistischen Rolle im Pflegeberuf und der hedonistischen, ichbezogenen Rolle im SM. Die präzise Unterscheidung verschiedener Rollen organisiert den Umgang mit konkurrierenden Rollenerwartungen, indem ihnen jeweils unterschiedliche Sphären und Zeiträume zugewiesen werden, in denen sie sich im Einklang mit dem sozial Geforderten und Möglichen befinden.

Techniken der Selbstführung stehen deshalb im Mittelpunkt der subkulturellen Kompetenz der SM-Szene. Sexuelle Verhandlungsmoral (Schmidt 2005, 9-19) und vertragliche Rahmung sexuellen Handelns werden hier geradezu idealiter eingeübt und vorgeführt. Allerdings setzt diese Verhandlungsmoral egalitäre Partner/innen voraus. Im Aushandeln werden die Beteiligten nominell gleich behandelt, auch wenn ihre gesellschaftlichen Positionen starke Machtunterschiede aufweisen. Außerdem unterstellt die Verhandlungsmoral die Transparenz des sexuellen Begehrens und übersieht, dass Erotik von Unwägbarkeiten und Undurchsichtigkeiten geprägt ist, die die Grenzen des Sagbaren betreffen. Die masochistische Lust an der Selbstvergeudung widerspricht ebenfalls den pragmatisch abwägenden Maximen des Selfsex. Damit versucht die vertragliche Rahmung Ambivalenzen zu entschärfen, welche SM-Sexualitäten aber gerade freisetzen und lustvoll genießen, denn sie suchen das Erleben von Macht und Ohnmacht unter Bedingungen, die paradox sind: Souveränitätsverlust wird souverän verfügt. Unlust wird erotisiert. Sexuelles Handeln wird theatralisiert, während jedoch gerade diese Artifizialität als ausreichend echt und künstlich genug erlebt werden muss, um genießbar zu sein. Indem SM-Sexualitäten die neosexuelle Paradoxie souveränen Souveränitätsverlustes und authentischer Artifizialität in ihren Inszenierungen explizit machen, erlauben sie ein praktisches Durcharbeiten dieser Widersprüche. So meinen auch Darren Langdridge und Trevor Butt: »Sadomasochistic sex play may therefore highlight and challenge structural inequalities based on dominance and submission. The story of S/M produces resistance as it makes visible previously invisible institutionalized power inequalities.« (2004, 48)

Einerseits inszenieren sadomasochistische Rollenspiele die Vorstellung souveräner Aushandelbarkeit und Verfügbarkeit über eine beliebig ausweitbare Rollenpluralität. Indem sie unterschiedlichste Rollen an- und ablegen, demonstrieren sie, dass ihre Substanz allein in ihrer Performanz besteht. Andererseits betreiben die Szenemitglieder einen hohen Reflexionsaufwand, um subkulturelles Rollenhandeln und Alltagshandeln in ein kohärentes Selbstbild einzubauen. Und schließlich generiert das Rollenspiel eine Transzendierungsfantasie, die diese Trennung, der sie sich verdankt, überwinden möchte und die Authentizität in der Auflösung des Widerspruches nach einer der beiden Seiten hin sucht, indem sie eine der Rollen absolut setzt. So können Konflikte gelebt werden, wenn ein Normideal gegen ein anderes ausgespielt wird. Das Leistungsideal, eine Rolle perfekt auszufüllen, wird dann im Wechsel von der Alltags- zur SM-Rolle aufrechterhalten, ohne dass der Normdruck selbst vermindert würde. Die Paradoxie sadomasochistischer Rollenspiele liegt darin, dass sie damit drohen,

die Mühen des Alltags nur zu wiederholen und zugleich verheißten, ihnen endgültig zu entfliehen. Indem sich die subkulturellen Akteur/innen dieser Paradoxie stellen, üben sie einerseits Kompetenzen ein, mit denen sich, z.B. mit Humor und Selbstironie, der alltagsweltliche Rollendruck ertragen und der Rollenwechsel erlernen lässt. Andererseits erstreiten sie sich Handlungsräume, in denen hierarchische Rollenvorgaben umgearbeitet werden können. Gerade aus der treuherzigen Kooptation heraus kann so eine Verunsicherung neoliberaler Imperative entstehen.

Wahlverwandtschaften

Schließlich betrifft Deregulierung nicht nur den normativen Rahmen sexueller Praktiken und geschlechtlicher Identifizierungen und Verkörperungen, sondern auch familiärer und affektiver Bindungen. So wie die Bindung an ein einziges Unternehmen und an einen einzigen Beruf erodiert, pluralisieren sich auch jene. Der zeitlich flexibilisierte und fragmentierte, »projektbasierte Kapitalismus« (Boltanski/Chiapello) wird von einer projektbasierten Neofamilie begleitet. Die Zunahme von Singlehaushalten wird durch komplexe Netzwerke von Wahlverwandtschaften ergänzt. Neoliberale Gesellschaftsentwürfe scheinen nicht-traditionellen familiären Lebensweisen im Vergleich zum Fordismus nicht nur offener gegenüberzustehen, sondern sie geradezu hervorzutreiben. Denn der Ruf nach Flexibilisierung und Deregulierung verlangt mobile Arbeitssubjekte, die in der Lage sind, mühelos affektive Bindungen aufzubauen und abzubauen sowie zwischen verschiedenen, einander widersprechenden Ansprüchen zu vermitteln. Außerdem wird die Bereitschaft und Fähigkeit verlangt, Fernbeziehungen zu führen und Verantwortung für eine Vielzahl von Mitgliedern der Patchwork-Familie zu übernehmen.

Neosexualitäten müssen also nicht in die Vereinzelung führen. Dagegen erfordert die Enttraditionalisierung der Gesellschaft das Aushandeln von Bindungsmodellen, die bislang normativ geboten und kulturell abrufbar waren. Dies bedeutet für die Einzelnen nicht nur, dass sie stärkeren Belastungen ausgesetzt sind, sondern gleichzeitig eine Zunahme an Selbstverwirklichung und Handlungsmöglichkeiten. In diesem Zusammenhang verlässt z.B. der von Männern schon immer selbstverständlich in Anspruch genommene Seitensprung die Schmutzdecke und wird über die Einführung einer egalitären Verhandlungsmoral resozialisiert. So proklamiert eine Sammlung von Berichten über schwule Nicht-Monogamie: »Fremdgehen macht glücklich« (Schulze/Scheuß 2004). Als Gewinn nicht-monogamer Lebensweisen wird angeführt, dass lusttötende Routinen und Langeweile vermieden sowie Autonomiespielräume erweitert würden, berichten Marianne Pieper und Robin Bauer aus ihrer empirischen Feldforschung (200, 68) und entwerfen dabei eine Typologie unterschiedlicher Formen nicht-monogamer Lebens- und Verhaltensweisen: Je nach dem Grad der Verbindlichkeit und der Übernahme von Verantwortung sprechen sie von »Promiskuität« einerseits und »Polyamourosität« andererseits. »Nicht-monogam« gilt als neutraler Oberbegriff. In Abgrenzung zu promiskiten Lebensweisen betont die *Polyamory*-Subkultur den Liebes- und Fürsorgecharakter ihrer Beziehungen (Klesse 2005). Innerhalb dieser

polyamourösen Lebensweisen unterscheiden Pieper und Bauer in Abhängigkeit von dem Gewicht, das den einzelnen Beziehungen eingeräumt wird, zwischen primären und sekundären Beziehungen. In Konfliktfällen sind primäre Beziehungen bei ihrem Mitspracherecht gleichberechtigt, während sekundäre Beziehungen in ihren Einflussmöglichkeiten nachrangig sind. Außerdem führen Pieper und Bauer multiple primäre Beziehungen und schließlich die »Polyfidelity« an. Unter Letzterer verstehen sie den seltenen Fall einer häufig auch häuslich und ökonomisch zusammengefassten, nach außen geschlossenen Treuegemeinschaft von Liebenden. Nicht-geschlossene multiple Beziehungen sind dagegen eher offenen Netzwerken vergleichbar, die über mehrere Zentren verfügen.

Indem sie unterschiedliche Bedürfnisse und Verantwortungen modularartig in verschiedene Beziehungen auslagern, folgen nicht-monogame Beziehungen ebenfalls einer Verschlankungslogik. Analog zur *Lean Sexuality* stellen sie somit eine Art *Lean Relationship* dar. Allen Straffungsbemühungen zum Trotz entsteht insgesamt jedoch ein zeitlicher und materieller Mehraufwand an Kommunikation, Mobilität und Fürsorgeverpflichtungen. Nach Aussage der Beteiligten hält sich dieser allerdings mit den Vorteilen für alle die Waage. In emotionalen und finanziellen Krisensituationen steht außerdem ein solidarisches Netzwerk bereit.

Während sich nicht-monogame Lebensweisen der fordistischen Gesellschaftsformation offensichtlich widersetzen, stellt sich die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit dem neoliberalen Modell. Diese Lebensstile sind kostspielig, verlangen hohe kommunikative Kompetenzen und ausgeprägtes Selbstmanagement. Kinderlosigkeit bzw. das Privileg, Fürsorge- und Pflegearbeit outsourcen zu können, stellen zwar keine notwendige Bedingung, aber doch eine enorme Begünstigung nicht-monogamer Lebensstile dar. In Bezug auf die *Polyamory*-Szene beobachten Haritaworn, Lin und Klesse daher eine Fokusverengung auf weiße, nicht-behinderte Mittelständler/innen sowohl in der wissenschaftlichen Beschreibung als auch im Szene-Diskurs selbst (Haritaworn u.a. 2006).

Betrachtet man die Seite staatlicher Regulierungen, kann man auch dort eine zunehmende Offenheit nicht-ehelichen Lebensformen gegenüber feststellen. Neoliberale Refamiliarisierungspolitiken restaurieren nicht bloß vergangene Verhältnisse, sondern erkennen neue Familienmodelle explizit an: Im Hinblick etwa auf die Unterhaltspflicht werden sämtliche Lebensgemeinschaften unter dem neuen Rechtstitel »Bedarfsgemeinschaften« gleichgestellt. Da sich vormals sozialstaatliche Aufgaben an sie delegieren lassen, erhalten neben der ehelichen Kleinfamilie auch homosexuelle Lebenspartnerschaften und alternative Lebens- und Fürsorgegemeinschaften zunehmend die Aufmerksamkeit staatlicher Politik. Davon sind auch »wilde Ehen« von Heterosexuellen, unverpartnert zusammenlebende Homosexuelle und selbst Wohngemeinschaften nicht ausgenommen. Institutionelle Anerkennung wird also dort gewährt, wo es sich für den Staat auszahlt. Die gesellschaftliche Entsolidarisierung erweist sich als historische Bedingung für die Anerkennung und Normalisierung nicht-ehelicher Lebensweisen und bewegt sich innerhalb des neoliberalen Spannungsverhältnisses von Individualisierungsgewinn und Risikozuwachs.

Im Bereich privater Lebensgestaltung gilt die Devise: »Du darfst so leben, wie du willst, wenn du damit erfolgreich bist und selbst dafür die Verantwortung übernimmst.« Wer reich ist, kann sich also mehr Freiheiten in der Lebensgestaltung und sexuellen Selbstverwirklichung für sich und ein Gegenüber leisten. Sexualität und Fürsorge werden damit in eine Warenlogik integriert. Das neoliberale Individualisierungsangebot wird mit der Privatisierung der Fürsorge verschweißt. Mit dieser Koppelung ist eine ungeahnte Allianz konservativer und sexuellemanzipatorischer Diskurse gelungen (Engel 2005). Hennessy zufolge blasen Hetero- und Homo-Ehe unter diesen Voraussetzungen ins selbe Horn:

In dem Maße, wie soziale Sicherungssysteme verschwinden, werden Verwandtschaftsnetze für viele Menschen der einzige Rückhalt des Überlebens. Die konservative Verteidigung der Ehe und das Pendant der Schwulen- und Lesbenrechte sind zwei Seiten desselben Anliegens; beide speisen sich aus den Kosten, die die Bio-Deregulierung abverlangt, aus den unbefriedigten Bedürfnissen der Arbeitenden, aber sie tun dies beide auf ideologische Art und Weise. (2007, 289)

Neosexuelle Wahlverwandtschaften passen sich aber nicht einfach *nolens volens* an neoliberale Imperative an, sondern liefern ebenfalls ein Gegengewicht zu Atomisierung, Entsolidarisierung und Bindungslosigkeit. Denn die staatliche Anerkennung nicht-ehelicher Liebesverhältnisse, etwa in Gestalt der eingetragenen Lebenspartnerschaft für Homosexuelle, beschränkt sich auf das Paarmodell und produziert damit neue Verwerfungen. Neben *gender-queeren* tragen nicht-monogame Lebensweisen dazu bei, diese binäre Logik von Gesellschaftskonstitution aufzubrechen. Sie wenden sich gegen den Zusammenhang von Monogamie und kapitalistischen Produktions- und Reproduktionslogiken und klagen neue Konzepte der gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung ein: Wie müssen etwa die Begriffe von Intimität und Verwandtschaft modifiziert werden, um nicht-monogame Lebens- und Liebesweisen einzuschließen? Wie soll ihre öffentliche Anerkennung und Legitimierung organisiert werden, und welche politischen Strategien sind notwendig, um darin solidarische Netzwerke aufzubauen? Wie lässt sich Polygamie vor patriarchalem, rassistischem oder auf Klassenunterschieden beruhendem Missbrauch schützen? Und wie können die materiellen Bedürfnisse und die ökonomische Reproduktion in nicht-monogamen Partnerschaften sichergestellt und organisiert werden, ohne sie an staatlicherseits als verwandt anerkannte Paargemeinschaften zu delegieren? Nicht-monogame Lebensweisen erfordern eine Revision des Gesundheits- und Pflegewesens sowie der Alterssicherung und des Sozialstaates. Damit liefern sie einen weiteren willkommenen Anlass für die ›Reform‹ des Sozialstaates, die aber nicht notwendig eine neoliberale Richtung einschlagen muss. Vielmehr können der neoliberale Sozialstaat und das Modell der Neofamilie die Bedürfnisse nach Autonomie, Sicherheit und Nachhaltigkeit zwischenmenschlicher Bindungen nicht zufriedenstellend erfüllen, sondern schaffen mit eben den Möglichkeiten, die sie eröffnen, neuen Handlungsbedarf.

Fazit

Pierre Bourdieu sah in der neoliberalen Prekarisierung den »Teil einer neuartigen Herrschaftsform, die auf die Errichtung einer zum Dauerzustand gewordenen Unsicherheit fußt und das Ziel hat, die Arbeitnehmer zur Unterwerfung, zur Hinnahme ihrer Ausbeutung zu zwingen.« (1998, 99) Es ist Teil dieser Herrschaftsstrategie, durch das Versprechen von Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung einen Kompromiss zwischen Herrschenden und Beherrschten herzustellen, der diese Wünsche in hegemoniale Herrschaftsinteressen einbindet. Wünsche nach sexueller Selbstverwirklichung nehmen darin eine zentrale Stellung ein. Neosexualitäten sind die Form des Kompromisses, den diese Wünsche unter neoliberalen Vorgaben eingehen. Indem sie sich auf diese Angebote einlassen, werden sie durch diese verändert. Ihr Verhältnis zum Neoliberalismus ist daher ambivalent: Einerseits kooptieren sie lustvoll, andererseits setzt die Nichteinlösung wie auch die Einlösung dieser Versprechen kritische Potenziale frei. Genau in dieser Widersprüchlichkeit ist das Bewegungspotenzial der Neosexualitäten angelegt. So hat Margot Weiss im Hinblick auf die Vermarktung sexueller Transgressionswünsche festgestellt: »Late-capitalism works by inciting and capitalizing on these desires, yet it can never control the emotional effect of this excess.« (2006, 128) Dies alles und noch viel mehr ist eben noch lange nicht genug.

Die gesellschaftlich sanktionierten neosexuellen Bedürfnisse konfliktieren hier mit anderen, affektiven und materiellen Bedürfnissen. Wünsche nach Sicherheit, Nachhaltigkeit und Unsouveränität werden durch die neoliberalen Imperative nicht befriedigt, sondern erscheinen lediglich als Markthemmnis; die Befriedigung dieser Wünsche haben die Einzelnen selbst zu tragen, sofern sie es sich leisten können. Außerdem werden strukturelle Benachteiligungen der politischen Verhandbarkeit entzogen. Die inneren Widersprüche innerhalb der vier angeführten neosexuellen Szenen weisen auf die mangelnde Integrationsfähigkeit des neoliberalen Kapitalismus hin. Sie beanspruchen gewährte oder erkämpfte Freiräume, entwickeln Lebens- und Subjektivierungsweisen unter prekären Bedingungen und arbeiten sich an deren Widersprüchen ab. Insofern können die beschriebenen Subkulturen als praktische Kritik angesehen werden, welche die neoliberalen Versprechen und Angebote auf ihre Tragfähigkeit hin abklopft.

Die entgrenzende Lust, die sich an der Sehnsucht nach dem ganz Anderen entzündet, ist von vornherein durch neoliberale Regulierungen begrenzt. Diese geben ihr umgekehrt aber gerade ihre paradoxe Gestalt. Dadurch sind Widersprüche vorgegeben, die eine Stillstellung erotischer Wünsche innerhalb eines neoliberalen *anything goes* unwahrscheinlich werden lassen, ja die gerade in der Ambivalenz von Auflehnung und Anpassung neue Handlungsmöglichkeiten hervorbringen. Denn das neoliberale Modell eröffnet ein Potenzial zur Politisierung und Widerständigkeit im Inneren der Herrschaftsprozesse und legitimiert damit paradoxerweise die Zustimmung und aktive Beteiligung der Beherrschten. Dadurch entsteht die ambivalente Situation, dass Kritik ebenso sehr durch Verweigerung wie durch Mitmachen möglich ist, dass beides aber gleichermaßen in die Affirmation führen kann. Lustlos ist der Prozess, diese Ambivalenzen in der Praxis kritisch zu bewältigen, glücklicherweise nicht.

Literatur

- Bauer, Robin, »When Gender Becomes Sane, Safe and Consensual. *Gender Play as a Queer BDSM Practice*«, in: E. Haschemi Yekani u. B. Michaelis (Hg.), *Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory*. Berlin 2005, 73–86
- Bauman, Zygmunt, »Über den postmodernen Gebrauch der Sexualität«, in: G. Schmidt u. B. Strauß (Hg.), *Sexualität und Spätmoderne. Über den kulturellen Wandel der Sexualität*. Stuttgart 1998, 17–35
- Bersani, Leo, *Homos*. Cambridge u. London 1995
- Boltanski, Luc, u. Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz 2003 (frz. 1999)
- Bourdieu, Pierre, *Gegenfeuer*. Konstanz 1998 (frz. 1998)
- Butler, Judith, »Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität«, in: S. Hark (Hg.), *Grenzen lesbischer Identitäten*. Berlin 1996, 15–37 (engl. 1991)
- Dies., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London u. New York 2004
- Castel, Robert, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Loharbeit*. Konstanz 2000 (frz. 1995)
- Damitz, Ralf M., »Prekarität. Genealogie einer Problemdiagnose«, in: *Mittelweg* 36, 16. Jg., H. 4 (2007), 67–86
- Dustan, Guillaume, *Exzeß*. Berlin 1997 (frz. 1996)
- Ders., *Plus fort que moi*. Paris 1998
- Engel, Antke, *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/M u. New York 2002
- dies., »Das zwielichtige Verhältnis von Sexualität und Ökonomie. Repräsentationen sexueller Subjektivität im Neoliberalismus«, in: *Das Argument* 260 (2005), 224–36
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M 1983 (frz. 1976)
- Hale, C. Jacob, »Lederlesben Boys und ihre Daddies. Anleitung zum Sex ohne Frauen und Männer«, in: M. Haase, M. Siegel u. M. Wunsch (Hg.), *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin 2005, 127–45 (engl. 1997)
- Haritaworn, Jin, Chin-ju Lin u. Christian Klesse, »Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory«, in: *Sexualities*, 9. Jg., H. 5 (2006), 515–29
- Haug, Frigga, »Sexuelle Deregulierung oder Der Kinderschänder als Held im Neoliberalismus«, in: dies. (Hg.): *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*, Hamburg u. Berlin 1999, 153–76
- Haug, Wolfgang Fritz, »Die neuen Subjekte des Sexuellen. Volkmar Sigusch über Neoliberalismus und Neosexualität(en)«, in: M. Dannecker u. R. Reiche (Hg.), *Sexualität und Gesellschaft. Festschrift für Volkmar Sigusch*, Frankfurt/M u. New York 2000, 232–51
- dies., *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie*, Hamburg 2003
- Hennessy, Rosemary, »Lesbisches Begehren im Spätkapitalismus: Queer – Klasse – Handlung«, in: *Das Argument* 216 (1996), 239–50
- dies., *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*, New York u. London 2000
- dies., »Deregulierung des Lebens. Körper, Jeans und Gerechtigkeit«, in: Chr. Kaindl, Chr. Lieber, O. Nachtwey, R. Rilling u. T. ten Brink (Hg.), *Kapitalismus reloaded. Kontroversen zu Imperialismus, Empire und Hegemonie*, Hamburg 2007, 278–304
- Klesse, Christian, »This is not a Love Song! Über die Rolle von Liebe und Sex in den Diskussionen um Nicht-Monogamie und Polyamory«, in: L. Méritt, T. Bührmann u. N.B. Scheffzig (Hg.), *Mehr als eine Liebe. Polyamouröse Beziehungen*, Berlin 2005, 123–30
- Langdridge, Darren, u. Trevor Butt, »A Hermeneutic Phenomenological Investigation of the Construction of Sadomasochistic Identities«, in: *Sexualities*, 7. Jg., H. 1 (2004), 31–53

Lorenz, Renate, »Long Working Hours of Normal Love. Hannah Cullwick's Photographs and Diaries«, in: R. Lorenz (Hg.): *Normal Love. Precarious Sex. Precarious Work*, Berlin 2007, 104-25

Ludwig, Gundula, »Subjektivität denken. Queer Theorien im High-Tech-Kapitalismus«, in: *Das Argument* 265 (2006), 278-331

McDougall, Joyce, »Identifications, Neoneeds and Neosexuality«, in: *International Journal of Psychoanalysis* 67 (1986), 19-31

Pieper, Marianne, u. Robin Bauer, »Polyamory und Mono-Normativität: Ergebnisse einer empirischen Studie über nicht-monogame Lebensformen«, in: L. Méritt, T. Bührmann u. N.B. Scheffzig (Hg.), *Mehr als eine Liebe. Polyamouröse Beziehungen*, Berlin 2005, 59-69

Pollak, Michael, »Männliche Homosexualität oder das Glück im Ghetto?«, in: P. Ariès u. A. Béjinn (Hg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit*, Frankfurt/M 1986, 55-79 (frz. 1982)

Pühl, Katharina, »Neoliberale Paradoxien? Geschlechtsspezifische Veränderungen durch sozialpolitische Reregulierungen als Herausforderung feministischer Theorie«, in: *Geschlechterstudien* 2+3 (2004), 40-50

Schmidt, Gunter, *Das neue Der Die Das. Über die Modernisierung des Sexuellen*, Gießen 2005

Schulze, Micha, u. Christian Scheuß, »Fremdgehen« macht glücklich! *Neue schwule Lebens- und Liebesformen*, Berlin 2004

Sigusch, Volkmar, »Metamorphosen von Liebe und Tod. Ausblick auf eine Theorie der Hylomatie«, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 51. Jg., H. 9/10 (1997), 835-74

ders., »Die neosexuelle Revolution. Über gesellschaftliche Transformationen der Sexualität in den letzten Jahrzehnten«, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 52. Jg., H. 12 (1998), 1192-234

ders., *Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*, Frankfurt/M u. New York 2005

ders., »Kann die neosexuelle Revolution ohne Neoliberalismus gedacht werden? Eine Antwort auf Daniela Klimke und Rüdiger Lautmann«, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 19 (2006), 234-40

Weiss, Margot D., »Mainstreaming Kink. The Politics of BDSM Representation in U.S. Popular Media«, in: P.J. Kleinplatz u. Ch. Moser (Hg.), *Sadomasochism: powerful pleasures*, New York u.a. 2006, 103-32

Woltersdorff, Volker, »Queer und Hartz IV. Überlegungen zum Zusammenhang von Arbeit, Ökonomie, Sexualität und Geschlecht im Neoliberalismus«, in: N. Degele (Hg.): *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*, München 2008, i.E.

ders., »Zuckerbrot und Peitsche. Verheißungsvolle Drohungen sadomasochistischer Rollenspiele«, in: E. Heisler, E. Koch u. Th. Schäffer (Hg.), *Drohung und Verheißung. Mikroprozesse in Verhältnissen von Macht und Subjekt*, Freiburg i.Br. 2007, 215-33

Iris Nowak

Schreiben über Liebe in der Familie

Veröffentlichungen über Liebe und Familie bewegen sich derzeit zwischen zwei Polen: Einerseits erscheinen beide – wie das gesamte Leben – als Projekt (Beck-Gernsheim 1998, 58ff), das von den einzelnen Männern wie Frauen bewusst geplant und gestaltet wird, also auch beendet werden kann. Andererseits und im Widerspruch dazu hat die traditionell bürgerliche Vorstellung von Familie als Ort lebenslanger Verbundenheit und gegenseitig getragener Verantwortung auf der Basis biologischer Verwandtschaft und eines nicht wirklich erklärbaren tiefen Gefühls, eben der *Liebe*, nach wie vor große Bedeutung. Rechtfertigungsreden zum Abbau des Sozialstaats schließen an beide Auffassungen mehr oder weniger explizit an, wenn sie für die Versorgung von unterstützungsbedürftigen Menschen an die Eigenverantwortung appellieren. Darin rufen sie emotionale Verbundenheit mit den nächsten Angehörigen genauso an wie Bedürfnisse, das eigene Leben als Projekt zu gestalten. In solchen Anrufungen fallen die Möglichkeit zur (marktförmigen) Selbstbestimmung und der Verzicht auf langfristige Planungshorizonte in eins.

Ich frage, ob die derzeitigen Texte über Liebe und Familie die hegemonialen Diskurse über flexibilisierte gesellschaftliche Verhältnisse stützen und dazu beitragen, dass die fehlende Planbarkeit von Lebensweisen und -entwürfen hingenommen oder gar für gut befunden wird; und damit zusammenhängend, wie die Verunsicherung von Lebensverhältnissen, die oft unter dem Begriff Prekarisierung diskutiert wird, nicht nur eine Frage der Verteilung von Arbeit und Einkommen ist, sondern auch eine Frage danach, wie sie in der individuellen Gefühlswelt erfahren wird. Für diese Fragen scheint *Familie* ein günstiger Ausgangspunkt zu sein: In ihr und durch sie wird nach wie vor der Großteil der gesellschaftlich notwendigen Arbeit der Sorge für andere geleistet, und zwar immer noch zum überwiegenden Teil von Frauen. Zugleich ist Familie vermutlich für niemanden ausschließlich ein Arbeitsort. Vielmehr werden in ihr entscheidende emotionale Entwicklungen, Krisen und Brüche erfahren, Familie bleibt oft lebenslang ein – wenn auch konflikthafter – Ort der Sehnsucht nach Zuwendung und Geborgenheit.

Ich werde exemplarisch untersuchen, wie in aktuellen Auffassungen über Familie alte und neue Bilder von Liebe verhandelt werden und wie diese mit gesellschaftlichen Konflikten um Arbeit, Einkommen und gesellschaftlicher Partizipation vermittelt sind. Meine Suche gilt dabei auch den vorgeschlagenen politischen Interventionsmöglichkeiten. Spätestens seit dem Amtsantritt von Ursula von der Leyen scheint sich auch konservativ-neoliberale Politik als Vollstreckerin der Forderungen der Frauenbewegung der 1970er/80er Jahre zu artikulieren. Die Transformation der damals erarbeiteten Gesellschaftskritik hin zur Fokussierung auf Vereinbarkeit von Familie und Beruf ist mittlerweile auch in sozialen Bewegungen und Basis-Projekten zu beobachten. Das veranlasst mich, eine Relektüre exemplarischer Texte aus jener

Zeit an den Anfang zu stellen, um herauszufinden, was an den damaligen Wissensproduktionen vereinnehmbar durch neoliberale Politik war, und was aus ihnen für aktuelle kritische Interventionen noch zu lernen wäre.

Familie und Liebe in der Frauenbewegung

An exemplarischen Texten arbeite ich heraus, wie und ob der Zusammenhang zur kapitalistischen Produktionsweise gedacht, wie deren hegemoniale Vermittlung analysiert und kritisiert und welche Rolle der Selbsttätigkeit der Einzelnen hierbei zugeordnet wird.

Hausarbeitsdebatte mit wenig Liebe

Ich beginne mit zwei zentralen Texten aus der *Hausarbeitsdebatte*, in der in den 1970er Jahren international die Funktion von Hausarbeit für die Regulierung kapitalistischer Verhältnisse Thema war. In der deutschen Frauenbewegung wurde in diesem Zusammenhang *Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit* von Gisela Bock und Barbara Duden (1977) viel diskutiert. Der Titel legt nahe, ihn mit der Frage neu zu lesen, welche Bedeutung dem Gefühl *Liebe* in dieser Diskussion gegeben wurde. Bock/Duden wollen Hausarbeit aus dem »Schein der Naturhaftigkeit« (122) rücken und als historisches Phänomen darstellen, das sich erst seit dem 17./18. Jahrhundert herausgebildet hat. Sie richten sich vor allem gegen die Nicht-Wahrnehmung dieser Arbeit als Arbeit und gegen die Zuschreibung, dass sie aus Liebe geschehe. Beides korrespondiere mit dem zur selben Zeit entstehenden Ideal der passiven, sanften, sitzamen und freundlichen Ehefrau, Hausfrau und Mutter, das zum normativ verankerten »Wesen der Frau« (150) geworden sei. Die Autorinnen schildern die Verhältnisse vor dem 17. Jahrhundert, in denen Frauen zwar untergeordnet, aber in gesellschaftliche Produktionsprozesse ebenso wie in politische Auseinandersetzungen sichtbar eingebunden waren. Sie weisen in diesem Rahmen darauf hin, dass die »natürliche Bestimmung des Weibes« als Hausfrau erst durch die »Intelligenz der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft«, d.h. durch Schriften und Reden von sowohl kirchlichen als auch weltlichen Intellektuellen erfunden werden musste (124). »In dem Maß, wie sich die Erwartungen an ein persönliches Glück in der Familie, die bürgerliche Familienideologie durchsetzten, verschwanden die Kategorien von Arbeit. Hausarbeit wurde fortan als Erscheinungsform von Liebe definiert, gegenüber der außerhäuslichen, Gehalt einbringenden Arbeit des Mannes.« (151)

Bock/Duden beschreiben unterschiedliche Stufen der Verallgemeinerung dieses Lebensmodells, das zunächst dem Bürgertum vorbehalten war und erst im 20. Jahrhundert in den Industriestaaten als Reaktion auf soziale Kämpfe zu einer allgemeinen Lebensweise bzw. einem allgemeinen Ideal auch für die Arbeiterklasse, migrantische *Communities* u.ä. wurde. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den bewussten Anstrengungen des Kapitals und des Staats, eine tayloristische Rationalisierung der Hausarbeit durchzusetzen. Die »Fixierung der Frauenrolle und ihre bewusste

Einbeziehung in die Mechanismen kapitalistischer Entwicklung« (161) beschreiben sie in zweierlei Hinsicht genauer: Zum einen sei die Konsumtionsarbeit als rationell zu gestaltender Tätigkeitsbereich eingeführt und explizit an die Frauen delegiert worden. Auf diese Weise seien Lohnerhöhungen vermieden worden, da auch ohne diese der Lebensstandard der Arbeiter (eben durch die Arbeit der Hausfrau) stieg (174f). Zum anderen wurde erst jetzt die Kindererziehung, d.h. die *Arbeit* der Erziehung der Kinder zu Rationalität und Disziplin, welche die moderne Arbeitswelt erforderte, eine allgemeine Praxis (161).

Eine Bestimmung des Begriffs *Liebe* sucht man in diesem Text – trotz des Titels – vergebens. Zwar wird der Liebe von Beginn an zentrale Bedeutung zugeschrieben; auch notieren die Autorinnen am Ende, dass es ihnen darum gehe, die Gleichung zwischen Arbeit und Liebe, zwischen Arbeit und Natur zu zerbrechen (185). Doch welches Ideal von Liebe das dargestellte passivierte »Wesen der Frau« trug und in welcher Weise die herrschenden Liebesauffassungen gesellschaftlich wirksam wurden, sodass mit ihnen den Frauen offenbar erfolgreich die dargestellte Hausarbeit zugeschoben werden konnte, wird nicht weiter diskutiert. Damit verschwindet auch die Frage, inwieweit die aufgezeigten Verhältnisse durchsetzbar waren, weil die Frauen diese akzeptierten und auf Erfüllung und Zufriedenheit hofften, indem sie die Weiblichkeits- und Liebesideale für sich übernahmen. Bock/Duden schreiben von »Gehirnwäsche und Propaganda, der die Frauen erlagen«. Darüber hinaus habe es auch »rohe, wenn auch wissenschaftlich verbrämte Gewalt« gegeben, angefangen bei der Hexenverfolgung bis hin zur Klitorisbeschneidung, die bis ins 20. Jahrhundert hinein Frauen in den USA zugefügt worden sei, wenn diese sich nicht in die neue Arbeit fügen wollten (168).

Mariarosa Dalla Costas Schrift *Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft* (1972) gilt weithin als Auftakt der internationalen Hausarbeitsdebatte¹. Ähnlich wie Bock/Duden räumt Dalla Costa (1973) der *Liebe* für kapitalistische Regulierung zentrale Bedeutung ein. Sie arbeitet heraus, dass die Stellung der Hausfrau in sozialen Auseinandersetzungen entscheidend sei, »da damit die Hauptstütze der gegenwärtigen kapitalistischen Organisation, nämlich die Familie, untergraben wird« (55). Sie führt vor, dass der Kapitalismus durch die Kleinfamilie alle »Möglichkeiten an Erfindungskraft und Entwicklung [der] Arbeitsaktivitäten« der Frauen und »Möglichkeiten sexueller, psychologischer und emotionaler Autonomie kastriert« (37). Die unbezahlte Arbeit der Frauen habe ebenso wie ihre »sexuelle Passivität« eine wesentliche Funktion in der Produktion von Mehrwert (39ff). Hausarbeit schließt also ein, dass sich die Frauen zur Befriedigung aller Macht- und Unterdrückungsgelüste der Männer, die die Fabrikdisziplinierung in diesen weckt, zur Verfügung stellen. Insofern sei Hausarbeit eine verschleierte Form der produktiven Arbeit: Der Ehemann taucht als ihr einziger Nutznießer auf, sodass »die Gestalt des Kapitalisten hinter der des Ehemanns

1 Lise Vogel (2003) weist überzeugend nach, dass Grundlegung und politische Diskussion der Hausarbeit bereits 1940 durch Mary Imman in den USA geleistet wurde, dass die spätere Debatte durch zwei Kanadierinnen (Margaret Benston [1969] und Peggy Morton [1970]) ausgelöst wurde und dass nur in Europa Dalla Costas Aufruf (1972), der zugleich in Italien und in den USA erschien, als Auslöser gilt. Auf letzteres wird hier Bezug genommen.

verschwindet« (41). Der Ehemann und die Kinder werden »durch ihre Liebesbeziehung, durch ihre Liebeserpressung, die ersten kleinen Vorgesetzten, die unmittelbaren Kontrolleure dieser Arbeit« (ebd.). Inwiefern eine Regulierung durch Vorgesetzte in der Fabrik und durch Familienangehörige von unterschiedlicher Qualität sind (z.B. weil *Liebe* auf eine andere Form emotionaler Verbundenheit hindeutet, die mit Hoffnungen aufgeladen ist), diskutiert Dalla Costa nicht. Die spezifische Form, die Unterdrückung und Ausbeutung durch Hausarbeit im Unterschied zur Fabrikarbeit besitzen, ist zwar Gegenstand ihres Textes, und Liebe hat darin zentrale Bedeutung, doch auch sie betrachtet nicht näher, was Liebe überhaupt ist bzw. welche ideologischen Mächte ihr eine Befehlskraft im alltäglichen Handeln verleihen, dass sie mit der eines Vorgesetzten in der Fabrik vergleichbar scheint. Die Übernahme der Hausfrauenrolle durch die Frauen selbst ist bei ihr Ergebnis von Manipulation und lebenslangem Drill (53) bzw. Ausdruck von Sublimation, die durch die Frustration in der monotonen Arbeit und der Passivität in der Sexualität entsteht (49ff).

Hinsichtlich alternativer gesellschaftlicher Perspektiven halten Bock/Duden eine Bezahlung der Hausarbeit für unabdingbar, um die Form der Hausarbeit und die »profitliche Lüge vom ›Liebesdienst‹ der weiblichen Natur« zu zerstören (185f). Dalla Costa betont dagegen, dass es nicht um Lohn für Hausarbeit gehe, da dieser die Frauen isoliert im Haus ließe. Vielmehr gehe es um »Kampfformen, die sofort die gesamte Struktur der Hausarbeit in Frage stellen«. »Das Problem sei nicht so sehr, diese ganze Arbeit hinzuschmeißen, sondern die gesamte Hausfrauenrolle zu zerstören« (43). Ähnlich wie bei Bock/Duden bedeutet das für sie vor allem eine Zerstörung der Isolation und eine kollektive Selbstorganisation der Frauen, um sich in soziale Auseinandersetzungen einbringen zu können. Unverstellter als Bock/Duden, die aber letztlich zum gleichen Ergebnis kommen, arbeitet Dalla Costa heraus, dass dies eine Infragestellung der gesamten kapitalistischen Form der Arbeitsteilung bedeuten würde, d.h. auch eine Beendigung der Entfremdung und des Zeitregimes, die sich aus profitorientierter Produktion innerhalb der Fabriken für die gesamte Gesellschaft ergeben. Beide Texte lassen sich als Beispiele dafür lesen, wie die Kritik an der Hausarbeit in den feministischen Diskussionen als umfassende Gesellschaftskritik gedacht wurde. Sie wollen zeigen, wie kapitalistische Regulierung sich in Sexualität und Persönlichkeit der Frauen und auch der Männer einschreibt und damit jegliche Form von genussvollen und kooperativen menschlichen Beziehungen untergräbt. In diesem Sinne sind sie weit entfernt von einer Programmatik der Vereinbarkeit von Familie und Beruf oder auch der Gleichverteilung der Hausarbeit zwischen beiden Geschlechtern, wie sie der zweiten Frauenbewegung in der aktuellen Debatte häufig unterstellt wird.

Auffällig ist, dass die Autorinnen zwar eine antikapitalistische Perspektive einnehmen, diese aber nicht mit der alltäglichen Verstricktheit der Subjekte vermitteln und die selbsttätige Beteiligung der Frauen an der Herstellung und Aufrechterhaltung familiärer und damit letztlich auch kapitalistischer Verhältnisse nicht thematisieren. Frauen als Handelnde tauchen fast ausschließlich als gemeinsame Rebellinnen gegen ihre Unterdrückung auf. Dies ist Ausdruck davon, dass die Texte in einer Bewegungszeit entstanden, in denen solch kollektives Handeln von vielen für möglich gehalten wurde.

Dabei baute die antikapitalistische Frauenbewegung auf ein imaginäres Subjekt: Sie setzte Frauen als gesellschaftliche Akteurinnen voraus, die die Selbst- und Weltbilder einschließlich der Auffassungen über Liebe, die sie ans Haus fesseln, bereits überwunden haben. Über die Bedingungen, unter denen eine entsprechende Selbstreflexion und -veränderung stattfinden konnte oder heute stattfinden könnte, lässt sich aus diesen Texten daher wenig lernen.

(Mutter)Liebe

Betrachten wir die beiden vorgestellten Texte als Ergebnis einer Arbeitsteilung innerhalb der Theorieproduktion der Frauenbewegung. Während in der Hausarbeitsdebatte der Schwerpunkt auf das Verhältnis von Hausarbeit und Kapitalismus und damit auf sozio-ökonomische Zusammenhänge gelegt wurde, widmeten sich andere Studien ausführlich dem Wandel kultureller Praxisformen und den Kämpfen um hegemoniale Weltauffassungen. Als ein Beispiel hierfür untersuche ich die Studie von Elisabeth Badinter zur Geschichte der *Mutterliebe* (1981). Sie eröffnet einen genaueren Blick darauf, wie Vorstellungen von Weiblichkeit, Liebe und Familie zu hegemonialen Formen werden, die in der Hausarbeitsdebatte als Grundlage kapitalistischer Verhältnisse vorausgesetzt sind. Ich frage danach, ob sich mit Badinter dieser Prozess als konstitutives Element kapitalistischer Verhältnisse verstehen lässt bzw. welche Verknüpfungsangebote sie macht. Sie zeigt, wie Mutterliebe und die Liebe zwischen Mann und Frau erst Ende des 18. Jahrhunderts als je unterschiedliche Formen von Liebe gesellschaftlich etabliert und zueinander ins Verhältnis gesetzt wurden. Der Mutterliebe als liebevoll-zärtlicher und aufopfernder Hinwendung der Frauen zu den von ihnen geborenen Kindern sei bis dahin kein sozialer oder moralischer Wert beigemessen worden. Erst ab dieser Zeit wurde Mutterliebe idealisiert. Für die gesellschaftliche Positionierung der Frauen ging damit eine widersprüchliche Dynamik einher: Durch das Bild der liebenden Mutter wurde auch festgeschrieben, was eine gute Frau ist. Hingabe an die Bedürfnisbefriedigung des Kindes und des Mannes wurde nun zum Bestandteil der weiblichen Natur, die durch Passivität und den Hang zum Masochismus gekennzeichnet sei (245ff). Wo Frauen etwas anderes als dieses naturbestimmt weibliche Dasein wollten, wurde die ›natürliche‹ weibliche Lebensweise als moralische Anforderung betont und z.T. auch mit Zwang durchgesetzt.

Doch zugleich erfuhren Frauen auch gesellschaftliche Aufwertung, indem die Bedeutung der Mutter für das Wohl des Kindes und der Familie gestärkt wurde. »Der Lichtstrahl der Ideologie, der sich unmerklich von der Autorität weg hin zur Liebe verschob, ließ immer stärker die Mutter hervortreten, zum Nachteil des Vaters, der zunehmend in den Schatten tritt« (113). Diese ideologische Verschiebung war, so Badinter, eingebettet in eine »Obsession« (136), die das Streben nach Glück und damit die Aufwertung romantischer Liebe in der Aufklärungsliteratur darstellte. Hegemonial geworden sei der Diskurs über eine »Theorie des vernünftigen Glücks« (137), womit nahegelegt wurde, dass ein solches Glück durch einen gesunden Körper, ein ruhiges Gewissen und vor allem einen familiären Kleinverband zu finden sei. Voraussetzung

für dessen Verwirklichung sei *langfristige Liebe*, in der es weniger um Leidenschaft, sondern eher um freundliche Zärtlichkeit gehe (ebd.). Die Anforderung für die Frauen und auch Männer war, sich aufgrund von Gefühlen füreinander zu entscheiden und miteinander das Leben zu gestalten. Badinter weist auf die widersprüchliche Bedeutung dieser Entwicklung für die Frauen hin: Das neue »Recht auf Liebe erschütterte den Autoritarismus, der sie ihr Leben lang in Unterwerfung hielt« (139), und bedeutete, dass sie nun im Hinblick auf die Partnerwahl selber denken und handeln sollten. Flankiert von der Aufwertung der Mutterschaft erschienen Frauen im hegemonialen Diskurs nun als sanfte, aber zugleich zu vernünftigem Handeln fähige Wesen, die zu achten (und nicht mehr zu schlagen) seien. Lernen sollten sie zugleich, dass ihre »Ambitionen nicht über die Grenzen des Heims hinausreichen« (138).

Befragt man Badinters Text darauf, wie sie diese Entwicklungen in Umbrüche der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse eingelassen sieht, findet man ihren Verweis auf den »wirtschaftlichen Diskurs« (116ff), der zeitgleich mit den philosophischen Schriften über Kindheit, Gleichheit und Liebe an Stärke gewonnen habe. Die Bevölkerung sei in ihrer Bedeutung für die Nation ins Blickfeld gerückt worden. Die Demografie entstand als eigenständige (und vielbeachtete) Wissenschaft. Von Menschen wurde in Begriffen ökonomischer und militärischer Verwertbarkeit gesprochen: als wertvolle Waren, die in andere Länder exportiert werden können, als Produzenten und als Ausführende von militärischen Operationen. Die Erfindung der Mutterliebe sieht Badinter im Zusammenhang mit einem neuen gesellschaftlichen Interesse an einem *quantitativen* Wachstum der Bevölkerung und damit am Überleben der Kinder, gegen das die nicht seltene Praxis stand, diese auszusetzen oder sterben zu lassen.

Badinter erweitert damit die Perspektive der beiden Texte zur Hausarbeitsdebatte. Sie zeigt, dass die Übernahme der neuen Weiblichkeits- und Liebesideale für die Frauen auch spezifische Formen neuer Handlungsfähigkeit und Anerkennung mit sich bringen konnte. Anders als Bock/Duden und Dalla Costa artikuliert sie ihre politische Perspektive ähnlich wie heutige hegemoniale Diskurse: Sie zielt auf eine Entwicklung, in der Frauen die ideologische Bedeutung von Mutterliebe – auch durch Eingriffe in die Theorien über Weiblichkeit und menschliche Entwicklung – zerstören und die Männer zwingen, mit ihnen die Hausarbeit und die Kindererziehung zu teilen. Als Akteurinnen, die diese Veränderung durchsetzen werden, sieht sie die Frauen selbst, die – offenbar auch hier im Zuge einer an Stärke gewinnenden Frauenbewegung – einen »unbeugsamen Willen« (299) entwickeln und die Männer unter Druck setzen. Inwieweit so geteilte Verantwortung weitreichende gesellschaftliche Veränderungen voraussetzt und erst möglich macht, diskutiert sie nicht.

Neoliberale Verhältnisse

Die bisher dargestellten Texte sind Ausdruck spezifischer kapitalistischer Bedingungen, die sich seit den 1970er Jahren in vielerlei Hinsicht grundlegend verändert haben. Die kritisierten rigiden Familienverhältnisse sind als eine Lebensweise zu verstehen, die mit dem monotonen, detailliert fremdbestimmten Arbeitsalltag in

den Fabriken fordristischer Massenproduktion korrespondierte und einen Ausgleich schaffen sollte. Die Festigung der familiären Verhältnisse ergab sich im Wohlfahrtsstaat des 20. Jahrhunderts auch daraus, dass die gesellschaftliche Förderung von Familie elementarer Bestandteil des Konsenses zwischen Nationalstaat, Gewerkschaften und Unternehmen wurde.

In der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus mit der Durchsetzung einer flexiblen Produktionsweise geraten hegemoniale Geschlechterverhältnisse in Bewegung: Für die Mehrheit der Arbeitenden werden (als Folge von technologischer Entwicklung und marktorientierter Regulierung) die Arbeitsverhältnisse zeitlich und inhaltlich entgrenzt. Nicht mehr die rigide Trennung zwischen Lohnarbeit und sonstigem Leben ist die Norm, an der sich Menschen bei der Organisation ihres Reproduktionszusammenhangs orientieren sollen. Stattdessen wird die Fähigkeit zur flexiblen Gestaltung des gesamten Lebens als neues Ideal propagiert. Von unternehmerischer Seite wird dabei ein neuer Bedarf an hochqualifizierter Arbeitskraft von Frauen artikuliert. Zugleich wird die Absicherung der Reproduktion immer weiter individualisiert. Damit beruht auch der jetzige Kapitalismus auf der Abwertung aller Tätigkeiten, die nicht effizient gestaltbar sind, und damit auf der Ausbeutung und Marginalisierung der Masse der Frauen. Das traditionelle Familienmodell tritt als Lebensmodell in den Hintergrund (vgl. Winker 2007, 37ff); doch Sorge- und Hausarbeit bleibt eine Angelegenheit von Frauen. Dabei bleibt einerseits die Familie und damit die unbezahlte Arbeit, die Frauen für nahestehende Personen leisten, der »Pflegedienst der Nation« (vgl. Notz 2007, 99); andererseits findet diese Arbeit zunehmende Unterstützung durch bezahlte Arbeitskraft von anderen Frauen, mehrheitlich Migrantinnen, die in Privathaushalten entsprechende Tätigkeiten übernehmen. Dieser Arbeitsmarkt wird von staatlicher Seite als Bereich mit abgeschwächten sozialen Rechten und Niedriglöhnen reguliert.

Liebe – Harmonie statt Gleichheit?

Wie können wir in diesen Verhältnissen Erkenntnisse über die Verknüpfungen von Familie, Liebe und Produktionsweise gewinnen, die nicht nur unbestimmt auf die neue Vielfalt verweisen, sondern darin Perspektiven politischer Handlungsfähigkeit aufzeigen? Zur Beantwortung dieser Frage werde ich den hegemonialen Diskurs der gegenwärtigen Familienpolitik der großen Koalition analysieren. Zuvor erläutere ich einige Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Studien als Hinweise auf z.T. veränderte Sichtweisen von Liebe und Geschlecht in alltäglicher Lebensführung.

Den Studien entnimmt man ein neues Ideal von Geschlechtergleichheit. Cornelia Koppetsch und Günter Burkart (1999) ordnen dieses dem »individualistischen Milieu« zu, dass neben einem »familistischen« und einem »traditionalen Milieu« – in beiden gibt es vom Leitbild her eine klare Delegation der Hausarbeit an die Frau – vor allem in akademischen Kreisen vorzufinden sei. Mechthild Oechsle spricht davon, sie habe bei den von ihr befragten jungen Frauen das Leitbild einer »verständigungsorientierten Partnerschaft« vorgefunden (1998, 194); dabei falle die Einsicht in die Notwendigkeit, andere Formen der Reproduktion als das traditionelle Familienmo-

dell zu entwickeln, mit dem Wunsch nach neuen, gleichberechtigten Lebensweisen zusammen. Doch verweisen dieselben Studien darauf, dass dies für Frauen offenbar mit stärkeren Konflikten einhergeht und sie sich bei der Durchsetzung ihrer Interessen stärker zurücknehmen als Männer. So beschreiben Koppetsch/Burkart (1999), dass für die Frauen eine sorgende oder aufopfernde Haltung ebenso Tabu ist wie das Eingeständnis der eigenen Durchsetzungsschwäche. Vor diesem Hintergrund werde die Mehrarbeit, die Frauen im Haushalt übernehmen, von ihnen selbst als Ergebnis freier Entscheidung gesehen (170ff). Auch könnten sie diese Arbeit nicht als Leistung werten, da damit deutlich würde, dass sie etwas leisten, ohne dafür eine Gegenleistung zu erhalten. Das widerspreche ebenfalls dem eigenen Selbstverständnis von Gleichheit und Selbstverwirklichung (171). »Wer sich aufopfert, hat nicht nur den daraus erwachsenen Schaden selbst zu verantworten, er hat auch gegen eine Norm verstoßen« (ebd.), fassen Koppetsch/Burkart die Selbst-/Weltbilder der Frauen zusammen, die Mehrarbeit leisten, ohne dies in ihren Beziehungen zu thematisieren. Das (Selbst-)Verständnis vom Menschen als eigenverantwortlichem Subjekt, das das eigene Leben in jeder Hinsicht bewusst gestaltet und sich hierbei individuell von gesellschaftlichen Traditionen und Rahmenbedingungen befreit hat, scheint zugleich zur Unfähigkeit oder Unwilligkeit beizutragen, Konflikte auszutragen.

Auch Oechsle geht davon aus, dass Frauen kein »Repertoire an Handlungsmöglichkeiten« haben, um das Ideal der partnerschaftlichen Gleichheit zu realisieren. Dieses Ideal beinhalte eine »fehlende Antizipation von Konflikten«, was dazu führe, dass auch während der Familienphase »Konfliktvermeidung« und »Harmoniebedürfnis« vorherrschen, ungleiche Arbeitsteilung umgedeutet und als partnerschaftliche Arbeitsteilung wahrgenommen werde (195). Sie vermutet, dass die Benennung von Ungleichheit und Hierarchie in persönlichen Beziehungen für Frauen bedrohlicher ist als die Äußerung einer solchen Kritik im öffentlichen Raum und dass »tief sitzende kulturelle Leitbilder von Liebe erhebliche verhaltenswirksame Kraft haben« und Ideen von gleichberechtigter Partnerschaft relativieren (ebd.). Ein gegenseitiges Aufrechnen der geleisteten Arbeit (nach Oechsle eine Voraussetzung für eine Auseinandersetzung um ihre Verteilung) stehe »im Widerspruch zu einem Liebesideal [...], das gerade die Bedingungslosigkeit und die Nicht-Rechenhaftigkeit einer Liebesbeziehung betont« (196). Jedes Insistieren auf Gleichheit werde so mit einem Verlust an Liebe assoziiert (197).

In diesem Zusammenhang stellt Oechsle als ein Defizit der Frauenforschung fest, dass den Leitbildern von Liebe bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde (196). Die Spannung zwischen verständnisorientierter Partnerschaft und (romantischer) Liebe stelle einen »ungelösten Widerspruch« dar, in dem sich die von ihr befragten Frauen bei ihrer Lebensplanung und konkreten Lebensausgestaltung bewegen. Diese seien Ausdruck struktureller Widersprüche und ungelöster gesellschaftlicher Konflikte und müssten daher auch auf dieser Ebene bearbeitet werden (198). Sie weist auf einen notwendigen sozialen Raum hin, in dem eine Umdeutung und Neudefinition der Leitbilder von Liebe, Partnerschaft und Familie stattfinden (ebd.) und »die damit verknüpften Widersprüche aus ihrer privaten und individuellen

Verengung herausgeholt werden« (193) können. Damit benennt sie eine notwendige und wünschenswerte Perspektive gesellschaftlicher Veränderung. Doch entnennt sie zugleich den Widerspruch, der zwischen der Art, wie Liebe, Partnerschaft und Familie von den Frauen gedacht und gelebt werden, und den Voraussetzungen für die Herstellung eines solchen sozialen Raumes besteht. Die individualisierte Wahrnehmung der eigenen sozialen Situation, die Koppetsch/Burkart und letztlich auch Oechsle vorführen, deutet auf einen Konflikt zwischen notwendiger kollektiver Organisation und individuellem Weltbild der Frauen hin. Offenbar ist für die Frauen das Bedürfnis nach einer harmonischen Partnerschaft größer als der Wunsch, selbstbestimmte Zeit fern von häuslichen Pflichten zu verbringen. Dies lässt darauf schließen, dass eine konfliktfrei gelebte Liebe für viele Frauen offenbar einen starken Reiz ausübt oder sogar eine Notwendigkeit darstellt. Zwar beenden mittlerweile lt. Statistik auch verstärkt Frauen unbefriedigende Liebesbeziehungen. Doch scheinen *innerhalb* der Beziehung ausgetragene Konflikte nicht wirklich denkbar zu sein.

Die Frage nach den sozialen Räumen, in denen Frauen kollektiv in die Umdeutung von Liebe eingreifen, wird damit dringender und abstrakter zugleich. Offenbar gibt es (zurzeit?) keine größeren sozialen Kontexte, die ähnlich intensive Hoffnungen und Gefühle der Aufgehobenheit anbieten, wie Frauen sie in Liebesbeziehungen finden bzw. in diese hineinprojizieren. Die sozialen Räume, von denen Oechsle spricht, müssten Orte sein, an denen Konfliktfähigkeit, die nicht als Gegenteil, sondern als tragendes Moment von Liebesbeziehungen verstanden wird, gelernt wird und die Unterstützung für die kollektive Bearbeitung emotionaler Krisen bieten, die aus offen geführten Konflikten folgen können. Aufgabe von kritischer Wissensproduktion könnte dabei sein, die Hintergründe der vorgeführten Bedürfnisstruktur näher zu untersuchen und in gesellschaftlichen Verhältnissen zu verorten. In den Denkweisen von Frauen herrscht offenbar in allen Lebensbereichen eine stark individualisierte Wahrnehmung der eigenen Probleme vor. Dies wird in anderen Studien deutlich (vgl. Diezinger/Rerrich 1998, 181; Krings 2003, 118). Die alltägliche Begegnung mit dem Partner ist unter diesen Bedingungen möglicherweise die einzige Form von gemeinschaftlich gepflegter sozialer Praxis. Das Festhalten daran, auch unter der Bedingung der eigenen Mehrbelastung, wäre dann als einzige gelebte Alternative und Ausgleich zu den konkurrenzgeprägten und flexibilisierten Beziehungen zu begreifen, denen man sich im restlichen Leben gegenüber sieht. Eine solche Verknüpfung zwischen Unterstützung durch den Partner und Akzeptanz der eigenen Mehrarbeit würde – über hegemoniale Diskurse hinaus, die in Massenkultur und -medien überaus präsent sind, – eine weitere Erklärung für die Festigkeit liefern, mit der Frauen am Ideal der harmonischen Partnerschaft festhalten.

Sofern diese Annahmen zutreffen, kann ein kollektives Eingreifen in gesellschaftliche Leitbilder nur dann gelingen, wenn die Neubestimmungen von Liebe mit einer Reflexion der gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten verknüpft ist, die Frauen in allen übrigen Lebensbereichen offenstehen. Zugleich verdeutlichen diese Studien aber auch, dass man die hierarchisierte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Grundlage für neoliberale Gesellschaftsregulierung ist, nicht allein als Folge

patriarchaler sozial- und arbeitspolitischer Regulierungen diskutieren kann. Es kommt vielmehr darauf an, das subjektive Erleben und die Begründungen, aus denen heraus eine bestimmte Form der Arbeitsteilung alltäglich reproduziert wird, in politische Überlegungen einzubeziehen. Liebe wirkt offenbar auch weiterhin befriedend auf gesellschaftliche Konflikte, da sie für Bedürfnisse, die der eigenen, nun auch von Frauen praktizierten Selbstvermarktung widersprechen, eine Privatform – oder zumindest das Ideal – der Befriedigung schafft.

Die Von-der-Leyen-Familie – Besuch vergraulen und Stolz auf eigene Leistung entwickeln

Wir sahen: Liebessauffassungen verhindern nach wie vor die Austragung von Konflikten, die die Verteilung von Arbeit betreffen, allerdings in neuer Form. Dort, wo traditionelle Weiblichkeitsbilder zugunsten eines Ideals von Gerechtigkeit aufbrechen, ist die Bedeutung von Liebe nun eingebettet in die Anrufung der Eigenverantwortung, mit der für die Gestaltung der eigenen Lebensqualität gesorgt werden soll. Tatsächlich existierende Abhängigkeit, sei es vom Lebenspartner, von Vorgaben des ›Arbeitgebers‹ oder von gesellschaftlichen Bedingungen, ist darin offenbar als solche nicht mehr artikulierbar. In der Folge gibt es auch keine kollektiven Artikulationsformen, die die Verteilung von (Haus)Arbeit betreffen, wohl aber ein massenhaftes individuelles Unbehagen.

Die politischen Forderungen und Strategien, die gegenwärtig von Ursula von der Leyen repräsentiert werden, greifen genau in diese Situation als organisierende Ideologie ein. In ihrer medialen Präsenz als siebenfache Mutter, Ärztin und Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend erscheint sie als Inbegriff neuer Mütterlichkeit. Sie ist Mitglied einer Regierung, die gesellschaftlich abgesicherte Reproduktionsbedingungen systematisch zerstört, was Mehrbelastung und ungesichertes Leben für die Mehrheit der Frauen bedeutet. Gleichwohl stellt sie innerhalb konservativer familienpolitischer Regierungsdiskurse eine fortschrittliche Stimme dar. Die von ihr durchgesetzten politischen Veränderungen und Zielsetzungen (Elterngeld und Ausbau der Kinderbetreuung) werden für einen Teil der Eltern reale Verbesserungen mit sich bringen. Für eine solchermaßen blendende Politik reicht eine Kritik nicht aus, die sich auf die Anklage beschränkt, Frauen würden auf die Verfügbarmachung für den Arbeitsmarkt reduziert. Ebenso wenig trifft die Auffassung zu, v.d.Leyen verfolge eine geschickte subversive feministische Strategie innerhalb ihrer Partei und reformiere das konservative Familien- und Frauenbild von innen. Beide Feststellungen sind richtig und falsch zugleich, und so bedarf es einer genaueren Analyse, wie (alte) frauenpolitische Befreiungsstrategien zu einem Element neoliberaler Steuerung wurden.

Die Weltauffassung der Ursula von der Leyen ist sowohl an feministische Forderungen der Frauenbewegung aus den 1970er Jahren nach Selbstbestimmung als auch an die konflikthaftern Erfahrungen heutiger Frauen mit vermeintlich durchgesetzter Selbstbestimmung in neuen Partnerschafts- und Liebesbeziehungen anschlussfähig.

Beides ist in hegemoniale politische Strategien eingegangen, die die traditionellen Familien- und Geschlechterbeziehungen ändern wollen, weil sie sich hierüber eine Stärkung des Wirtschaftsstandorts Deutschland versprechen. Diese Entwicklung ist wichtiges Moment einer *passiven Revolution* (Gramsci), mit der die marktorientierte Verteilung von Lebenschancen zu einer allgemeingültigen Norm und Emanzipationsbestrebungen, die sich ursprünglich gegen das kapitalistische Patriarchat richteten, zum tragenden Moment neoliberaler Regulierung gemacht werden. Ich möchte dies am Beispiel der aktuellen Veröffentlichung Maria von Welsers und v.d.Leyens *Wir müssen unser Land für die Frauen verändern* von 2007 genauer herausarbeiten.

Mit dem Buch werden Frauen angesprochen, indem Verständnis für deren komplizierte Lebenslagen gezeigt wird, die sich aus der Geburt von Kindern ergeben (wozu auch ein gewisses Verständnis für die Entscheidung gehört, keine Kinder zu bekommen). Zugleich wird, quasi als Antwort auf diese Lebenslagen, kontinuierlich von der notwendigen Veränderung staatlicher Politik gesprochen. Der Stil des Buches bewegt sich zwischen Ratgeberliteratur und populärwissenschaftlicher Politikberatung. Die Frauen selbst kommen – nach einem Blick auf die Biografie von v.d.Leyen – als erste zu Wort. Sie machen in einem Gespräch »am runden Tisch« »ehrliche Aussagen« über sich, dabei zeigen sie auch ihre »Wut im Bauch« (25). Sie beschreiben alltägliche Schwierigkeiten, vor denen Frauen mit Kindern stehen, die Lohnarbeiten (wollen). Während die eine gegen ihre Bedürfnisse, mit ihrem Partner die klassische Arbeitsteilung praktiziert, hetzt die andere gemeinsam mit ihrem Mann zwischen Terminen hin und her. Es gibt Klagen über teure, unflexible Kitas, über Bekannte und Nachbarinnen, die arbeitende Mütter für Rabenmütter halten, und über Kollegen und Chefs, die keinerlei Flexibilität zulassen und Männerseilschaften bilden. Eine Alleinerziehende kommt mit ihren Erfahrungen (»man muss als Frau einfach stabiler sein, leistungsfähiger«, 29) ebenso zu Wort wie eine junge Frau ohne Kinder, die all die Schilderungen über den Alltag mit Kindern für »Horror« hält, der sie verunsichert (28). Als Lösungsvorschläge tauchen Männer, die mehr in der Familie mitmachen, nachfrageorientierte Kinderbetreuung sowie die Delegation von Betreuung an bezahlte Hausarbeiterinnen auf. Auch im Rest des Buches werden in alltagsverständlicher Form die Sorgen und Überlegungen aufgegriffen, vor denen Frauen stehen, wenn sie Mütter werden (wollen). So wird einiges an feministischer Gesellschaftskritik aus den letzten Jahren abgehandelt. Es geht um den »Eiertanz zwischen Job und Familie«, um die emotional und rechtlich schwierige Situation von Frauen, die nach einer Trennung ihren Unterhalt einklagen müssen, oder darum, dass Armut in Deutschland weiblich ist, weil Frauen als Mütter kaum Möglichkeit haben, ihre ökonomische Existenz abzusichern. Zwar wird die Zuständigkeit der Frauen für die Kinderversorgung insofern festgeschrieben, als Frauen die Adressatinnen des Buches sind und die Autorinnen für diese sprechen wollen und dabei dem Thema Kinder den zentralen Stellenwert einräumen. Doch die Art und Weise, wie sie in diese Verknüpfung von Weiblichkeit und Sorgeverantwortung eingreifen, ist zugleich von einer Distanzierung vom alten Frauenbild gekennzeichnet. Welsler und v.d.Leyen präsentieren die von der Ministerin bisher durchgesetzten Veränderungen (Elterngeld und Ausbau der Kinderbetreuung)

als staatliche Eingriffe, die eine Dynamik in Gang setzen, welche früher oder später auch die hegemonialen Vorstellungen von guter Mutterschaft verändern werden. Darin wird die Familie nicht mehr als einziger, idealer Ort für die (früh)kindliche Betreuung betrachtet (z.B. 54ff). Als andere Kräfte, die neben dem Staat diese Entwicklung vorantreiben werden, beschreiben die Autorinnen die Unternehmen, die im Ringen um knapper werdende hochqualifizierte Mitarbeiter lernen, dass diese nur dann zu halten sind, wenn es »familienbewusste« Arbeitsstrukturen und Angebote gibt (z.B. 59, 84). Sie grenzen sich durch einen solchen stark ökonomisierten und individualisierten Diskurs über Familie von den alten Weiblichkeitsbildern ab.

Die wenigen Stellen, an denen sie von Liebe sprechen, machen deutlich, dass diese die Treibkraft bleiben soll, welche Familiengründung und -gestaltung am Laufen hält. So beschreibt v.d.Leyen die intensive Liebe zwischen ihr und ihrem Mann als Grund für den Wunsch nach dem ersten Kind, das »Ausdruck dieser Liebe« sein sollte. Dieses selbst habe durch seine Geburt »tiefe archaische Gefühlsexplosionen« ausgelöst, die sie vorher nicht kannte (70f). Die Auseinandersetzungen, die sie und ihr Ehemann anschließend um die Beziehungsgestaltung führten, hätten die Liebe »vielleicht nicht größer, aber tiefer« werden lassen (123). Ohnehin setzt sie voraus, dass die Frage nach Betreuung und haushaltsnahen Dienstleistungen gestellt werde, weil man Zeit für die Menschen haben wolle, die man liebt (62). Auch die Veränderung der Männer, die v.d.Leyen einklagt, werde eine Veränderung von deren Liebeserfahrungen bedeuten: So führt sie etwa an, dass dänische Männer im Zuge der Elternzeitregelung in ihrem Land die »tiefe Liebe« zum Kind und die Lust auf dieses entdeckt hätten (212). Beides lasse sie nun auch innerhalb der Lohnarbeit andere Forderungen nach selbstbestimmter Zeitgestaltung stellen. Zudem hätten Männer, wenn Frauen ökonomische Unabhängigkeit möglich sei, endlich die Gewissheit, dass diese nicht aus Abhängigkeit, sondern aus Liebe bei ihnen blieben (213). Diese Punkte verweisen – auch wenn es eher Randbemerkungen sind – auf wichtige Scharniere, durch die Liebesleben und gesellschaftliche Organisation von Arbeit verbunden sind.

Insgesamt kann man das Buch als einen pädagogischen Eingriff in die Denkweisen der Frauen und Männer lesen, ein Eingriff, der darauf abzielt, dass der Binnenraum Familie durch die Mitwirkung von beiden Geschlechtern und staatlichen und unternehmerischen Initiativen möglichst flexibel gestaltet wird. Liebesbeziehungen werden mit den aufgezählten Qualitäten von Partnerschaft quasi operationalisiert. Sie werden unter der Frage betrachtet, ob man sich »auf einer Augenhöhe« (118) begegnet, was den Fokus auf die innerfamiliäre Machtverteilung anstatt auf das Gefühlsleben setzt. Mann wie Frau sind aufgefordert, Familienzeit aktiv und effizient zu gestalten und als »gemeinsames Auftanken« zu nutzen, aus dem alle »Besucher und Anrufer [...] vergrault« (125) werden. Man müsse zudem lernen, die in und durch Familie erlebten Situationen neu zu gestalten oder umzudeuten. So müssten beide Geschlechter Wege finden, sich in der knappen verfügbaren Zeit »aktiv dem Kind zu[zu]wenden«. Selbst und gerade wenn man dafür auf alles andere im Leben (»Hobbys, Freunde, Kultur, Sport«) verzichten müsse, gelte es, dies »positiv zu benennen« (83).

Dass Frauen bisher oft darauf verzichten, frühzeitig und energisch Konflikte

auszutragen, wird auch von v.d.Leyen gesehen. Sie rät dagegen, sich nicht mehr unter Wert zu verkaufen. Die Frauen sollen stattdessen »stolz sein auf das, was sie leisten« (78). Diese Leistung müsse sowohl den Ehemännern, die die Hausarbeit verweigern, als auch verständnislosen »Arbeitgebern« als Begründung für notwendige Veränderungen deutlich gemacht werden. Andererseits zeigt v.d.Leyen aber auch dafür Verständnis, wenn Frauen noch darauf verzichten, bei Konflikten frühzeitig »Tacheles zu reden« (84). Wo das gesamte öffentliche Leben einer gleichberechtigten Arbeitsteilung widerspreche, wäre es von Einzelnen zu viel erwartet, auf veränderten Geschlechterkonstellationen zu bestehen.

V.d.Leyen räumt sowohl Frauen als auch Männern nur sehr begrenzte Fähigkeiten ein, in die Gestaltung ihrer eigenen Lebensbedingungen einzugreifen. Handlungsfähigkeit der Einzelnen außerhalb der Familie bezieht sich vor allem darauf, strategisch geschickt und zielorientiert das jeweils beste Arrangement für die eigene Familie auszuhandeln, die Gestaltung der Lebensbedingungen bleibt Staat und Unternehmen vorbehalten. In der Folge steht nicht zur Debatte, dass sich die Zeitproblematik für familiäres Leben durch eine flexibilisierte kapitalistische Regulierung verschärft. Das Buch liest sich wie ein Rezept zum eigenverantwortlich gestalteten Überleben im flexibilisierten Kapitalismus, bei dem man – mit etwas Glück – demnächst durch Staat und Unternehmen ein wenig Unterstützung erfährt. Ein Widerspruch bleibt unbeachtet: V.d.Leyen nennt die Vereinbarkeit von Familie und Beruf als Ziel für alle Frauen. Da dies aber die Delegation von Hausarbeit an bezahlte Dienstleisterinnen voraussetzt, bedeuten die von ihr vorgeschlagenen Regulierungen, dass die Masse der Frauen zu niedrigen Löhnen sozial ungesichert Lohnarbeiten und ihr eigenes Familienleben nur unter prekären Bedingungen gestalten können. V.d.Leyens Liebeskonstruktionen als Basis einer gemeinsamen geschlechtergerechten Regulierung von Familien- und Arbeitsverhältnissen erhalten eine schale Konnotation, versetzt man sie in die prekären Verhältnisse der Mehrheit der Frauen.

Zusammenfassung

Wesentliche Erkenntnis scheint mir, dass Diskurse, die sich Familienverhältnissen und deren gesellschaftlicher Verortung widmen, nur relativ begrenzt dazu geeignet sind, etwas über Liebe zu erfahren. Die drei Frauenbewegungstexte zeigten je unterschiedliche Ansätze der Kritik an der gesellschaftlichen Verknüpfung von Liebe und Weiblichkeitsidealen. Dabei gibt es in allen drei Texten die Vorstellung, dass die gesamte Existenzweise von Frauen durch Liebe als passive Unterwerfung bestimmt ist, während die Frage fehlt, wie Frauen diesen Idealen auch selbsttätig über Jahrhunderte Stabilität verliehen haben. Damit zusammenhängend findet man nichts darüber, unter welchen Bedingungen es Frauen in den 1970er Jahren möglich wurde, ihr Hausfrauen- und Mutterdasein aufzukündigen, und wiederum auch nichts über die Gründe, warum sich dies als neue Lebensweise nicht verallgemeinert hat. Offen bleibt darüber hinaus, ob und wie dabei Versuche, Liebe neu zu bestimmen (die lediglich bei Badinter ein wenig durchscheinen), mit einer Kritik gesellschaftlicher

Arbeitsteilung verknüpft waren. Die Texte legen teilweise nahe, dass es sich bei dem Begriff Liebe allein um ein Werkzeug handelt, das für Verblendung sorgt.

Frauen stehen heute vor einer größeren Vielfalt gesellschaftlich tolerierter weiblicher Existenzweisen. Es herrscht das Bild vor, dass sie einerseits aus diesen selbstbewusst den von ihnen gewünschten Lebensweg wählen können und sollen, und sie daher andererseits auch selbst die Verantwortung für die damit zusammenhängenden Konsequenzen tragen müssen. Eigene Wünsche und Vorstellungen zu reflektieren, ist in diesen Verhältnissen notwendig, damit Liebe nicht wieder oder weiterhin nur als ein Wert aufscheint, der Frauen zur Übernahme bestimmter Arbeit und zur Akzeptanz von Fremdbestimmung und Unterwerfung nötigt. Vielleicht suchen wir in unserem Liebesverlangen den Ausgleich für Defizite, die eine marktorientierte hyperflexibilisierte Existenzweise in unserem Leben produziert. Damit laufen wir immer Gefahr, den herrschenden Eigenverantwortungsdiskurs zu stärken, und zugleich unsere Verantwortung für einen Eingriff in die gesellschaftliche Regulierung menschlicher Lebensbedingungen von uns zu weisen.

Die Lektüre des Von-der-Leyen-Textes verdeutlicht, dass es nicht ausreicht, bei der Suche nach linken feministischen Interventionsmöglichkeiten Liebe allein als Herrschaftsinstrument zu betrachten, das der Privatisierung bestimmter Formen der Bedürfnisbefriedigung dient. Um v.d.Leyens Verknüpfung von Geschlechtergleichheit und ökonomisiertem Menschenbild etwas entgegenzusetzen, braucht es nicht zuletzt sozialer Phantasie für die Ausgestaltung sozialer Beziehungen, die als Bausteine für eine sinnvolle Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen dienen. Hierfür bedarf es kollektiver Selbstverständigungsprozesse darüber, wie sich aus Bedürfnissen, die wir heute unter dem Begriff Liebe artikulieren, Erkenntnisse und Inspirationen für eine andere Gestalt von Gesellschaft entwickeln lassen.

Literatur

Badinter, Elisabeth, *Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, München-Zürich 1981

Beck-Gernsheim, Elisabeth, *Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen*, München 1998

Bock, Gisela, u. Barbara Duden, »Arbeit aus Liebe – Liebe aus Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus«, in: *Frauen und Wissenschaft: Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen Juli 1976*, hg. v. d. Gruppe Berliner Dozentinnen, Berlin 1977, 118-99

Dalla Costa, Mariarosa, »Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft«, in: dies. u. S. James, *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlin 1973, 27-66

Diezinger, Angelika, u. Maria S. Rerrich, »Die Modernisierung der Fürsorglichkeit in der alltäglichen Lebensführung junger Frauen: Neuerfindung des Altbekanntes?«, in: Oechsle/Geissler 1998, 165-83

Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, 10 Bde., hg. v. K. Bochmann, W.F. Haug u. P. Jehle, Hamburg 1991-2002 (zit. *Gef*)

Koppetsch, Cornelia, u. Günter Burkart, *Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechternormen im Milieuvvergleich*, Konstanz 1999

Krings, Bettina-Johanna, *Wandel der Arbeits- und Lebensbedingungen im Multimediabereich*

aus der Genderperspektive, hgg. v. Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Karlsruhe 2003

Oechsle, Mechthild, »Ungelöste Widersprüche: Leitbilder für die Lebensführung von Frauen«, in: dies./Geissler 1998, 185-200

dies. u. Birgit Geissler (Hg.), *Die ungleiche Gleichheit. Junge Frauen und der Wandel im Geschlechterverhältnis*, Opladen 1998

Notz, Gisela, »Frauen in der Pflegearbeit. Professionell und privat immer verfügbar?«, in: *Widerspruch* 52, 27. Jg., 2007, 97-106

Vogel, Lise, »Hausarbeitsdebatte«, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Feminismus*, Hamburg 2003, 540-54

von Welser, Maria, u. Ursula von der Leyen, *Wir müssen unser Land für die Frauen verändern. Maria von Welser im Gespräch mit Ursula von der Leyen*, München 2007

Winker, Gabriele, »Traditionelle Geschlechterordnung unter neoliberalen Druck. Veränderte Verwertungs- und Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft«, in: dies. u. M. Groß (Hg.), *Queer-feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster 2007, 15-50

Liebeskrank in Trondhjem



Kim Småge

Zweitgesicht

Ariadne Krimi 1176

9,90 € [D] · ISBN 978-3-86754-176-3

Kommissarin Anne-kin Halvorsen ist verliebt, und das tut ihr gut. Eines Nachts aber gibt es ein böses Erwachen: Ihr Liebster ist offenbar nicht ganz der Mann, für den er sich ausgibt. Obendrein hat ihr kleiner Bruder sehr gefährliche Schulden gemacht. Und in ihrem Haus gehen unheimliche Dinge vor. Ein seltsamer Geruch liegt plötzlich in ihrer Wohnung. Aus dem Keller hört sie jämmerliche Geräusche. Anne-kin stürzt sich in Arbeit – der aktuelle Fall scheint erst mal simpel genug –, doch die unsichtbare Schlinge zieht sich weiter zu ...

Kim Småge, Norwegens erste Tauchlehrerin für Unterwasser-Jäger, erhielt mehrere Auszeichnungen für ihre eigenwilligen, sehr literarischen Krimis mit der typischen beklemmenden Atmosphäre.

Im Buchladen oder beim Argument-Versand: Reichenberger Str. 150
10999 Berlin · Fax 030/6114270 · versand-argument@t-online.de

 **Argument**
www.argument.de

Nicole C. Karafyllis

Das emotionale Gehirn als Geschlechtsorgan

Gedanken zur Liebe im Zeichen der Social Neurosciences

1. Neurale Liebe im Zeitalter ihrer biologisch-technischen Reproduzierbarkeit

Bestimmen aktive Areale im Gehirn wirklich unser Liebes- und Beziehungsleben? Diesbezügliche Forschungsergebnisse können auch in Deutschland eine breite Medienaufmerksamkeit auf sich ziehen. So titelte die *Frankfurter Rundschau* am 13.2.2007 (35) angesichts der gerade erschienenen deutschen Übersetzung von *The female Brain* der Neuroendokrinologin Louann Brizendine (engl. 2006): »Der Duft der Triebe«, und die *Süddeutsche Zeitung* druckte ein biologisch-bekräftigendes Wissens-Dossier mit dem Titel »Der große Unterschied«. Die deutsche Fernsehproduktion »Expeditionen ins Gehirn« (2006) griff in ihrer dritten Folge das Thema der Geschlechterunterschiede im Gehirn unter der gleichen Überschrift auf. Diese Aufzählung ließe sich mit Beispielen aus dem Ausland beliebig fortsetzen, so dass man schon zu Anfang resümieren möchte: *Sex sells, Sex and Brain sells even better*. Doch der ausschließliche Blick auf die Medienpopularisierung des Gehirns (vgl. Groß/Müller 2006, Wassmann 2007, Karafyllis 2007) reicht angesichts der Dynamik des Forschungsfeldes und seiner problematischen Generierung von Modellen menschlicher Beziehungen und Geschlechterverhältnisse nicht aus. Denn Wissensordnungen und Geschlechterordnungen bedingen einander (von Braun/Stephan 2005).

In kritischer Absicht werde ich die neue neurobiologische These vorstellen, das Gehirn sei (als epistemisches Objekt) ein neues Geschlechtsorgan, welches Männer und Frauen anhand ihrer Emotionalität deutlich voneinander unterscheidet. Der »große« Unterschied findet sich nach dieser Ansicht auf emotional-cerebraler Ebene, auf der auch die Liebesbeziehungen im weitesten Sinne durch die Quantität der Hormone und Neurotransmitter bestimmt würden (vgl. Lautenbacher/Güntürkün/Hausmann 2007). Dies wiederum scheint sich im Verhalten von Mann und Frau niederzuschlagen. Umgekehrt wirken sich Verhalten und Erfahrung auf die Hirnphysiologie bis hin zur Wirkstruktur von Genen aus (»Neuroplastizität«), was viele Hirnforscher gerne unterschlagen. Die neuroanatomischen Unterschiede von Frauen- und Männergehirnen offenbarten bekanntlich bislang keine »großen«, sondern vergleichsweise kleine Unterschiede in Gehirngröße, -gewicht und der Vernetzung der beiden Gehirnhälften. Anders sieht es in einer funktionalen Perspektive aus. Fast allgemein bekannt ist heute die biologische Abhängigkeit sexueller (und aggressiver) Verhaltensweisen vom »männlichen« Hormon Testosteron, das bei beiden Geschlechtern in unterschiedlichen Konzentrationen im Blut vorkommt. Im Gehirn fungiert Testosteron als Neurotransmitter, d.h. es kanalisiert die schnelle

Erregungsübertragung zwischen Synapsen in Hirnarealen, in denen Emotionen prozessiert werden (z.B. der Amygdala; vgl. Hamann 2005). Das »weibliche« Hormon Oxytocin wird mit dem Bilden von Vertrauen in Verbindung gebracht. Neben diesen klassischen Geschlechtshormonen üben auch Dopamin und Serotonin einen Einfluss auf menschliche Gemütszustände aus, was sich die an Psychopharmaka arbeitende Industrie seit langem zunutze macht. Ein weiteres Anwendungsfeld ist die sogenannte *Anti-Aging*-Medizin, die sich mit der verjüngenden Wirkung von Hormonen auch für das Gehirn beschäftigt (in historischer Perspektive: Stoff 2004).

Gehirn und Verhalten sind jüngere Instanzen der biologischen Bestimmung von Geschlechterverhältnissen, die den etablierten Zuweisungen eines genitalen, gonadalen und chromosomalen Geschlechts nur aufsitzen, statt sie womöglich zu relativieren. Drei Grundfragen ergeben sich für die Biologie der »Liebe«: Wie kommen die Geschlechter zusammen? Wie findet erfolgreich Reproduktion statt? Wie lange müssen die Geschlechter nach der Reproduktion zusammen bleiben und warum?

Liebe wird nur im Rahmen bio-ontologischer Setzungen biologisch erforschbar. Zu diesen Setzungen gehört, zumindest im Bereich der Säugetiere, die Heterosexualität. Was nicht ins heterosexuelle Schema passt, erscheint als Abweichung. Auch die Erforschung des der Liebe entgegengesetzten Pols, des Hasses, folgt diesem heterosexuellen Muster, das in der Verhaltensforschung seit Jahrzehnten unter den Stichworten »Brutverhalten« und »Aggressionsverhalten« analysiert wird – bis vor kurzem hauptsächlich an Tieren. Diese können allerdings keine Auskunft darüber geben, »wie« sie sich fühlen.

Die Liebe ist, wie der Körper, als Teil sozialer Praxis und ökonomischer Tauschbeziehungen stets ein Politikum, wie Georg Simmel (1900) prägnant herausgearbeitet hat. Durch die Möglichkeit einer individuellen Gestaltung von Partnerwahl und Liebesbeziehung beinhaltet die Liebe in der Moderne dennoch ein autonomes Moment. Genau dieses geht in aktuellen neurowissenschaftlichen Modellierungen zumindest theoretisch verloren, wobei der ökonomische Aspekt der Liebesbeziehung implizit in den Vordergrund rückt. Man wählt sich seinen Partner anscheinend wie »ferngesteuert« und handelt erst *nach* den Entscheidungen seiner Hormone, die von Anfang an am besten »wissen«, welches Erbgut und Immunsystem zu welchem anderen optimal passt, um gesunde Kinder zu zeugen (vgl. Geher/Miller 2007, Brizendine 2006). Diese Form der »kin selection« wird im Angelsächsischen auch »mating intelligence« genannt, wobei der Begriff der Intelligenz, der auf der Freiheit zur Vernunft fußt, ad absurdum geführt wird. Untersucht wird diese menschliche Paarungsintelligenz z.B. anhand der neuronalen Repräsentation vom Geruch eines potenziellen Sexualpartners, so wie er sich im eigenen Gehirn technikvermittelt darstellen lässt. Ob man jemanden »gut riechen« kann und daher begehren könnte, zeigt sich demnach in den verschiedenen emotionalen Arealen des Gehirns, die nach olfaktorischen Reizen aktiv sind.

Unter »Liebe« fasse ich sowohl (gr.) *eros* als auch *philia*, d.h. die freundschaftliche Zuneigung. Keines dieser relationalen Konzepte wird durch die neurowissenschaftliche Modellierung von Emotionen im Gehirn wirklich berührt,

denn Liebesbeziehungen entstehen immer zwischen zwei oder mehreren Menschen und sind keine umgrenzten »Dinge« (Honneth 2005), die sich in einem Kopf finden lassen. Anders formuliert: Selbst wenn die Liebe nicht zu denken ist ohne ein Objekt, auf das sie sich bezieht, so ist doch dieses »Objekt« selbst an der Gestaltung der Beziehung beteiligt und daher gerade kein »Ding« im epistemologischen Sinne (vgl. Fuchs 2007). Ferner handelt es sich bei Liebe um ein komplexes Gefühl, das an situative Kontexte und deren gefühlte Schattierungen gebunden ist, z.B. Stimmungen der Weite und der Zufriedenheit, die sich erst in bestimmten »Atmosphären« bilden (vgl. Schmitz 2007). Sie sind am ehesten mit dem Attribut der Wärme fassbar, die man auch leiblich spürt, wenn man liebt. In ekstatischer Form, während der Verliebtheit, kann das Herz metaphorisch sogar »brennen« oder »in Flammen stehen«. Diese Stimmungen als Fundamente der Gefühle gehen im Laborkontext verloren, in dem Emotionen als phänomenotechnische Effekte visualisiert werden. Eine theoretische Differenzierung in Stimmungen, Empfindungen und Gefühle wird in den biologisch arbeitenden Neurowissenschaften zumeist nicht vorgenommen, sondern im Oberbegriff »Emotion« zusammengefasst.

2. Modellmenschen: autistische Männer, empathische Frauen

Trotz der Nicht-Reduzierbarkeit der Liebe auf ihre neuronalen Korrelate werden in der jüngeren Forschung Modellmenschen als Forschungsobjekte und mit ihnen verobjektivierte Modellemotionen in Modellgehirnen konstruiert, die einen bestimmten Typus von »Liebe« (und ihr Gegenteil) repräsentieren. Zu diesen Modellemotionen gehören u.a. die *Empathie* (Singer u.a. 2004, 2006), die *Antipathie* (begrifflich reduziert gefasst als »Ekel«; vgl. Krendl u.a. 2006), die sexuelle *Lust*, die *Verliebtheit* und die *Mutterliebe* (Bartels/Zeki 2004). Sie erlangen neurowissenschaftlich Geltung vor einer prototypischen Modellgesellschaft, in der produktive und reproduktive Potenziale im Rahmen eines technokratischen *Social Engineering* als optimierbar angesehen werden. Frauen und Männer haben in diesem Setting klar definierte biologische Ausstattungen, unter Einschluss der Gefühle füreinander und für den Nachwuchs. Die »Liebe«, die ihr zugehörigen Gefühle und nicht zuletzt die zugehörigen Modellmenschen werden dabei funktional verstanden. Ein prägnantes Beispiel liefert der Begriff des »parental investment« (Trivers 1972), dessen Inhalte für die Neurobiologie der Liebe theoriekonstitutiv sind. Er besagt, dass Männer wie Frauen ihre Energien füreinander in einer Weise investieren, die dem Nachwuchs optimale Bedingungen bietet. In dieser Sicht geht etwa der Mann nur solange eine feste Beziehung mit einer Frau ein, bis das gemeinsame Kind etwa vier Jahre alt und die Frau von den wichtigsten reproduktiven Aufgaben entbunden ist, so dass sie sich selbst um die Ernährung der Restfamilie kümmern kann. Den Mann hingegen erwartet eine höhere Aufgabe, nämlich die weitere Verbreitung seiner Gene. Diese These wird anscheinend nicht nur durch aktuelle Scheidungsstatistiken gestützt; in ihrem Hintergrund steht auch Charles Darwins (1871) Hypothese, dass sich ein männlicher Vertreter einer Spezies gesteigert um Anerkennung bei anderen gegengeschlechtlichen Vertretern bemüht,

sobald seine Fortpflanzungschancen beim weiblichen Partner (z.B. durch das Alter der Frau) limitiert werden. Die Biologie geht »beim Menschen« in der Regel nicht von der lebenslangen Bindung, sondern von der seriellen Monogamie als anthropologischer Konstante aus. Dieses Modell orientiert sich an Untersuchungen zum Verhalten »des Mannes« und ist damit kulturell einseitig geprägt. Die kulturanthropologischen Versuche, die Geschichte des Menschenmannes als eines Jägers, Sammlers, Werkzeugherstellers und polygamen Befruchters und die der Menschenfrau als Hüterin des Feuers (Tanner 1982) zu schreiben, leisten einer derartigen Sicht Vorschub. Der britische Psychopathologe und Hirnforscher Simon Baron-Cohen (2004, 139) wiederholt dieses Argumentationsmuster: Männliche Gehirne fühlten sich »von Natur« aus zur Technik wie Autisten zum Computer hingezogen.

Wie in der Biologie üblich werden archetypische Gesellschaften und deren angenommenes Verhalten als Belege genommen, um die biologische Fitnesserhöhung durch Gefühle (z.B. Lust und Angst) auch für heutige Gesellschaften zu bekräftigen. Emotionen seien Einheiten der Evolution, was aufgrund ihrer Immaterialität allerdings Darwins evolutionstheoretischem Ansatz widerspricht. Zu optimalem Überlebenserfolg könne demnach auch führen, bestimmte Emotionen, wie z.B. Empathie, *nicht* zu haben. So wird von Baron-Cohen (ebd.) das asoziale Verhalten des idealtypischen Autistenmannes, der seine Umwelt wie ein System lesen kann, ohne dass ihn Emotionen dabei stören, strategisch als besonders gruppenförderlich hervorgehoben. Die emotionslose Analyse des autistischen Alphas männchens trage zum Überleben der Gruppe bei (s.u.). Die heterosexuell liebende Frau und der als asexuell avisierte männliche Autist, der nicht lieben kann, sind vor diesem Hintergrund abstrakte Modelle *von* bisherigen Geschlechterstereotypen und den zugehörigen Basisemotionen auf cerebraler Grundlage sowie Modelle *für* eine zukünftige Gesellschaft, in der diese reduzierten Stereotypen perfekt aufeinander abgestimmt werden können.

Das Gehirn des Autisten wird in der Hirnforschung oft mit einem rechnenden Computer verglichen; umgekehrt der Computer mit einem neuronalen Netzwerk. Nicht nur, aber auch wegen der unterstellten Stumpfsinnigkeit sei der Autistenmann zu mathematisch-technischen Höchstleistungen, aber auch zu effektivem Militäreinsatz fähig. Überprüft wird neurowissenschaftlich, ob er sogar die »ganze« Gesellschaft gleichsam biometrisch nach Menschentypen scannen kann, ohne von menschlichen Erscheinungsweisen affektiv betroffen zu sein (vgl. Hirschfeld u.a. 2007; Karafyllis 2008).

Das Gehirn der »normalen« Frau gerät aktuell zum neurowissenschaftlichen Modell für Empathiefähigkeit in einem weiten Sinne. Darin geht die Fähigkeit zur Liebe unter Einschluss der Mutterliebe und Nächstenliebe (lat. *caritas*) unzweifelhaft von der Frau aus. Andreas Bartels und Semir Zeki (2004, 1156) haben herausgefunden, dass die romantische und die Mutterliebe im Gehirn der Frau in etwa die gleichen Areale aktivieren. Frauen scheinen Gefühle im Überfluss zu haben. Für die Mangel-Hypothese hingegen steht der männliche Autist mit Asperger-Syndrom. Bevor wir uns den Forschungen an Frauen und Autisten zuwenden, untersuchen wir die Struktur des Forschungsfeldes.

3. Emotionen im Gehirn: wissenschaftstheoretische Überlegungen

Über die Jahrhunderte näherte man sich dem mentalen Geschehen in der Perspektive des Innenweltdogmas von außen nach innen an: »Für jeden Bewussthaber zerfällt die Welt in seine Außenwelt und seine Innenwelt mit der Maßgabe, dass ihm ein Gegenstand seiner Außenwelt höchstens dann zu Bewusstsein kommt, wenn dieser Gegenstand in seiner Innenwelt mindestens einen Vertreter hat.« (Schmitz 2007, 14) Von der Vermessung des Schädels und seiner topographischen Aufteilung in funktionale Areale für Denken, Bewegen und Fühlen gelangte man zur immer exakteren Vermessung des Gehirns, und zwar nicht nur des toten, sondern auch des lebenden. Das antike Konzept der Seele mit der eingeborenen Fähigkeit zum Streben nach Vernunft wurde dabei zunehmend biologisiert (Gehirn), spiritualisiert (Geist) und mentalisiert (Bewusstsein). Mit Hilfe bildgebender Verfahren, vor allem des *functional magnetic resonance imaging* (fMRI) und der Positronemissionstomographie (PET), ließen sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts immer plastischere Repräsentationen des emotionalen Innenlebens darstellen (vgl. Wassmann 2007), die mit den Zickzackkurven des Elektroencephalogramms (EEG) auf dem Papier wenig gemein haben. Denn die mit diesen Techniken erzeugten Bilder wirken wie Abbilder des »führenden« Gehirns und zeigen anscheinend Urbilder der Gefühle. Tatsächlich wird mit diesen Technologien einer virtuellen Vivisektion die Blutzirkulation in bestimmten Gehirnregionen gemessen, aufgenommen (»recorded«) und anschließend mit Hilfe von Computerprogrammen als »Neuroimage« visualisiert.

Die Methode der medizinhistorischen Tradition, das Funktionieren des »gesunden« Menschen im strukturellen Vergleich mit dem Dysfunktionieren eines anormalen Modellmenschen zu untersuchen, wurde auf die aktuelle Forschung zu Gefühlen übertragen: Man untersucht »normale« Gefühle an anormalen Subjekten, etwa an solchen, die Emotionen im Überfluss »im Gehirn« haben, oder an solchen, bei denen sich so gut wie keine Emotionen visualisieren lassen. Für die Neurowissenschaften »glückliche« Unfälle (wie z.B. der von Phineas Gage; vgl. Damasio 1994), die nur eng umgrenzte Areale betreffen und so Rückschlüsse auf deren Funktionen erlauben, sind selten, insbesondere nach dem Rückgang von Überlebenden mit Kopfschussverletzungen, wie sie infolge der beiden Weltkriege in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vergleichsweise zahlreich waren (vgl. z.B. Gelb/Goldstein 1920). Die jüngere Tendenz besteht darin, »normale« und körperlich gesunde Menschen zu typisieren und auch zu pathologisieren.

Derartige Modellmenschen des Humanexperiments folgen Edmund Husserls Anfang des 20. Jahrhunderts geäußelter Einsicht: »Blaße Tatsachenwissenschaften machen blaße Tatsachenmenschen« (Husserliana VI, 4). Dabei ist der Begriff der »Emotion« ein Teil des Innenweltdogmas, weil er die Vorstellung nährt, dass sich Gefühle aus einem Inneren wie umgrenzte Dinge herausbewegen und »außen« erscheinen, wobei »außen« zunächst die Sonderwelt des Laborraums ist. Im Labor werden Gefühle mit einem Fokus auf typisches Verhalten verdinglicht. So verbleibt für eine vollständig verdinglichende Beschreibung der Emotionen unter dem Primat

der Steuerung und Regelung von Mensch und Gesellschaft noch die Zuschreibung des genauen Ortes der Emotionen in der Innenwelt, von dem aus sie sich auf den Weg »nach draußen« machen, hin zu ihrem Objekt, das in den *Social Neurosciences* in Form eines zweiten Menschen gegeben ist. Hier setzt die Hirnforschung der Emotionen an.

Emotionen werden so als Medien und Mittel einer Rationalität bestimmt, die über die Sphäre des Individuums hinausgeht. Denn diese Neuroontologie erlaubt es, Gefühle mit Hilfe von Selbsttechnologien zu zweckrationalen Mitteln zu machen, wie etwa der Psychologe und Journalist Daniel Goleman mit seinem Konzept der »Emotionalen Intelligenz« seit 1995 prominent vorschlägt. Danach kann man seine Emotionen im Gehirn und mit dem Gehirn »trainieren«, um besser zu leben. Golemans Buch, das in mehr als 30 Sprachen übersetzt wurde, gehört wie der steigende Einsatz von Intelligenztests zum diskursiven Feld, in dem die Hirnforschung der Emotionen mit Fokus auf die Rationalität der Gefühle operiert (vgl. Illouz 2008). So hat in Golemans neues Buch *Social Intelligence* (2006) auch der Autist als Lieblingsobjekt der *Social Neurosciences* Eingang gefunden. Mit Pierre Bourdieu (2005) kann man sagen, dass neurowissenschaftliche und psychologische Forschungen zu Liebe, Sozialität und Gefühl einen »linguistischen Markt« bedienen, den Marktteilnehmer generieren, die sich nach Unvermitteltheit und Authentizität sehnen.

Wenig verwunderlich finden sich in Golemans Stereotypen der »reinen« IQ-Frau, die rational und beruflich erfolgreich, aber kalt, von Selbstvorwürfen gequält und überkontrolliert ist, und der »reinen« EQ-Frau, die ihren emotionalen Quotienten perfektioniert, indem sie Wutausbrüche vermeidet und stresstolerant ist (1995, 45), bestehende Rollenklischees. Diese zählen zur Kapitalisierung der Gefühle vor dem Hintergrund geschlechtlicher Arbeitsteilung (vgl. Illouz 2006). So scheint es für Männer von ökonomischem Vorteil, wenn sie ihre »weibliche« Seite trainieren, für Frauen gilt die reverse Forderung nur eingeschränkt, weil sie vor dem Management-Leitbild des »soft leadership« für bestehende (d.h. vorwiegend männliche) ökonomische Eliten diskursiv verhandelt wird (vgl. Goleman/Boyatzis/McKee 2002). Gleichzeitig wird vor dem Hintergrund der Erfüllung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen die Verantwortlichkeit des modernen Subjekts für sein Gefühlsleben (vgl. Wassmann 2007) betont. Das Gehirn gerät in diesem diskursiven Feld zunehmend zu einer Art Meta-Subjekt, das sich anscheinend des Körpers bemächtigt. Dabei kommt den Neuro- und Kognitionswissenschaften eine – auch politische – Schlüsselstellung zu. Denn diese machen über ihre Visualisierungen diejenigen Instanzen kommunizierbar, durch die ein leibliches Gefühl erst zu einer Emotion im Gehirn *wird*. Das Subjekt hat selbst keinen Zugriff auf vermittelnde Instanzen zwischen Leib und Gehirn. Angesichts der jüngeren Möglichkeiten von Neuropolitik (z.B. die auch im Feuilleton ausführlich verhandelte Frage nach der Existenz des »freien Willens«) erhebt sich die gesellschaftlich zu verhandelnde Frage, was es eigentlich bedeuten soll, ein »biologischer Bürger« zu sein (Dumit 2008, xi).

4. Die aktuelle Wissenschaftsformation der Social Neuroscience

Für die Konfiguration des jungen Forschungsfeldes der »Sozialen Neurowissenschaft« sind wissenschaftliche Fachzeitschriften zentral. So initiierte im Jahr 2006 der Verlag *Psychology Press* eine Fachzeitschrift mit dem Titel *Social Neurosciences* – eröffnet mit einem *Special Issue* zur *Theory of Mind* (hgg. v. Simon Baron-Cohen und Rebecca Saxe). Unter der Rubrik »Aims and Scopes« ist zu lesen:

The articles published in Social Neuroscience cover all neuroscience techniques including neuroimaging methods (e.g., fMRI, PET, ERP, TMS), as well as more traditional neuroscience techniques (e.g., animal studies, case studies, psychiatric populations, post-mortem studies, pharmaceutical agonist/antagonist). [...] Abnormal behaviors and populations are focused on in terms of understanding social/brain relationships. (www.psypress.com/socialneuroscience/aims.asp – Zugriff: 22.7.2007)

Diese Reihung konzentriert sich zunächst auf die verschiedenen Methoden bildgebender Verfahren in der Hirnforschung. Der Fokus auf »abnormales Verhalten«, »abnormale Populationen«, »pharmazeutische Agonisten/Antagonisten« und »social/brain relationships« verweist auf eine enge Anbindung der Hirnforschung an Pharmakogenetik, Verhaltensgenetik, Soziobiologie und biologischen Psychiatrie. Vereinfacht gesagt, geht es um die biologisch frühestmögliche Kontrolle von pathologischem Verhalten, und das heißt: auf der genetischen Ebene. Epistemologisch steht die Hirnforschung generell im Zusammenhang mit der neuen Rede von einer »Systembiologie«, die den Genotyp von Testsubjekten im Labor und – mit der Unterstellung einer inneren Kausalität – gleichermaßen den Phänotyp in der Gesellschaft bestimmen, therapieren und gegebenenfalls auch nach externen Zwecken modellieren möchte. Biologische Techniken und Sozialtechniken gehen hier bereits auf der wissenschaftstheoretischen Ebene eine enge Verbindung ein und bestimmen Modellmenschen für sozial funktionale und dysfunktionale Verhaltensweisen und Emotionen.

Das Feld der *Social Neuroscience* wird oft auch mit dem Zusatz »kognitiv« versehen. In der aktuellen Emotionsforschung haben Emotionen einen kognitiven Gehalt. »Kognition« unterscheidet sich hier radikal von der Bedeutung im philosophischen Sprachgebrauch. Denn »Cognition [...] is used for any kind of mental operation or structure that can be studied in precise terms« (Lakoff/Johnson 1999, 11). In dieser Sicht gibt es auch ein emotionsgeladenes *cognitive unconscious*, dessen Begriffsintensivität mit psychologischen Traditionen des Unbewussten bricht. Das kognitiv Unbewusste und sein wichtigstes Gehirnorgan, der Mandelkern (Amygdala), sind Teil des sogenannten emotionalen Systems im Gehirn, das wiederum eine aktuelle Erweiterung des vormals als limbisches System bekannten Areals darstellt. Es ist biologisch zuständig für Aggressionen, sexuelles Begehren, Appetit, Hunger und Durst und womöglich auch für die Erinnerung. Wegen seiner langen evolutionären Kontinuität im Tierreich wird es im Fachjargon auch *reptile mind* genannt. Demnach gibt es auch im Gehirn niedrigere, »tierische« Areale, die den Emotionen zugeordnet werden, und höhere, intelligentere, die im normativen Sinne den

Menschen ausmachen und sich u.a. im präfrontalen Kortex finden. Wenn also das Frauengehirn als »emotionaleres« bestimmt wird, steht die Frau in der bekannten Nähe zum Wilden, Ursprünglichen und nicht zuletzt Tierischen.

5. Antipathie als Ekel

Dieser fundamentale Unterschied zwischen tierischen und menschlichen Arealen wird in neurowissenschaftlichen Experimenten zum Gefühl des *Ekels* (»disgust«) deutlich, das als eine tief im tierischen Areal verankerte Emotion gilt. Aus philosophischer Sicht geht es um Antipathie (und nicht Ekel), um einen der vielen Akte von Übersetzungspolitik hervorzuheben. Neurowissenschaftliche Ekelstudien sind ebenso wie die Studien zur »Liebe« im Vergleich zu den lange etablierten Aggressions- und Angststudien neu. Sie werden, vorwiegend in den USA, unter der Fragestellung, vor welchen »anormalen« Menschentypen sich »normale« Menschen »ekeln«, zur Untersuchung der neuronalen Repräsentation sozialen Stigmas eingesetzt (vgl. Krendl u.a. 2006; Lieberman u.a. 2005). In der Studie *The good, the bad, and the ugly* von Anne C. Krendl u.a. (2006) sollten sich 22 Probanden Gesichtsaufnahmen (»Stimulanzen«) von Übergewichtigen, Transsexuellen, Piercing-Künstlern und generell »Hässlichen« (»targets of stigmatization«) ansehen. Dabei wurde ihre Hirnaktivität in den verschiedenen Regionen gemessen, u.a. im »Ekel-Zentrum« des emotionalen Systems, dessen Zentrum die Amygdala ist. Die Studie verstand sich selbst als Kritik an der Dominanz von Studien über Geschlecht und Rasse innerhalb der Social Neuroscience. Die Menschen auf den Fotografien waren nach Meinung der Forschungsgruppe *typische* Repräsentanten sozialer Gruppen, die gesellschaftlich schon stigmatisiert sind. Außer diesen normativen Vorurteilen (Typik, Stigmatisierung) findet ein weiterer Akt der Übersetzung statt. Der soziologische Begriff der Gruppe wird in einen biologischen übersetzt, denn in der Soziologie kennzeichnet er ein gemeinsames Sinnsystem, das innerhalb sozialer Kontakte generiert wird, die in der Studie nicht berücksichtigt wurden. Vielmehr wurden die Fotografien, zum Teil den Webpages von Selbsthilfegruppen oder Partnersuchanzeigen entnommen, von den Forschenden selbst gruppiert. Im Zuge der experimentellen Modellierung wurden *Merkmale* von Gesichtern auf Fotos zu *Eigenschaften* von sozialen Gruppen – außerhalb des Labors. Die Abnormität des Äußerlichen wird so zur Wesenseigenschaft, die verallgemeinernd ganzen Gruppen zugeschrieben und neurowissenschaftlich untermauert wird. Streng genommen sind es hier die Forschenden, die den Akt der sozialen Stigmatisierung vollziehen.

Ein Ergebnis der Studie war, dass zwar alle Vertreter der stigmatisierten Gruppen (im emotionalen System der »Normalen«) »Ekel« hervorrufen, der Ekel gegenüber Übergewichtigen und Gepiercten aber weitaus stärker im intelligenteren Teil des Gehirns kontrolliert wird als der gegenüber Transsexuellen und Hässlichen (»general unattractive«). Übergewichtige und Gepiercte werden, so der Schluss, weitaus stärker akzeptiert als andere »Stigmatisierte«. Erwartet hatten die Forscher ein anderes Ergebnis, weil die bisherige Literatur davon ausging, soziale Stigmatisie-

rung sei an Schuldfähigkeit gekoppelt. Die Übergewichtigen, die nach biologischer Lehrmeinung für ihr Übergewicht durch falsche Ernährung selbst Schuld tragen, hätten daher mehr »Ekel« auslösen müssen als die »Hässlichen«, die durch schlechte Gene von Schuld »freigesprochen« werden können.

Die Äußerungen sind in ihrer Naivität geradezu frappierend. Weder wird hier auf den spezifisch kulturellen Hintergrund des Stigmabegriffs eingegangen (Stigmata als Wundmale Christi), noch auf die kulturelle Variabilität von Schönheitsidealen. Nicht zuletzt hätte man die Sympathie für Übergewichtige in einer Überflussgesellschaft noch evolutionsbiologisch begründen können, da wohlgenährte Menschen im historischen Rückblick eher Hungersnöte überstehen konnten – ein Faktum, über das zahlreiche wohlbeleibte Fruchtbarkeitsgöttinnen aus archaischen Zeiten Zeugnis ablegen.

Die (in philosophische Termini übersetzte) Quintessenz lautet, dass soziale Akzeptanz offensichtlich möglich ist, wenn Akzeptabilität »im Gehirn« vorhanden ist. Bislang war Akzeptabilität allerdings eine Kategorie der Ethik. Mit ihr wurden und werden Begründungen für Sollensaussagen gesucht, d.h. unter Rückgriff auf Werte wird eruiert, warum ein bestimmtes Verhalten akzeptabel ist, selbst wenn es faktisch nicht akzeptiert wird. Jedoch bezieht sich Ethik nicht auf äußerliche Merkmale von Menschen, sondern auf deren Handlungen im Sinne des gesellschaftlich Guten.

Die Standardantwort der Neurowissenschaftler lautet, aus evolutionsbiologischer Sicht habe der Ekel eine sinnvolle Funktion, die einst darin bestanden habe, »Andersartige« auszugrenzen, um die Überlebenschancen der eigenen Gruppe zu erhöhen: »Over the course of evolution, the avoidance of those possessing stigma may have been adaptive.« (Krendl u.a. 2006, 12) Anscheinend hat man sich ursprünglich vor andersartigen Menschen genauso wie vor verdorbener Nahrung oder Exkrementen geekelt und, so lässt die Diskussion der Ergebnisse erwarten, man tut es auch heute noch. Wer meint, dass derartige Forschungsansätze eine zu vernachlässigende Minderheit darstellen, werfe einen Blick in die *peer-reviewed* Journale der Neurowissenschaften. Dabei zeigt sich eine bedrückende Wiederkehr der Rassenforschung unter nationalistischen Vorzeichen (vgl. Rushton 2003) im Sinne eines ökonomischen Kampfs ums Überleben der Nation mit den besten Gehirnen (zur innerwissenschaftlichen Kritik vgl. z.B. Phelps/Thomas 2003).

Neben den Fragwürdigkeiten derartiger Experimente, die biologische und sozialwissenschaftliche Kategorien miteinander vermengen und damit den biologischen Aussagenbereich unzulässig auf das Sozialleben ausdehnen, sei hier die hintergründige politische Ontologie dieser neurowissenschaftlichen Forschung hervorgehoben. Einige herrschende Eliten der USA (und nicht nur dort) drängen darauf, die Neurowissenschaften entlarven *Political Correctness* und damit die Akzeptanz bestimmter Menschengruppen als reine Rhetorik; zumindest in ihren »Gefühlen« könnten Menschen nicht »lügen«. Die Vorstellung vom Originären und Authentischen der Gefühle bekommt hier eine politische Stoßrichtung. Streng genommen richtet sich der Druck auch gegen die Sozialpsychologie, die mit ihren Untersuchungen von Toleranz den sogenannten »*unintentional bias*« nur schlecht nachweisen konnte. Elizabeth Phelps und Laura A. Thomas (2003) heben hervor, dass unbewusste

Abneigung für Experimentatoren tatsächlich durch fast unmerkliches Zögern beim Antworten und durch Lidreflexe phänomenal wahrnehmbar ist. Der Bias tritt auf, wenn Abneigung gegen einen anderen Menschen (genauer: gegen ein Gesicht auf einer Fotografie) im psychologischen Test unbewusst nicht zugegeben und deshalb eine »falsche« Antwort gegeben wird. Gegen diesen angeblichen Mangel an Objektivität setzen die Neurowissenschaften nun das kognitiv Unbewusste, das, wenn es im Neuroimage aufleuchtet, ans Überleben *denke*, wenn es Ekel *fühle*.

So werden Menschen mit Hilfe der dezidierten Ausblendung ihrer lebensweltlichen und sozialen Verfasstheit verunsichert und zum Nachdenken über ihr Innerstes provoziert, eine Tendenz, die Ian Hacking (1998, 217f) im Hinblick auf den gesellschaftlich schon etablierten Introjektionismus der experimentellen Psychologie als *memoro-politics* bezeichnet. Opfer der Erinnerungspolitik beschäftigen sich mehr damit, was sie im Innersten zu verbergen glauben, als mit dem Vergessen des Erfahrenen, Praktischen und Alltäglichen. Wie Hacking mit Hinweis auf Michel Foucault hervorhebt, lässt sich Erinnerungspolitik in einer Herrschaftsperspektive gut mit Biopolitik (mit Fokus auf die genetische Ausstattung des Menschen) und Anatomiepolitik (mit Fokus auf die körperlich-cerebrale Ausstattung) verbinden. Ein Ergebnis dieser Mesalliance ist das neurowissenschaftlich verdinglichte Bild der Emotionen im Gehirn – *das* Medium der so entstandenen Neuropolitik. Es erzeugt, medientechnisch entsprechend aufbereitet, eine trügerische Evidenz der »wahren« Ursprungssituation und bringt mit der dazugehörigen Erklärung eine Emotion zur Sprache, die niemals die eigene Wahrhaftigkeit im liebevollen Umgang mit anderen Menschen und mit sich selbst einholen kann.

6. Sympathie als Empathie

Wie das »böse« Ekelzentrum gibt es im Gehirn natürlich auch das »gute«, das Zentrum für Empathie. Es steht methodisch in enger Verbindung mit »reward«, d.h. sowohl dem Empfinden eines Gefühls der Anerkennung wie dem der Belohnung. In Widerspruch zu Golemans (1995) Behauptung, man könne die Krisen mental »wegtrainieren«, gelten Störungen in diesem Zentrum u.a. als ursächlich für Depressionen. Die neurobiologischen Studien zu dem, was man nur mit sehr viel Reduktion »Liebe« nennen kann, drehen sich primär um Empathie.

Die Hirnforscherin Tania Singer berichtet in der Zeitschrift *Science* über eine Untersuchung der Gehirnaktivität bei 16 heterosexuellen Paaren. Dabei wurde gemessen, wie viel Schmerz die Frauen empfanden, wenn sie dabei zusahen, wie ihren Männern Schmerz zugefügt wurde. Zum Vergleich war zuvor die Gehirnaktivität der Frauen gemessen worden, während man ihnen selbst über eine Elektrode an der Hand Schmerz zugefügt hatte. Da Empathie das griechische »pathos« enthält, schien auch experimentell ein Bezug zum »Leiden« über Schmerzstimulation herstellbar zu sein, obgleich die Empfindung des Schmerzes in phänomenologischer Sicht stets eine einengende und isolierende Wirkung entfaltet, die dem Weitegefühl der Liebe entgegengesetzt ist (Bollnow 1956/1995, 110ff). Das Testsubjekt Frau musste also im Experiment

zwischen diesen beiden Zuständen der Engung und Weitung schnell wechseln können. Interessanterweise wird neurowissenschaftlich stets die Empathie modelliert, nicht Sympathie. Während die Sympathie gleichzeitig eine innere Distanz zu ihrem Gegenüber wahr, löst Empathie gerade die Grenze zwischen Selbst und Anderem auf.

We assessed brain activity in the female partner while painful stimulation was applied to her and her partner's right hand through an electrode [...]. We were especially interested in comparing pain-related brain activity [...] in the context of »self« and »other« (Singer u.a. 2004, 1158).

Ein umgekehrtes Experiment, bei dem der Mann zusieht, wie seiner Frau Schmerzen zugefügt wurden, wurde in dieser Studie nicht durchgeführt. Singers Ergebnis war: Die Grenze zwischen Selbst und Anderem scheint bei Frauen besonders unscharf zu sein. Unter anderem wurde herausgefunden, dass die untersuchten Frauen in der Repräsentation des Gehirnbildes den Schmerz des Partners fast genauso stark empfanden wie ihren eigenen.

Es gehe um nicht weniger als das Überleben der Menschheit: »Human survival depends on the ability to function effectively within a social context« (ebd., 1157). Was das genau heißen soll, in einem sozialen Kontext effektiv zu funktionieren, bleibt offen. In jedem Fall bedeutet Effektivität hier: Überleben. Dies impliziert ein Angewiesensein auf die biologische Ausstattung von Frauenkörpern und -gehirnen. Hierin liegt ein Problem insbesondere für die Genderforschung. Bislang wurde »das menschliche Gehirn« in seinen intellektuellen Fähigkeiten, aber auch in seinen kriminellen Anlagen vorwiegend am Beispiel des Mannes erforscht (vgl. Hagner 2004). Indem nun das Frauengehirn als Modell für Emotionalität dient, wird die alte Geschlechterdichotomie von männlicher Intellektualität/Kriminalität und weiblicher Emotionalität/Moralität reaktualisiert. So empfiehlt etwa Singer in einem Interview (*The New York Times*, 19.1.2006), man solle für Berufe wie Jurist und Polizist Männer bevorzugen, da sie einen inneren Sinn für Gerechtigkeit hätten, der nicht durch Empathie getrübt werde. Über mögliche Berufe, für die Frauen besonders qualifiziert sind, schweigt sie.

Merkwürdigerweise haben derartige Aussagen feministische Forscherinnen bislang nicht wachgerüttelt. Ein Grund für die Akzeptanz dieser Forschungen gerade unter Frauen scheint darin zu liegen, dass sie mit einer Bewegung korreliert sind, die als neuer *Feminalismus* beschrieben wird. Es geht um das neue »Selbstbewusstsein« vieler Frauen, nicht mehr das unterdrückte Geschlecht zu sein oder sein zu wollen, und statt dessen das spezifisch Weibliche (am Gehirn, am Körper etc.) hervorzuheben (z.B. Angier 2000), nicht selten mit dem Anspruch, Frauen als das moralisch bessere Geschlecht zu installieren. In der Tat ist Empathie eine von mehreren Bedingungen für Moralität.

Auffallend ist, dass die überempathische Frau neurobiologisch nicht pathologisiert zu werden scheint (vgl. etwa den Hinweis auf die »selflessness« der Mutter bei Bartels/Zeki 2004), während Psychologen eine kontinuierliche Selbstaufgabe zugunsten anderer durchaus als pathologisch werten. Es handelt sich offenbar um eine gesellschaftlich derart akzeptierte Pathologie des übermäßigen Sorgens und Bemutterns, dass sie bei Frauen neurobiologisch als Normalität gewichtet wird.

7. Das »extrem männliche« Gehirn

Dieser normalisierten »Über-Frau« korrespondiert der Autist mit Asperger-Syndrom als »Über-Mann«. Autismus, obwohl als »Abnormität« (Baron-Cohen 2000, 3) pathologisiert, wird gerade in der Gegenüberstellung mit der empathischen Frau, die anscheinend den Normalfall bildet, durch einige Hirnforscher im Modell normalisiert. Obwohl bereits 1944 von Hans Asperger an Kindern beschrieben und dem Formenkreis der Schizophrenie (einer ebenfalls »männlich« und »genial« konnotierten Erkrankung) zugeordnet, wurde der »Asperger-Autismus« erst 1994 in den Katalog der psychiatrischen Erkrankungen (DSM-IV) aufgenommen. Die Entstehung des Autismus ist bis heute umstritten und die Diagnosekriterien unterliegen einer ständigen Revision. Konsens ist, dass Autismus durch innere Zurückgezogenheit und Mangel an sozialer Interaktion charakterisiert werden kann und sich bereits nach der Geburt als tiefgreifende (»pervasive«) Entwicklungsstörung zeigt.

Asperger-Autisten werden wegen ihres überdurchschnittlichen Intelligenzquotienten auch »high-functional autists« (HFAs) genannt und gelten als Elite unter den Autisten; die mittelmäßig bis unterdurchschnittlich intelligenten Autisten stehen weitaus seltener im neurobiologischen Forschungsfokus, obwohl sie die überwiegende Mehrheit bilden. Vorangetrieben wird eine normalisierende Modellierung »des HFA-Mannes« durch einige Neuro- und Kognitionswissenschaftler wie den britischen Psychopathologen Baron-Cohen (2000, 2004), der bei seiner Autismusforschung von einer *Extreme-Male-Brain-Theory* ausgeht: Das männliche Gehirn sei in seiner idealtypischen Reinform essenziell hoch funktional autistisch und zeige einen deutlichen Mangel an Gefühlen, v.a. an Empathie. Deshalb nennt er Autismus auch »empathy disorder« (2004, 137), eine Bezeichnung, die in der Wissenschaftlergemeinschaft allerdings nicht akzeptiert ist. Das erste Indiz ist für Baron-Cohen der statistische Befund, dass vier von fünf diagnostizierten Autisten männlich sind, unter den Hochbegabten mit Asperger-Syndrom sind es sogar neun von zehn. Diese Mehrzahl wird umgedeutet zum »männlich-autistischen Gehirn«, das idealtypisch für jeden Mann gelte. Männer seien dadurch auf essenzielle Weise egozentrisch, einsam und an der systematischen Lösung von kalkulierbaren Aufgaben interessiert. Biologische Ursache sei eine Überdosis an Testosteron im Mutterleib, die das Gehirn des sich entwickelnden Fötus extrem vermännliche. Erhöhte Testosteronwerte weisen Frauen auf, die unter konstantem Stress stehen. Die Umwelthypothese, wonach Thiomersal, ein quecksilberhaltiges Stabilisierungsmittel in Impfstoffen gegen Kinderkrankheiten wie Masern und Mumps, die Ursache sei, wird in Baron-Cohens Veröffentlichungen nicht erwähnt.

Wegen seiner mangelnden Emotionalität im konstruktiven Sinne, verbunden mit einer besseren räumlichen Vorstellungsgabe und analytisch-systemischen Kapazität (s. auch Kimura 1999), eignet sich das männliche Gehirn nach Baron-Cohen (2004) daher besonders für die neuen Arbeitsfelder im IT-Bereich. Der Autistenmann sei der geborene »systemizer«, die Frau als sein Anderes die geborene »empathizer«. Eine Autistenfrau ist in diesem Konzept nicht vorgesehen. Weil die Gesellschaft

»both of the main brain types« brauche, gibt Baron-Cohen folgenden Hinweis zur Berufswahl: »the female brain make the most wonderful counsellors, primary-school teachers, nurses, carers« (185) – die klassischen Jobs emotionaler Arbeit, die ohnehin von Frauen dominiert sind (vgl. Hochschild 1983).

Parallel dazu fällt auf, dass es bei den zunehmend beliebten Kinoproduktionen mit Autistenmännern als Protagonisten, z.B. bei den Oscar-dotierten Hollywood-Produktionen *Rain Man* und *As good as it gets*, die Frauen sind, die sich liebevoll dem Autistenmann zuwenden und seine Asozialität tolerieren. In der bislang einzigen größeren Kinoproduktion mit weiblicher Hauptrolle, im Film *Snow Cake* (UK 2006), stellt Sigourney Weaver als Autistin entsprechend des Geschlechterstereotyps keine hochbegabte Schachspielerin, Mathematikerin oder keinen Telefonbücher auswendig lernenden »freak«, wie Charlie Babbit (Dustin Hoffman) in *Rain Man*, sondern eine zwanghaft putzsüchtige Frau dar. Die einzige populäre, reale Autistin, die US-amerikanische Biologin und Universitätsprofessorin Temple Grandin, wird in den Medien als Frau dargestellt, die sich besonders gut in Tiere (v.a. Kühe) einfühlen kann. Wissenschaftliche und gesellschaftliche Diskurse stabilisieren herrschende Rollenerwartungen offenbar auch in ihren pathologisierten Formen.

8. Sex als Gender: Begriffskritik als unbewusste Biopolitik

Theoretisch könnte sich zwar ein »männliches« Gehirn mit seinen angeblich hohen Systemisierungskapazitäten auch in einem Frauenkörper befinden (und umgekehrt), aber diese Möglichkeit wird kaum erforscht oder gar popularisiert. Innerhalb dieses marginalen Forschungsgebiets liegt das Interesse bislang eindeutig bei homosexuell lebenden Männern. Das biologische Geschlecht wird von Baron-Cohen als chromosomales, gonadales, genitales und – das ist neu – cerebrales bestimmt. Prinzipiell könnte das cerebrale Geschlecht dem gonadalen widersprechen, allerdings deutet Baron-Cohen an, das Gehirn von Schwulen zeige anatomisch Parallelen zu dem heterosexueller Frauen (2004, 112). Lesben kommen gar nicht vor. – Neue Aussagen zu diesem Bereich eines gegen-körperlichen Gehirns erwarte ich am ehesten in der stark zunehmenden Neuro- und Hormonforschung an Transsexuellen. Der Vorschlag, Neuroimages zu erstellen, um vor einer Geschlechtsumwandlung »das wahre« Geschlecht zu bestimmen und damit »die richtige« Entscheidung zu treffen (vgl. Hüsing 2008), liefert der Hirnforschung Untersuchungsmaterial für den Einfluss des »neuen« Körpers auf das »alte« Gehirn.

Bislang werden in dem Teil der Hirnforschung, der sich mit Geschlecht und Emotionen beschäftigt, Rollenklischees fortgeschrieben. Es geht um das biologische Geschlecht (*sex*), und nicht um das soziale (*gender*), obwohl sich auch Hirnforscherinnen zur Kulturalität und sozialen Definition von Geschlecht äußern. Z.B. votiert Melissa Hines in ihrem Buch *Brain Gender* (2004) gegen eine kausale Beziehung von im Gehirn repräsentierten Emotionen und sozialem Verhalten. Sie mahnt die Hormonforschung, nicht vorschnell vom Tier- auf das Menschenmodell zu schließen. An der entscheidenden Rolle der Geschlechtshormone für die Gefühle »im Kopf« hat

sie jedoch nicht den geringsten Zweifel. Der Körper mit den Gonaden, der hormonell und anatomisch bedingte »große Unterschied«, bleibt für die Hirnforschung epistemologisch zentral. Das Stereotyp über das, was Frauen gerne tun oder lassen, z.B. sich kümmern, viel reden und sich in andere Menschen einfühlen, wird bei Baron-Cohen mit verschiedenen Befunden der Hormon- und Hirnforschung untermauert, mit neuen aus dem funktionalen Neuroimaging wie auch mit althergebrachten wie dem Vergleich von Gehirngröße und -gewicht, Neuronenanzahl und -dichte, Lateralität etc. (vgl. die Kritik von Schmitz 2006). Das Gehirn bestimmt demnach die Rolle der Frau in der Gesellschaft; es determiniert dieses kulturelle Konglomerat aus Erwartungshaltungen biologisch. Nach Baron-Cohens Ansicht können Frauen von Natur aus lieben, Männer nicht. Diese müssten es auch nicht, da ja die Frau einfühlsam genug ist. Dass sich eine Frau für diesen asozialen Mann entscheidet, liege an dessen voraussichtlichem hohen sozialen Rang, den er, der »Autist«, in zukünftigen, hochcomputerisierten und auf Kontrolle angelegten Gesellschaften einnehmen werde:

the higher the social rank, the higher your chances of survival. So if you are good at reading the group as a social hierarchy – a system – you could prosper. [...] a good systemizer is likely to end up with a higher social status. Women may therefore find a man's systemizing abilities attractive (Baron-Cohen 2004, 121f).

Der Sexualhistoriker Robert Nye (2008) macht darauf aufmerksam, dass seit Mitte der 1990er Jahre im biomedizinischen Bereich der Terminus »sex« in den häufig verwendeten »gender« transformiert wird. Ein Beispiel dafür ist Baron-Cohens Buch *The Essential Difference* (2004), in dem zwar von »sex ratio«, aber von »gender differences« die Rede ist, obwohl sich letzteres empirisch auf ersteres bezieht. Bei dieser Übersetzungspolitik handelt es sich um ein diskursives Geflecht, das von einer puritanischen Haltung zur Vermeidung des Wortes »sex« in Forschungsanträgen über die politische Idee des »gender mainstreaming« bis hin zu feministischen Bestrebungen reicht, die biologische Ausstattung, die das Wort impliziert, in Vergessenheit geraten zu lassen. Allerdings wird gerade durch die Vermeidung des Wortes »sex« verschleiert, dass aufgrund biologischer Geschlechtszuschreibungen heteronormative Ordnungen auch in andere Bereiche Eingang finden, z.B. in das öffentlich gemachte Gefühlsleben, insofern es wiederum durch ein körperabhängiges Sexualorgan wie das Gehirn bestimmt zu werden scheint. Nyes Schlußfolgerung lautet:

»Gender«, in short, now has a biological dimension that feminist radicals never meant it to have when they popularized gender as a socially-constructed category of analysis in the 1960s and early 1970s.« (2008, im Druck)

In diesem Zusammenhang bleibt es politisch relevant, dass Frauen ökonomisch auch in Industrieländern weitaus schlechter gestellt sind als Männer, nicht zuletzt in der EU (European Commission 2006, 2007). Die sogenannte »gender pay gap« für die gleiche Arbeit beträgt bis zu 30 %, wobei die Differenz mit Alter und Qualifikation zunimmt. Empfehlungen zur geschlechterbezogenen Beschäftigungspolitik auf neuronaler Grundlage, wie sie die Hirnforscher Baron-Cohen und Singer formuliert haben, arbeiten diesem Ungleichgewicht zu. Umgekehrt werden Männer als emotionslose

Computerspezialisten und omnipotente Kontrollfreaks avisiert, die obsessiv und bis zur Erschöpfung arbeiten können. Reproduktive (und dazu gehört auch: emotionale) Arbeit wird bislang kaum oder schlecht entlohnt. Mit der Beschwörung der fürsorgenden »Liebe« für »Gotteslohn« werden ausschließlich Frauen angesprochen (Krebs 2002). Nicht umsonst findet sich in den untersuchten neurowissenschaftlichen Studien keine Pathologisierung von empathischen und hingebungsvollen Frauen, sondern nur von Frauen in Erwerbsarbeit. Vor diesem Hintergrund ist Baron-Cohens Hypothese zu lesen, dass eine Frau mit höherer Wahrscheinlichkeit einen autistischen Sohn zur Welt bringt, wenn sie unter beruflichem Stress steht. Noch deutlicher wird diese Argumentation in Brizendines (2006, 82f) Erörterungen zum weiblichen Gehirn. Eine übermäßige mentale Beschäftigung mit der Erwerbsarbeit, wie sie gut ausgebildete »multi-tasking women« zeigten, senke die Blutzirkulation in den Hirnarealen, die für sexuelles Begehren zuständig seien. Dadurch würden Frauen, die nicht »den richtigen« Job haben, für ihre Männer langfristig unattraktiv.

All diese Diskursstränge bieten kritisches Potenzial für eine gesellschaftliche Perspektive, die nicht auf biologischen Determinismen und einer kulturell eingeübten Bipolarität der Geschlechter fußt. Denn die biologischen Differenzen werden bereits aufgrund bestimmter Funktionalisierungen der Geschlechter eruiert und diese wiederum als qualitative Leistungsunterschiede aktiv politisiert und ökonomisiert. Angesichts einer steigenden Zahl hochqualifizierter Frauen, die auf den Arbeitsmarkt drängen, einer niedrigen Geburtenrate in Industrieländern, leerer Rentenkassen und einer zunehmend schwierigen Grundsicherung durch Erwerbsarbeit wundert es nicht, dass auch biologische Untersuchungen durch dieses soziopolitische Klima geprägt sind. Gerade weil die Bipolarität der Geschlechter nicht im Hinblick auf Gerechtigkeit hinterfragt wird, bleibt Heterosexualität eines der stabilsten Fundamente moderner Gesellschaften (Richardson 2000, 20).

Unter den noch wenigen kritischen Stimmen treten einerseits die Vereinigungen von Mathematikerinnen hervor, die die alten Stereotype in den Forschungen zu Männer- und Frauengehirnen aufdecken.– Jüngst haben Psychologen hervorgehoben, dass mangelnde mathematische Fähigkeiten von Frauen gerade aufgrund dieses schon vorab internalisierten Vorurteils entstehen (Beilock/Rydell/McConnell 2007).– Andererseits formiert sich in den USA angesichts der steigenden Autistenzahlen Widerstand der Pflegekräfte, denn selbst wenn 80 % der diagnostizierten Autisten Jungen und Männer sind, so sind diejenigen, die Sorge für Erziehung, Therapie und Heimaufenthalt tragen, überwiegend Frauen. Die reale Situation im Gesundheitswesen, in der man höchst selten mit Asperger-Autisten zu tun hat, desavouiert dabei die neurowissenschaftliche Modellierung des männlichen Genius.

9. Epilog auf die Freundschaft

Abschließend möchte ich an die Freundschaft erinnern, die ebenfalls zur Liebe gehört. Der freundschaftliche Anteil der Liebe, der unter anderem auf Sympathie gründet, wird generell nicht neurowissenschaftlich modelliert. Gesellschaftliche

Stereotype zu Männerfreundschaften gäbe es genug, allein die Fortpflanzung ist davon nicht berührt. Deshalb ist das Phänomen Freundschaft zwar aus biologischer Sicht uninteressant, nicht jedoch aus politischer. Wieso also an die Freundschaft und die Sympathie zwischen Menschen erinnern, die ermöglicht, dass (mit Bertolt Brecht) »der Mensch dem Menschen ein Helfer ist«? Jacques Derridas Diktum zu Frauenfreundschaften bleibt hier bemerkenswert: dass man

das Modell der Freundschaft immer in dem Moment »politisierte«, in dem man dieses Modell aus einer integrierenden Politisierung herauszuziehen versucht hat. [...] Es wäre notwendig, alle Diskurse zu analysieren, die die Politik und den öffentlichen Raum den Männern, den häuslichen und privaten Raum den Frauen vorbehalten (1999, 196).

Bleibt zu ergänzen, dass auch Frauen diesen Diskursen aktiv zuarbeiten – und zwar nicht nur im Labor.

Literatur

Angier, Natalie, *Woman: an intimate geography*, New York 2000

Baron-Cohen, Simon, »Theory of Mind and Autism: a 15 Year Review«, in: *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*, hg. v. dems., H.Tager-Flusberg u. D.J.Cohen, 2.A., New York 2000, 3-20

ders., *The Essential Difference*, London 2004 (dt.: *Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und das männliche Gehirn*, Düsseldorf 2006)

Bartels, Andreas, u. Semir Zeki, »The Neural Correlates of Maternal and Romantic Love«, in: *NeuroImage*, 21. Jg., 2004, H. 3, 1155-66

Beilock, Siam L. u.a., »Stereotype, Threat and Working Memory: Mechanisms, Alleviations and Spillover«, in: *Journal of Experimental Psychology* 136, 92. Jg., 2007, H. 2, 256-76

Bollnow, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen* (1956), 8.A., Frankfurt/M 1995

Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 2005 (Reprint)

Braun von, Christina, u. Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen*, Köln u.a. 2005

Brizendine, Louann, *The Female Brain*, New York 2006

Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994

Darwin, Charles, *The Descent of Man*, London 1871

Derrida, Jacques, »Die Politik der Freundschaft«, in: *Philosophie der Freundschaft*, hg. v. K.D.Eichler, Leipzig 1999, 179-200

Dumit, Joseph, »Foreword: Biological Feedback«, in: *Tactical Biopolitics. Art, Activism, and Technoscience*, hg. v. B.DaCosta u. K.Philip, Cambridge/Mass 2008, xi-xiv (im Druck)

European Commission, Communication from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Council of the Regions, *Tackling the Pay Gap between Women and Men*, Brüssel 2006

dies., Group of Experts on Gender, Social Inclusion, and Employment, *The Gender Pay Gap – Origins and Policy Responses. A Comparative Review of 30 European Countries*, hg. v. J.Plantenga u. Ch.Remery, Brüssel 2007

Fuchs, Thomas, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart 2007

Geher, Glenn, u. Geoffrey Miller (Hg.), *Mating Intelligence: Sex, Relationships, and the Mind's Reproductive System*, Mahwah 2007

- Gelb, Adhémar, u. K.Goldstein (Hg.), *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Bd. 1, Leipzig 1920
- Goleman, Daniel, *Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ*, New York 1995
- dies., *Social Intelligence. The new Science of Human Relationships*, London 2006
- dies., Richard Boyatzis u. Annie McKee, *Primal Leadership. Learning to lead with Emotional Intelligence*, Cambridge/Mass 2002
- Groß, Dominik, u. Sabine Müller, »Mit bunten Bildern zur Erkenntnis? Neuroimaging und Wissenspopularisierung am Beispiel des Magazins ›Gehirn&Geist‹«, in: *Farbe – Erkenntnis – Wissenschaft. Zur epistemischen Relevanz von Farbe in der Medizin*, hgg. v. D.Groß u. T.H.Duncker, Berlin-Münster 2006, 77-92
- Hacking, Ian, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Science of Memory*, 2.A., Princeton 1998
- Hagner, Michael, *Geniale Gehirne. Zur Geschichte der Elitegehirnforschung*, Göttingen 2004
- Hamann, Stephan, »Sex Differences in the Responses of the Human Amygdala«, in: *The Neuroscientist*, 11. Jg., 2005, H. 4, 288-93
- Hines, Melissa, *Brain Gender*, Oxford 2004
- Hirschfeld, Lawrence u.a., »Can autistic Children predict Behavior by Social Stereotypes?«, in: *Current Biology*, 17. Jg., 2007, H. 12, 451f
- Hochschild, Arlie R., *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley 1983 (dt.: *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, übers. v. E.v.Kardorff, Frankfurt/M u. New York 1990)
- Honneth, Axel, *Verdinglichung*, Frankfurt/M 2005
- Hüsing, Bärbel, »Technology Assessment of Neuroimaging: Sex and Gender Perspectives«, in: Karafyllis/Ulshöfer 2008 (im Druck)
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke* (Husserliana), Bd. VI, Den Haag 1952ff
- Illouz, Eva, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt/M 2006
- dies., *Saving the Modern Soul*, Berkeley 2008
- Karafyllis, Nicole C., »›Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben‹. Hegels Bedingungen der Freiheit und die Rolle der Philosophie als Geisteswissenschaft – Ein Lehrstück für aktuelle Bosheiten zur Hirnforschung als PopScience«, in: G.Engel u. M.Gruher (Hg.), *Bilder und Begriffe des Bösen*, Berlin 2007, 59-87
- dies., »Oneself as Another? Autism and Emotional Intelligence as Pop Science, and the Establishment of ›essential‹ Differences«, in: dies./Ulshöfer 2008 (im Druck)
- dies. u. Gotlind Ulshöfer (Hg.), *Sexualized Brains. Scientific Modeling of Emotional Intelligence from a Cultural Perspective*. Cambridge/Mass 2008 (im Druck)
- Kimura, Doreen, *Sex and Cognition*, Cambridge/Mass 1999
- Krebs, Angelika, *Arbeit und Liebe*, Frankfurt/M 2002
- Krendl, Anne C. u.a., »The Good, the Bad, and the Ugly: an fMRI Investigation of the Functional Anatomic Correlates of Stigma«, in: *Social Neuroscience*, 1. Jg., 2006, H. 1, 5-15
- Lakoff, George, u. Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999
- Lautenbacher, Stefan, Onur Güntürkün u. Markus Hausmann (Hg.), *Gehirn und Geschlecht. Neurowissenschaft des kleinen Unterschieds zwischen Mann und Frau*, Berlin 2007
- Lieberman, Matthew D. u.a., »An fMRI Investigation of Race-Related Amygdala Activity in African-American and Caucasian-American Individuals«, in: *Nature Neuroscience*, 8. Jg., 2005, H. 6, 720-22
- Nye, Robert, »The Biosexual Foundations of Our Modern Concept of Gender«, in: Karafyllis/Ulshöfer 2008 (im Druck)

- Phelps, Elizabeth, u. Laura A. Thomas, »Race, Behavior, and the Brain: The Role of Neuroimaging in understanding Complex Social Behaviors«, in: *Political Psychology*, 24. Jg., 2003, H. 4, 747-58
- Richardson, Diane, *Re-Thinking Sexuality*, London 2000
- Schmitz, Hermann, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Locarno 2007
- Rushton, J. Philippe, »Race, Brain Size, and IQ: The Case for Consilience«, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 26. Jg., 2003, H. 5, 648f
- Schmitz, Sigrid, »Frauen- und Männergehirne. Mythos oder Wirklichkeit?« In: *Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Einführung in ein komplexes Wechselspiel*, hgg. v. S.Ebeling u. S.Schmitz, Wiesbaden 2006, 211-34
- Simmel, Georg, »Philosophie des Geldes« (1900), in: Simmel *Gesamtausgabe*, Bd. 6, hgg. v. D.P.Frisby u. K.K.Köhnke, Frankfurt/M 1989
- Singer, Tania u.a., »Empathy for Pain involves the Affective but not Sensory Components of Pain«, in: *Science* 303, 2004, Nr. 5661, 1157-62
- dies. u.a., »Empathic Neural Responses are modulated by the Perceived Fairness of Others« in: *Nature* 439, 2006, 466-69
- Stoff, Heiko, *Ewige Jugend. Konzepte der Verjüngung vom späten neunzehnten Jahrhundert bis ins Dritte Reich*, Köln 2004
- Tanner, Nancy, *On becoming human*, Cambridge 1982
- Trivers, Robert L., »Parental Investment and Sexual Selection«, in: B.Campbell (Hg.), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971*, Chicago 1972, 136-79
- Wassmann, Claudia, »The Brain as Icon – Reflections on the Representation of Brain Imaging on American Television, 1984-2002«, in: *Tensions and Convergences. Technological and Aesthetical (Trans)Formations of Society*, hgg. v. R.Heil u.a., Bielefeld 2007, 153-62

Abigail Bray

Intimität in der Kontrollgesellschaft

Zu Hardt und Negri

Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeois-epoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. (Marx, Manifest, 4/465)

*Do not go gentle into that good night.
Rage, rage against the dying of the light. (Dylan Thomas)*

Während der letzten Jahrzehnte ist es unter kritischen linken Intellektuellen modisch geworden zu behaupten, dass wir Zeugen des hegemonialen Triumphes des Empires der Angst sind. Verschiedene Soziologen der Risikogesellschaft, Theoretiker der »moral panics«¹ (v.a. Cohen 1973), Vertreter der Cultural Studies sowie Philosophen der Postmoderne haben die zahlreichen Wege vorgeführt, auf denen die massenhafte Verbreitung einer durchdringenden und unbarmherzigen Angst die Menschen wirkungsvoll in eine Konsumentengehorsamkeit treibt, reaktionäres Denken verbreitet und der Verleumdung von Differenz und Dissens Vorschub leistet (Beck 1986, Cohen 1973, Glassner 1999/2006, Massumi 1993, Žižek 2006).

Was das Spektakel [der Angst] uns sagt, ist – in einem typisch Hobbes'schen Idiom –, dass unsere Welt ein gefährlicher Ort ist, und wenn wir in einer Gesellschaft zusammenleben sollen, ist die einzige Alternative zur ständigen Angst der strenge Gehorsam gegenüber der souveränen Macht (Brown u.a. 2002, 207).

Gleichzeitig ist von Philosophen und Theoretikern postmoderner Angstgesellschaften wiederholt der Ruf nach einer kollektiven Befreiungspolitik laut geworden, die auf Mut, Hoffnung und Liebe gründet (Laclau 2006, Massumi 1993, Zournazi 2002).

1 »Moral panics« beschreibt das Schüren von Angst vor marginalisierten Gruppen, um die Zustimmung zur herrschenden Ideologie zu organisieren. Die McCarthy-Ära in den USA während des Kalten Krieges ist ein Beispiel dafür, ebenso die »law-and-order«-Politiken, die bei sogenannter moralischer Deprivation von benachteiligten Jugendlichen, Flüchtlingen, Sozialhilfeempfängern etc. angewandt werden. Diese Menschen werden von den Massenmedien und verschiedenen Experten als »folk devils« zur Bedrohung der moralischen Ordnung der Gesellschaft stilisiert.

Insbesondere die Positionen von Michael Hardt und Antonio Negri werden hier als einschlägige Beiträge zu diesem Prozess rezipiert. Als eine Lösung für die »Unerträglichkeit der Postmoderne«, die einen radikalen »Bruch beziehungsweise eine Unterbrechung des Daseins« bedeuten soll (Brown u.a. 2002, 201f), schlagen sie vor: »Nur Liebe kann eine neue ontologische Lage *und ein neues Sein jenseits* der unwägbareren Wirkungen der Imagination und ohne irgendeine Entsprechung zur bereits geschaffenen Realität« herstellen (202, Herv. A.B.).

In *Empire* (2000) und in ihrer Schlussfolgerung von *Multitude* (2004) betonen Hardt und Negri, es sei von Überlebensinteresse, ein politisches Konzept von Liebe zu entwickeln:

Um die konstituierende Macht der Multitude erfassen zu können, ist [...] ein Begriff von Liebe nötig. [...] Wir müssen uns die öffentliche und politische Konzeption von Liebe wieder zu Eigen machen, die den vormodernen Traditionen gemeinsam war. [...] Dieses materielle und politische Verständnis von Liebe, einer Liebe, die so stark wie der Tod ist, gilt es heute wieder zu entdecken. Das heißt natürlich nicht, dass man seinen Partner, seine Mutter oder sein Kind nun nicht mehr lieben kann, sondern lediglich, dass sich die Liebe nicht darin erschöpft, weil sie als Basis unserer gemeinsamen politischen Projekte und der Schaffung einer neuen Gesellschaft dient. Ohne diese Liebe sind wir nichts. (2004, 386f)

Diese Rhetorik greift, während sie darauf besteht, dass wir vormodern werden, eine sehr moderne Idee auf, die etwa in den bohèmehaften, gegenkulturellen Bewegungen der 1960er und 70er Jahre unter den gebildeten Schichten der Ersten Welt zirkulierte. Sie tritt in einer Zeit auf, in der eine kommerzialisierte ›Lass-es-dir-gut-gehen‹-Freundlichkeit die Brutalität der kapitalistischen Verhältnisse verdeckt, in der die unternehmerischen Konkurrenzbeziehungen von einer Pädagogik der diplomatischen Toleranz und Empathie geprägt sind, Hollywoodfilme uns lehren, dass wir negative Gefühle zu vermeiden, wir uns selber zu lieben, uns gegenseitig zu lieben und den Planeten zu schützen haben (gewöhnlich in dieser Reihenfolge), und eine endlose Reihe von Experten uns vor den gesundheitlichen Auswirkungen ›vergiftender‹ Gefühle und vor ›vergifteten Menschen‹ warnen. Es scheint klar: Einige Gefühle sind politisch hygienischer als andere.

Im Folgenden analysiere ich Hardts und Negris Feier der Liebe gegen den Hass sowie des Muts gegen die Angst. Ich möchte zeigen, dass ihr Aufruf zu einer Politik der Liebe und der Pathologisierung negativer Emotionen – wie Ärger und Ressentiment – als Quelle reaktionären Denkens Parallelen zu neoliberalen Politiken aufweisen. Statt zu betonen, dass die affektive Ökonomie des Neoliberalismus durch Angst angetrieben wird, möchte ich die Aufforderungen zur Liebe in postdisziplinären Kontrollgesellschaften der Kritik unterziehen.

Mobilisierung der ›gebrochenen Herzen‹ in der therapeutischen Kontrollgesellschaft

Während in Disziplinargesellschaften die Angst als Gespenst mobilisiert wird, um soziale Kontrollmaßnahmen als Segnungen zu vermarkten, ist es in Postdisziplinargesellschaften das Gespenst des ›gebrochenen Herzens‹, das mobilisiert

wird, um den Segen der Liebe zu vermarkten. Wenn das Gefühl der Unsicherheit zum Gehorsam gegenüber einer souveränen Autorität treibt, ist es nun das Gefühl fehlender Liebe, das die Sehnsucht nach Liebe intensiviert. Die affektive Ökonomie des Neoliberalismus steckt voller Geschichten über missbrauchte und vernachlässigte Kinder, unglückliche Kindheiten, gescheiterte Beziehungen, unglücklich Liebende, unerwiderte Liebe. Fortwährend werden wir daran erinnert, dass wir verletzt wurden durch jene, die wir geliebt haben, dass wir vielleicht sogar jetzt, mitten im Zustand des Liebens, betrogen werden und unser Herz gebrochen wird oder dass wir unsere Kinder, Partner, Freunde, Kollegen, Eltern und Nachbarn nicht genug lieben und dass wir vor allem keinen anderen lieben können, wenn wir uns nicht selbst lieben. Wir werden unerbittlich den schamlosen Bildern des Leidens der anderen ausgesetzt, die nicht durch die liebende Umarmung der westlichen Demokratie geschützt sind. Die »ewige Unsicherheit und Bewegung« des heutigen Lebens, unser Kummer über endlose Kriege, Massenunterdrückung und die Zerstörung der Umwelt sind nicht bloß die Zeichen dessen, was Marx die »Bourgeoisepoche« (4/465) nannte. Vielmehr ist dieses Zermürben des Herzens die affektive Logik der Kontrolle.

Unsere Herzen werden gebrochen mit Kalkül und psychiatrischer Präzision, die uns verletzlich und empfänglich für die Verführungen des Konsums macht, für die Segnungen des kommerzialisierten Heilens. Für jedes Herz, das durch Umweltkrisen gebrochen wurde, gibt es Tausende von ökologiefreundlichen, organischen Produkten. Für jeden, der einer zerbrochenen Beziehung nachweint, gibt es unendlich viele Selbsthilfebücher und Beziehungsratgeberliteratur, Workshops, Kontaktagenturen, Antidepressiva, Angebote zur radikalen »Rundum-Erneuerung«. Für jeden, der berührt wurde durch das Leiden der »Dritten Welt«, gibt es eine Vielzahl von postkolonialen Büchern, Filmen, original handgemachten Geschenken und Schönheitsprodukten. Es ist auch kein Zufall, dass das Weihnachtsritual des wollüstigen Konsums eine Veranstaltung ist, die im Namen der Liebe stattfindet. Überall in den Läden rieseln traurige Liebeslieder auf uns herab, und plötzlich, aber ohne ganz zu wissen warum, finden wir uns geneigter, unsere Kreditkarten zu benutzen. Wir kaufen nicht, weil wir Angst haben, sondern weil wir lieben.

Den Planeten mit Liebe zu heilen, dazu ruft jede zweite, von Nichtregierungsorganisationen unterstützte Anzeige für freiwillige Arbeit von Studierenden in der »Dritten Welt« auf, gleichermaßen werben Anzeigen von Community Aid Abroad, Oxfam und Unicef, der Hollywood-Film, der Schlager, das Produkt aus dem Bodyshop, das Poster zum »Earthdance«-Festival für globale Gerechtigkeit, der New-Age-Guru und die New-Age-Therapie. Wenn nun darauf bestanden wird, dass das, was die Menge jetzt vornehmlich braucht, Liebe ist, wird die Einsicht verstellt, dass gerade dieses Feiern der globalen Liebe zu einem wesentlichen Charakterzug von Kontrollgesellschaften geworden ist.

Hardt/Negris Aufruf zu einer zukünftigen Politik der Liebe läuft Gefahr, die Macht dieses Regimes der Liebe zu übersehen. Die Idee, dass eine imaginierte radikale Zukunft erst noch einzutreten habe, verdeckt die Möglichkeit, dass diese

Zukunft schon vor einer gewissen Zeit begann, aber in einer Weise, über die wir lieber nicht so genau nachdenken. Dies ist vielleicht nirgendwo klarer ausgedrückt als am Schluss von *Multitude*:

Wir können [...] erkennen, dass die Zeit heute gespalten ist zwischen einer Gegenwart, die schon tot ist, und einer Zukunft, die bereits lebt – und der Abgrund, der zwischen diesen beiden klapft, wird immer größer. Zur rechten Zeit wird ein Ereignis uns wie ein Bogen den Pfeil mit einem Schlag in diese lebendige Zukunft schleudern. Dies wird der wahre politische Akt der Liebe sein. (Hardt/Negri 2004, 393)

Der hastige Rückzug aus der Gegenwart vermeidet die Anstrengung einer umsichtigeren Analyse, wie die jetzigen materiellen Bedingungen in der Vergangenheit wurzeln. Der Abgrund, den die Autoren imaginieren, ist eine philosophische Einbildung, aber er ist ebenso ein Grab, in das eine Zukunftsanalyse der Gegenwart fallen könnte, wenn wir angehalten werden, uns den Träumen des Begehrens hinzugeben, ohne die Fallstricke und Pfeile des empörenden Geschicks zu berücksichtigen, durch das die Herzen der heute Lebenden gebrochen werden. Solche naiven Anordnungen können teilweise als Symptom des Triumphes der therapeutischen Kontrollgesellschaften erklärt werden, die danach streben, eine zukünftige Gesellschaft herzustellen, in der Liebe tatsächlich alles erobert hat und in der das Leben ein endloses Weihnachtsfest ist, vor dem es kein Entrinnen gibt.

Die Gewöhnlichkeit der Verängstigten

Der Feind der Liebe, so heißt es häufig, sei die Angst. Die Vulgärpsychologie, Therapiepraktiken des New Age, östliche Religionen wie der Buddhismus und, vielleicht besonders bedeutsam, die Unternehmenspsychologie des Neoliberalismus bestimmen die Angst als den Hauptaffekt, der, wenn er unkontrolliert bleibe, das Leben auf eine antisoziale Reaktion des Flüchtens oder Standhaltens zu reduzieren drohe. Zahlreiche psychische, emotionale und physische Gesundheitsprobleme werden heute mit Angst assoziiert: Stress, Depression, Beklemmung und Panikanfälle sowie posttraumatische Stresssyndrome sind nur andere Namen für Angst. Die Kontrolle und das Management der Angst werden durch ein wachsendes Netzwerk profitlicher Dienste repräsentiert, das zahlreiche Industrien ernährt, wie z.B. die Psychoindustrie, die großen Pharmakonzerne, den militärisch-industriellen Komplex und den Apparat des Risikomanagements. Es entwickelt sich eine neue Teilung zwischen emotional Schwachen und Starken, zwischen jenen, die den emotionalen Test eines rücksichtslosen, neoliberalen Individualismus nicht bestanden haben und unfähig zur Kontrolle ihrer Ängste sind, und solchen, die sich selbst kontrollieren können, denken, bevor sie handeln, Konsequenzen einkalkulieren und Zukunftspläne schmieden.

Die Identifizierung und das Management von antisozialen Gefühlen wie z.B. Angst und Wut durchdringen inzwischen jedwede Institution; ganze Bevölkerungsgruppen werden als emotional gefährlich diagnostiziert und dem normativen Regime der therapeutischen Kontrolle unterworfen. Wie eine Reihe von Sozial- und

Geisteswissenschaftlern herausgearbeitet haben, ist der Siegeszug der therapeutischen ›Governance‹ und die Reglementierung der guten und schlechten Affekte nach dem Zweiten Weltkrieg ein zentrales Charakteristikum der Kontrollgesellschaften (Brown 2004, Donzelot 1980, Frank 1948, Herman 1995, Lasch 1981, Nicholson 1999). Verhaltensmanagement, rigide therapeutische Verhaltens- und Einstellungsvorschriften wie die 12-Punkte-Programme aus der Selbsthilfebewegung der Anonymen Alkoholiker, Konfliktlöstechniken und anderes mehr bilden ein ganzes Programm der Macht rund um die Kontrolle von angemessenen und unangemessenen Gefühlen (Deleuze 1993, Jane-Llopis/Anderson 2005, Rose 2006). Auch bei Brown u.a. können wir von der Überwindung des ›Empire der Angst‹ lesen:

Heute ist Angst der wichtigste Mechanismus der Kontrolle, der die Gesellschaft des Spektakels durchzieht. [...] Wir haben faktisch keine andere Option als der Angst [...] frontal entgegenzutreten und irgendwie die Basis für eine neue Hoffnung zu schaffen (2002, 206f).

Dieser Konsens zwischen Radikalen und Konservativen wird möglich, weil sie die Ängstlichen gemeinsam als moralisch unterlegen beurteilen. Für viele in der kulturellen Linken bedeutet, der Angst nachzugeben, sich der Kontrolle zu unterwerfen, einer von den verachteten kleinbürgerlichen Anderen zu werden, die vor der Macht kriechen und zittern, deren feiges, weibisches Verlangen nach Zustimmung und entmündigendes Schamgefühl sie zu perfekten Instrumenten der Kontrolle macht. Für Neoliberale bedeutet, der Angst nachzugeben, der Muskelkraft zu ermangeln, die für den erfolgreichen Wettbewerb auf dem freien Markt nötig ist, ein Risikofall der Behinderung zu sein, ein Körper, durchsetzt von zahlreichen Gesundheitsproblemen, einer, der für die Gesellschaft eine Last wird.

Die Gewöhnlichkeit der normalen Liebe

Für Hardt/Negri ist das »Projekt der Liebe« »das Projekt der Multitude«, da die »Multitude« und die Liebe »Singularität plus Kooperation, Anerkennung von Differenz und den Vorzug einer gemeinschaftlichen Beziehung« zum Ausdruck brächten (Brown/Szeman 2005, 387). Liebe sei die ontologische Grundlage der »Multitude«. Das Vorhaben, die Liebe »ohne irgendeine Entsprechung zur bereits geschaffenen Realität« als bloß »jenseits« oder »dagegen seiend« (Brown u.a. 2002, 202) zu denken, beruht auf einer kritischen Distanz zu alltäglichen oder gewöhnlichen Formen von Liebe. Wenn sie schreiben, dass »wir das Konzept der Liebe aus den Schranken des romantischen Paares befreien und alle seine Sentimentalitäten abstreifen müssen« (Brown/Szeman 2005, 386), behaupten sie implizit, die sentimentalen Bindungen des romantischen Paares hätten verhindert, dass sich ein umfassender und machtvollerer Begriff von Liebe zu einer politischen Kraft materialisieren konnte.

Die Liebe, insbesondere ihre gewöhnliche, heterosexuelle, kleinbürgerliche Form, war für die Avantgarde und die kulturelle Linke lange ein Objekt des Hohns und der Verachtung. Gegen solche Formen der Liebe wurde bei den Post-68ern

ausschweifendes Begehren gefeiert, Kritik an der Normalität, die psychoanalytische Diagnose der Pathologien des Liebeslebens sowie die exotische Verfremdung der sexuellen Ästhetik durch die »queerness« ins Feld geführt. – In vielerlei Hinsicht kämpfte ein Teil des westlichen Feminismus bei dieser Liebeskritik an vorderster Front, brachte die sozioökonomischen Ungerechtigkeiten der Ehe, die zahlreichen Leiden der »Zwangsheterosexualität« und die psychischen und physischen Verwüstungen durch den »Schönheits-Mythos« auf den Begriff, um die Verblendung durch die Idee der romantischen Liebe in den westlichen Kulturen aufzudecken. Simone de Beauvoir schreibt: »Für die Frau [...] ist die Liebe eine völlige Selbstaufgabe zugunsten eines Herrn.« (1951, 607) Einen Mann zu lieben bedeute, versklavt zu werden, Freiheit aufzugeben, nicht authentisch zu sein: »Sie vernichtet sich vor ihm. Die Liebe wird für sie zu einer Religion.« (608) Ähnlich Shulamith Firestone: »die Liebe ist – wahrscheinlich mehr noch als das Kinderkriegen – der Schlüssel zur Unterdrückung der Frauen heute« (1975, 119). Ein Slogan der zweiten Frauenbewegung lautete daher: »Es beginnt, wenn du in seine Arme sinkst und endet mit deinem Arm in seinem Abwaschbecken.«² Liebe ist die äußerste, höchste Form der Verführung, der Ursprung für die Ideologie, unter der Frauen leiden. Für viele feministische Intellektuelle der Mittelschicht ist die romantische Liebe die Quelle der Essstörungen, der Selbstverstümmelung, der Depression, des zwanghaften Einkaufens, der Konformität mit der Masse und der hauptsächlich Grund dafür, dass der Feminismus durch eine massenhaft vermarktete, mädchenhaft unreife, postfeministische, obsessive Beschäftigung mit der Schönheit geschwächt und korumpiert wird.

Andererseits haben feministische Philosophinnen der Geschlechterdifferenz, z.B. Luce Irigaray, dazu aufgerufen, Liebe als Grundlegung einer neuen Ethik und eines neuen gesellschaftlichen Imaginären in den Vordergrund zu rücken. In ihren Hauptwerken (1977, 1990, 1991) vertritt Irigaray die Auffassung, es sei überlebensnotwendig, Begegnungen der Liebe zwischen Männern und Frauen zu schaffen, und dies sei nur möglich, wenn Frauen nicht mehr bloß als Spiegelung des Mannes oder als seine unvollkommene Kopie gesehen würden, sondern als von ihm getrennt, radikal verschieden. Sie erörtert die weibliche Triebökonomie, in der eine überreiche, nicht abwehrende Offenheit gegenüber dem anderen das Nimm-und-Gib, die unaufhörliche Berechnung befriedigter und nichtbefriedigter Wünsche ersetzt und die Idee der Liebe als die Grundlegung einer neuen Ethik der Geschlechterdifferenz entstehen lässt. Dabei ist die Vorstellung zentral, dass Weiblichkeit nicht bloß ein patriarchales Konstrukt ist, sondern vielmehr ein philosophischer und phänomenologischer Anfang, auf neue Weise durch Geschlechterdifferenz zu denken. Für viele Feministinnen der Geschlechterdifferenz steht Liebe (und vielleicht besonders heterosexuelle) im Zentrum einer radikalen Theorisierung des Anderen und der Schaffung einer auf den Körper bezogenen feministischen Ethik (Chanter 1995).

2 Anm. d. Übers.: Das englische: »It begins when you sink into his arms and ends with your arms in his sink« spielt mit dem Homonym »sink« für »sinken« und »Abwaschbecken«.

Diese feministische Kritik gründet auf einer Entgegensetzung der Gestalt der ›normalen‹ femininen und der feministischen Frau: Naiv, kränkbar, manipulierbar, unreif, gefangen in der Welt der Erscheinungen und des Gefühls, zu Hysterie und Gefühlsstau neigend, opfert sich erstere einem Wesen, das im Grunde seines Herzens ein liebloser und missbrauchender Tyrann ist; sie verweigert sich störrisch der ›feministischen Umerziehung‹ und beharrt masochistisch auf ihrem verhängnisvollen Verlangen nach Liebe. Auf der anderen Seite ist die Feministin oft die weisere, politisch durchblickende, reife Frau, die sich uneigennützig engagiert, um die Lage für ihre ›Schwestern‹ zu verbessern. Wie Charlotte Brunsdon (1991) herausgearbeitet hat, beinhaltet diese hierarchische Teilung häufig eine maternalistische Abwertung der ›gewöhnlichen‹ Frau entweder als einer verführten Närrin oder als einer komplizenhaften Verräterin. Weil die ›normale‹ Frau all jene normativen und normalisierenden Diskurse verkörpert und vermittelt, gegen die der Feminismus ankämpft, wird sie zur stellvertretenden Gestalt für alles, was ›wir‹ nicht sind. Es ist nicht nur irgendeine ›veraltete Weiblichkeit‹, die hier gemaßregelt wird, vielmehr geht es auch um die beunruhigte Verachtung der oberen Mittelschicht für die unangenehm nah herangerückte untere Mittelschicht. Rita Felski (2000) zeigt, dass diese Geringschätzung mit der in der kulturellen Linken weithin unbeachteten Feindschaft gegen die als reaktionär und grobschlächtig angesehene Massenkultur eng verwoben ist.

Auch in Hardts und Negris Lobpreisungen einer Liebe, die jenseits der alltäglichen Sentimentalität angesiedelt ist, ist diese Verunglimpfung der Gefühle enthalten, die als Hindernis für den revolutionären Schub der Menge angesehen werden. Diese Pathologisierung der alltäglichen Gefühle als regressiv und reaktionär bewirkt eine subtile Wiedereinführung der Moraltechniken zur Selbstformung, die für die Expertendiskurse der postdisziplinären therapeutischen Kontrollgesellschaften charakteristisch sind.

Die Gewöhnlichkeit des Volkes

Für Hardt und Negri sowie für viele andere Theoretiker der Politik der Angst ist es »das Volk«, das gehorsam vor der Macht erzittert, dem es an Mut, Hoffnung und Liebe mangelt und das von Natur aus reaktionär ist. Demgegenüber

[kann] politisches Handeln heute [...], wenn es ihm um Veränderung und Befreiung geht, nur die Multitude zu seiner Grundlage nehmen. Um den Begriff der Multitude in seiner allgemeinsten und abstraktesten Bestimmung zu verstehen, wollen wir ihn zunächst von dem des Volkes abheben [...]. Das Volk ist eins. Die Bevölkerung ist zwar aus zahlreichen verschiedenen Individuen und Klassen zusammengesetzt, doch im Volk sind diese gesellschaftlichen Unterschiede zu einer Identität synthetisiert oder darauf reduziert. Die Multitude hingegen ist nicht vereinheitlicht, sondern bleibt plural und vielfältig. Das ist der Grund, warum das Volk – der vorherrschenden Tradition der politischen Philosophie zufolge – als souveräne Macht herrschen kann, die Multitude aber nicht. Die Multitude setzt sich aus einer Reihe von *Singularitäten* zusammen – und unter Singularität verstehen wir hier ein gesellschaftliches Subjekt, dessen Differenz sich nicht auf Gleichheit zurückführen lässt, [...] in der die Verschiedenheit bestehen bleibt. Die Teile hingegen, die das Volk ausmachen, weisen in

ihrer Einheit keine Verschiedenheiten auf; indem sie ihre Differenzen negieren oder beiseite schieben, werden sie zur Identität. Kurz: Die pluralen Singularitäten der Multitude stehen im Gegensatz zur undifferenzierten Einheit des Volkes. (2004, 117)

In dieser Definition sind wichtige Gegenüberstellungen eingeschlossen, die der poststrukturalistischen Opposition von Differenz und Gleichheit entsprechen: Die »Multitude« fungiert hier als Beispiel für Differenz, für ein offenes System des demokratischen Werdens, in dem Identität und Bedeutung durch einen endlosen – von schreibenden Intellektuellen in Gang gehaltenen – Prozess des Hinausschiebens und des Disputs vor der vollständigen Festlegung gerettet werden müssen: die Multitude / das Volk; Vielfalt / einheitlicher Wille; offenes System / geschlossenes System; Differenz / Gleichheit; Nicht-Identität / Identität; Anti-Nationalismus / Pro-Nationalismus; einschließendes Außenverhältnis / ausschließendes Außenverhältnis; Heterogenität / Homogenität; demokratisch / totalitär; Liebe / Angst; wir / sie.

Die »Multitude« widerstehe der Zähmung durch hegemoniales Denken, sie sei eine schwärmende, nomadenhafte Andersartigkeit, immer schon jenseits der Logik der Gleichheit. Für die Theorisierung des »Volkes« skizzieren Hardt und Negri knapp die Geschichte politischen Denkens und behaupten, dass sich für Rousseau das »Verhältnis von Einheit, Transzendenz und Repräsentation« in seiner »Unterscheidung zwischen dem Volk und der Multitude« zeige (269): »Die Einheit des Volkes lässt sich nur durch einen Vorgang der Repräsentation herstellen, der es von der Multitude trennt.« (269f) Im Wesentlichen behaupten sie, dass Volk und Staatshoheit in der Tradition der politischen Philosophie voneinander abhängige Begriffe seien, welche die Funktion hätten, jede andere Form von Regierung als eine Art Anarchie erscheinen zu lassen. Ein bekanntes Beispiel, auf das sie anspielen, ist das Bild des Körpers des Königs aus Hobbes' Leviathan: »Der Körper des Souveräns ist hier im Wortsinne der soziale Körper als Ganzes.« (363) An anderer Stelle führen sie an, dass die Vorstellung vom Volk in einigen revolutionären Kämpfen durch Berufung auf eine einzige und undemokratische Richtschnur Gewalt legitimiert hat. Das Volk ist niemals etwas anderes als Hobbes' Leviathan, gleich, ob König oder revolutionärer Sozialist – im Volk ist nur totalitäre Gleichheit am Werk. Konsens ist die Unterdrückung von Differenz. »Differenz ist ein Feind des Volkes.« (270)

Jedoch wird diese nunmehr etablierte kanonische Lobpreisung der Differenz hier mobilisiert, um die *affektive Ontologie einer Gesamtheit* zu beschreiben. Genau diese Mobilisierung beunruhigt mich, weil sie auf der Verunglimpfung einer anderen Gesamtheit basiert, nämlich der »des Volkes«. Die affektive Ontologie des Volkes wird mit dem üblen Feuer von Angst und Hass geschmiedet – seine Identität beruht auf einem reaktionären Populismus. Hass statt Liebe motivieren das Volk und den Populismus. Die zusammenhaltende Stärke populistischer Politik beruht angeblich auf der heiligen Austreibung der Volksteufel, oder, wie Slavoj Žižek es ausdrückt:

Der Feind wird externalisiert oder verdinglicht zu einer positiven ontologischen Einheit (selbst wenn diese Einheit gespenstisch ist), durch deren Vernichtung das Gleichgewicht und die Gerechtigkeit wiederhergestellt wird; analog wird die eigene Identität – d.h. die des populistischen politischen Akteurs – auch als eine wahrgenommen, die schon vor dem Ansturm des Feindes existierte. (2006, 555)

Auch bei Hardt und Negri ist es – wie in den meisten Arbeiten der Risikoprediger und Panikmacher – das Volk, das zum Feind der Freiheit verdinglicht und als höchst verängstigt und hasserfüllt pathologisiert wird. Seine menschlichen, nur allzumenschlichen Herzen würden korrumpiert durch die vergiftenden negativen Emotionen, erzeugt durch eine populistische Politik, ›moralisierende Panikmache‹ und durch alles, was die »ewige Unsicherheit und Bewegung« der »Bourgeoisepoche« (4/465) aufrechterhält. Die Herzen der Menschen des Volkes, die als feige vorgestellt werden, werden bitter und ressentimentgeladen, geben sich den vulgären, negativen Emotionen hin.

Hardts und Negris Unterscheidung zwischen der emotionalen Vulgarität des Volkes und dem toleranten Gleichmut der »Multitude« setzt eine naive Distanzierung von den gewaltsamen Realitäten der Ausbeutung und Unterdrückung voraus. Intoleranz gegenüber dem System, gegen die rücksichtslose Ausbeutung und Unterdrückung, gegenüber der brutalen Kommerzialisierung des eigenen Lebens wird wohl kaum als Liebe ausgedrückt. Aber diese Frage der Intoleranz gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse wird nie aufgeworfen, wie Jean Baudrillard aufgezeigt hat: Während heute »überall die Toleranz zum höchsten Wert erhoben wird, kommt paradoxerweise niemals die Frage nach der Intoleranz gegenüber dem System selbst und seine Auswirkungen« auf (2006, 171). Dies deshalb, weil gerade die Emotionen, die zum Ausdruck von Intoleranz drängen – die Wut auf die Unterdrücker, der Hass auf das System, das die Unterdrückung aufrechterhält –, von den postdisziplinären Gesellschaften der therapeutischen Kontrolle als pathologische Affekte kodifiziert werden.

Fortwährend wird man instruiert, ›es zu verwinden‹, sich von den negativen Gefühlen ›fernzuhalten‹ und eine positive Haltung einzunehmen, an seinen Ressentiments und seiner Wut zu arbeiten. Solche Aufforderungen perpetuieren nicht nur quasi-existenzialistische Ideen der neoliberalen Meritokratie, sondern sie haben auch die Funktion, kritischen Dissens und energiegeladenen Zorn, die mit Intoleranz gegenüber dem System einhergehen, zum Schweigen zu bringen. Um Baudrillard zu paraphrasieren: *Während Liebe überall zum höchsten Wert erhoben wird, kommt die Frage des Hasses gegenüber dem System selbst nie auf.* Vielmehr wird uns gesagt, dass jene gefährlichen anderen, »das Volk«, das hasst, das wütend ist, das auf Grenzen besteht und andere zurückweist, genau das repräsentiert, was mit der Welt falsch läuft: Diese Menschen und ihre negativen Gefühle sind verantwortlich für jede blutige Revolution, für jede Form des Totalitarismus. Sie sagen »nein«. Sie weisen zurück.

Dieser Warnung vor negativen Gefühlen liegt auch Hardts und Negris Differenzierung zwischen »Multitude« und »Volk«, verstanden als eine Unterscheidung im Gefühl, zugrunde. Die emotionalen Verbrechen, die angeblich zum Populismus führen, haben ihre Ursache in einer Unfähigkeit, die Angst zu meistern. Dieser zu erliegen, heißt zu hassen, auszuschließen, eine Identität zu behaupten, eine Grenze zwischen denen drinnen und jenen da draußen zu ziehen. Dagegen bieten Hardt und Negri ein Konzept von Liebe an, die ›jenseitig‹ und ›oppositionell‹ ist, nicht nur gegenüber dem Empire, sondern auch gegenüber dem »Volk« und dem Populismus. Daraus folgt, dass das Konzept der Liebe, wie es in *Multitude* entworfen wird, ein

Liebespfeil ist, der die derzeitigen Wirklichkeiten flieht und die geduldige historische Analyse der Gegenwart meidet, die für ein tieferes Verständnis der Einspannung der Liebe in postdisziplinäre Gesellschaften notwendig ist. Das Ärgerlichste von allem ist der Ausschluss von davon abweichenden Gefühlen und die implizite Annahme, dass, wenn man sich ängstigt, wütend oder aufgebracht ist, man ein Mitglied des »Volkes« und nicht der »Multitude« sei. Dass diese Pathologisierung von abweichenden Gefühlen von einigen der bekanntesten Vertreter der kulturellen Linken vorgenommen wird, ist beunruhigend. Mit der hierarchischen Zweiteilung der guten Gefühle der Menge und der schlechten Gefühle des Volkes in *Multitude* wird daher eine ziemlich lieblose Pathologisierung des Volkes in Kauf genommen. Mehr noch, genau diese Strategie, die das Volk als Träger von reaktionären und negativen Emotionen pathologisiert, ist ein Kennzeichen von Gesellschaften, die als »Gesellschaften der therapeutischen Kontrolle« jenseits der »Befreiung der Liebe« (»love-liberation«) bezeichnet werden könnten.

Zum Abschluss ein Zitat aus Multitude:

Ein Golem geht um. Er versucht, uns etwas zu sagen. Der Golem ist heute zu einem Bild und Symbol endlosen Krieges und blinder Zerstörung geworden, zu einem Symbol der Monstrosität des Krieges. [...] Vielleicht sollten wir der Botschaft des Golems genauer zuhören. [...] Der Golem will nicht töten, er will lieben und geliebt werden.« (Hardt/Negri 2004, 25f)

Den Golem zu lieben ist vielleicht nicht ganz einfach für jene, die er zerstört hat. Ich würde ihm lieber einen Pfahl durch sein Herz stoßen.

Aus dem Englischen von Ilse Schütte-Kronauer

Literatur

- Baudrillard, Jean, *Die Intelligenz des Bösen* (2004), a.d. Frz. v. Chr. Winterhalter, Wien 2006
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M 1986
- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, a.d. Frz. v. E.Rechel-Mertens u. F.Montfort, Hamburg 1951
- Brown, Megan, »Taking Care of Business: Self-Help and Sleep Medicine in American Corporate Culture«, in: *Journal of Medical Humanities*, 25. Jg., 2004, H. 3, 173-87
- Brown, Nicholas u.a., »Subterranean Passages of Thought: Empires Inserts«, in: *Cultural Studies*, 16. Jg., 2002, H. 2, 193-212
- ders. u. Imre Szeman, »What is the Multitude: Questions for Michael Hardt and Antonio Negri«, in: *Cultural Studies*, 19. Jg., 2005, H. 3, 372-87
- Brunsdon, Charlotte, »Pedagogies of the Feminine: Feminist Teaching and Women's Genres' in Morag Schiach«, in: *Screen*, 32. Jg., 1991, H. 4, 364-82
- Chanter, Tina, *Ethics of Eros: Irigaray's re-writing of the Philosophers*, New York u.a. 1995
- Cohen, Stanley, *Folk Devils and Moral Panics*, London 1973

- Deleuze, Gilles, »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: ders., *Unterhandlungen. 1972-1990*, Frankfurt/M 1993, 254-62
- Donzelot, Jacques, *Die Ordnung der Familie* (1977), Frankfurt/M 1980
- Felski, Rita, »Nothing to declare: Identity, Shame and the Lower Middle Class«, in: *PMLA*, 115. Jg., 2000, H. 1, 33-45
- Firestone, Shulamith, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt/M 1975
- Frank, Lawrence K., *Society as the Patient: Essays on Culture and Personality*, New Brunswick 1948
- Glassner, Barry, *The Culture of Fear: Why Americans are afraid of the Wrong Things*, New York 1999
- Hardt, Michael u. Antonio Negri, *Empire*, Cambridge/Mass u.a. 2000
- dies., *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, a.d. Engl. v. Th. Atzert u. A. Wirthensohn, Frankfurt/M 2004
- Herman, Ellen, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley 1995
- Hier, Sean P., »Risk and Panic in late Modernity; Implications of the converging Sites of Social Anxiety«, in: Ch. Critcher (Hg.), *Moral Panics and the Media*, Maidenhead 2006, 305-18
- Irigaray, Luce, *Das Geschlecht, das nicht eins ist* (1977), Berlin 1979
- dies., *Je, tu, nous: Pour une Culture de la Différence*, Paris 1990
- dies., *The Irigaray Reader*, hgg. v. M. Whitford, Oxford 1991
- Jane-Llopis, Eva u. Peter Anderson (Hg.), *Mental Health Promotion and Mental Disorder Prevention: A Policy for Europe*, Nijmegen 2005
- Lasch, Christopher, *Geborgenheit. Die Bedrohung der modernen Familie in der modernen Welt*, München 1981
- Laclau, Ernesto, »Why constructing a People is the Main Task of Radical Politics«, in: *Critical Inquiry*, 32. Jg., 2006, H. 4, 646-80
- Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4, Berlin/DDR 1959, 459-93
- Massumi, Brian (Hg.), *The Politics of Everyday Fear*, London-Minneapolis 1993
- Nicholson, Linda, *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern*, Ithaca-New York 1999
- Rose, Nikolas, »Disorders without Borders? The Expanding Scope of Psychiatric Practice«, in: *Bioscience*, 1. Jg., 2006, H. 4, 465-84
- Žižek, Slavoj, »Against the Populist Temptation«, in: *Critical Inquiry*, 32. Jg., 2006, H. 3, 551-74
- Zournazi, Mary, *Hope: New Philosophies of Change*, London u.a. 2002

Besprechungen

Philosophie

Kasanda Lumembu, Albert (Hg.), *Pour une pensée africaine émancipatrice: points de vue du Sud*, 10. Jg., H. 4, L'Harmattan, Paris 2004 (191 S., br., 17,50 €)

Europäische Philosophen wissen in der Regel nichts von afrikanischer Philosophie und stellen sich noch nicht einmal die Frage, ob es Philosophie in Afrika überhaupt gibt, was dort gelehrt wird und welche Beziehung es zur afrikanischen Realität haben könnte. An der vorliegenden Sammlung von Texten renommierter afrikanischer Philosophen fallen v.a. zwei Aspekte auf. Erstens die starke Präsenz christlicher Philosophie als Erbe der Kolonisation: Philosophie wird dem europäischen Modell zugeschrieben. Daraus erwächst eine Intelligenzschicht, die sich dem im familiären und ländlichen Raum noch präsenten Alltagswissen entfremdet: »Mir, der ich echte Würde habe, gefällt die ausländische Lehre überhaupt nicht, ich hasse sie. Aber ich denke, dass wir trotzdem unsere Kinder damit konfrontieren müssen [...]. Diese Schule, zu der ich unsere Kinder bringe, wird in ihnen abtöten, was wir heute noch lieben und sorgsam pflegen« (62). Schule und Bildung und damit auch der Philosophie-Unterricht, in dem die Kirchen einen großen Stellenwert einnehmen, erscheinen ambivalent: auf der einen Seite kolonisierend, auf der anderen Seite (zumindest potenziell) zur Entwicklung beitragend.

Der zweite Aspekt betrifft die Beziehung zwischen dem Denken und der politischen Realität: der ›Rückständigkeit‹, den Folgen des Kolonialismus und den Katastrophen, die den Kontinent bedrohen und anscheinend auch die theoretische Arbeit gefährden. Verschiedene Autoren betonen, dass die afrikanische Philosophie »sich als ein kritisches Gewissen des Wissens und der sozialen Tat entwickelt« (32); eine Philosophie, die Partei ergreift: »Jede wahrhafte Philosophie ist eine klare Ideologie, die in einem politischen Kampf steht und dem Wahren, Guten, Schönen und Gerechten zum Sieg zu verhelfen sucht.« (42) An anderen Stellen wird die soziale Nützlichkeit reflektiert: »Es ist unnützlich für einen Afrikaner, sich der Philosophie zu widmen (Berufsphilosoph zu sein), wenn seine Philosophie nicht in nennenswertem Umfang dazu beiträgt, den Kampf zu gewinnen, den ein jeder aufzufechten hat gegen die Misere, die das menschliche Leben bedroht.« (124)

Die Fixierung aufs westliche Philosophiemodell erschwert es, von einer afrikanischen Philosophie zu sprechen, v.a., wenn die Behauptung der Universalität des philosophischen Diskurses mit der Exklusion der Schwarzen aus diesem einhergeht. Sklaverei und Kolonialismus wurden theoretisch mit deren Minderwertigkeit gegenüber den Weißen begründet und ihre Stellung dauerhaft durch Andersartigkeit und Subordinierung bestimmt. Sollte die Philosophie tatsächlich ein universeller Diskurs sein, müsste dieser zugänglich und denkbar für alle sein, unabhängig von ihren Traditionen. Zumindest müsste sie in anderen Kulturen auffindbar sein, nicht nur in der europäischen.

Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist ein Buch von Placide Tempels, *La philosophie bantoue* (1945). Durch das 20. Jh. hindurch erschienen weitere Publikationen, unter anderem über die antike ägyptische Philosophie, die eine enorme Bedeutung für die Entstehung der griechischen Philosophie besitzt, über die Texte einiger äthiopischer Autoren und seit neuerem auch über akanisches Denken, das der Kultur Ghanas entstammt. Wiredu hebt hervor, dass die Begriffe des westlichen Denkens, beispielsweise die strikte Trennung zwischen ›Materiellem‹ und ›Geistigem‹, unbrauchbar sind, um die in der akanischen

Ontologie gedachte existenzielle Kontinuität alles Seienden zu verstehen. Die afrikanische Philosophie müsse daher ihre Wurzeln untersuchen, um ein eigenes Denken zu ermöglichen, das sich seiner Unterordnung entledigt. Trotz dem Versuch, die philosophischen Reflexionen an die afrikanische Realität zu binden, weisen die Bibliographien eine starke Abhängigkeit von westlichen Standardwerken auf. Anerkannte Quellen sind z.B. Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Ricoeur, Habermas, Rawls.

Montserrat Galcerán (Madrid) (aus dem Spanischen von Rainer Schultz)

Günzel, Stephan, *Maurice Merleau Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung*, Verlag Turia und Kant, Wien 2007 (191 S., br., 18 €)

Die Würdigung des Gesamtwerkes Merleau Pontys (MP) beginnt mit seiner Biographie und endet mit der Rezeption seines Werks und seiner Denkfiguren. Instruktiv sind die Informationen zu seiner Lebensgeschichte. Dass er einer illegitimen Verbindung seiner Mutter entstammt und sein gesetzlicher Vater nicht sein leiblicher Vater war, erfährt er erst mitten in einer eigenen, sehr problematischen Liebesgeschichte; das Geheimnis wird von Sartres Mutter gelüftet und den Eltern der Freundin erzählt, die ihn heiraten will. Diese sagt ihm aber nicht, dass sie es schon erfahren hat, wie auch er verschweigt, dass er es inzwischen erfahren hat, weil er um das Ansehen seiner Familie fürchtet. Diese Zweideutigkeit ihrer Beziehung endet ebenso wie die kurze Ehe mit dem Tod der Freundin durch ungeklärte Fieberanfalle. Günzel bezieht seine Informationen dazu aus den autobiographischen Schriften Simone de Beauvoirs, wo sie verschlüsselt auftauchen. Die Verteidigung der Zweideutigkeit durch Merleau Ponty als unhintergehbare Daseinsverfassung der menschlichen Existenz bekommt so einen persönlichen Hintergrund. Ebenfalls lehrreich ist die Information, dass er nicht nur aus einem katholischen Hause der französischen Provinz kommt, sondern noch als Student gläubiger Katholik war und seine ersten Schritte als junger Autor in der damals personalistisch orientierten Zeitschrift *Esprit* tat. Eine Brücke auf dem Weg zum Existenzialismus bildete für ihn Gabriel Marcel.

Merleau Pontys Werk wird sehr knapp auf 10 Seiten abgehandelt. Gleichwohl ergeben sie ein konzises Bild des Weges, den sein philosophisches Denken von *La structure du comportement* (1942) bis zu den letzten Vorlesungen über die Natur zurückgelegt hat. Günzel zieht für die ersten Schaffensperioden sogar die Stipendienanträge aus den 1930er Jahren heran. Die viel stärkere Verwurzelung in der Phänomenologie Husserls als im Existenzialismus Heideggers und Sartres wird dabei deutlich. Günzels Feststellung, Merleau Ponty sei nie Existenzialist gewesen, erscheint jedoch nicht weniger überzogen als das Bild von dessen politischem Weg von einer verhaltenen Rechtfertigung des stalinistischen Terrors in *Humanismus und Terror* bis hin zur »politischen Absage« an den Marxismus in *Die Abenteurer der Dialektik*, ohne Gründe für eine solche Umkehr zu nennen. Dabei verkennet er, dass es sich lediglich um eine Absage an essenziellistische Varianten des Marxismus und nicht an Marx' kritisches Denken handelt. Merleau Ponty selbst führt den Koreakrieg als Anstoß für diese seine Wendung an.

In den Denkfiguren: Leib, Struktur (Gestalt), Räumlichkeit und Chiasma (»Dazwischen«) findet man die Einzelanalysen, die im Kapitel über das Werk noch fehlten. Sie zeigen trotz erheblicher Entwicklungsschritte das Muster, von dem das gesamte Denken Merleau Pontys durchherrscht wird: Ausgehend von einem Gegensatzpaar (Empirismus/ Intellektualismus, später Sichtbares/Unsichtbares) wird zunächst, vermittels eines Satzes dialektischer Negationen, schrittweise der Zwischenbereich freigelegt, in dem die untersuchten Phänomene (Leib, Gestalt, Raum als gelebte Erfahrung) tatsächlich angesiedelt

sind. Günzel zeigt aber auch, dass Merleau Ponty dabei nicht stehen bleibt. Geschähe das, so würde dieser gerade erst freigelegte Zwischenbereich auch im Kopf des Denkers sogleich wieder von den fatalen Alternativen, denen er mühevoll abgewonnen worden war, vereinnahmt. So muss er in Bewegung gehalten werden, indem man ihn immer weiter bis ins letzte Detail konkretisiert.

Der längste Abschnitt ist der Rezeption gewidmet und reicht von Phänomenologie und Psychoanalyse über Strukturalismus, politische Theorie und Soziologie, Gestaltpsychologie und Handlungstheorie, Humangeographie, Ökologie, Feminismus und Dekonstruktionsphilosophie bis zur künstliche-Intelligenz-Forschung und der Film- und Medientheorie. Günzel zeigt, dass Merleau Ponty von fast allen Denkrichtungen unserer Epoche zur Kenntnis genommen worden ist und für manche von ihnen einen wichtigen Anstoß gebildet hat. Ein roter Faden wird in der Darstellung allerdings nicht sichtbar. Dass auch deutsche psychosomatisch orientierte Internisten wie Herbert Plügge und phänomenologische Psychiater wie Wolfgang Blankenburg sich intensiv mit Merleau Ponty auseinandergesetzt haben und ebenso der Autor dieser Rezension (bereits 1956 im *Philosophischen Jahrbuch*), wird nicht erwähnt. Dennoch ist das Buch, gerade auch dank der Rezeptionsgeschichte, im Ganzen lehrreich, auch wenn es sich nicht durch eigenen Ideenreichtum auszeichnet.

Erich Wulff (Paris)

Rödl, Sebastian, *Self-Consciousness*, Harvard University Press 2007 (206 S., geb., 34 €)

Rödls ambitionierter Entwurf einer neuen philosophischen Theorie der Tätigkeit und des Selbstbewusstseins vereinigt Motive Kants und der rezenten angelsächsischen analytischen Philosophie. Von besonderem Interesse ist Rödl's Versuch, einen Anschluss an Marx' Feuerbach-Thesen herzustellen, um dadurch den »wahren Materialismus« zu begründen (122ff). Im 1. Kapitel betrachtet er das »Denken in der ersten Person« (*first person thought*), geht dann in folgenden Kapiteln zu Tätigkeit (*action*), Glauben (*belief*), Vernunft und Freiheit als materielle Realität, rezeptive Erkenntnis und endlich im 6. Kapitel zum »second person knowledge« über. Darüber hinaus wird aber auch eine Menge anderer Themen behandelt, wie die Frage nach der Art des Selbstbewusstseins, Sinn und Referenz, Kausalität und Probleme der Zeitlichkeit. Das Buch, das die Motive Rödl's früherer Arbeit *Selbstbezug und Normativität* (Paderborn 1998) fortsetzt, enthält viele Impulse für eine weitere Diskussion. Hier soll nur auf die Kernthese eingegangen werden, die das eigentliche Novum ausmacht und sich um Fragen des Selbstbewusstseins und der Selbstreferenzialität dreht.

Es ist Rödl nur zuzustimmen, wenn er in der Vorrede schreibt, dass die »hetutige Philosophie« zu ihrem eigenen Schaden die zentrale Idee der »Tradition des deutschen Idealismus« vernachlässigt hat, nämlich die, dass »die philosophische Betrachtung von Tätigkeit und Erkennen ein Teil der Untersuchung dessen, was das Selbstbewusstsein ist,« sein muss (VIII). Allerdings versteht er unter dem »deutschen Idealismus« v.a. Kant – und damit ist der Bezug etwas ungenau, denn man kann mit guten Gründen Kants Zugehörigkeit zur idealistischen Tradition in Frage stellen, ja in Anlehnung an H.-J. Sandkühler vom »Erkenntnismaterialismus« Kants sprechen. Für Rödl jedenfalls besteht die »konzeptuelle Sackgasse« der heutigen Epistemologie (womit er v.a. auf die analytische Philosophie hinzuweisen scheint) darin, dass sie sich nicht als Teil der Theorie des Selbstbewusstseins versteht (X).

Rödl zufolge schlagen die meisten Erkenntnistheorien heute fehl, da sie nicht richtig den Sinn der Referenz des persönlichen Pronomens »Ich« erfassen. Linguistisch voreingenommen glaubt man, dass das »Ich« nur auf die Person hinweist, die »Ich« sagt, während

das Wichtigste hier doch ist, *wie* man hinweist (2). Mit anderen Worten, die »first person knowledge« ist nicht rezeptiv, wie die sinnliche Erkenntnis, sondern gründet auf Spontaneität. Was ich nur rezeptiv kenne, ist von anderer Realität als meine rezeptive Erkenntnis über es, nämlich ein unabhängiges Objekt. Demgegenüber bilden meine spontane Erkenntnis vom Ich und das, was ich damit erkenne, eine und dieselbe Realität (14).

Dieses Privileg der »first person knowledge« ist der Eckstein von Rödl's Theorie, den die modernste Philosophie ob ihres einseitigen Empirismus vernachlässigt hat. Offensichtlich ist dies eine Neuformulierung der bekannten kantianischen These, dass das Denken, im Gegensatz zur Sinnlichkeit, »lauter Spontaneität« sei (*KrV*, B428). Das gesteht Rödl selbst, indem er schreibt, dass seine Untersuchung »als ein Versuch gelesen werden kann, ein Prinzip des deutschen Idealismus« zu reformulieren. Aber – und hier wird es interessant – »wir versuchen gleichzeitig eine solche Beschreibung des Selbstbewusstseins zu liefern, die wahrhaft materialistisch ist in dem Sinne, den Karl Marx' Thesen über Feuerbach implizieren«. Der »wahre Materialismus« müsse zeigen, wie die Erkenntnis der ersten Person, die also nicht-rezeptiv und nicht-empiristisch ist, eine Erkenntnis der materiellen Realität sein kann. Die Aufgabe liegt m.a.W. darin zu zeigen, dass das Wissen (knowledge) des Subjekts von sich selbst zugleich »materiell« ist, indem das Subjekt hier sich unter einem Begriff (concept) einer materiellen Substanz subsumiert. Diese »materielle Substanz« besteht aus der Zeitlichkeit, die den verschiedenen nacheinander folgenden Zuständen des Subjekts eine Einheit verleiht (dies wird entwickelt im Kapitel 4, 126ff). Durch diesen kantianisierenden Umweg wären wir, so Rödl, wieder zum »wahren Materialismus« von Marx gelangt, »der die materielle Realität nicht nur als ein Gegenstand der Anschauung, sondern als Spontaneität auffasst« (128).

Zweifellos lässt sich sagen, dass Kants größere Nähe zum Materialismus bzw. Realismus (im Gegensatz zu den späteren deutschen Idealisten) den Vergleich seiner philosophischen Positionen mit denen von Marx durchaus sinnvoll erscheinen lässt. Aber die Crux liegt darin, dass gerade Kants »Erkenntnismaterialismus« Rödl's Deutung in vieler Hinsicht problematisch macht. Ein erster Einwand erhebt sich schon beim Rödl'schen Terminus »Erkenntnis des ersten Person«. Zwar ist das englische Wort *knowledge* vieldeutig und kann sowohl »Wissen« wie »Erkenntnis« heißen, fest aber steht, dass Kant eine solche »first person knowledge« wie Rödl sie beschreibt, für unmöglich hält. Der Grund ist einfach: Laut Kant ist, wie er in der berühmten Passage der ersten *Kritik* schrieb, das »Ich denke« als transzendente Afferzeption nichts als eine »einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung«, ein bloßes »Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet«, und »wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können« (*KrV*, B404). Da das »Ich denke« nur die *Form* des Bewusstseins gibt, kann es nicht Erkenntnis genannt werden, weil zu dieser immer auch Inhalt gefordert wird. Daraus folgt weiter, dass sich aus dem bloßen »Ich denke« keine Existenzaussage ableiten lässt – ganz im Gegenteil zu Rödl's These, dass die »Erkenntnis der ersten Person«, da sie nicht aus der Sinnlichkeit entspringt, sondern sich selbst Gegenstand ist, auch die materielle Existenz des Ichs begründen könne (vgl. 121ff, 124, 126ff).

In der Tat scheint es, dass Rödl hier auf ein ähnliches Dilemma stößt wie schon der »Elementarphilosoph« K. L. Reinhold in den 1790er Jahren mit seinem »Satz des Bewusstseins«. Reinholds Versuch, aus dem Denkinhalt (»Stoff« der Vorstellung) das reale Sein abzuleiten, scheiterte ja bekanntlich daran, dass auch Denkinhalte nur etwas Gedachtes sind. Ganz ähnlich bleibt das Wissen/Erkennen des Subjekts von sich selbst nur etwas Gedachtes, auch wenn Rödl es »material substance« tauft (126ff).

Gegen Rödl's Entwurf lässt sich ferner einwenden, dass er trotz proklamierter Anknüpfung an den Deutschen Idealismus, tatsächlich dessen Einsicht in die Paradoxalität des Ichs außer Acht lässt. Schon bei Kant gibt es den Widerspruch, dass die Moralität sowohl Willensfreiheit als auch Horchen des Moralgesetzes fordert. Dieses zuletzt von einigen angelsächsischen Autoren (Brandon, Pinkard) bemerkte »Kantian paradox« lehnt Verf. mit dem Hinweis ab, das Moralgesetz betreffe bei Kant lediglich die logische Form (116f). Es stimmt natürlich, dass Kants Philosophie formalistische Züge hat, aber hier scheint Rödl Kant noch schärfer als einen Formalisten zu interpretieren, als es nötig wäre. Dies erhellt daraus, dass er alle Ansätze – die es bei Kant durchaus gibt – einer Paradoxalität bzw. Widersprüchlichkeit des Ichs (und so das »Dialektische« bei ihm) verdrängen will. Er insistiert konsequent auf der Einheit und Nicht-Widersprüchlichkeit des »Ich denke« und schreibt entsprechend, z.B. indem er den Glaubensakt analysiert: »Wenn die Gedanken der ersten Person in eine Beschreibung des Bewusstseinszustands und eine Bewertung dieses Zustands zerlegt werden könnten, so wäre die Beschreibung nicht wahr, weil das Subjekt nicht unter den Begriff des Glaubens (*belief*) fallen würde, der seinen Zustand doch beschreiben sollte« (103). Allerdings gelang dieses Kunststück, gleichzeitig zu zwei einander ausschließenden Mengen zu gehören, schon dem Barbier des Russelschen Paradoxes, der alle rasierte, die sich nicht selbst rasierten, und sich selbst rasierte.

Was den Anschluss an Marx' Feuerbach-Thesen betrifft (Rödl weist explizit nur auf die erste These hin; 122), so kann ihr Inhalt schwerlich so interpretiert werden, dass »true materialism reveals spontaneity and its knowledge to be of, and thus to be, a material reality« (122). Dies ist eher eine identitätsphilosophische These, die das Wissen des Selbstbewusstseins von seinen eigenen Bewusstseinszuständen mit der reellen, materiellen Existenz dieser Zustände vermengt und eher dem objektiven Idealisten Hegel als Marx nahekommt. Ungeachtet dieser Einwände ist sein Versuch, den Bewusstseinsbegriff der klassischen deutschen Philosophie zu rehabilitieren, eine Aufgabe, die heute aktuell ist, nicht zuletzt wegen der Flut grob naturalistischer Deutungen menschlicher Denktätigkeit, die von der modernen Hirnforschung inspiriert worden sind. Vesa Oittinen (Helsinki)

Gazzaniga, Michael S., *Wann ist der Mensch ein Mensch? Antworten der Neurowissenschaft auf ethische Fragen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2007 (168 S., geb., 24,90 €)

Gazzaniga, einer der renommiertesten kognitiven Neurowissenschaftler der Gegenwart, setzt sich in dieser Aufsatzsammlung mit ethischen Implikationen neurowissenschaftlicher Erkenntnisse und möglicher Anwendungen auseinander. Anlass war seine Berufung ins »President's Council on Bioethics« von George W. Bush als einziges neurowissenschaftliches Mitglied. Im 1. Kapitel (»Welchen moralischen Status hat ein Embryo?«) beschreibt er die Entwicklung der Hirnaktivität des Fötus vor der Geburt und stellt fest, dass die erste elektrische Aktivität nach ca. 5 Wochen auftritt und dass das Baby erst ab der 23. Woche außerhalb des Mutterleibs überleben und auf Schmerzreize reagieren kann. Im Gegensatz zu den Vertretern der Kontinuitäts- und Potenzialitätsargumente, die bezweifeln, dass eine sinnvolle Grenze zwischen einer Zelle ohne Schutzwürdigkeit und einem menschlichen Wesen mit moralischem Status gezogen werden kann, sind daher für ihn Experimente mit bis zu 14 Tage alten Embryonen und Abtreibung bis zur 23. Woche vertretbar. Beide Zeitgrenzen sind derzeit in den USA Gesetz. »Nach meiner Überzeugung gebührt einer befruchteten Eizelle, einem Zellhaufen ohne Gehirn, eindeutig nicht derselbe moralische Status, den wir einem Neugeborenen oder einem voll ausgereiften Erwachsenen zuschreiben. Der bloße Besitz der genetischen Anlage für einen künftigen Menschen macht noch keinen Menschen

[..., und eine] rein genetische Beschreibung der menschlichen Spezies beschreibt kein menschliches Wesen.« (36f) Im zweiten Aufsatz (»Das alternde Gehirn«) beschäftigt sich Verf. mit ethischen Problemen der Alterung. Das Thema der Altersforschung ist dabei nicht die Unsterblichkeit, sondern die leidensfreie Lebensführung. Das zwangsläufige Altern des Gehirns wird durch zwei alternative Theorien erklärt: Die Fehlertheorie nimmt an, dass sich im Laufe des Lebens die Schädigungen im Gewebe irreversibel anhäufen, und die Programmierungstheorie setzt voraus, dass die Gene ihre Funktionsweise mit dem Alter verändern und dadurch die Regeneration verhindern. Nach der Beschreibung des normalen Alterns des Gehirns, und Krankheiten wie Alzheimer und Demenz, befragt Verf. die Legalisierung der Sterbehilfe. Eine pluralistische Gesellschaft habe »keine andere Wahl, als einen würdevollen Weg für jene zu eröffnen, die sich angesichts einer tödlichen Krankheit oder der Aussicht auf schwerstes Siechtum für eine Beendigung ihres Lebens entscheiden.« (51) Diese Positionen bezüglich Abtreibung, Embryonenforschung und Sterbehilfe sind erstaunlich für jemanden, der in der Bioethik-Kommission von Bush sitzt.

Verf. hält es in »Ein genetisch verbessertes Gehirn« für möglich, dass in wenigen Jahren mit Hilfe der Präimplantationsdiagnostik (PID) nicht nur genetisch eindeutig auffindbare Krankheiten, sondern auch komplexe kognitive Eigenschaften detektiert werden können. Er behauptet jedoch nicht, dass die genetische Ausstattung des Individuums sein Schicksal ist, sondern denkt, dass sie nur Weichen für die zukünftige Entwicklung stellt. »Gene sind das Gerüst, aber die Feinheiten entstehen durch das Zusammenspiel mit der Umwelt.« (65) Die längst praktizierte Geschlechtsauswahl hält er für die größere Gefahr als Designer-Babys. Naiv-optimistisch wirkt seine Einschätzung der drohenden Rückkehr der Eugenik. »Wie kann die Anwendung dieser zutiefst menschlichen Fähigkeit, die Benutzung unseres Verstandes, entmenschlichend wirken? [...] Unser angeborenes moralisch-ethisches System wird sich durchsetzen [...]. Ich bin überzeugt, dass wir immer erkennen werden, was letzten Endes gut für unsere Spezies ist und was nicht.« (70f) Selbst wenn dem so wäre, ist es für die Opfer der Irrwege nicht tröstlich, dass letztendlich der Fortschritt siegen wird.

Im nächsten Kapitel (»Pillen für ein schlauerer Gehirn«) geht es um die Verbesserung kognitiver Fähigkeiten. Zum einen sieht er, dass die Verbesserung des Gedächtnisses unabhsehbare psychische Folgen hat: »Jede signifikante oder sogar kleine Veränderung in diesen Fähigkeiten [des Erinnerens und Vergessens] muss in den roten Faden dieser [persönlichen] Geschichte eingewoben werden, was zu subtilen Veränderungen der individuellen Psyche führt.« (78) Zum anderen sieht er wiederum keine Gefahren: »Man wird kognitive Enhancement-Substanzen entwickeln, und weder ihr Gebrauch noch ihr Missbrauch werden sich verhindern lassen. [...] Der Gebrauch dieser Substanzen wird sich von allein regulieren. Der Staat sollte sich aus diesem Prozess heraushalten und zulassen, dass wir unseren eigenen ethischen und moralischen Weg durch die neue Enhancement-Landschaft finden.« (84) Die Pharmaindustrie wird sich freuen.

In »Mein Gehirn hat es getan« beschäftigt er sich v.a. mit der in Deutschland beliebten Debatte um Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Diese Debatte gewinnt an Relevanz, da bildgebende Verfahren immer mehr in juristischen Auseinandersetzungen für den Nachweis von Unzurechnungsfähigkeit genutzt werden. Nach einem Spruch der Obersten Gerichtshofes der USA sind Bilder, die mit Magnetresonanztomographie (MRT) gewonnen wurden, in Gerichtsfällen zulässig. Erstaunlicherweise lehnt Verf. aber die Zuständigkeit der Neurowissenschaften hierfür ab. »Kein Pixel in der Abbildung eines bildgebenden Verfahrens wird je die Schuldfähigkeit oder deren Fehlen zeigen können.« (99) Auch wenn das Gehirn vollständig determiniert ist, werden Begriffe wie Freiheit und

Verantwortlichkeit nicht davon berührt. Frei zu handeln heißt nicht undeterminiert, sondern auf eine bestimmte Weise determiniert zu handeln. »Wir müssen zwischen Gehirn, Geist und Personalität unterscheiden. [...] Persönliche Verantwortlichkeit [...] besteht innerhalb einer Gruppe, nicht innerhalb des Individuums.« (89)

Seit kurzem wird mit Hilfe der MRT und Elektroenzephalographie (EEG) versucht, Gedanken zu entschlüsseln. Z.B. ist mit MRT festgestellt worden, dass nicht-rassistische weiße Probanden Menschen nach rassistischen Kriterien klassifizieren. Gazzaniga (»Antisoziale Gedanken und das Recht auf Privatsphäre«) hält die Aussagekraft solcher Studien für gering. Zum einen gibt es einen Unterschied (auch zu viele Variablen) zwischen Gedanken und Verhalten: nach rassistischen Kriterien denken und rassistisch handeln sind zwei verschiedene Dinge. Zum anderen ist die Genauigkeit solcher Methoden nicht gut genug, und auch in Zukunft wird kein ein-eindeutiges Verhältnis zwischen dem Gedachten und dem MRT-Bild erreicht werden. Eine zweite Anwendung ist der Einsatz dieser Methoden bei der Lügendetektion. Es haben sich schon einzelne Unternehmen gebildet, die MRT als Lügendetektor verwenden. Auch die CIA setzt die EEG ein für die von Lawrence Farwell entwickelte Methode des Computerized Knowledge Assessment (CKA). Diese nutzt einen elektrischen Ausschlag, der mit EEG nach ~300 Millisekunden gemessen wird und mit unbekanntem Bildern moduliert werden kann. Man kann also einer Person, die ein Terroristenlager besucht hat, abwechselnd Bilder von bekannten Orten und von Terroristenlager zeigen, und nur bei Personen, die in einem der letzteren waren, würde diese EEG-Komponente sich nicht ändern. Dieses »Brain Fingerprinting« und auch Zwangsmedikation, um jemanden verhandlungsfähig zu machen, »zeugen eher von Hybris als von Sachverstand. Ebenso wie für die herkömmlichen Lügendetektortests, die nachweislich wenig bis gar keinen wissenschaftlichen Wert besitzen, gilt auch für die [...] Tests wie CKA, dass sie keineswegs sicher sind« (111), schon weil es schwierig ist, »Bilder zu finden, die in der Öffentlichkeit völlig unbekannt sind« (111). Wesentlich gefährlicher für die Verletzung der Privatsphäre findet Verf. die Entwicklung stimmungserkennender Techniken in der Geldautomatenindustrie, die man nach seiner Einschätzung schon bald einsetzen wird, um uns gezielt der Werbung auszusetzen. »Man beraubt uns unserer innersten Identität und verlagert sie nach außen auf den Marktplatz.« (114)

Die linke Hemisphäre (von Verf. als Interpretationseinheit benannt) sorgt für Kohärenz gegenwärtiger und vergangener Erfahrungen (»Das glaubende Gehirn«). Verf. erlangte Berühmtheit durch Untersuchungen an Patienten, denen operativ das Corpus Callosum, das beide Hirnhälften verbindet, durchtrennt werden musste. Diese sogenannten Split-Brain-Patienten eignen sich ideal fürs Studium von Verarbeitung und Zusammenführung präsentierter Stimuli. Z.B. wird auf im linken Sehfeld (der rechten Hirnhemisphäre) eine motorische Aufgabe präsentiert, die der Patient dann ausführt. Gefragt nach der Motivation konfabuliert der Patient eine Erklärung, da die Sprachfähigkeit in der linken Hirnhemisphäre basiert und dieser die Aufgabe nicht gestellt wurde. Das heißt, um ein kohärentes Bild der Handlung zu erzeugen, muss die linke sprachsteuernde Hemisphäre eine Erklärung erfinden. Diese Herstellung von Kohärenz per Konfabulation sieht Verf. auch in der Religion am Werke. Aus seiner Sicht hat sich Religion aus einem Unverständnis der sozialen und naturalen Vorgänge gebildet, aber mit der Zeit erhielt sie auch soziale Kohäsionsfunktionen (Beförderung von »Gesundheit, Partnerwahl und Sicherheit«, 129). Besonders bei Personen mit Temporallappen-Epilepsie (TLE) entstehen religiöse Vorstellungen, da diese Art von Epilepsie kurzzeitig mit Halluzinationen und außerkörperlichen Erfahrungen, ausgelöst durch Verlust der räumlichen Selbstwahrnehmung, einhergeht.

Vermutet wird TLE bei vielen Religionsgründern und großen Intellektuellen (Moses, Saulus, Dostojewski, Newton, van Gogh). Auch wenn das stimmen sollte, erklärt es jedoch nicht Aufstieg und Wirksamkeit von Religionen, Glaubens- und Wissenssystemen. Jedenfalls hält Verf. die Kluft zwischen Wissenschaft und Religion für geringer als man sie normalerweise annimmt. »Es scheint, dass wir alle dieselben Netzwerke und Systeme gemeinsam haben, und wir alle reagieren auf ähnliche Weise auf ähnliche Probleme. Der einzige Unterschied liegt also nicht in unserem Verhalten, sondern in den Theorien, die wir über unsere Reaktionsweisen entwickeln.« (136) Verf. schließt daraus, »dass Menschen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit besser miteinander auskommen« würden, hätten sie erst einmal begriffen, dass »unsere Theorien die Ursache all unserer Konflikte sind« (ebd.). Ökonomische und politische Konfliktursachen scheint er nicht zu kennen.

Das Gehirn reagiert bei moralischen Entscheidungen mit einem Netzwerk von Gehirnregionen, das inter-individuell vergleichbar ist (»Auf dem Weg zu einer universellen Ethik«). Daraus schließt Verf., dass unser Gehirnsystem als Grundlage für eine universelle Ethik dienen kann. Dies steht im krassen Gegensatz zu seiner Aussage über die Begrenztheit bildgebender Verfahren zur Erkennung von Gedanken. Dass dieselben Gehirnareale in eine Aufgabe involviert sind, bedeutet nicht, dass dieselben kognitiven Prozesse vor sich gehen. Ferner widerspricht diese Annahme seiner Überzeugung von der Nicht-Anwendbarkeit neurowissenschaftlicher Erkenntnisse auf sozial erzeugte Konzepte wie Freiheit und Verantwortung. Die universellen Regeln findet er in verschiedenen Religionen und Ethiken, wie z.B. Inzestverbot, Ablehnung von Mord und Lüge. »Deshalb bin ich der Ansicht, dass wir nicht nach einer universellen Ethik suchen sollten, die feste, absolute Wahrheiten umfasst, sondern nach einer universellen Ethik, die in unserem Menschsein gründet und damit eindeutig kontextabhängig, von Emotionen beeinflusst und darauf angelegt ist, unsere Überlebenschancen zu verbessern.« (150f) Er übersieht, dass diese sehr dürftigen universellen Regeln bei weitem nicht ausreichen würden, um komplexe Gesellschaften zu regulieren.

Stark ist das Buch, wo Verf. nah an der Neurobiologie ethische Implikationen auslotet oder den neurobiologischen Reduktionismus kritisiert. Beides führt er allerdings nicht immer konsequent durch. Zuweilen geht er auch über tatsächlich mögliche Anwendungen der Neurowissenschaft hinweg. Wenn psychiatrische Gutachten über Zurechnungsfähigkeit im Gericht anerkannt sind, so ist auch vorstellbar, dass die Neurowissenschaft in der Zukunft etwas dazu beitragen kann. Dieselbe Inkonsequenz macht sich in seinem naiv-optimistischen Weltbild sichtbar. Oft unterstellt er einfach, dass Gefahren von neurowissenschaftlichen Entwicklungen und Anwendungen einfach entweder durch den Markt oder durch menschliche Vernunft abgewendet werden. Warum bestimmte Gefahren gesellschaftlicher Regulierung doch bedürfen, bleibt unklar. Insgesamt gibt es viele erhellende Passagen, die jedoch durch ein optimistisches neoliberales Menschenbild und die Ausblendung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, in welche die Naturwissenschaften eingebunden sind, geschmälert werden.

Kamil Uludag (Tübingen)

Tugendhat, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, Verlag C.H. Beck, München 2007 (205 S., Ln., 19,90 €)

Unter den Überschriften, »Zur philosophischen Anthropologie im allgemeinen«, »Einzelthemen der philosophischen Anthropologie«, »Tod, Religion und Mystik in anthropologischer Sicht« entwickelt Tugendhat in neun Beiträgen die Gedanken seines Buches *Egozentrität und Mystik* (2003) weiter. Im ersten fragt er, ob es so etwas wie die »Struktur

einer immanenten Transzendenz« gibt, und wie, wenn ja, man sie verstehen müsse (15). Nietzsche zufolge müssen die Werte, wenn kein Gott sie vorgibt, vom Menschen selbst geschaffen sein. Verf. erinnert an die aristotelische Einsicht, dass die menschliche Sprache eine prädikative Struktur hat; der Mensch spreche in Sätzen. Während die rudimentären Sprachen der anderen Tiere situationsbezogen sind, kann sich der Mensch unabhängig von der Sprechsituation äußern. Der Mensch kann daher nach Gründen fragen, d.h., er ist ein rationales Tier. Plessner erklärte, dass der Mensch sich in Frage stellen müsse, da er sich objektiviere. Verf. behauptet dagegen, dass der Mensch sich und die Dinge objektiviere, weil er sich auf alles in einer Satzsprache beziehe, womit die Frage nach Gründen einhergeht. Diese Eigentümlichkeit des Menschen sei eine Folge der biologischen Evolution. – Im zweiten Artikel erklärt Verf. die entsprechend sprachphilosophisch fundierte Anthropologie zur »ersten Philosophie« und wiederholt seine eigene These, »dass die propositionale Sprache für das menschliche Verstehen eine zentrale Rolle spielt und dass es sich lohnt, der Frage nachzugehen, was alles innerhalb der Struktur des menschlichen Sichverstehens damit zusammenhängt« (45).

In den »Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit« setzt sich Tugendhat mit Gedanken Nietzsches und Max Webers auseinander und geht der Frage nach, warum wir überhaupt wahrheitsbezogen sind. Er erinnert an seine 1994 gegebene Antwort, »dass es so etwas wie ein Interesse an Realität gibt: Die Motivation zur intellektuellen Redlichkeit ist, dass man nicht in einer Scheinwelt existieren will.« (93) Der Rekurs auf Realität scheint ihm inzwischen nicht mehr ausreichend. Nun führt er intellektuelle Redlichkeit auf die Disposition zurück, »für die Möglichkeit nach [sic!] Unwahrheit der eigenen Meinung offen zu sein« (96).

Der fünfte Beitrag, »Das Problem einer autonomen Moral«, erklärt die moralische Desorientierung der Gegenwart damit, dass Moral früher religionsbezogen und durch das Herkommen begründet war, eine solche Begründung aber heute nicht mehr überzeuge. Indem die traditionelle Moral auf eine Autorität gründet, ist sie heteronom. Angelsächsische Moralphilosophie begnüge sich heute zumeist damit, das faktisch vorhandene Moralbewusstsein als Kriterium für die Richtigkeit ihrer Aussagen anzunehmen. Aber wird damit »nicht die Frage nach einer autonomen Moral« aufgegeben? Verf. sieht diese darin angelegt, dass zwar nicht ein bestimmtes Moralbewusstsein genetisch vorgegeben sei, wohl aber die Fähigkeit, Normen zu erlernen und nach ihrer Begründung zu fragen. So bereits bei Kant: »Die Vernunft eines jeden Menschen gibt das moralische Gesetz sich selbst, sie ist selbstgesetzgebend.« (117) In Auseinandersetzung mit dem Kontraktualismus und Schopenhauers Mitleidsmoral, begreift er auf gemeinsame Autonomie hin begründete Moral als autonom. Dass er die Frage, wie solche Gemeinsamkeit in Klassengesellschaften sich herstellen lassen soll, überhaupt nicht thematisiert, ist ein Mangel dieses ansonsten überzeugenden Gedankengangs.

Im sechsten Beitrag versucht Tugendhat die Frage zu beantworten, woher die mit dem Begriff der Gerechtigkeit verbundene »Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Grundrechte« (137) kommt. Den Versuch, die Idee der Gleichheit aus dem Kapitalismus herzuleiten, verwirft er. Während er selbst Gleichheit früher als normativen Grundbegriff gesehen hat, meint er jetzt in Auseinandersetzung mit Kant: »Die Gerechtigkeit ist nicht eine Konsequenz der Vernunft, sondern der Symmetrie, und die Symmetrie ist nicht eine Erfindung, sondern die reale Alternative zur Macht.« (154)

Im siebten Beitrag diskutiert Tugendhat die Angst vor dem Tod, die er auch selbst empfindet. Ähnlich wie Thomas Nagel ist ihm der Gedanke, sich in nichts aufzulösen, schwer erträglich. Doch warum? Er meint, weil Menschen immer weiterleben wollen, muss ihnen der Gedanke an ihr Ende unerträglich erscheinen. Damit lässt er ganz außer

Acht, dass es in manchen Kulturen Zeitpunkte gibt, wo dieses Weiterleben als unerwünscht erscheint. Mit seinen Gedanken bleibt er innerhalb der Grenzen des westlichen Raumes. Eine weitere Frage, die Verf. behandelt, ist, ob Tiere Angst vor dem Tod haben oder nicht. Er verneint dies. Er meint, dass die Angst vor dem Tod nur das Ergebnis einer biologischen Notwendigkeit ist und diese Angst lässt sich nicht intellektuell wegargumentieren. In diesem Beitrag zieht er die Gedanken vieler Philosophen heran, z.B. Unamuno, Heidegger, u.a. Unverständlich bleibt, wieso er Epikur übergeht. Zumindest an der Stelle, an der er den Satz »bis man stirbt, lebt man, und danach ist man tot« (170) gebraucht, hätte er Epikurs berühmten Satz in Erinnerung rufen müssen: »Der Tod ist nichts, was uns betrifft. Denn das Aufgelöste ist empfindungslos.« (*Lehrsätze*, I).

Im letzten Beitrag, »Über Religion«, meint Tugendhat, vom religiösen Bewusstsein lasse sich »lediglich sagen, dass das Bedürfnis dazu eine anthropologische Konstante ist« (180). Das Bedürfnis nach einem Götterglauben sei nicht nur ein kulturelles, sondern in der Struktur menschlichen Seins begründet. Dem heutigen Menschen sei es aber verwehrt, diesem Bedürfnis nachzugeben, sofern er sich nichts vormachen wolle. Dies erscheint problematisch angesichts der Tatsache, dass es nicht nur heute, sondern auch in der ferneren Geschichte Menschen ohne jeden religiösen Glauben gab. Verf. registriert zum Thema Götterglauben drei aktuelle Positionen: die von Nietzsche und den Linkshegelianern, die konstatieren, es gebe keinen Gott; die der Theologen, die besagt, dass man vom Bedürfnis zu glauben direkt zum Glauben selbst übergehen könne; die u.a. von den Agnostikern eingenommene, für die das ganze Problem ein eher gesellschaftliches. Wenn man nun wie er den Gottglauben auf ein anthropologisches Bedürfnis zurückführt, hieße das dann nicht auch, dass er unüberwindbar ist? Hier ist Widerspruch angesagt. Sinan Özbek (Istanbul)

Buckel, Sonja, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007 (360 S., geb., 19 €)

Ein Lesevergnügen ist es nicht, was die Autorin der überarbeiteten Version einer Frankfurter, von Josef Esser betreuten Dissertation aus dem Jahre 2005 anbietet, ein Denkvergnügen allemal. Freilich unter der Voraussetzung, dass man bereit und befähigt ist, an einem Hindernisrennen teilzunehmen. Man muss auch mit den Gedankengängen und der Terminologie von Luhmann, Teubner, Habermas usw. vertraut sein, mit denen von Marx nicht unbedingt. Jedenfalls wird dem Leser eine »mühevollere Reise in das Gewirr der Re- und Konstruktion dessen [zugemutet], was seit etwa einhundert Jahren in der Tradition von Marx zum Recht erarbeitet wurde« (73). Merkwürdigerweise wird diese Vergangenheit der Theorie äußerst selektiv wahrgenommen. Ein Resultat Frankfurter Vorurteile? Die MEGA muss von Buckel erst noch entdeckt werden; gleiches gilt vom HKWM, aber auch von S. Alexejew, Sh. Avineri, P. Beirne, B. Brecht, M. Cain, U. Cerroni, J. Campbell, U.-J. Heuer, L. Jawitsch, V. Knapp, K. Liebknecht, R. Lukic, L. Mamut, Ch. Miéville, H. Monz, P. Nedbailo, N. Paech, V. Peschka, A. Piontkowski, K. Polak, D. Pritt, A. Rappoport, I. Szabó, O. Taiwo, H. Wagner, U. Wesel, M. und R. Weyl. Diese Liste könnte erweitert werden.

Weshalb man etwas bereits Konstruiertes zu rekonstruieren unternimmt, bedarf der Begründung. Im vorliegenden Fall wird diese ausgespart. Habermas hatte in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976) »Rekonstruktion« als Auseinandernehmen und dann wieder in neuer Form Zusammensetzen einer Theorie erklärt, mit dem Anspruch, »das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen«. Der nächstliegende Gedanke, Marx selbst das Wort zu erteilen, wird von Sonja Buckel verworfen, da er, anders als etwa Kant oder Hegel, keine geschlossene Rechtstheorie vorzuweisen habe. Doch war Marx anders als Kant

oder Hegel selbst Jurist, und überdies hat er einen frühen, freilich nicht überlieferten, *Versuch einer Rechtsphilosophie* zu Papier gebracht (MEGA I/1, 1274). Seine Schriften enthalten keineswegs nur methodische, politökonomische oder historische Momente, sondern auch passgerechte Bausteine zuhauf für eine seinem Anliegen gemäße Rechtstheorie (auch schon in einer von der Autorin ebensowenig beachteten *Marx/Engels-Anthologie zur Natur des Rechts* publiziert). Auf die marxischen Ansätze von vornherein und pauschal zu verzichten, war unbesonnen und musste sich rächen. Sie hätten doch wenigstens zur Kontrolle eingesetzt werden können, ob die von der Autorin angebotene Rekonstruktion das Ziel, das sich Marx gesetzt hatte, besser als die bisherigen Versuche zu erreichen ermöglicht.

Verf. würdigt Paschukanis (94ff), der in *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* (1924) im Anschluss an die berühmte *Kapital*-Passage, die Warenbesitzer müssten sich in einem »Rechtsverhältnis« und in der Form eines Vertrags »wechselseitig als Privateigentümer anerkennen« (MEW 23, 99), die Rechtsform des Willens von Menschen aus der Warenform ihrer Produkte ableitete. Sie selbst unternimmt es, die »gespenstige Eigenwelt des Rechts«, die sich im »Spukschloss der kapitalistischen Vergesellschaftung« häuslich eingerichtet hat, mit Hilfe von Marxens Fetischtheorie aufzubrechen. Während aber Marx den Fetischcharakter jener Welt, die Waren voller metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken produziert, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der warenproduzierenden Arbeit entspringen lässt, begnügt sich die insoweit von den Systemtheoretikern (Luhmann: Recht bestimmt, was recht ist) verführte Autorin mit einem In-sich-Geschäft. Sie geht davon aus, »dass das Recht sich seine eigene ›Basis‹ ist« (9).

Verf. gelingt es jedenfalls nicht, eine eigene, in sich geschlossene materialistische Rechtstheorie vorzulegen. Es handelt sich vielmehr um eine Totalitätskonzeption, deren Reichtum auf dem Reichtum ihrer Vordenker beruht. Gleichwohl ist bewundernswert, was sie auf dem Weg dahin geleistet hat. Ihre Souveränität, mit der sie, die Einsichten ihrer Vordenker verarbeitend, diese gegeneinander ausspielt, macht ihr so leicht keiner nach. Sie lässt Habermas und Luhmann »gegeneinander Recht behalten« (73), wirft ihnen jedoch, und berechtigt, vor, dass sie beide gleichermaßen an der »Ausblendung der Geschlechterfrage« beteiligt seien (vgl. 41, 66, 158). Sie charakterisiert die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der »Hochphase der marxistischen Rechtstheorie« in den 1970er Jahren, die an Althusser's Strukturalismus oder an Gramscis Hegemoniekonzept oder an die hegelmарxistisch ausgerichtete Tradition der Kritischen Theorie anknüpften und die bis zum heutigen Tag unversöhnlich seien. Ihre Kritik an Auffassungen, die das Recht lediglich auf eine Reproduktion des Kapitalismus reduzierten, oder die *Rechtstheorie* zu einer Unterabteilung von *Staatstheorie* verkommen ließen, ist so notwendig wie überzeugend.

Ihr zentrales Argument der sich in der Tradition von Marx denkenden Rechtstheorie lautet, dass die kapitalistische Gesellschaft in Gestalt des modernen Rechts eine Machttechnologie hervorbringt, die einerseits als »Subjektivierung« an der Herstellung gegeneinander vereinzelter Subjekte beteiligt ist und die andererseits als »Kohäsion« diese Einzelnen zu einem prekären gesellschaftlichen Ganzen verknüpfend hierarchisiert (211). In die Erörterung dieser von der Autorin als »Rechtsform« bezeichneten janusköpfigen Machttechnologie mit einer »operativen Geschlossenheit« (245) bringt sie die vielfältigsten, auch gegensätzlichen Erkenntnisse ihrer Vordenker ein, die nicht zu verwerfen, sondern aufzubewahren ihr erklärtes Ziel ist. In ihrer Totalitätskonzeption bekommen alle ihren Platz zugewiesen, neben vielen auch Alexy, Demirović, Derrida, Esser, Foucault, Giddens, Habermas, Hardt/Negri, Hirsch, Honneth, Jessop, Luhmann, Maihofer, Maus, Negt, Poulantzas, Teubner, Wiethölter und natürlich auch Marx.

Ausbeutung und Unterdrückung tauchen in dem von ihr benutzten Vokabular rechtsrelevanter Begrifflichkeiten nicht auf, ebenso wenig wie Krieg und nicht einmal Interessen. Auch wenn sie die Realitäten des Realkapitalismus von heute hauptsächlich innerhalb des Begriffspotenzials von Rechtstheoretikern zur Kenntnis nimmt, die sich selbst nicht für Marxisten halten, bricht bei ihrer abschließenden Frage nach dem (begrenzten) »Emanzipationspotenzial des Rechts« ein rechtsüberschreitender Ansatz durch: Unter Hinweis auf die von Franz Neumann und Otto Kirchheimer formulierte seinerzeitige (von Buckel aber nicht als neu aktuell begriffene) Befürchtung, dass der Kapitalismus in gewissen ihm immanenten Krisen ein Terrorregime einzurichten vermag, deutet sie, gestützt auf A. Claire Cutler und Ingeborg Maus, wenigstens an, dass eine emanzipatorische Politik »both through law and against law« zu erfolgen haben wird (311). Allerdings verbleibt sie infolge ihrer weitgehenden Ausblendung der Frage nach den Eigentums-, aber auch nach den medialen und militärischen, jedenfalls höchstrealen Machtverhältnissen im Bereich gegenhegemonialer demokratischer Projekte, etwa bei der Etablierung eines europäischen Rechtssubjekts, das sich freilich in einem größeren Netz von Apparaten eingewoben erlebt.

Hermann Klenner (Berlin)

Holzinger, Markus. *Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*, München 2006 (235 S., br., 29,90 €)

Verf. stellt die doppelte Frage, »wo heute der Raum des Politischen zu verorten ist« und »warum in der politischen Theorie derzeit so große Verwirrung herrscht« (213). Anlass ist die zusehends unüberschaubare Vielfalt miteinander unvereinbarer Konzeptionen des Politischen. Dieses Problem lasse sich an zwei konträren Redeweisen ablesen: der von der Politisierung aller Lebensbereiche und der ihrer vollständigen Entpolitisierung. Dies sind zugleich die beiden Pole der vorgelegten Topographie des Politischen.

Methodisch setzt Verf. mit einer sehr allgemeinen Form von »Diskursanalyse« ein, die ihn über die Lektüre diverser, vor allem deutschsprachiger Gegenwartsautoren (Beck, Greven, Nassehi, Leggewie, Eppler) zur Diagnose der »Kontingenz des Politischen« führt. Im Folgenden geht er ideengeschichtlich vor. Er behandelt erst einige Klassiker des Politischen (Aristoteles, Hobbes, Weber), bietet dann einen Überblick zum »Kontingenzdiskurs«, der sowohl die begriffliche Verunsicherung als auch den Zustand der Gegenwart im Allgemeinen auf den Punkt bringen soll, um schließlich zu dem Problem zu gelangen, welche Grenzen »die Politik« in der Moderne bzw. in Zeiten der Globalisierung eigentlich hat bzw. welche sie sich selber auferlegt. Hier sind es vor allem Niklas Luhmann, Michael Greven und mit Abstrichen Ulrich Beck, mit denen Verf. arbeitet. Luhmanns am Staat orientiertem Politikverständnis ist ein eigenes Kapitel gewidmet – eine »Kritik [an] der Selbstreferenzialität der Politik«; ein weiteres befasst sich mit Habermas' Theorie der deliberativen Demokratie.

Die Auswahl der Autoren deutet es an: Die Ausgangsfrage wird mit Hilfe eines Textkorpus' gestellt und bearbeitet, das primär die deutsche Diskussion und hier besonders die Vertreter der »reflexiven Moderne« repräsentiert. Diese Engführung bricht Verf. zwar auf, indem er sich auch auf Shmuel Eisenstadts Theorie der »multiple modernities« bezieht. Insgesamt aber verwundert, dass ihn das Stichwort »Globalisierung« nicht dazu motiviert, sein Projekt theoretisch umfassender (etwa mit Blick auf die französische oder anglo-amerikanische Debatte von *le/la politique* respektive *the political/politics*) zu begreifen. Auch wenn er die Lücken entschuldigt, die These, »die politische Theorie« müsse »ein Kontingentwerden ihrer Unterscheidungen« (25) feststellen, ist so aufgeladen, dass genauere methodologische Reflexion wünschenswert gewesen wäre. Zumindest hätte Verf.

seine national eingeschränkte Perspektive begründen oder um Hinweise auf die in diesem Punkt weiterführende Literatur – wie sie etwa Kari Palonen seit Mitte der 1980er Jahre vorlegt und diskutiert – ergänzen müssen. Immerhin aber fasst das Buch, und hier liegt sein wesentlicher Vorzug, systematisch den Stand einer Debatte zum Begriff des Politischen zusammen, der die etablierte Politikwissenschaft und Soziologie in Deutschland seit Jahren beschäftigt. Wer ohne Umwege wissen möchte, was die angeführten Autoren und Schulen zum (theoretischen) Verständnis von ›Politik‹ beizutragen haben, wird schnell fündig.

Was ist der theoriepolitische Horizont dieser Dienstleistung? Die zentrale Kritik an der Theorie funktionaler Differenzierung mündet in eine Pluralisierungsthese, laut der gegenwärtig eine »Entgrenzung der Politik des Staates« bzw. die »Delegation von Steuerungselementen des Staates an gesellschaftliche Akteure« den Raum des Politischen konstituiert (213). Nicht alles, was nicht staatlich ist, ist unpolitisch. D.h. aber nicht, wie Verf. gegen Michael Grevens totalisierendes Politikverständnis (*Die politische Gesellschaft*, Opladen 1999) einwendet, dass alles, was im Sinne von Carl Schmitt einer Entscheidung bedarf, auch politisch sein muss. Als Alternative versucht Verf. mit dem »Modell deliberativer Demokratie [...] ein Konzept zu skizzieren, das die Frage beantworten möchte, wie die Moderne [...] ihre Normativität aus ihren eigenen Quellen schöpfen« kann (217). Normativität ist für dieses von Habermas ausgehende Modell auch nötig, weil es aufgrund der angeführten Kontingenz Schwierigkeiten hat, nicht nur zu beschreiben, sondern zu begründen, was als ›Politik‹ gilt. Verf. sucht seinen theoretischen Angelpunkt in Habermas' Diskursbegriff. Der ermögliche es, auch ohne die Voraussetzungen traditioneller Metaphysik normativ gültige Standards zu etablieren. Erst im »Wettbewerb um das bessere Argument« in »zwangloser Kommunikation« könne die Kontingenz der Moderne bewältigt werden, denn: »Gültigkeit beanspruchen die Normen in einer Gemeinschaft, die in Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden können. [...] Politik heißt vor allem: sich im öffentlichen Raum der Argumente und Gegenargumente zu stellen« (218).

Verf. präsentiert auch Überlegungen dazu, wie der »postparlamentarische Staat« (205ff) gedacht werden kann. Der zentrale Vorschlag lautet, ihn ausgehend von sozialer Kooperation zu verstehen: »Politik manifestiert sich als Verhandlungsnetzwerk« (207). Verf. geht mit dieser These nicht unkritisch um, doch wo er auf politische und ökonomische Ereignisse der Gegenwart eingeht (Irak-Krieg, Enron-Skandal), liest er aus der fortschreitenden, vor allem ökonomischen Verflechtung der Welt eine politische Vernunft heraus, die er kaum begründet. Mal feiert er das Internet als Medium, das »selbst nach China [...] die Menschenrechte« bringt (83), mal schildert er Corporate-Governance-Modelle als Beweis dafür, dass Wirtschaft nicht ohne Demokratie auskommt (109) – ein Gedanke, der womöglich aus seiner Tätigkeit an der VW-Auto-Uni stammt.

Ist der kommende Raum des Politischen also darin begründet, dass aus wechselseitigen Abhängigkeiten wie durch Zauber Vernunft entsteht? oder in der Notwendigkeit, den anderen am Leben zu halten, um mit ihm Geschäfte zu machen? Mit der (ausbleibenden) Antwort auf diese Frage hängen die zwei wesentlichen Probleme des Buches zusammen. Allgemein wird die ideologische Dimension des »Kontingenzdiskurses« übersehen, die dem Verf. bei konsequent diskurs- und machtanalytischer Durchsicht der Literatur hätte auffallen müssen: Je notwendiger die soziale Welt erscheint, desto mehr muss sie sich als eigentlich kontingente beschreiben, um den Zwang des Faktischen erträglich zu machen. Und spezifisch bleibt die »normative Kraft der Kontingenz« (Bonacker) unterbelichtet, die es erlaubt, noch den Antiessenzialismus essenziellistisch zu wenden. Dabei steht Verf. in genau dieser Tradition. Dass »die« Kontingenz »der« Moderne selbst kontingent sein könnte, sieht er nicht vor. Claas Morgenroth (Düsseldorf)

Kunst und Kultur

Kluge, Alexander, *Geschichten vom Kino*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2007 (351 S., geb., 22,80 €)

Verf. schreibt in der Form literarischer Erzählungen fort, was er mit den filmtheoretischen Büchern *Ulmer Dramaturgien: Reibungsverluste* (1980, zus. mit K. Eder) und *Bestandsaufnahme: Utopie Film* (1983) begonnen hatte. Dabei gilt wie für seine früheren Geschichten, dass die Grenze zwischen Realität und Fiktion, wissenschaftlicher Analyse und fiktiver Erzählung bewusst überschritten wird. Analog zum mit Oskar Negt verfassten Gemeinschaftswerk *Geschichte und Eigensinn*, das die *Politische Ökonomie der Arbeitskraft* beschreibt, lässt sich auch in diesem Fall von einer in Grundzügen skizzierten Politischen Ökonomie der Filmarbeitskraft reden, die marxistische Filmtheorien ergänzt und erweitert.

Vor dem Hintergrund seiner Praxis als Filmemacher in kritisch-theoretischer Tradition reflektiert Verf., wie konkrete historische Erfahrungen, soziale Konflikte, eigensinniges Verhalten Einzelner oder der Widerstand gesellschaftlicher Gruppen mit den Mitteln des Films dargestellt werden können.

In der Erzählung »Unmittelbare Berührung von Realität und Spielhandlung« beschreibt er, wie im Gefolge der Studentenbewegung, während des Frankfurter Häuserkampfes, ein Filmteam die Ereignisse aufnehmen wollte und zu diesem Zweck eine SchauspielerIn zwischen Steine werfende Demonstranten und Polizei beorderte: »Sie zeigte die Präsenz, ja, die starke Macht der ›Öffentlichkeit des Kinos‹ inmitten der Zeitgeschichte.« (247) Eine andere Geschichte handelt von einem Versuch, in der DDR Landregen zu verfilmen (170ff), eine weitere von frühen sowjetischen Plänen zur Verfilmung des Mehrwerts, die scheiterten und mehrerer Generationen von Regisseuren bedurf hätten: »Gesellschaftliche Wandlungen erfordern Zeiträume von bis zu 600 Jahren; daran muß sich das dokumentarische Beobachterinteresse orientieren.« (149)

Den Erzählungen liegt eine bestimmte Konzeption des Films zugrunde, der zufolge es sich um ein kollektiv hergestelltes Produkt handelt, das kunstvoll und sinnlich fassbar historische Erfahrungen transponiert und gesellschaftlich so distribuiert wird, dass eine produktive Wiederaneignung des »Erfahrungsstoff(s)« (*Bestandsaufnahme: Utopie Film*, 168) möglich wird. Verf. knüpft damit an Brechts *Dreigroschenprozeß* an; auch sind Überschneidungen mit den Cultural Studies erkennbar. Filme können »robust und brauchbar« (79) sein. Der für Kluges Filmtheorie zentrale Begriff der Robustheit unterscheidet sich aber beträchtlich von den Arbeiten, die innerhalb der Cultural Studies, z.B. von G. Turner (*Film as social practice*, 1988), vorliegen, in denen die Beziehung zwischen Film und Publikum untersucht werden. »Robustheit« als Beziehung zwischen gesellschaftlicher Erfahrung, Film und Publikum ebenso wie »Lebenserfahrung« (102) des Publikums sind bei Kluge nicht im Sinne empirisch erforschter, exakter Aussagen über das Publikumsverhalten, die kulturindustrielle Organisation von Zuschauerbindung oder das kreative bis subversive Sehverhalten bestimmter sozialer Gruppen zu verstehen, sondern implizieren die Einbeziehung von »Erfahrungsstoff« bereits während der Filmarbeit, sodass Filmproduktion und –rezeption sich dialektisch aufeinander beziehen können. Verf. reflektierte bereits früher die Folgen für den künstlerischen Produktionsprozess dieses *cinéma impur*: »Das Finden von Situationen ist eine außerordentlich umfassende und radikale Konstruktionsarbeit.« (*Ulmer Dramaturgien*, 124) Sie bedarf eines anderen Typus von Intellektuellen als ihn Filmunternehmer wie Edison oder die Brüder Lumière darstellten, oder heute George Lucas

und Peter Jackson. Diese Situationen finden Regisseure, die sich in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen begeben und dort ästhetischen Formwillen und gesellschaftliche Erfahrungen miteinander konfrontieren.

Viele Geschichten kreisen um gescheiterte Entwürfe, glückliche Fügungen oder Zufälle während der Drehsituation und auf der Suche nach der richtigen Einstellung. Ein Schauspieler ist nicht fähig, für Fellinis Film *Satyricon* einen bestimmten Gesichtsausdruck herzustellen; anders ein zufällig rekrutierter Komparse: »Der junge Mann stammte aus Roms Gassen. Er konnte später nicht wiedergeben, wie er die Szene zustande gebracht hatte.« (202) Diese Schauspielkunst ist aus der Situation erwachsen, sie konnte nicht auf Schulen gelehrt werden. Verf. erzählt, wie es gelingt, reale Erfahrungen in Einstellungen, Szenen, Filme zu überführen, und wie dieser Prozess als integraler Bestandteil des fertigen Produkts verstanden werden kann. Als »Making of«, Zusatzmaterial auf DVDs, ist dieses Prinzip auch in den Mainstream gelangt, wird dort jedoch eindimensional im Sinne von Publicity, Anekdoten, Starinterviews etc. kommerziell eingesetzt. Dagegen dokumentiert Verf. – wie in der zeitgleich im Verlag Zweitausendeins herausgekommenen Edition seiner Film- und Fernseharbeiten, die Bild und Text miteinander kombiniert –, wie eine kollektive Produktion öffentlich gemacht und Teil der Rezeption wird, sodass etwas Neues entsteht, das nicht auf den Film beschränkt bleibt. Damit wird zum einen die marxistische Filmtheorie, die über Kracauers Vorstellung von Filmen als »Wunschträume(n)« oder »Tagträume(n) der Gesellschaft« bis zu Fredric Jamesons Konzept eines »politischen Unbewußten« oder einer in Filmen vorfindlichen »geopolitischen Ästhetik« reicht, um eine filmpraktische Komponente ergänzt. Zugleich findet sich hier eine Kritik der bildverherrlichenden High-Tech-Filmproduktionen der Gegenwart, die mit ihren digital erzeugten Welten die (Film-)Technik glorifizieren.

Mario Scalla (Frankfurt/M)

Link, David, *Poesiemaschinen/Maschinenpoesie. Zur Frühgeschichte computerisierter Texterzeugung und generativer Systeme*, W. Fink, München, 2007 (151 S., kt., 29 €)

Computer können schreiben, aber können sie auch »Poesie« komponieren, oder etwas, das danach aussieht, das zumindest (beim Menschen) einen »poetischen Effekt« hervorruft? Eine der neuesten Maschinen (2002), die diesen Anspruch zu erfüllen sucht, heißt *Poetry Machine* und stammt vom Verf. Sie kann am *Zentrum für Kunst und Medientechnologie* in Karlsruhe besichtigt und benutzt werden.

Die Geschichte der Automatisierung des Schreibens beginnt schon mit den Sophisten der Antike und setzt sich mit Ramón Llull, Athanasius Kircher usw. bis in die Neuzeit fort. Es stellt sich daher die Frage nach den Motiven einer ebenso konstanten wie vielleicht vergeblichen Bemühung. Verf. nennt zwei Gründe: die maschinelle, d.h. nicht-subjektive Schrift garantiert offenbar sowohl Objektivität (die Materie schreibt sich selber) wie Unvergänglichkeit (11f) der Schrift und damit der Gedanken, sofern vorhanden. Das vorliegende Buch setzt jedoch erst mit elektronischen Schreibmaschinen an. Das erste analysierte Textprogramm ist der *Romance Writer* von Nick Sullivan, der auf dem simplen Konzept der Variablenskripte beruht: Um zu vermeiden, dass die Maschine immer dieselbe Geschichte erzählt, kann sie zu jeder Erzählepisoden unter mehr oder minder zahlreichen Variablen zufällig auswählen, deren Kombination dann eine sehr hohe Zahl möglicher Geschichten ergibt. Mit ganz ähnlichen Verfahren hatte auch schon die OULIPO-Gruppe in den 1950er Jahren (auf Papier) experimentiert. Da sich jedoch die jeweils neu kombinierten Episoden nicht widersprechen dürfen, können nur unbedeutende Eigenschaften (z.B. Orte oder Protagonisten) variiert werden, das grundlegende Erzählschema bleibt, wie der Autor richtig

festhält (24), monoton. Im Folgenden wechselt der Autor zu Dialogprogrammen, die er offenbar auch als Poesiemaschinen begreift. Das erste der präsentierten Dialogprogramme ist natürlich Weizenbaums berühmtes ELIZA (1966), das den grundlegenden Turing-Test der Künstlichen-Intelligenz-Forschung sowohl zu erfüllen wie zu unterlaufen versucht. ELIZA ist eine Frau, weil im Turing-Test noch ein Stück Geschlechterkampf steckt. Aufgabe des Rechners ist es nämlich, eine Frau zu imitieren, die ein Mann für intelligent halten könnte (13). Diese Intelligenzillusion produziert ELIZA im Wesentlichen durch den Umbau der jeweils gestellten Frage (35), jedenfalls gibt das Programm dem Dialog keine inhaltlich neuen Impulse (38). Interessanter scheint das Paranoia-Simulationsprogramm PARRY (1971) des Psychotherapeuten Kenneth Mark Colby. PARRY funktioniert in Anlehnung an Freuds Sprachtheorie mittels »Verdichtung« und »Verschiebung«, durch deren Anwendung das Programm den alltäglichen Satz »Ich hasse den Chef« in die paranoide Aussage »Alle hassen mich« transformiert (68f). Das nächste analysierte Programm ist WUMPUS (1971), der Urtyp der heutigen Computerspiele, dessen »poetische« Relevanz unklar bleibt. Dasselbe gilt für SHRDLU (1981) von Terry Winograd, eine Art Baukasten-spiel für Computer.

Die vom Autor des Buches entwickelte *Poetry Machine* nimmt im Unterschied zu den früheren Programmen Abschied von *a priori* installierten Skripten und Operationsregeln. Sie generiert vielmehr ihren Datenbestand erst dadurch, dass sie auf der Grundlage der Benutzereingaben das Internet durchsucht, um semantische Netze zu erstellen und nach bestimmten Regeln abzubilden. Wenn der Rechner für die vom Benutzer (auf Englisch) eingegebenen Wörter keine Entsprechungen (Synonyme, Antonyme usw.) im Netz findet, »entscheidet das System, dass der Benutzer bewusst Unsinn eingegeben hat und pariert mit einem Kauderwelsch, das sich aus allem zusammensetzt, was es bisher nicht identifizieren konnte« (118). Eine solche Maschine, so der Autor, produziere »Sinn«, weil sie »dem Volk aufs Maul schaut« (110), das Internet nämlich sei Volkes Maul. Dieselbe Annahme liegt z.B. auch *Google News* zugrunde, das jeweils die meist abgefragten Meldungen nach oben stellt. Das sieht demokratisch aus, reflektiert jedoch einfach einen vorgängigen Manipulationszustand.

Die Argumentation des Buches ist vor allem in ihrer durchgehenden, jedoch meist impliziten Polemik gegen die Ansprüche der Künstlichen-Intelligenz-Forschung, die seit den 1960er Jahren mit enormem finanziellen Aufwand am MIT (Massachusetts Institute of Technology, USA) im Kreis um Marvin Minsky durchgeführt wurde, interessant und konsistent. Entsprechend dem Turing-Test blendet Verf. substantielle Fragen nach der Intelligenz aus. Der Computer ist nicht intelligent und kann es nicht sein, es genügt, dass er beim Menschen intelligente Reaktionen generiert. Auch ein Konzept von »Poesie« wird im Buch nicht entwickelt; »poetisch« ist, was menschliche Assoziationen hervorruft und abbildet. Verf. beruft sich dazu auf die semantischen Netze, die sich in Freuds Notizbüchern finden, auf Schemata also, die vermutlich jeder Autor entwirft, bevor er einen Text niederschreibt. Die Programmbeschreibungen sind auch für Nicht-Informatiker (wie den Rezensenten) mit einigen Abstrichen nachvollziehbar. Allerdings springt die Darstellung oft zu nicht pertinenten Gesichtspunkten. Mitten in der Besprechung von PARRY z.B. kommen etliche Seiten über die Entwicklung der Speichermedien, über die prinzipielle Unmöglichkeit fehlerfreier Programme, über die militärischen Ursprünge des Internet u.ä. (51f, 55ff, 88), die für sich genommen interessant sein mögen, vom eigentlichen Gegenstand jedoch wegführen. Die »philosophischen« Exkurse des Autors – z.B. über die »Engelssprache« (88) des Internet – sind häufig wenig erhellende Präntentiositäten.

Vor allem aber unterscheidet Verf. (offenbar ein Informatiker) nicht stringent zwischen narrativen und nicht-narrativen »poetischen« Texten und den entsprechenden Maschinen. Die Erfahrung hat seit langem gezeigt, dass Computer durchaus imstande sind, Texte zu schreiben, die irgendwelche »Poesieeffekte« auslösen; mit dem Erzählen von kohärenten Geschichten jedoch tun sie sich außerordentlich schwer. Manfred Hinz (Passau)

Robben, Bernhard, *Der Computer als Medium. Eine transdisziplinäre Theorie,* Transcript, Bielefeld 2006 (314 S., kt., 28,80 €)

Die These des Buches steht im Titel: Der Computer ist kein (oder kein ausschließliches) Instrument zur Steuerung, ist nicht nur ein Rechner, sondern ein Medium, und zwar, wenn gleich dieser Aspekt eher zu kurz kommt, ein Kommunikationsmedium. Dabei ist der Computer zugleich ein Super- oder Hypermedium, ein Medium also, das nicht einfach zu den anderen Medien hinzutritt, wie etwa im 15. Jh. der Buchdruck zur Handschrift oder im 19. Jh. die Fotografie zur Malerei, sondern eines, das imstande ist, alle anderen Medien zu integrieren und ineinander zu übersetzen. Verf. verfolgt die für eine Informatik-Doktorarbeit ungewöhnliche Absicht, eine umfassende Medientheorie des Computers vorzulegen. Von der Einführung der alphabetischen Schrift in der griechischen Frühgeschichte über den Buchdruck, die Zentralperspektive in der Malerei, die Telegrafie, Fotografie, Film usw. bis zum Internet wird ein Parforceritt durch die Geschichte der Medien geliefert. Wesentlich ist dabei die Geschichte der Schrift, denn Verf. begreift den Computer vor allem als universale Schreib-Maschine, die jedoch nicht (logozentrische!) Buchstaben schreibt, sondern zunächst unsinnliche »Notationen« (45), die sich auf der Benutzeroberfläche ganz unterschiedlich darstellen können: »Notationen bilden Übersetzungen zwischen dem prozessierenden Programmcode und einer durch ihn induzierten Darstellung« (46). Der für den Computer fundamentale Unterschied zwischen Speicher und Oberfläche hält also die Notationen medial indifferent und flexibel bzw. »übersetzbar« (28). Der Autor nennt die Notationen auch, hier nähern wir uns bereits der Problematik des Buches, »wirkende Schrift« (72).

Die den größten Teil ausmachende Mediengeschichte ist einsichtig oder auch abstrus, je nach den verarbeiteten Autoren. Dass der Autor mit seinem Begriff der (nicht erscheidenden) Notation Walter Benjamins »unsinnliche Ähnlichkeit« aus dem Aufsatz *Über das mimetische Vermögen* eingelöst sieht, mag noch angehen, jedoch erscheint ein solches Verständnis der Notation als das direkte Gegenteil des rhetorischen Begriffes der *evidentia* von Cicero und Quintilian, der ebenfalls als Grundlage aufgerufen wird (46f), weil Evidenz notwendig sinnlich ist. Weitgehend unzugänglich ist die auf Lacan gestützte Bildtheorie des Autors (vgl. vor allem 202f), wie auch seine Behauptung, der Historisierung der Zentralperspektive durch Erwin Panofsky liege ein Fortschrittsglaube zugrunde (214). Panofsky weist ganz im Gegenteil nach, dass die Perspektive nur eine von vielen möglichen und historisch realen Darstellungsformen ist, von denen keine irgendeinen Fortschritt für sich beanspruchen kann. Verf. liebt jedoch (nur scheinbar paradoxe) Manierismen. Im Kapitel über die Telegrafie heißt es etwa: »Die Ferne wird entfernt« (187). Im Kapitel über die Bildtheorie finden wir den Satz: »Wenn wir Bilder bilden, bilden uns die Bilder« (199), womit wohl nur auf die gut gemeinte Plattitüde abgezielt wird, dass Bilder Macht ausüben.

Historische Reflexion macht immer skeptisch gegenüber Geschichtsphilosophie; dies gilt zumal für den geschichtsphilosophischen Dreischritt (schon die Zahl drei ist verdächtig) von der Logosphäre (gesprochene Sprache, Handschrift) über die Grafosphäre (Buchdruck, frühmoderne Bildmedien) hin zur Videosphäre (Internet), den der Autor zur Anwendung bringt (155f). Das Buch dokumentiert außerdem einen erschreckenden

Rückstand der deutschen Diskussion gegenüber der amerikanischen, denn die These vom Computer als Supermedium wurde bereits 1993 durch die von Verf. auch zitierte Brenda Laurel entwickelt und geht in gewisser Weise wohl bis McLuhan zurück. Die Auffassung vom Computer als universalisierter Schreibmaschine wurde schon 1991 durch Jay D. Bolter in *Writing Space* durchdekliniert, der sich keineswegs auf eine Theorie der Hypertexte (nur in diesem Kontext wird er kurz erwähnt) beschränkt, sondern die von Walter J. Ong u.a. entwickelte Schrifttheorie ins Computerzeitalter fortschreibt. Auch die Behauptung, der Computer sei per se »dekonstruktivistisch« (55), denn er impliziere einen ränderlosen, instabilen Text, die Dissemination und den Aufschub der Bedeutungen usw., war schon 1990 bei George Landow in *Hypertext* besser zu lesen. Wer sich also in der Mediengeschichte orientieren möchte, sollte die einschlägigen Fachleute befragen. Dafür versäumt es Verf., nicht-informatische Leser (wie den Rezensenten) darüber aufzuklären, wie der Computer als Supermedium genau funktioniert. Dies jedoch würden wir gerade von einem Informatiker, diesseits »transdisziplinärer« Attitüden, erwarten. Manfred Hinz (Passau)

Glutz, Peter, Stefan Bertschi, Chris Locke (Hg.), Daumenkultur. Das Mobiltelefon in der Gesellschaft, Transcript, Bielefeld 2006 (348 S., kt., 28,80 €)

Vergleichbar »den ungeheuren Wasserbehältern, mit denen Missionare der indischen Kultur auf Ceylon die Ebenen fruchtbar gemacht haben« (9), sollen die Segnungen des Handy sein. So jedenfalls behauptet es das Vorwort des inzwischen verstorbenen Kommunikationswissenschaftlers und SPD-Politikers Peter Glutz zu der von T-Mobile finanzierten internationalen Studie über die »weitreichenden sozialen Auswirkungen mobiler Kommunikation in verschiedenen Lebensbereichen« (Klappentext). Es geht um die wissenschaftliche Stützung der Belange der Telekommunikationsbranche, um Optimierungsstrategien, Kosten-Risikoabschätzungen, wozu auch die möglichen Veränderungen des sozialen Verhaltens durch Telekommunikationstechnologie gehören. Er kann als Beitrag verstanden werden zu jener »geistigen Führung«, mit der die Unternehmen »ihren wirtschaftlichen Erfolg, der natürlich durch intelligente Geschäftsmodelle und Marketing entsteht, langfristig absichern« (10). Die Verschmelzung von Wissenschaft, Politik und Profit ist das (manchmal verschämt bemäntelte) Programm.

Jonathan Donner, der heute für Microsoft in Indien arbeitet, stellt hoffnungsvoll das in Ruanda durch das Handy ausgelöste Wirtschaftswachstum, die steigende Produktivität, Kapazität und Effizienz dar. Ob allerdings »sich die auf der Firmenebene beobachteten Produktivitätsgewinne zu einer Zunahme des nationalen Wohlstandes hochrechnen lassen«, bleibt selbst für Donner eine »offene Frage« (55). Genevieve Bell, Forscherin bei Intel, legt nahe, dass das Handy nicht nur technologischen Fortschritt und Wirtschaftswachstum, sondern auch Demokratie und zivilgesellschaftliche Sub- und Gegenkulturen fördere, weshalb ihm in den autoritären Staaten Asiens mit Furcht und Regression begegnet werde. Hans Geser stellt eine Kluft zwischen den Mobiltelefonnutzern der verschiedenen sozialen Schichten fest. Die Handykultur sei eine »Unterschichtskultur« (37); seine »explizite Nichtbenutzung oder seine demonstrative Abwesenheit« werde »zu einem Merkmal positiver sozialer Distinktion« (37). Gesers soziologisch orientierter und in dieser Richtung fundierter Beitrag ist einer der wenigen, die auf die Geschichte eines der Vorgängermedien, das Telefon, eingehen. Unerwähnt bleibt allerdings, dass bereits die Einführung des Telefons von einer sozialen Schichtung begleitet war. Der Apparat wurde von der Oberschicht als unbotmäßige Gängelei aufgefasst und war zunächst lediglich als Befehlsmedium für die Fabrikarbeiter akzeptiert.

Dem Band mangelt es an einem historischen Blick auf die Wechselwirkungen zwischen der medialen, sozialen und politischen Konstitution von Gesellschaften. Wenn Geser zu dem Schluss kommt, dass erst das Handy die »Reichweite und Kapazität dezentralisierter, informeller Systeme habe, die auf interindividueller Wechselwirkung basieren« (35), vergisst er die Funktechnologie. Würde man deren militärische Tradition in den Blick nehmen, müsste man die These relativieren und gleichzeitig nach den medialen Machtstrategien moderner Regierungsformen fragen, die längst nicht mehr allein auf »zentralisierter, formalisierter Organisation« beruhen (ebd.). Die fehlende Berücksichtigung der historischen Vorläufer des Mobiltelefons führt bei Kristóf Nyíri zur euphorisch vorgetragenen, allerdings lange bekannten McLuhan-These, die dieser noch auf das Radio bezog: Die neue Technologie verspreche »einige der Eigenschaften wieder zu beleben, durch die sich früher genuine lokale Gemeinschaften auszeichneten« (194). Als Unterpfand dieser vagen technologischen Ursprungsmythen dienen Evolutionstheorie und Hirnforschung.

Im zweiten Teil fallen die Beiträge von Joachim Höflich zum »Mobiltelefon im Spannungsfeld zwischen privater und öffentlicher Kommunikation« und von Michael Hulme und Anna Truch zur »Rolle des Zwischen-Raums bei der Bewahrung der persönlichen und sozialen Identität« positiv auf. Höflich untersucht auf der Grundlage einer quantitativen Erhebung zur Handynutzung in Finnland, Deutschland, Italien und Spanien das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit und kommt zu dem Ergebnis, dass durch den »Prozess der zunehmenden Mediatisierung des kommunikativen Alltags« vor allem in Südeuropa die Grenze zwischen beiden Bereichen zunehmend verwischt wird (154). Michael Hulme und Anna Truch weisen jenseits der binären Opposition von öffentlichem und privatem Raum auf die wichtige Rolle von »Zwischen-Räumen« der Kommunikation hin. Solche durch das Mobiltelefon eröffneten Räume (wie z.B. der Weg zwischen Wohnung und Arbeitsplatz) interpretieren sie unter Rückgriff auf Bourdieu als alternative soziale Felder (vgl. 161, 169). Diese Beiträge bleiben Ausnahmen in einem Band, der insbesondere im dritten Teil – »Aus Sicht der Telefonbranche« – sich weitgehend deren Perspektive zu eigen macht.

Der Band verspricht die interdisziplinäre Kopplung von Soziologie, Ethnologie, Kommunikationswissenschaften, Kulturwissenschaft mit der Praxis der Telekommunikation, enttäuscht aber in seiner eindimensionalen Ausrichtung auf die Markterschließung durch die IT-Branche, die selbst noch Beiträge zu korrumpieren scheint, die aus »rein wissenschaftlicher« Perspektive zu sprechen beanspruchen. Katja Rothe (Berlin)

Pädagogik

Bollenbeck, Georg, u. Waltraud »Wara« Wende (Hg.), *Der Bologna-Prozess und die Veränderung der Hochschullandschaft*, Synchron, Heidelberg 2007 (176 S., kt., 19,80 €)

Drei Themenbereiche verbinden die Beiträge mit dem Bologna-Prozess: die Auseinandersetzung mit der Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts, die Veränderungen in der Bildungs- und Hochschulpolitik und die Entwicklung der Identität der Germanistik im Kontext der Studienreformen.

Die bildungstheoretischen Beiträge unterscheiden sich in der Einschätzung des Handlungsspielraums, der sich aus dem Bologna-Prozess für die Hochschullehre ergibt. Während Heinz Sünker auf der Basis einer gesellschafts- und bildungspolitischen Kapitalismuskritik für die Verteidigung der bedrohten Rechte plädiert, entwirft Waltraud Wende das zukünftige Bild einer Germanistik als europäischer Kulturwissenschaft mit bildungstheoretischem

Anspruch. Als Vertreter einer liberalen Bildungspolitik vergleicht Konrad Schily die deutsche und amerikanische Hochschulgeschichte seit 1800 und erinnert daran, dass die staatliche Lenkung des deutschen Hochschulsystems mit Blick auf den staatlichen Bedarf Tradition habe, an der schon Humboldt gescheitert sei. Als positiven Vergleich zieht er das amerikanische Hochschulsystem heran, welches das humboldtsche Prinzip erfolgreicher umsetzen konnte, weil die Finanz- und Gestaltungsautonomie in der eigenen Organisation trotz vergleichbar hoher staatlicher Förderung wesentlich ausgeprägter blieb.

Der Einschätzung von Ralf Schnell, dass mit der Einführung der Massenuniversität Humboldts oft zitiertem Prinzip der ›Einheit von Forschung und Lehre‹ der Boden entzogen worden sei, schließen sich die Darstellungen von Ulf Bancherus und Holger Dainat an. Kritisch wird darauf verwiesen, dass die humboldtsche Universität eine Ausbildungsstätte für eine kleine Elite gewesen sei. Mit der Erhöhung des Studierendenanteils von 5 % in den 1960er Jahren auf heute 35 % hat sich der Bildungsauftrag der Hochschulen auf eine wissenschaftlich fundierte Berufsausbildung verlagert.

Aus hochschulpolitischer Sicht wird insbesondere von Bancherus als ehemaligem hochschulpolitischen Aktivistin sowie von Schnell, Präsident der Universität Siegen, aber auch von Dainat, Germanist, argumentiert, dass die aktuellen Veränderungsprozesse über die Bologna-Vorgaben weit hinausgehen. Der Bologna-Prozess werde in der deutschen Bildungspolitik dazu genutzt, um das seit langem verfolgte Ziel der Kostensenkung des akademischen Bildungssystems endlich durchzusetzen. Hierzu verweisen sie neben der Einführung des Bologna-Studiensystems auf die Umstellung der Hochschullehrer-Besoldung von C- auf W-Strukturen, auf die Einführung neuer, an Wirtschaftsunternehmen orientierter Leitungs- und Steuerungsmodelle, die die universitäre Mitbestimmung aller Statusgruppen außer Kraft setzen, auf die Einführung von Studiengebühren sowie auf die Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder, die vermutlich zur Differenzierung der Hochschulen in Forschungs- und Lehrhochschulen führen wird. Ebenso kritisch sehen sie den Widerstand der Hochschulmitglieder der letzten Jahrzehnte, zum Teil in Bündnissen von konservativen Professoren und linken Studentenverbänden, durch die nicht nur ministerielle Vorstöße, sondern auch innovative Reformansätze aus den Hochschulen selbst verhindert wurden. Die meisten Hochschulen haben es versäumt, eigene überzeugende Konzepte aufzubauen und diese gesellschaftlich zu kommunizieren.

Im dritten Bereich werden die Diskurse um die Identität der Germanistik im Bologna-Prozess – in einem Fall auch der Romanistik – und ihre Bedeutung für die Reform von Studiengängen thematisiert. Die Verschiebungen der historisch-gesellschaftlichen Anforderungen an die Germanistik werden dargestellt, ausgehend von ihrer ehemaligen Funktion um 1800 für die Entstehung und Legitimation einer nationalen Identität über ihre Funktion der Völkerverständigung nach den beiden Weltkriegen bis zur jetzigen, durch den Bologna-Prozess verstärkten Funktion, Akademiker für einen europäischen Arbeitsmarkt auszubilden. Die Neuorientierung germanistischer Studiengänge im europäischen Ausland, die infolge des dramatischen Einbruchs in der Nachfrage nach Studienplätzen stattgefunden hat, zeigen die Verschiebungen innerhalb der Disziplin. Dort hat sich die Ausrichtung auf Lehrerausbildung mit Schwerpunkten in Literaturwissenschaft und Landeskunde auf die Ausbildung berufsfeldrelevanter Kenntnisse mit Schwerpunkten in den Kulturwissenschaften verlagert. Dagegen scheinen die Vertreter deutscher Studienangebote, wie Wolfgang Asholt für die Romanistik oder Georg Bollenbeck und Jens Saadhoff für die Germanistik, schon dem nachzutrauern, was durch die Veränderungen in der Hochschullandschaft bedroht ist. Dainat dagegen, ebenfalls Vertreter der Germanistik in Deutschland, kommt zu dem Schluss, dass die germanistische

Fachöffentlichkeit die Leerstelle zwischen Hochschulpolitik und Studiengängen, die durch den Wegfall der Rahmenrichtlinien entstanden ist, hätte füllen müssen, zum Beispiel in Form eines Kerncurriculums, um eine Neuausrichtung der Germanistik zu gewährleisten.

Wie die unterschiedlichen Perspektiven auf den Bologna-Prozess zeigen, zwingt der politisch erzeugte Druck die Hochschulmitglieder dazu, die Bedeutung ihrer Disziplinen und Studienangebote sowie der Hochschulen als gesellschaftliche Institutionen gegenüber der Politik, der Wirtschaft und gegenüber den Studierenden neu zu legitimieren. Vor allem die Geisteswissenschaften, die in Deutschland und ganz Europa von Kürzungen bedroht sind, stehen hier im Brennpunkt. Viele ihrer langjährigen Vertreter empfinden dies als Affront. Diejenigen jedoch, die sich auf diese Auseinandersetzung nicht nur im Sinne einer Anpassung an die Anforderungen von außen, sondern im Sinne eines Diskurses über die Werte und Normen der eigenen Disziplin, deren Umsetzung in die Gestaltung von Studiengängen und Hochschulstrukturen und die spezifischen Leistungen für die Gesellschaft eingelassen haben, haben die Chance auf innovative Gestaltungsansätze trotz Bologna und trotz enger staatlicher Reglementierungen genutzt.

Kritisch bleibt anzumerken, dass die Perspektive der Studierenden, den eigentlich ›Leidtragenden‹ der Veränderungen, nur gestreift wird. So erwähnt Banscheraus, dass »die Folgen chronischer Unterfinanzierung der Hochschulen sowie schlechter Betreuungsangebote zunehmend als individuelles Versagen auf die Studierenden abgeschoben« werde (76). Peter Colliander verweist darauf, dass in Dänemark nicht nur Staat und Gesellschaft, sondern auch die heutige Generation der Studierenden fordern, dass ihnen Studieninhalte plausibel gemacht werden und dass die Hochschulen ihre Existenzberechtigung begründen (151). Anstatt sie im Hochschulbetrieb als störende Fremdkörper, unzulänglich oder angepasst wahrzunehmen, weil sie zum Beispiel Berufsorientierung bzw. wissenschaftlich fundierte Berufsausbildung einfordern, wäre es notwendig, sie in den Diskurs einzubeziehen, schließlich sind sie die zukünftigen Repräsentanten der Wissenschaft in unserer Gesellschaft. Marianne Merkt (Hamburg)

Hörisch, Jochen. *Die ungeliebte Universität. Rettet die Alma Mater!* Carl Hanser, München 2006 (139 S., br., 14,90 €)

Seit geraumer Zeit sind staatliche Bildungseinrichtungen und ihre Qualitäten wieder in der öffentlichen Diskussion. Der Blick auf die Universitäten richtet sich dabei vornehmlich auf die Einführung von ›europäischen‹ Bachelor- und Master-Studienstrukturen mit umstrittenen Konsequenzen für die Bildungsprozesse des akademischen Nachwuchses. Weniger öffentliche Beachtung findet dagegen die auf ökonomische Effizienz gerichtete Hochschulreform, die die Arbeitsbedingungen für Forschung, Lehre und Studium an Universitäten mindestens ebenso grundlegend verändert. Dabei handelt es sich um eine Reform, wie Verf. vieldeutig formuliert, »die erstmals seit Jahrzehnten diesen Namen verdient. Soll heißen: es ändert sich wirklich etwas.« (48)

Verf., Inhaber des Lehrstuhls für Neuere Germanistik und Medienanalyse an der Universität Mannheim, gibt auf – aus wissenschaftlicher Perspektive – zunächst ungewöhnliche Weise eine Zustandsbeschreibung der gegenwärtigen deutschen Universität, die sich so zuspitzen lässt: Die deutsche Universität entwickelt sich zu einer effizienzgesteuerten Massen-Hochschule, wodurch sie ihren Charakter als unabhängige, freie und unbedingte ›Alma Mater‹ gänzlich verliert. Ungewöhnlich ist die Herangehensweise, weil der aktuellen öffentlichen wie auch wissenschaftlichen Debatte um die betriebswirtschaftlich dominierte Gestaltung der neuen Hochschule eine historisch und literarisch begründete Darstellung ihrer Qualitäten entgegen gehalten wird.

Diese eigenwillige Herangehensweise überwiegt zumindest in den ersten beiden Kapiteln, in denen Verf. anhand historischer und literarischer Quellen das ehemals libidinöse Verhältnis der durchgehend männlichen Mitglieder zur ›Alma Mater‹ (lat. ›nährende Mutter‹, metaphorisch für Universitäten) betrachtet. Er beschreibt die (ideale, humboldtsche) Universität als »Dauer-Vakanz-Institution« (12) mit »reizvollen Lebensbedingungen« und meint damit auch das (noch existierende) Privileg der »Sicherheit eines Beamtendaseins« durch das »sich lehrende und forschende Beamte systematisch, dauerhaft und dennoch lustvoll auf die Unsicherheiten einlassen, ohne die Wissenschaft nun einmal nicht zu haben ist« (13). Den Huldigungen der altehrwürdigen ›Alma Mater‹, die ihren Angehörigen verschwenderische Freiheiten und Muße gewährt, stellt Verf. den aktuellen Prestige- und Geltungsverlust der universitären Arbeitsplätze und Betätigungsfelder gegenüber und fragt: »Welche Motive gibt es für den Auszug des Geistes und der Wissbegierigen aus der Universität?« (24).

Diese Frage wird anhand einzelner Aspekte heutiger Arbeitsbedingungen an öffentlichen Universitäten beantwortet: So werden die Folgen der Ökonomisierungsprozesse an den heutigen Massen-Universitäten und die Bologna-Reform der Studiengänge thematisiert, die einen neuen zukünftigen Studierenden- bzw. Akademikertypus hervorbringen werden, dessen verschulter Lernprozess permanent kontrolliert wird (49f), der akademische Lehr- und Lernfreiheit nicht kennt, kaum »Risikobereitschaft« (51) entwickelt und ein »pragmatischer« auf »Effizienz« bedachter »Kunde« eines »Dienstleistungsbetriebs« (51f) wird. Es wird die überbordende Gremienarbeit als fehlgegangene Praxis akademischer Selbstverwaltung kritisiert. Bemängelt werden die Dispute zwischen verschiedenen Fakultäten, Fächern oder Theorieströmungen, bei denen es nur selten um eine sachlich-logische und damit inhaltliche Auseinandersetzung über Erkenntnisgegenstände geht. Ebenso betrachtet Verf. das Verdrängen von sog. Orchideenfächer, wie z.B. »Arabistik«, als Fehlentwicklung, da jene direkte bzw. indirekte Hilfestellungen bei gesellschaftlichen Problemstellungen und Konflikten durch die Eröffnung außergewöhnlicher Betrachtungsperspektiven geben können (96). Die Schwierigkeiten der modernen Hochschule enden jedoch nicht an ihrer Pforte, denn die Universitäten kennzeichne ein gesellschaftlicher Bedeutungsverlust hinsichtlich der öffentlichen Debatten. Verf. stellt die Frage, wo eventuell noch Merkmale des alten universitären Lehr- und Forschungsbetriebs zu finden sind, und entdeckt diese in renommierten amerikanischen wie in den neuen Privat-Universitäten hiezulande. In dieser Tatsache sieht er allerdings ein »Oxymoron« (115), einen Widerspruch zur Freiheit und Unbedingtheit von Wissenschaft.

Abschließend werden kurz Grundzüge einer »einfachen Universitätsreform« (121) beschrieben, die dort ansetzen sollte, wo (noch) ein unbearbeiteter Gestaltungsraum liegt, und die hauptsächlich die Arbeitsatmosphäre betreffen und an die ›Alma Mater‹ anschließen: So geht es u.a. um eine Kultivierung informeller wissenschaftlicher wie organisationsbezogener Gespräche unter Hochschulkollegen sowie mit Studierenden, die eine Residenzpflicht für alle fest angestellten Dozenten, eine Gastvortragsverpflichtung sowie die tutorielle Betreuung von kleinen Studierendengruppen durch alle Hochschuldozenten erfordere. Eine auf akademischen Kriterien gestützte anstatt auf Verhandlungsgeschick basierende Lehrstuhlausstattung sollte favorisiert und der wissenschaftliche Mittelbau personell aufgestockt werden, um der Masse der Studierenden gerecht werden zu können. Außerdem empfiehlt Verf. der Universität eine Rückbesinnung auf »Unzeitgemäßheit«, »Gelassenheit« und »Unbedingtheit« (120), also unbedingte Ruhe (134).

Verf. liefert selbstkritische Anregungen für eine inneruniversitäre Reform der wissenschaftlichen Lehr-, Forschungs- und Studienkultur. Er regt zur Reflexion und Selbstvergewisserung an und fragt, wie die Universität wieder zu einer wirkungsvollen Forschungs- und Bildungsstätte werden kann. Dies ist zweifellos sehr wichtig, da die aktuelle Reform der Universitäten weniger durch ihre Mitglieder betrieben als von außen diktiert wird. Die meisten Vorschläge bleiben auf die Gestaltung der inneren Verhältnisse der Universität begrenzt, wobei der gesellschaftliche und bildungspolitische Kontext kaum thematisiert wird, obgleich dieser der inneren Gestaltung sowohl deutliche Grenzen setzt als auch definitive Vorgaben macht.

Antje Pabst (Hamburg)

Verein der Förderer der Schulhefte (Hg.), *Menschenhaltung. Biologismus – Sozialrassismus*, Studienverlag, Innsbruck 2007 (112 S., br., 9,90 €)

Wenn man den Biologismus als Einfallstor für extrem rechte Ideologien ansieht, wie dies die Verf. dieser Quartalspublikation progressiver Pädagogen aus Österreich tun, wird deutlich, dass die politische Gegenwart als dominiert von Ideen an der Schnittstelle zwischen Konservatismus und Faschismus dominiert wird. Wo soziale Vorgänge nach biologischen Versatzstücken erklärt werden, ist die Menschenverachtung meist nicht weit. Christoph Butterwege beschreibt dies in seinem Beitrag am Beispiel der Demografiedebatte. Die Frau wird als Individuum negiert, und als reproduzierender Teil eines Volkskörpers glorifiziert, damit ›die Deutschen‹ nicht aussterben, wie dies laut BILD-Zeitung in 300 Jahren der Fall sein könnte. Dieses bevölkerungsapokalyptische Denken ist nahezu Konsens von der politischen Mitte bis zur Jungen Freiheit, in dem übereinstimmend gefordert wird, es müsse ›wieder mehr Geburten geben, um die Bedürfnisse des Arbeitsmarktes befriedigen zu können‹. Das Subjekt zum Anhängsel des Arbeitsmarktes zu degradieren geht einher mit der offen rassistischen Forderung, Immigration müsse begrenzt werden, damit Arbeit an ›Kinder statt Inder‹ verteilt werden könne. Ein ebenso starker Bezug zum Arbeitsmarkt ist in anderen Themenfeldern des Biologismus deutlich. So rekrutiert die Wissenschaft ihr Personal aus sog. Eliten, letztlich also denen, die wegen ihrer Abstammung aus der materiell privilegierten Schicht für solche gehalten und entsprechend gefördert werden. Daraus erwächst, was in Erich Ribolits' Beitrag mit einem Begriff Bourdieus bezeichnet wird: ein ›Rassismus der Intelligenz‹. Dieser ist die ideologische Triebfeder dafür, dass Menschen ohne qualifizierten Bildungsabschluss als minderwertig angesehen werden. Für den großen Biologen Nietzsche war diese sozial- und bildungsschwache Schicht der Bremsklotz für den Übermenschen. Auch er fand Gefallen an Rassekategorien, was nicht dadurch historisierend entschuldigt werden darf, dass erst in den letzten Jahren der Rassebegriff sich als naturwissenschaftlich unhaltbar herausgestellt habe. Die Diskussion um den Rassebegriff und seine Unhaltbarkeit nach Kriterien der modernen Biologie fasst Harald Wilfing zusammen. Er kommt aber auch zu dem Schluss, dass diese Erkenntnis vorerst innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses verbleiben wird, denn Rassismus bedarf offenbar keinerlei Rassensystematik. Die Hautfarbe ist sichtbar, die genetischen Unterschiede zwischen Menschen ähnlicher Hautfarbe bzw. die Übereinstimmungen zwischen Verschiedenfarbigen sind es nicht.

Das Buch schafft einen theoretischen Hintergrund, vor dem sich aktuelle politische Vorgänge als sozialrassistisch entlarven lassen, auch wenn sie als humanistisch und wohlwollend beworben werden. Beispielhaft sei nur die Forderung der Bundesregierung nach dem nicht rauchenden Familienmenschen mit Idealgewicht genannt.

Christoph Horst (Paderborn)

Pfeufer, Matthias, *Ein unbequemes Fach. Ethikunterricht an bayerischen Hauptschulen*, Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2005 (179 S., kt., 29,80 €)

Pfeufer erforscht in einer explorativen Studie die Unterrichtspraxis und die Einstellung der Lehrenden zum »unbequemen Fach« Ethik am Beispiel bayerischer Hauptschulen. Die Ergebnisse der Forschungsarbeit bieten eine ausgezeichnete Diskussionshilfe für die aktuelle Schulentwicklung nicht nur in Bayern, sondern in Deutschland insgesamt, die durch eine zunehmende multikulturelle Schülerschaft charakterisiert ist, bei der der Anteil nichtchristlicher Religionszugehörigkeit (2002 sind dies rund 15% an Hauptschulen) und nichtreligionsgebundener Schüler zunimmt und der Wertekonsens in unserer Gesellschaft verloren zugehen droht. Die Forschungsergebnisse sind daher keineswegs nur von regional beschränkter Relevanz, sondern betreffen – verallgemeinert – die aktuelle und zukünftige Schulentwicklung in Deutschland insgesamt.

Im ersten Teil der Arbeit beschäftigt sich der Verf. mit der historischen Entwicklung des Faches und den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Ethikunterrichtes. Er setzt sich mit der Frage auseinander, ob Ethik im Sinne moralischen Handelns lehrbar sei. Hierbei geht es zunächst um die Begründbarkeit moralischer Forderungen und dann um die praktische Wirksamkeit des erworbenen ethischen Wissens. Moralische Urteilskraft als Ziel verweist nicht auf eine (einseitig weltanschaulich geprägte) normative Ethik, sondern respektiert die Pluralität von Weltanschauungen. Ein danach ausgerichteteter Ethikunterricht ist weder verfassungsrechtlich bedenklich, noch verletzt er das Erziehungsrecht der Eltern.

Da bisher keine empirischen Studien zum Ethikunterricht (in Bayern) vorliegen, betritt der Vf. als Pionier ein unbekanntes Forschungsfeld. Er untersucht – im zweiten Teil seiner Arbeit dargestellt – den Ethikunterricht, der von nicht entsprechend universitär ausgebildeten Lehrkräften erteilt wird. Qualitative Interviews dienen als methodisches Instrumentarium für eine überschaubare Fallzahl (21), wobei Wert auf ein Sample maximaler Variation gelegt wurde (regionale Ausgewogenheit, Altersgruppen und Geschlecht der Befragten etc.). Die erhobenen Daten wurden mit einer qualitativen Inhaltsanalyse systematisch ausgewertet.

Bei der Untersuchung fiel der hohe Anteil der im Ethikunterricht eingesetzten Religionslehrkräfte auf – die Reflexion ethischer Fragestellungen in ihrer Ausbildung kommt ihnen zugute –, deren Rekrutierung kaum aus dezidiertem Eigeninteresse am Fach Ethik als vielmehr unter den organisatorischen Sachzwängen, wie z.B. der Erreichung des Stunden-solls, erfolgte. Neben dieser »unprofessionellen Startphase« wird zusätzlich die mangelnde Unterstützung vonseiten der Schulleiter, das Fehlen geeigneter Unterrichtsmaterialien, die jahrgangübergreifende Unterrichtsversorgung in »Randstunden« bei einer Vielzahl von Schülern nichtdeutscher Muttersprache beklagt.

Bei der Erläuterung und Einschätzung der Ziele des Ethikunterrichtes überwiegt die Erziehung zur Toleranz, die die Kenntnis unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen voraussetzt. Wertevermittlung in Richtung eines friedlichen sozialen Miteinanders, Orientierungs- und Lebenshilfe für die Persönlichkeitsfindung haben Priorität vor inhaltlichen Lehrplanvorgaben. Grundsätzlich seien ethische Erziehung und Werteerziehung als übergreifende Prinzipien jedoch schwerlich für ein eigenständiges Fach zu »reservieren«.

Auf der Grundlage einer deskriptiv analytischen Bestandsaufnahme des Ethikunterrichts mittels einer ausgewählten Gruppe von Ethiklehrenden werden Zukunftsperspektiven zu Aus- und Fortbildungsmaßnahmen formuliert, damit Ethiklehrkräfte in Zukunft nicht trotz allen Engagements »professionelle Dilettanten« aufgrund ihres fachfremden Einsatzes bleiben. Neben der Forderung nach Einrichtung eines Faches »Ethikdidaktik« an

Universitäten wird für die Stellung des Ethikunterrichtes im Fächerkanon der Schulen eine ›echte‹ Gleichberechtigung mit anderen Fächern – insbesondere dem konfessionslosen Religionsunterricht – angemahnt, um das Ersatzfach als eine ›echte Alternative‹ zu etablieren.

Andreas Gmelch (Bamberg)

Overwien, Bernd, u. Annedore Prengel (Hg.), *Recht auf Bildung. Zum Besuch des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen in Deutschland*, Barbara Budrich, Opladen 2007 (321 S., kt., 29,90 €)

Im Februar 2006 sah sich der UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Bildung, Munoz-Villalobos, in den deutschen Bildungseinrichtungen um. Das Statement der Kultusministerkonferenz zum Besuch war ebenso abweisend wie die meisten Kommentare in der Presse. Seine Presseerklärung erntete Hohn und Spott, teilweise arrogante Belehrungen. Vermutlich hatte der Professor aus Lateinamerika besonders den Stolz unserer politischen Klasse durch den Verweis auf die relative Armut hierzulande verletzt, indem er darauf aufmerksam machte, dass diese Armut durch das höchst selektive Bildungssystem fortlaufend reproduziert wird. Und er hatte zwei deutsche Tabus gebrochen, indem er problematische Konsequenzen des föderalen Systems und des mehrgliedrigen Schulsystems benannte. Er scheute sich nicht, die »Aufteilung als Bildungsstrategie« zum Kennzeichen unseres Systems zu machen. Die wichtigsten Dokumente, auf die sich die Autoren des Sammelbands beziehen (vor allem die Presseerklärung des Sonderberichterstatters und die Stellungnahme der Kultusministerkonferenz), findet man auf der Website des Verlags (s. Liste S. 8).

Den Hauptinhalt bilden Stellungnahmen deutscher Autoren zur Realisierung des Rechts auf Bildung im deutschen Bildungssystem. Außer Wissenschaftlern kommen Vertreter von Verbänden und Initiativen zu Wort (der Menschenrechtsreferent der Bahá'í, die stellvertretende Vorsitzende der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft – GEW, der Vorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland, der Leiter des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes u.a.). Nach einem Vorwort von Lothar Krappmann, gewähltes Mitglied des UN-Ausschusses für die Rechte des Kindes, und einem einführenden Teil – in beiden wird das Mandat des UN-Sonderberichterstatters erläutert und in den Kontext der Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen gestellt – werden in Teil III Defizite der frühkindlichen Bildung und in Teil IV Defizite der Schulbildung beleuchtet. Die Teile V und VI haben die Hg. speziell für Migrations- und Genderkontexte reserviert.

Von einigen Ausnahmen abgesehen, heben alle Autoren die Strukturdefizite des deutschen Bildungssystems hervor. Die Beiträge sind von der Einsicht getragen, dass die Effekte einzelner Reformmaßnahmen von den Rahmenbedingungen abhängen. So stellt Wolfgang Edelstein, Direktor emeritus des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung, klar, dass Einzelschulen negative Struktureffekte des Systems nicht kompensieren könnten (125). Marianne Demmer macht als GEW-Vertreterin darauf aufmerksam, dass Lehrer in dem hoch selektiven System mit einem strukturell bedingten Dilemma konfrontiert seien und dass ihnen Probleme angelastet würden, die letztlich Strukturdefizite seien, ohne dass sie problematische Verhaltensweisen des Personals leugnet. Lesenswert ist auch der Aufsatz von Irene Demmer-Dieckmann über die pädagogische Ineffektivität der Sonderschulen, speziell der Lernbehindertenschulen, inzwischen euphemistisch als ›Förderschulen‹ bezeichnet. Achtzig Prozent der dortigen Schüler beenden ihre Schulzeit ohne einen Hauptschulabschluss! Skandalös ist auch der Umgang der deutschen Politik und Bildungsadministration mit Flüchtlingskindern. Dass zumindest einige Bundesländer hier das Recht

auf Bildung als allgemeines Menschenrecht nicht ernst nehmen, zeigen Ursula Neumann, Uta Rieger, Ute Koch und Martin Stark in ihren Beiträgen (Teil V). Man fragt sich bei der Lektüre zusammen mit den Autoren, wie deutsche Politiker die diskriminierende Rechtslage mit der Kinderrechtskonvention von 1989 in Einklang bringen wollen. Jugendliche Flüchtlinge sind, soweit sie ohne diskriminierende Einschränkungen erfolgreich eine Schule abschließen konnten, sodann aber von einer Berufsausbildung ausgeschlossen, solange ihr Aufenthaltsstatus unsicher ist. Andererseits finden sie nur selten Kursangebote in ihrer Herkunftssprache, sodass sie im Fall der Aufenthaltsbeendigung Analphabeten im Herkunftsland sein werden. Wenn jemand den Vorwurf für unhaltbar hält, Deutschland verletze menschenrechtliche Standards, so muss er sich hier eines Besseren belehren lassen, sofern er belehrbar ist.

Vor allem die Beiträge über Sonderschüler und Flüchtlingskinder in unserem Schulsystem machen den Band lesenswert, weil die darin geschilderten Verhältnisse selbst in der pädagogischen Fachwelt wenig bekannt sind.

Georg Auernheimer (Brühl)

Soziologie

Aulenbacher, Brigitte, u.a. (Hg.), *FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2006 (349 S., br., 29,90 €)

»Einen Hauch von Größenwahn« bescheinigen sich die Hg., denn ihr Anliegen, den Stand der Geschlechterforschung nicht nur zu beschreiben, sondern vor allem kontrovers zu diskutieren, ist kein geringes. Zunächst werden kontroverse Debatten zwischen je zwei Kontrahenten/innen dokumentiert. Die Auseinandersetzung mit Stefan Hirschauer, dem Infant terrible der deutschsprachigen Geschlechterforschung, nimmt dabei erstaunlicherweise den größten Raum ein. In seinen Ohren klinge Frauen- und Männerforschung wie »Rassenforschung« und die Politisierung der Geschlechterfrage stelle inzwischen »das größte Hemmnis ihrer intellektuellen Entfaltung« dar (23). Er plädiert für ein Konzept von Gender Studies als Geschlechtsdifferenzierungs- und kulturwissenschaftliche Grundlagenforschung. Gudrun-Axeli Knapp stößt sich insbesondere am von Hirschauer »unterstellten Nexus von Politischem und Bornierung« und zweifelt an seiner Paradigmenunterscheidung zwischen »Beobachtung *mit* der Geschlechterunterscheidung« und »Beobachtung *der* Geschlechterunterscheidung« (27). Diese sei »unterkomplex« und somit erkenntnishemmend. – In der Kontroverse zwischen Christine Weinbach und Brigitte Aulenbacher steht die Erkenntnisfähigkeit des systemtheoretischen Ansatzes im Zentrum. Weinbach skizziert auf Basis der Systemtheorie ein multidimensionales Gender-Regime, das in verschiedenen sozialen Systemen verankert ist (Politik, Interaktion, Organisation und Familie), und prognostiziert, dass die fortschreitende »Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionsbereiche zu einem Relevanzverlust der Geschlechterdifferenz« (91) führt. In ihrer Replik bezweifelt Brigitte Aulenbacher die analytische Radikalität der systemtheoretischen Geschlechterforschung und ihre Fähigkeit, an die »Wurzeln der funktionalen Differenzierung« heranzureichen (98). – In der Auseinandersetzung zwischen Susanne Völker und Margarete Steinrücke wird ein besonders produktiver Streit sichtbar. Völker untersucht mit Hilfe qualitativer Interviews, wie Frauen und Männer in Ostdeutschland die Umbrüche der Erwerbs- und Lebensverhältnisse bewältigen. Ein zentrales Ergebnis ihrer an Bourdieus Praxeologie anknüpfender Forschung ist, dass durch die Prekarisierung von Arbeit und Leben Geschlechterordnungen aufbrechen können. Diesem Ergebnis hält Margarete Steinrücke

eigene Lesarten der Interviewauszüge entgegen und kritisiert, dass Völker die doppelte Struktur von Realität bei Bourdieu nicht angemessen berücksichtigt. Eine »halbierte Rationalität mit Schwerpunkten nur auf den Subjekten und deren Aneignungsprozessen« verfehle »die Intention von Bourdieus Praxeologie, die ja die Voraussetzungen für eine wohlfundierte und dadurch wirksame kritische Theorie der Herrschaft liefern will« (158).

Die Tagungsdokumentation bewegt sich insgesamt auf hohem Niveau. Das innovative Konzept der »Zwillingsbeiträge« hätte jedoch stringenter umgesetzt werden können. Leider haben sich nicht alle Autorinnen in ihren kritischen Kommentaren intensiv mit dem theoretischen Konzept ihres Gegenübers auseinandergesetzt. Beate Kortendiek (Dortmund)

Illouz, Eva, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2006 (170 S., br., 14,80 €)

Illouz untersucht den »emotionalen Kapitalismus«, die Einbeziehung von Gefühlen in Verwertungsprozesse, die Verknüpfung von ökonomischen Diskursen mit emotionalen Anforderungen an die Arbeitskraft. Bourdieu nutzend und erweiternd analysiert sie die Ausweitung des »emotionalen Feldes« und die wachsende Bedeutung von »emotionalem Kapital«, dessen klassenspezifische Verteilung sie anhand von Interviews verdeutlicht. Verf. konturiert den »emotionalen Kapitalismus« erstens anhand des historischen Aufstiegs des »homo sentimental« in Arbeit und Privatleben der »Mittelschicht« (12) und zweitens anhand des Narrativs, in dem sich »Selbstverwirklichung« und der »Anspruch auf emotionales Leiden« (13) verbinden und mit dem die »moderne Identität« (12) öffentlich inszeniert wird; schließlich anhand einer Untersuchung darüber, wie die Selbstpräsentation auf Internet-Dating-Seiten ein »öffentliches emotionales Selbst« (13) voraussetzt. Die Abschnitte gehen auf ihre Beiträge im Rahmen der Adorno-Vorlesungen am Institut für Sozialforschung in Frankfurt/M 2004 zurück.

Die Geschichte der »Emotionalisierung« rekonstruiert Verf. anhand verschiedener Diskurse, sozialer Bewegungen und ihrer Popularisierung und Institutionalisierung: etwa der Vorlesungen Freuds und ihrer Verbreitung über Taschenbücher und Ratgeberliteratur. Den Eingang von Emotionen in betriebliche Herrschaftsstrategien untersucht sie anhand der Hawthorne-Studie aus den 1940er Jahren, in der gezeigt wurde, dass das *Gefühl* der Beteiligung (hergestellt durch Befragungen zur Arbeitsrealität, die Verf. als therapeutische Interviews liest) die Arbeitsleistungen der Beschäftigten erhöht. Die Trennung von privat und öffentlich wird verschoben und »zersetzt« durch die »therapeutische Kultur des 20. Jahrhunderts«, »indem das emotionale Leben am Arbeitsplatz zentral wurde« (30) und die Sprache der Psychologie auf das »unternehmerische Selbst« Einfluss nimmt (ebd.). Attraktivität dieser Diskurse für die Arbeiter sieht sie im Demokratisierungsversprechen, das »den Glauben erzeugte, die eigene Persönlichkeit sei – unabhängig vom sozialen Status – der Schlüssel des sozialen und unternehmerischen Erfolgs« (31). – Mit der Institutionalisierung von Psychologie und Beratung/Therapie und ihrer Ausrichtung auf »normale Leute« (43) während der 1950er und 1960er Jahre in den USA und der Institutionalisierung des Feminismus in den 1970er Jahren sieht Verf. die therapeutischen Diskurse gestützt und ausgeweitet. Die Herstellung von Gleichberechtigung zwischen den Partnern, von gelingender Sexualität, die Überwindung hergebrachter Rollenverständnisse, das Erlernen von »Zuhören können« etc. fordert eine »Arbeit an sich Selbst« und den eigenen Gefühlen. Anhand von Ratgeberliteratur aus den 1980er Jahren zeigt Verf. den damit einhergehenden Rationalisierungsschub intimer Beziehungen. Kommunikation wird zum *epistem*, zu einem neuen »Gegenstand des Wissens, der seinerseits neue Wissensinstrumente und

Wissenspraktiken produziert« (33) – doch anders als Foucault fragt Verf. pragmatisch, »was die Menschen de facto mit ihrem Wissen tun« (34), wozu die Wissensformen in konkreten sozialen Beziehungen »gut waren«, also nach ihrer Funktionalität.

Der reflexive Akt des Benennens von Emotionen, um mit ihnen besser zurechtzukommen, verleiht ihnen eine Ontologie (55), durch die sie Kosten-Nutzen-Rechnungen zugänglich werden. Die von Carl Rogers und Abraham Maslow inspirierte Vorstellung, dass Gesundheit und Selbstverwirklichung dasselbe sei, verbreitet sich; Krankheit wird vor dem Konstrukt völliger Selbstverwirklichung = Gesundheit modelliert. Dabei ist das Narrativ der Selbsthilfe eng verbunden mit dem des psychologischen Scheiterns und des Elends, sodass wir »selbst dann Herr im eigenen Hause sind, wenn es brennt« (75). Große kulturelle Resonanz findet das therapeutische Narrativ, weil es »widersprüchliche Emotionen« benennt und erklärt und »die Individuen für ihr psychisches Wohlbefinden zur Verantwortung [zieht], aber indem vollständig von moralischer Schuld« abstrahiert wird (85), was durch die Konzentration auf die Kindheit möglich wird. Verf. sieht eine Verschiebung von der Vorstellung von »Rechten« zum Pochen auf »Anerkennung« von Individuen und Gruppen – Erfolg wird zunehmend als Spiegel des echten und wahren Selbst statt als Ergebnis von Fähigkeiten angesehen (40). Der Anerkennungsdiskurs prägte die staatliche Intervention, »bot ein wesentliches Modell für die Individualisierung, das vom Staat angenommen und propagiert wurde« (89). Verschiedene zivilgesellschaftliche Akteure und Diskurse greifen dies auf: Diskurse um sexuellen Missbrauch (Alice Miller) und um Traumata, die mit der Diagnose der posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD) die gesellschaftliche Anerkennung der Vietnam-Veteranen sicherten, die Pharmaindustrie und die psychologischen Vereinigungen, die dem Diagnose-manual DSM »Störungen« wie Trotzverhalten hinzufügten. Verf. analysiert dies als Entstehen eines »emotionalen Feldes« (65ff), in dem man sich mit »emotionaler Kompetenz« soziale und berufliche Vorteile verschaffen kann. Persönlichkeit und Emotionen sind somit zu neuen Formen sozialer Klassifikationen geworden, die es notwendig machen, die »Kritik sozialer Ungerechtigkeit zu reformulieren, die sich für die Art und Weise interessiert, in der der Zugang zu psychologischem Wissen möglicherweise dazu beiträgt, unterschiedliche Formen des Selbstseins zu hierarchisieren« (108).

Die Reproduktion dieser Hierarchisierungen untersucht Verf. schließlich anhand »romantischer Netze« (113), die durch Internet-Dating-Anbieter geknüpft werden. Sie fragt nach dem Entwurf von »Körperlichkeit und Emotion« (115), der durch die Technologie produziert wird. Die Erstellung von »Profilen«, mit der die eigene Person und die Eigenschaften des Wunschpartners dargestellt werden, erfordert, dass man »sich selbst objektiv beschreibt und zugleich die eigenen Ideale [...] in der Phantasie wachruft und ausarbeitet« (118). Die Logik von Psychologie und Konsumismus werden durch das Internet zu der Forderung radikalisiert, »für sich selbst das beste (ökonomische und psychologische) Geschäft zu machen« (129). Die Reihenfolge von Kognitionen und Emotionen beim Sich-Verlieben scheint hier umgedreht: (Möglichen) Emotionen gehen kognitive Entscheidungsprozesse anhand von expliziten Geschmacksvorlieben voraus. Bourdieu hat die »Liebe auf den ersten Blick« als gegenseitiges Erkennen habitueller Ähnlichkeiten gedacht; daran anknüpfend macht Verf. deutlich, dass körperliche Anziehung – gar nicht irrational – über die im Körper »gespeicherten« (149) sozialen Erfahrungen funktionieren, soziale Ähnlichkeiten aktivieren. Bei »unkörperlichen«, kognitiven Annäherungen per Mail und Telefon wird dieser Prozess rationalisiert und dominant. Die scheinbar körperlosen Emotionen brechen sich in der herausstehenden Relevanz des Fotos, das ebenfalls eingestellt wird, und in der häufigen Enttäuschung,

die von Illouz' Interviewpartnern nach einer *face-to-face*-Begegnung berichtet wird: Die scheinbar unendlichen Angebote des Internets legen nahe, »die Person, der wir real begegnen, gleichsam unter Wert [...] einzuordnen« (157).

Illouz' Schwäche liegt vielleicht in einem – trotz der Kritik der Ontologisierung – etwas ontologischen Begriff »des Selbst«. Ihre Stärke liegt darin, dass sie Widersprüche zusammendenkt: emotionale und materielle Freiheitsgewinne und Unterwerfung unter Vermarktlichung, Transformation und Demokratisierung von Geschlechterhierarchien und entemotionalisierten Utilitarismus intimer Beziehungen, Selbstverwirklichung/Emanzipation und Herrschaft der Psychologie als »autoritäres Wissenssystem« (162). Anders als Michel Houellebecq, der etwa in »Ausweitung der Kampfzone« die Indienstnahme und Parallelität von Selbstverwertung auf dem Markt und im Sex kritisiert und dabei den alten Werten nachzutrauen scheint, schlägt sich Illouz' Kritik der Transformation der Emotionalität nicht auf die Seite der alten Ordnung.

Christina Kaindl (Berlin)

Buhr, Regina (Hg.), *Innovationen – Technikwelten, Frauenwelten. Chancen für einen geschlechtergerechten Wandel des Innovationssystems in Deutschland*, Wostok Wissenschaft, Berlin 2006 (176 S., br., 16 €)

Das Diktum, dass nur Männer für Technik und technische Berufe geeignet seien, scheint der Vergangenheit anzugehören. Nicht nur werden Frauen heute vor dem Hintergrund des demografischen Wandels als technische Begabungsreserve entdeckt. Mehr noch wird ihnen ein besonderes Innovationspotenzial unterstellt, nämlich eine größere Flexibilität und eine stärkere Anwendungsorientierung beim Umgang mit Technik, d.h. Fähigkeiten, die von Interesse sind, weil sie mehr Profit versprechen als die bei männlichen Technikern vorherrschende Fixierung auf technische Machbarkeiten. Dies ist auch der Grund, weshalb Frauenförderung in Naturwissenschaft und Technik seit einiger Zeit Unterstützung von ungewohnter Seite wie dem Ministerium für Wirtschaft, von großen Unternehmen (Daimler, Siemens) oder dem VDI erhält (vgl. die Grußworte 21ff).

Die Verf. des auf eine Tagung in Berlin im Herbst 2004 zurückgehenden Buches suchen diese Gunst der Stunde zu nutzen. Es geht ihnen darum, für die potenziellen Leistungen von Frauen in Innovationssystemen zu sensibilisieren (Buhr in der Einleitung), zugleich aber auch deutlich zu machen, dass es grundlegender Veränderungen im Ausbildungs- und Berufsfeld Technik bedarf, wenn dessen kulturelle Männlichkeit tatsächlich durchbrochen und Frauen in größerer Zahl und nachhaltig gewonnen werden sollen. Aus dieser Doppelstrategie ergibt sich auch die Unterschiedlichkeit der Beiträge. Einige haben eher den Charakter von Werbebroschüren, nach dem Motto: »Mehr Weiblichkeit in der Wirtschaft fördert die Wettbewerbsfähigkeit« (Maike Südhoff und Katrin Winkelmann; ähnlich Christine Haupt), während andere die Probleme herausstellen, die das Verhältnis von Frauen und »Technikwelten« bislang bestimmten. So unterzieht z.B. Franziska Schreyer das Versprechen, dass Frauen mit technischen Studienfächern bessere Arbeitsmarktchancen hätten, einer kritischen Betrachtung. In der Vergangenheit, so zeigen ihre Daten, war dies nicht der Fall. Nur 14 % der Erwerbstätigen mit Hochschulabschlüssen in Bauingenieurwesen/Architektur, Maschinenbau, Elektrotechnik und Informatik waren im Jahr 2004 weiblich; unter den Erwerbslosen dieser Berufsgruppen waren Frauen mit 25 % aber deutlich überrepräsentiert. Weiter zeigt sich, dass Ingenieurinnen gar ein höheres Risiko hatten, erwerbslos zu werden, als Frauen mit »frauentypischen« akademischen Ausbildungen (10,1 % zu 4,7 %). Helga Ebeling dokumentiert den immer noch niedrigen Anteil von im Jahr 2002 durchschnittlich 15% Frauen in der industriellen Forschung in Europa und berichtet von den sensibilisierenden Aktivitäten

einer jüngst gegründeten EU-Expertengruppe. Andrea Jochmann-Döll fragt, ob Arbeit in technischen Bereichen einen Weg aus der »entgeltpolitischen Sackgasse für Frauen« (87) darstellt und gibt einen komprimierten Überblick über die verschiedenen Erklärungsansätze für Entgeltunterschieden zwischen den Geschlechtern. Die Arbeitsmarktchancen und Verdienstmöglichkeiten von Frauen, so ihr Resümee, könnten sich tatsächlich verbessern, wenn sie Zugang zu technischen Bereichen und damit zu Männerdomänen erhalten. Ein garantierter Schutz vor Entgeltdiskriminierung ist damit allerdings solange nicht verbunden, wie unhinterfragt bleibt, wieso jene Tätigkeiten und Berufe, die überwiegend von Frauen ausgeübt werden, überhaupt als weniger wert gelten. Hierzu erfordert es Genderkompetenz als ein Wissen darüber, dass und wie das Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen Mann und Frau in die Bewertung und Strukturierung von Arbeit einfließt. Susanne Ihnen, seit Dezember 2004 Professorin für »Gender Studies in Ingenieurwissenschaften« an der TU München, verweist auf die kulturelle Männlichkeit von technischen Studiengängen. Die Erkenntnis, dass Innovation durch Vielfalt erzielt wird, habe sich hier bislang kaum praktisch durchgesetzt. Evelyn Schmidt berichtet von einem Modellversuch des Bundesinstituts für Berufsbildung, der u.a. von der Berliner Geschäftsstelle des Berufsfortbildungswerks des DGB getragen wurde. Er zielte darauf ab, den Frauenanteil in informations-technischen Ausbildungsberufen dadurch zu steigern, dass die Ausbilder/innen in diesen Bereichen durch Genderschulungen, z.B. für geschlechtsspezifische Interessen und Bedürfnisse im Lernverhalten, sensibilisiert werden. Christel Degen und Carola M. Geschonke nutzen das Schreckgespenst des demografischen Wandels, um auf die belastenden und gesundheitsschädigenden Arbeitsbedingungen von Frauen in technischen Fertigungsberufen (Hitze, Kälte, Lärm, Schicht- und Nachtarbeit) – auch in Deutschland – aufmerksam zu machen. In der gesamtgesellschaftlichen und hochkomplexen Aufgabe einer altersgerechten Arbeitsgestaltung, für die sie Bausteine skizzieren, sehen sie einen Ausweg aus dem Problem zukünftigen Arbeitskräftemangels. Im Schlusskapitel fasst Regina Buhr die Tagungsdiskussionen zusammen, indem sie sieben Handlungsfelder benennt (von der Veränderung der Leitbilder von Technik und Geschlecht über die Gestaltung der Technikerarbeit bis zu den gesetzlichen Rahmenbedingungen), an denen angesetzt werden muss, soll am Ende eine erfolgreiche Integration von Mädchen und Frauen in die technischen Ausbildungs- und Arbeitswelten stehen. Sünne Andresen (Berlin)

Lang, Claudia, *Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern*, Campus, Frankfurt/M 2006 (373 S., br., 29,90 €)

Verf. will die wieder um sich greifende Affirmation der *Zweigeschlechtlichkeit* problematisieren, die sie in der Aussage des britischen Kinderurologen John Ross präsentiert sieht: »We did not decide those norms, nature decided those norms. The truth is that nature set out to take two forms.« (84) In vergleichender Absicht führte sie von 2002 bis 2004 in Deutschland, Österreich und der Schweiz Interviews zur Intersexualität durch. Sie will zeigen, dass »der vermeintlich naturgegebene Geschlechtskörper ein durch und durch kulturelles Konstrukt ist« (13). Sie geht davon aus, dass die Annahmen natürlicher Zweigeschlechtlichkeit und eines biologischen Geschlechtskörpers als Grundlage der Kategorien Mann und Frau die europäischen und us-amerikanischen Gesellschaften charakterisiert und vor allem durch Medizin und Recht gestützt wird. Letzteres belegt sie aufschlussreich an der Geschichte der Annahmen über die anatomische, genetische und hormonelle Genese der verschiedenen Formen von Intersexualität und deren Definitionen einschließlich des damit einhergehenden Wandels der medizinischen Interventionen. Sie hebt hervor, dass diese sich nicht zuletzt wegen der Kritik von Betroffenen an der »konstruktivistischen

Idee einer sozialisatorischen Machbarkeit von Geschlecht« (114) verändert haben. So werde nicht mehr primär versucht, das für das Kind und seine Entwicklung »bessere« Geschlecht operativ herzustellen, sondern vielmehr werde nach dem biologisch »wahren« Geschlecht gesucht. Die Frage, welches Geschlecht das jeweilige Individuum selbst als passender erachtet, werde dabei außer Acht gelassen. Mit dieser Neubelebung biologischer Begründungen gehe einher, dass »die Phallusgröße als Zeichen von Testosteronaktivität gesehen [wird], die sich nicht nur im Genitale, sondern auch im Gehirn als Geschlechtsidentität manifestiert.« (ebd.) Leider diskutiert Verf. diesen Paradigmenwechsel nicht im Zusammenhang einer Renaissance biologisch-essentialistischer Erklärungen auch in den Sozialwissenschaften und der Geschlechterforschung und reflektiert die Veränderung der medizinischen und rechtlichen »Diskurse« nicht in ihrer Bedeutung für die auf Zweigeschlechtlichkeit beruhende Regulierung der Gesellschaft insgesamt. Diskurse werden zu eigenständigen Subjekten, die »verantwortlich für die Konstituierung bestimmter Phänomene« (60) sind.

Ihre empirische Untersuchung hat Verf. mit der Frage konzipiert, wie intersexuelle Menschen die »kulturellen und diskursiven Ressourcen« (14) der Wissensformen aus Recht und Medizin in ihre Selbstwahrnehmung einbauen. Sie hat narrative Interviews mit 17 intersexuellen Menschen sowie zusätzlich mit Eltern(teilen) und medizinischen, juristischen und psychotherapeutischen Expertinnen durchgeführt, mit dem Anspruch, die Individuen nicht »als passives Objekt von Diskursen« (63) zu verstehen. Aufgrund einer fehlenden subjekttheoretischen Grundlage (was in den unklaren Auswertungskriterien der narrativen Interviews deutlich wird) kommen die Interviewten aber nicht als selbsttätige Subjekte in den Widersprüchen ihrer Vergesellschaftung in den Blick. In der Trennung von forschendem Subjekt (Verf.) und Beforschten erscheinen sie als Objekte. Im Ergebnis konstatiert Verf. eine »Essentialisierung von Intersexualität« (216) in den Verarbeitungsprozessen. Die Rhetorik vieler Lebensgeschichten »verbindet einen biologischen Determinismus von Geschlecht mit einem sozialen Konstruktivismus der Zweigeschlechtlichkeit. Die Naturalisierung von Geschlecht [...] bleibt in der Konzeption von Intersexualität als wahren Geschlecht und authentischem Selbst erhalten« (184f). Verf. referiert zwar auch Plädoyers für eine Auflösung der Gender-Kategorien, kommt aber selbst zu dem Schluss, dass die Kategorien männlich und weiblich erhalten bleiben, die Vorstellungen einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit jedoch erweitert werden sollen. Damit gerät sie allerdings in Widerspruch zu ihrer Eingangsthese. Verf. thematisiert nicht die Wirkmächtigkeit naturalisierender Macht- und Herrschaftstechniken. Ihre Politikvorschläge, »Toleranz« (331) zu üben und Anerkennung zu gewährleisten, bleiben so innerhalb der bestehenden Verhältnisse. Wie aus der widersprüchlichen Selbstwahrnehmung intersexueller Menschen Perspektiven für gesellschaftliche Ordnungen jenseits vergeschlechtlichter Kategorien und Subjektivierungsformen gewonnen werden können, bleibt eine Leerstelle.

Gundula Ludwig (Wien)

Bock von Wülfigen, Bettina. *Genetisierung der Zeugung. Eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte*, transcript, Bielefeld 2007 (370 S., br., 30,80 €)

»Die Menschen werden ihre Spermien und Eier in einer Bank auf Eis legen und lassen sich anschließend sterilisieren« – Dieses Zitat vom sich selbst als »Mutter der Pille« bezeichnenden Chemiker Carl Djerassi steht plakativ für das Genre eines reprogenetischen Diskurses, den Verf. als »expert fiction« (305) untersucht. Dadurch, dass Verf. Fiktion in ihrer performativen Bedeutung ernst nimmt, weist sie darauf hin, »dass neue Denkbarkeiten

entstehen, indem bisher vertraute Diskursstränge miteinander auf neuartige Weise verknüpft werden« (55). Technologische Veränderungen kündigen sich, so die Annahme, lange im Voraus diskursiv an.

Ausgehend von Artikeln aus deutschen Printmedien im Zeitraum 1995-2003 stellt sie dar, wie die Vision reproduktiver Zeugung allmählich zum Standard von Zeugung avanciert und diese Bewegung auch Deutungen von Gesundheit und Krankheit beeinflusst. Dabei analysiert sie in erster Linie Artikel und Essays, die der Reprogenetik positiv gegenüberstehen und meist in populärwissenschaftlicher Form von Protagonisten/-innen dieses Feldes verfasst sind. Sie bilden einen Interdiskurs zwischen Wissenschaft und Populärdiskurs. Mit den Instrumentarien einer vor allem an Foucault und Jäger orientierten Diskursanalyse sowie an Weinrich, Lakoff/Johnson und Link orientierten Metaphernanalyse arbeitet die Verf. anhand der untersuchten Texte zwanzig verschiedene, oft miteinander verzahnte und voneinander abhängige reprogenetische Visionen heraus. Diese werden als »Szenarien« bezeichnet, was auf deren Qualitäten des Mäanderns zwischen Wunschdenken und bereits Praktiziertem verweist. Im Zentrum der Arbeit steht die Anordnung dieser Szenarien innerhalb eines dialektischen Verhältnisses von Befreiungs- (Selbstbestimmung) und deterministischen Szenarien (Fremdbestimmung). Unter den Selbstbestimmungsszenarien lassen sich emanzipatorische oder liberale Konzepte ausmachen, denen sozial-, technik- oder biodeterministische Vorstellungen gegenüberstehen.

In ihrer Analyse der angewendeten Texttechniken und Metaphern arbeitet Verf. verschiedene sprachliche Strategien heraus. Beispielsweise ist es in bestimmten ethisch-rechtlichen Kontexten von Bedeutung, ob eine im Labor befruchtete Eizelle als »aktivierte Eizelle«, »amorpher Zellhaufen« oder »Embryo« bezeichnet wird (176). Die metonymische Verengung des Begriffs der Zeugung allein auf den Zeugungsakt im Reagenzglas blendet einerseits Prozeduren der »Ernte« von Eizellen und Sperma aus, während die Verlagerung der Zeugung »vom Bett unter das Mikroskop« andererseits das ehemals nicht Sichtbare sichtbar wird (181). Zusammenfassend stellt Verf. fest, dass die Selbstbestimmungsszenarien ein Recht darauf begründen, »von der Solidargemeinschaft Technologien zur Verfügung gestellt zu bekommen, die wiederum von Begrenzungen der (eigenen) Natur befreien« (222). Diesen Szenarien liegt jedoch ein genetischer Determinismus zugrunde, der das Gen als Metapher und »boundary object« (186) einsetzt, um ausschließlich reproduktionsbiologische und genetische Verfahren als Lösung zur Krankheitsvermeidung und Prävention zu qualifizieren. So entwirft der Molekularbiologe Lee Silver ein Präventions-Szenario, um »allen Bürgern mit Hilfe genetischer Manipulation eine bestimmte Grundausrüstung zu verschaffen, vergleichbar den Schutzimpfungen« (166).

Die Ausgangsthese der Verf. ist, dass seit Mitte der 1990er Jahre neben dem alten Diskursstrang der Repromedizin als Hilfestellung für infertile heterosexuelle Paare ein neuer liberaler Diskursstrang hinzugekommen ist, der Reprotechnologien für die Fortpflanzung von Menschen ungeachtet ihres Geschlechts und ihrer Sexualitäten bereitstellt. Anhand der Gegenüberstellung zweier biologischer Geschlechtsmodelle zeigt Verf., dass ein Wandel des evolutionsbiologischen Diskurses (der Medizin) zum reprogenetischen Diskurs stattgefunden hat. Während die herkömmliche evolutionäre Biologie und die dominante Hormonforschung (Endokrinologie) (hormonelles) Geschlecht und Sexualität ontologisiert, interessiert sich die Reproduktionsgenetik demgegenüber insbesondere für Homosexualität, die »(scheinbare) Demontage« des körperlichen Geschlechts sowie zunehmend für männliche Infertilität (268). Infertilität wird im medizinischen Diskurs nach WHO-Definition als Krankheit aufgefasst, im reprotechnologischen Diskurs eher als individualisiertes Leiden. Durch

die Forcierung und Verknüpfung pro-natalistischer (Kinderwunsch) und anti-natalistischer (Sterilisierung) Diskurse, wird Infertilität – wie bei Djerassi – von einigen Experten/-innen sogar als wünschenswerter Standard propagiert. Infertilität ermöglicht eine egalitäre Situation gleichgeschlechtlicher und heterosexueller Paare. Die Kategorie Liebe dient dieser Vision kontrollierter genetischer Fortpflanzung als Brückenkopf, indem das Ausmaß der Anwendung dieser Technologien zum »Maßstab für die Liebe am eigenen Kind« gerät (123). Statt einer evolutionsbiologischen Vorstellung »gesunder« Fortpflanzung, in der äußerlich erkennbare »fitness« die Auswahl der Partner bestimmt, ist es hier erst die Liebe zwischen zwei Personen, welche die Auswahl bestimmt; qualifizieren muss sich ihr Genmaterial erst im Embryo. Mit der Entpathologisierung von vormalis für die Fortpflanzung disqualifizierten Körpern gehen neue Zugangsmöglichkeiten zu Reprotechnologien für schwul-lesbische Menschen einher. Zugleich werden gleichgeschlechtliche Paare als für Klonierungstechniken Interessierte angerufen, um die genetische Verwandtschaft beider Partner zum Nachwuchs zu sichern. Parallel dazu wird die genetische Kontrolle durch die Prä-Implantations-Diagnostik auf den Embryo ausgedehnt.

Verf. zeigt, dass theoretische Rahmungen, wie die der Gouvernementalität oder der Risikogesellschaft, die Kategorien Liebe, Leiden und Identität vernachlässigt haben. Denn es sei eine diskursive Bewegung auszumachen vom Wunsch, Infertilität zu heilen, zu einem angebotsorientierten und identitätsstiftenden Konzept (271). Allerdings merkt Verf. auch an, dass bestimmte Momente des Leidens an Infertilität und Sterilität in den untersuchten Texten kaum benannt werden. Die diskursiven Prophezeiungen der reprogenetischen Zeugung als neuer Standard reflektieren nicht das Durchleiden einer Behandlung assistierter Reproduktion und das häufige Scheitern der Versuche, das Sarah Franklin den »Hindernislauf« der In-vitro-Fertilisation nannte. Auch die diskursiv avisierte De-Naturalisierung der Zeugung widerspricht ethnografischen Studien, wonach die Patienten/-innen um die Re-Naturalisierung der Labor-Zeugung in der Schwangerschaft und um die Herstellung von Verwandtschaftsverhältnissen bei Verwendung von fremden Gameten bemüht sind. Insofern werden sich die Visionen der »expert fiction« einer Labor-Zeugung als Normalität erst durch sichere und erfolgreichere Verfahren herstellen lassen. Bis dahin wird es hilfreich sein, Diskursanalyse mit Praxeologie zu kombinieren.

Sven Bergmann (Berlin)

Ammon, Sabine, Corinna Heineke u. Kirsten Selbmann (Hg.), *Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007 (243 S., br., 24 €)

Der vorliegende Band vereint elf philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge, die die Diskussion um die Wissensgesellschaft mittels einer kritischen Perspektive auf deren Zentralbegriff ›Wissen‹ sowie auf verschiedene Felder der Koproduktion von Wissen und Gesellschaft darstellen. Wie die Hg. betonen, soll der noch immer eher affirmativ geführte öffentliche Diskurs um die heraufkommende Wissensgesellschaft vor allem dadurch konterkariert, aber auch erweitert werden, dass (1) neben der Zentralität des wissenschaftlichen Wissens auch andere gesellschaftliche Wissensformen ins Blickfeld geraten, (2) neben den verschiedenen Formen von Wissen auch unterschiedliche Formen von Nichtwissen (z.B. Ungewissheit, Ignoranz) thematisiert werden, die die Wissensgesellschaft kraft ihrer internen Dialektik zunehmend produziert, sowie (3) dadurch, dass neben der Wissensgesellschaft des politischen Nordens auch die des politischen Südens (bzw. ihrer Interaktionen) aufgegriffen werden. Diese Weiterungen machen den Band interessant für alle, die die schöne neue Welt der ›Wissensgesellschaft‹ mit der notwendigen informierten Skepsis betrachten wollen.

Sehr aufschlußreich etwa ist der Beitrag von Niels Gottschalk-Mazouz zum Thema »Was ist Wissen?«. Der seit Platon die Wissens-Debatte beherrschende Grundtyp von Wissen als »wahrer, begründeter Überzeugung« (WBÜ), häufig im Satz »S weiß, dass p« formalisiert, wird hier als zu eng verworfen. Im Anschluss an Aristoteles' Auffassung wird Wissen als komplexe, vielgestaltige und im Leben verankerte Praxis verstanden, in die neben Tatsachenbezügen auch Wertbezüge notwendig eingehen. Normative Ansprüche an die Legitimität von Wissen sowie Praktiken der Herstellung solcher Legitimität – insbesondere im Rahmen von Institutionen und Organisationen – sind daher konstitutiv für Wissen selbst. Damit wird elegant nicht nur an verschiedene philosophische Traditionen jenseits der analytischen Philosophie angeknüpft (neben Aristoteles und Husserl z.B. auch an Foucault), sondern zugleich ein nicht-reduktionistischer Brückenschlag zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften vorgenommen, der sich in der Folge immer wieder als produktiv erweist. – Ein gutes Anwendungsbeispiel für die dialektische Beziehung zwischen Subjektivität und legitimen Wissenssystemen gibt der Beitrag von Malte Schophaus zur Tobin-Steuer-Kampagne von Attac (»Ökonomische Expertise und die soziale Ordnung von Protestpolitik«). Verf. orientiert sich am Zentralbegriff der Koproduktion von Wissen und sozialer Ordnung, wie er von Sheila Jasanoff (*States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, Routledge 2004) entwickelt wurde. Mit Identitätsstiftung, Repräsentationskonstruktion und Diskursformation werden drei Kernmechanismen der Koproduktion benannt und dann der Frage nachgegangen, wie ein im Kontext des Zusammenbruchs der Bretton-Woods-Wechselkursbindung entwickeltes Regulierungsinstrument, die Devisentransaktionssteuer des liberalen Nobelpreisträgers James Tobin, zum wissenschaftspolitischen Kernbestand der Globalisierungskritik seit Ende der 1990er Jahre werden konnte. Schophaus kann zeigen, dass die Wissensgesellschaft auch insofern dialektisch verfasst ist, als das re-kontextualisierte Wissen über die Ökonomie der Globalisierung relativ erfolgreich als Gegenwissen präsentiert werden kann. Verf. verdeutlicht, dass auch von Attac Wissenspolitiken betrieben werden, die mit entsprechenden Vereinfachungen Konsens erzeugen und Mobilisierungsfähigkeit herstellen. Sowohl das Beispiel Attac als auch, darf man hinzufügen, das Beispiel der Organisationen und Institutionen, die Attac bekämpft, machen deutlich, dass das Koproduktionsmodell die vereinfachenden Kausalitäten zwischen Expertentum und Politik klug umgeht.

Kirsten Selbmann (»Von kontaminiertem Mais und ›falscher‹ Wissenschaft«) berichtet von einem unerhörten Fall von Quasi-Zensur in der Wissenschaft. Als Reaktion auf eine massive – und hochwahrscheinlich politisch-ökonomisch motivierte – Kritik des ›Mainstream‹ der Genforscher an einem Beitrag von *Nature* aus dem Jahre 2002, der die genetische Veränderung (»Kontamination«) von Mais in Mexiko publik gemacht hatte, distanzieren sich die Herausgeber davon. Verf. kann zeigen, wie quer durch das internationale Wissenschaftssystem nicht nur kognitive Differenzen verlaufen, sondern auch solche der Koproduktion, d.h. der Wechselwirkung zwischen wissenschaftlicher Wissensproduktion und gesellschaftlicher Risikoproduktion. – Ein interessantes Beispiel sozialwissenschaftlicher Selbstreferenzialität liefert der Beitrag von Wiebke Keim (»Jenseits von Afrika«), in dem es um die Auseinandersetzungen um den Vormachtanspruch einer global auftretenden, in Wirklichkeit westlich geprägten Soziologie speziell in Afrika geht. Die Verf. argumentiert, dass eine sprachliche Reformulierung von Kernbegriffen der westlichen Soziologie keinesfalls mit einer konzeptionellen Neuorientierung verwechselt werden dürfe, ja zuletzt einer (womöglich international karriereförderlichen) Selbst-Ghettoisierung gleichkomme. Der Beitrag nimmt Soziologen/-innen die Illusion, sie könnten mit dem Rüstzeug der westlichen Theorietradition schnurstracks zu einer Soziologie der globalen Moderne gelangen. Fritz Reusswig (Potsdam)

Soziale Bewegungen und Politik

Schwarzer, Alice, *Die Antwort*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2007 (181 S., Ln., 16,90 €)

Schwarzer ist Trägerin vieler Preise, zweimal erhielt sie das Bundesverdienstkreuz. 2004 verlieh ihr die Bauer Verlagsgruppe den Medienpreis *Die Goldene Feder*. »Alice Schwarzer polarisiert, hat aber unbestreitbar gesellschaftspolitische Veränderungen in Deutschland maßgeblich mitgestaltet«, heißt es in der Begründung. Als erbitterte Pornografie-Gegnerin hat sie diesen Preis eines der größten Porno-Anbieter im Internet nicht abgelehnt.

Im neuen Buch gibt sie »viele Antworten«: darauf, warum Pornografie um sich greift und der islamische Fundamentalismus zunimmt; warum junge Frauen dem Schlankheitswahn verfallen und wie der Kampf gegen Prostitution erfolgreich geführt werden könnte. Es sei ihr wichtig, »über all die Power- und Karriere-Frauen die Opfer nicht zu vergessen« (155). Doch gibt sie keine fundierte Analyse: Die aufgefächerte Themenpalette wird gefüllt mit persönlichen Erlebnissen und gerät zur Nabelschau. Ellenlange Zitate aus ihren alten Büchern stehen als historische Belege. Voller Eigenlob schwärmt sie von ihrer Klage gegen die sexistischen Titelbilder des *Stern* oder von der von ihr initiierten *Stern-Titelbild-Kampagne* »Ich habe abgetrieben«. (125) Sie feiert ihren Versuch, ein Gesetz gegen Pornografie in Deutschland durchzusetzen, und ebenso ihren Kampf gegen Prostitution. Vor allem aber nutzt sie jedes der elf Kapitel zur Abrechnung mit der Linken. Das macht sie geschickt, immer wieder schiebt sie Seitenhiebe ein: »Die Linken haben zwar anders geredet als die Konservativen, aber gehandelt haben sie gleich.« (Gemeint ist die Familienpolitik, 82). Oder: »Die DDR, deren Machthaber sehr genau die westdeutsche Frauenszene beobachtet hatten, schenkten den Frauen im realen Sozialismus 1972 die Fristenlösung – in der weisen Voraussicht, dass sie sich so gar nicht erst den Ärger mit einer aus dem Protest des Abtreibungsverbots entstehenden Frauenbewegung einhandeln würde.« (77)

Wie kann eine Geschichte der Frauenbewegung geschrieben werden ohne die unzähligen Sozialistinnen auch nur zu erwähnen? Kein Wort über gewerkschaftliche Kämpfe von Frauen um gleichen Lohn für gleiche Arbeit, um gesetzlichen Mindestlohn, der vor allem Frauen ermöglichen würde, aus der Leichtlohnfalle und der ökonomischen Abhängigkeit vom Mann herauszukommen. Stattdessen appelliert sie: »Frauen müssen lernen, Freude an erfolgreichen Frauen zu haben, sie zum Vorbild zu nehmen.« (102) Das sind für sie Margaret Thatcher, Angela Merkel, Ursula von der Leyen – und Domenica, Streetworkerin, Kneipeninhaberin und ihres Zeichens Wahlkämpferin für die CDU. Sie bewundert gerade diese Frauen, denn »Die Konservativen haben gar nicht erst behauptet, die Emanzipation stünde auf ihrer Agenda.« (18)

Schwarzer wettet einerseits zurecht gegen Geschlechterklischees – baut aber eigene auf: Für Krieg und Nationalsozialismus seien ausschließlich Männerbünde verantwortlich – und nicht etwa Profitinteressen der Rüstungsunternehmen. Sie behauptet, Hitler habe zuallererst die Frauenorganisationen verboten – und nicht etwa die Kommunisten und Sozialisten verfolgt, wie es historisch belegt ist. Sie zitiert die Kritik, die ihr 1971 vom Verlag *Roter Stern* in einer Zetkin-Ausgabe entgegengebracht wurde: »Wer von Frauenbefreiung redet und den Zusammenhang im antikapitalistischen Kampf nicht einmal berührt, hätte besser geschwiegen«, ohne jede Lehre daraus zu ziehen. Doch nicht nur die Linke erhält eine falsche Darstellung im Geschichtsbild der 64-jährigen Journalistin. Wenig sachgerecht ist auch ihre These: »Es war nicht die Pille, die ab Mitte der 60er Jahre das Sexualverhalten veränderte, es war die Frauenbewegung.« (87) Im Kontext lüftet sie das (angeblich nur

ihr bekannte) Geheimnis, dass Willy Brandt, Bundeskanzler und langjähriger Vorsitzender der Sozialistischen Internationale, seine Frau Rut (nach dem dritten Kind) gedrängt habe, abzutreiben. Wo er doch bei der Abstimmung 1974 im Bundestag, als es um eine Reform des § 218 Strafgesetzbuch ging, demonstrativ den Saal verlassen habe. Sie versichert, sie könne das jetzt schreiben, da beide tot sind.

Einen eher flapsigen Umgang pflegt Schwarzer mit Ungereimtheiten und Widersprüchen. Mal lobt sie Papst Benedikt für seinen »sensationellen Kurswechsel« (55), als er gegen Gewalt im Namen Gottes und Allahs aufruft. Mal will sie ihm alle toten Frauen, die bei illegalen Abtreibungen ums Leben gekommen sind, auf den Petersplatz legen. Dann zitiert sie zustimmend einen Professor, der Sexualität junger Menschen aufgrund der Flut von Pornografie heute unlösbar mit Gewalt verknüpft sieht, und verkündet sodann aus der Sexualforschung, dass Sexualität heute viel herrschaftsfreier sei als früher und Frauen viel selbstbewusster mit ihrer Sexualität umgingen.

Im Kapitel über die Hungersucht junger Mädchen behauptet sie unbeirrt durch neuere Forschungen, dass Essstörungen auf frühkindliche Erfahrungen emotionaler Vernachlässigung zurückzuführen seien, Hauptursache von Magersucht seien »Mode, Film, Popkultur und Werbung« (107).

Es ist die große Kluft zwischen Schwarzers eitel erzählter Geschichte und der Vielschichtigkeit der Frauenfreiheitsbewegungen, die das Buch zur willkommenen Waffe gegen das Studium der Bewegung machen. So ist es nicht verwunderlich, dass es sogleich von der FAZ als Fortsetzungsroman gedruckt wurde.

Zum Schluss fordert sie trotz klar abgegrenzter Haltung zu den Linken: »Schluss mit den Rivalitäten, Schwestern!« (172) Es ist empfehlenswert, das Buch zu lesen als Zeugnis gegen den medial erzeugten Mythos Schwarzer als Synonym für Feminismus.

Kersten Artus (Hamburg)

Thumfart, Alexander, u. Arno Waschkuhn, *Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus*, Nomos, Baden-Baden 2005 (344 S., Ln., 69 €)

Hoeges, Dirk, *Niccolò Machiavelli. Dichter – Poeta*, Peter Lang, Frankfurt/M 2006 (280 S., Ln., 29,90 €)

Nachdem lange Zeit die Beschäftigung mit der politischen Theorie der italienischen Renaissance weitgehend auf Machiavelli beschränkt blieb, nimmt in letzter Zeit das Interesse am »Bürgerhumanismus« zu, der das politiktheoretische Feld vorbereitet hatte, in das Machiavelli intervenierte. Dieses Interesse beseelt auch die Arbeit von Thumfart und Waschkuhn, in der – nach einer kurzen Skizzierung des historischen Kontextes in Gestalt einer Geschichte der italienischen Städte – Francesco Petrarca, Collucio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti und Donato Giannotti behandelt werden. Auch dem politischen Denken des einflussreichen Dominikanermönchs Girolamo Savonarola gilt ein Kapitel. Chronologisch geordnet, wollen Verf. anhand einer »Problemgeschichte humanistischer politischer Theoriebildung« (229) zeigen, dass die unterschiedlichen Ausführungen der einzelnen Denker als »eine zusammenhängende Geschichte der Verwendung benennbarer, paradigmatischer und deshalb gemeinsam geteilter Begriffe und Begriffsverbindungen« zu verstehen sei, die um das »Paradigma von Form, Tugend und Norm« gekreist hätte (278). Hätten Petrarca, Salutati und Bruni die Möglichkeit der Tugendhaftigkeit der politischen Akteure diskutiert, thematisierten Bracciolini und Alberti die »Krise des bisherigen Tugendkonzepts« (211), indem sie die potenzielle Nichtvereinbarkeit von Tugendhaftigkeit und politischem Handeln hervorhoben. Diese Diagnose

nehme Savonarola zum Ausgangspunkt seines Programms einer »moralischen Revolution« (241). Nur durch einen »Sprung« (249) ließe sich »die umfassende Selbstverstrickung der Menschen in die Sünde« überwinden (248) und damit die Grundlage des »neuen Jerusalems« Florenz legen. Da nach Savonarola ein Rückgriff auf das »bisherige Tugendmodell« nicht mehr möglich gewesen wäre (250), sei ein »Perspektivenwechsel« (251) eingetreten, bei dem nicht mehr die Tugendhaftigkeit der politischen Akteure, sondern die Institutionen als Produzenten tugendhafter Bürger in den Blick gerieten, einer »Tugend der institutionalisierten Herrschaftsform«. Besonders Donato Giannotti habe sich mit »politiktheoretischem Raffinement und [...] konzeptioneller Innovation« (271) an der Theoretisierung eines solchen neuen Verständnisses versucht.

Obwohl die Verf. ihre Interpretationen der Positionen der behandelten Denker nachvollziehbar herausarbeiten, ist zu fragen, welche Reichweite eine solche ideengeschichtlich orientierte Arbeit einfordern kann. Zwar weisen Verf. immer wieder auf den historischen Kontext und auf Biografisches hin, der Frage, inwieweit aber gerade dieser Kontext für die Theoriebildung ausschlaggebender war als die ungelösten theoretischen Probleme der politischen Theorie der jeweiligen Vorgänger, wird nicht wirklich nachgegangen. Der Umstand, dass alle behandelten Personen in engem Kontakt mit der Politik Florenz', wenn nicht gar selbst in höchsten Ämtern standen, macht diese Auslassung noch problematischer. Nichtsdestotrotz machen Verf. interessante Interpretationsangebote. So wenn sie entgegen all jenen Interpretationen, die Savonarola als Anhänger einer aristokratisch ausgerichteten Verfassung wie der in Venedig betrachten, den demokratischen Gehalt der Vorstellungen des Predigers stark machen (244). Oder auch wenn sie Salutatis vermeintliches Schwanken zwischen Monarchie und Republikanismus durch den Rekurs auf eine einheitliche Politikvorstellung zu rekonstruieren versuchen, wonach »Republikanismus und Monarchie keine Gegensatzbegriffe« sein müssen (124).

Enttäuschend sind dagegen nicht nur die etwas unvermittelt das Buch abschließenden Kapitel über die »Ambivalenz von Renaissance-Utopien« und den »»männlichen« Blick der Frauen auf die Stadt, den Staat und ihr Leben«, sondern auch das Fazit der Verf. So gelte es, die in der Renaissance sich ankündigenden »neuen Lebensformen menschlicher Existenz«, nämlich des »bürgerlichen Individuums«, aufzugreifen und dessen »ideativen Anspruch« stärker zu universalisieren. Was damit genau gemeint ist, bleibt undeutlich, es hat aber wohl mit »Mündigkeit« und »Befreiung« zu tun. Gewährleisten solle dies ein Staat, der als »Ordnungsrahmen« »Wunschräume« bereitstellen soll, und ein Kapitalismus, den es allerdings »einzuziehen« gelte (313). Die Frage, ob nicht gerade Staat und Kapital die geforderte Mündigkeit und Befreiung strukturell unmöglich machen, wird erst gar nicht aufgeworfen. Die Hoffnung der Verf. auf eine »Renaissance des Republikanismus« (23) scheint sich auf die Vorstellung von einer idealistisch als Gegenpol zu einem »Raubtierkapitalismus« konzipierten Zivilgesellschaft zu gründen. Gerade dadurch aber wird ein herrschaftskritischer Rückgriff auf den republikanischen Diskurs ausgeschlossen, um den sich eine linke Theoriebildung bemühen könnte.

Hoegge schreibt gegen die »Reduktion« (10) Machiavellis auf seine großen politischen Schriften *Principe* und *Discorsi* an. Er will zeigen, dass sich Machiavellis Texte der Interpretation verschließen, wenn diese »nur auf Inhalte aus ist« und die »Form, Technik und Kunst seines Schreibens und seiner Schriften in Poesie und Prosa nicht wahrnimmt« (12). Im Vordergrund steht also Machiavellis Tätigkeit als Dichter. Seine zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzten Gedichte sind unterteilt in Karnevalslieder, Kerkersonette, Epigramme und *Capitoli* und werden in ihrem Entstehungskontext, ihrem künstlerischen

und politischen Gehalt diskutiert. Machiavelli erntet dabei durchgängig das Lob des Verf. So sei seine »Dialogtechnik [...] unübertroffen« (169), seine »Briefprosa« gehöre zu den »bedeutendsten Beispielen dieser Gattung in der italienischen Literatur« (249), und überhaupt zeichne den »Fürst der Beredsamkeit« (235) seine »Versiertheit und Kompetenz auf allen Ebenen von Schrift und Rede« aus (218). Aber nicht bloß über den Kunstproduzenten, auch über den politischen Akteur Machiavelli gerät Verf. ins Schwärmen. So sei er als Gesandter seiner Heimatstadt der »offenbar beste Mann« gewesen, der als »selbstbewusster florentinischer Bürger« (104) »gleich in welchen Diensten, niemands Diener« (259) und »nicht zu kaufen« gewesen sei (94). Selbst während seiner kurzen Kerkerhaft habe er den Herrschern in seinen Sonetten »poetisch Paroli« geboten (87).

Zwar finden sich in den poetischen Arbeiten allenthalben politische Reflexionen, die zeigen, welche grundlegende Dimension das Politische für Machiavelli besaß. Seine Poesie zeigt aber auch, dass Machiavelli, weit entfernt vom ausschließlich kühlen Techniker der Macht, seine Theorie von einem grundlegenden Leiden aus formuliert, das letztlich bis zu einem generellen Leiden an der Logik des Politischen gehen kann. Dass, wie Hoegel meint, bestimmte Begrifflichkeiten der machiavellischen Theorie nur mit dem Rekurs auf die poetischen Arbeiten vollständig zu entschlüsseln sind, ist überzogen. Auch scheint er in seinem Versuch, Machiavelli in die Tradition der Humanisten einzureihen, dessen ambivalente bis feindselige Einstellung gegenüber Bildung und Wissenschaft nicht sehen zu wollen. So weist Machiavelli z.B. darauf hin, dass die Entfaltung der Künste und Wissenschaften in einem politischen Gemeinwesen zu Dekadenz und damit zum Verfall desselben führt. Auch ist nicht der allseitig gebildete Mensch, sondern der tugendhafte Bürger in Uniform Machiavellis Ideal. So ist das Bild von Machiavelli als unbestechlichem Republikaner mehr als problematisch. Philippe Kellermann (Berlin)

de Francisco, Andrés, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Los libros de la Catarata, Madrid 2007 (304 S., br., 17 €)

Die Termini »Republikanismus« und »Republik« lösen in Spanien andere, intensivere Assoziationen aus als in anderen westlichen Ländern. Seit die konservative Aznar-Regierung das Gleichgewicht zwischen republikanischem und monarchischem Sektor aufkündigte, hat eine Repolitisierung des republikanischen Themas stattgefunden. Jenes Gleichgewicht hatte es möglich gemacht, eine parlamentarische und »minimalistische« Demokratie nach atlantischem Vorbild durchzusetzen. Innerhalb der Linken steht der Republikanismus allerdings noch immer für eine weiterentwickelte Form von Demokratie. Denn die spanische Erfahrung mit dem Republikanismus ist die Geschichte eines im europäischen Kontext einzigartigen radikaldemokratischen Experiments. Eben deshalb ist die Vergangenheit heute in Spanien nicht ganz bewältigt: Die minimalistische Demokratie hat sich durchsetzen können, weil die Tradition der Zweiten Republik verdrängt werden konnte.

Der Republikanismus weist zwei Hauptvarianten auf, die sich durch ihre Beziehung zur demokratischen Frage definieren lassen und die Verf. samt ihren ideologischen und philosophischen Quellen untersucht: der »konservative« und der »fortschrittliche« bzw. radikaldemokratische Republikanismus. Der erste knüpft an die angelsächsische Tradition an, der zweite leitet sich vom französischen Jakobinismus her. Beide führen zu unterschiedlichen politischen Projekten, auch wenn sie den gleichen Namen tragen und ähnliche historische Ursprünge haben. Um den Republikanismus auf radikaldemokratische Füße zu stellen, schlägt Verf. einen großen Bogen, der direkt zum Anfang der republikanischen Idee

im klassischen Griechenland reicht, analysiert die großen geschichtlichen Scheidewege und kommt zu einer interessanten normativen Analyse der marktliberalen Gleichgewichtstheoreme (28ff). Aus der Sicht der politischen Philosophie ist das Grundproblem des Liberalismus, dass, sogar wenn der Markt tatsächlich die effektivsten Lösungen brächte, dies nichts über ihre moralischen Inhalte aussagen würde, also darüber, ob es sich um ein »gutes« oder ein »schlechtes« Gleichgewicht handelt (38). Genau hier liegt die Hilflosigkeit des liberalökonomischen Dogmas sowie des Versuchs, es als Grundlage für eine politische Philosophie zu benutzen, wie es z.B. bei James Buchanan oder bei Friedrich August von Hayek der Fall ist. Das »Gleichgewicht des Schreckens« in den Jahren des Kalten Krieges mag wohl ein »Gleichgewicht« gewesen sein, dennoch ist damit nicht gesagt, ob es gut war bzw. ob der beabsichtigte Effekt nicht durch andere Maßnahmen, wie z.B. durch Abrüstung, besser hätte erzielt werden können. Die Gleichgewichtstheorie, der Mechanismus der »unsichtbaren Hand«, aber auch die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, die oft als Beispiel für die moralische Überlegenheit des Liberalismus genannt wird, geben somit keine wirklichen Handlungsmaximen her, »sie [sind], normativ gesehen, neutral« (44).

Der Republikanismus will diese Neutralität überwinden. Aber er kann die Demokratie-Fragen nur ungenügend lösen. Demokratie heißt seit Aristoteles die Herrschaft der vielen Armen bzw. Lohnabhängigen (*aporoí*), die in die Lage versetzt werden, kollektive Ressourcen zu kontrollieren, um ihre sozialen und wirtschaftlichen Interessen gegenüber den wenigen Reichen zu verteidigen (121). Demokratie ist also, im Kern, das politische Programm der Linken, während der Hauptzweig des im Laufe der Jahrhunderte praktizierten und theoretisierten Republikanismus schon seit Platon und Aristoteles versucht hat, die »unerwünschten« Aspekte der Demokratie herauszuhalten, also die »Triebhaftigkeit« des einfachen Volkes, das, was heute die Subjektivität genannt wird, durch das »Gesetz«, also durch ein abstraktes und »rationales« Gemeininteresse zu ersetzen (128). Dieses Gesetz sollte die »vielen Armen« de facto von der direkten, »sinnlichen« politischen Partizipation ausschließen, verbannte also die demokratische Frage in den Himmel der Ideen.

Durch die Definition eines für alle verbindlichen Gesetzes ist der konservative Republikanismus dem Liberalismus überlegen, da für ihn das Gesetz nicht die individuelle Freiheit einschränkt, sondern diese vielmehr »ausdrückt« (das Gesetz verkörpert die Vermittlung des Individuell-Privaten und des Gemeinschaftlich-Öffentlichen und nicht den Ersatz des Ersten durch das Zweite). Das bedeutet, dass die Freiheit nicht als negative im Sinne Hobbes (»ich tue dies oder das, weil mir das niemand verbietet«), sondern positiv genommen wird (»das Gesetz macht uns frei«, 153). Daher werden alle, also auch die Mächtigen, dem Gesetz untergeordnet (Prinzip des *legibus restricta*), was vor allem den Schwachen zugute komme. Damit legte der Mainstream-Republikanismus die Grundlagen für eine politische Tradition, die in der Lage war, die »Halbierung« der Demokratie immer wieder zu legitimieren: Die indirekte Partizipation des Volkes wurde nicht ausgeschlossen, aber die direkte unmöglich gemacht. Die politische Grundstruktur der westlichen Demokratien war damit entschieden: Das Volk tritt nicht direkt, sondern indirekt, durch Delegation seiner Souveränität an seine Vertreter in Erscheinung; ein verselbstständigtes Gesetz und ein verselbstständiger Staat beherrschen es und werden von einer Minderheit von Repräsentanten »verwaltet«. Sinnvolle Demokratie im Sinne des konservativen Republikanismus kann somit nur indirekte also delegierte Demokratie sein. Verf. gibt einige historische Beispiele, die oft als Vorbilder der bürgerlich-liberalen Ordnung gelten und gut den systematischen Ausschluss der »Armen« aus den politischen Entscheidungsprozessen illustrieren. Diese reichen von der radikalen Entfernung des Volkes aus der Politik in der

aristokratischen Republik Venedig des 13. Jh. bis zu nicht so expliziten, aber dennoch eindeutigen Versuchen, die Armen aus der direkten Partizipation auszuschließen: in den Putney Debates (1647) während der Großen Englischen Revolution und den Debatten der Gründungsväter der amerikanischen Verfassung. Die großen republikanischen Traditionen, die unsere heutigen, westlich-parlamentarischen Demokratien angeregt haben, sind eben nicht dem demokratischen Modell Athens, sondern dem oligarchischen Sparta, Roms und Venedigs gefolgt. »Der Republikanismus lehnte die Demokratie ab, ja er bekämpfte sie regelrecht, weil er sie für eine Tyrannei der Vielen hielt. Er tat dies im Namen der Freiheit, des Eigentums und der Tugend.« (124)

Der fortschrittliche Republikanismus kann also nur als radikaldemokratischer verstanden werden, wobei er mit der konservativen Version die Gewaltenteilung und die Definition des Gesetzes als Garant der individuellen Freiheiten u.v.a.m. gemein hat. Thomas Jefferson schlug vor, das Grundgesetz alle zwanzig Jahre einer öffentlichen Diskussion zu unterziehen, also dem *demos* zurückzugeben, um die Fetischisierung der Verfassung bzw. ihre oligarchische Ausrichtung zu vermeiden (165f). Diese Diskussion ist in Spanien heute höchst aktuell, wo es ja darum geht, die Verfassung von 1978 nicht als versteinertes, zeitloses Gesetz zu sanktionieren, sondern den neuen Bedingungen anzupassen.

Das Buch endet mit dem Versuch, John Rawls – den »letzten Liberalen«, wie ihn Ton Veerkamp genannt hat (*Der Gott der Liberalen*, 2005, Kap. 1.6) – für den linken Republikanismus im Kontext des modernen politischen Pluralismus zu gewinnen. Der Versuch ist problematisch, aber interessant, weil Rawls ein Liberaler ist und gleichwohl das Gesetz nicht als Negation der Freiheit interpretiert. Seine Formel lautet: Wenn es so etwas wie einen gemeinsamen öffentlichen Raum geben soll, der die Freiheit nicht begrenzt, sondern ausweitet – so der republikanische Gedanke allgemein –, dann kann sich dieser Raum nur radikaldemokratisch, also durch Mitbestimmung artikulieren lassen, da nur so die einzelnen Interessen und Meinungen einer pluralistischen Gesellschaft sich einbringen können. Rawls wird von Verf. als Beweis dafür genommen, dass der Liberalismus, wenn er gerecht sein, also seine hohle Neutralität in Normativem aufheben will, nicht so sehr mit der konservativen, sondern mit der fortschrittlichen Version des Republikanismus zusammenfließen könne, ja sogar müsse (183ff). Damit schließt sein ausgezeichnetes Buch voller historischer und theoretischer Details, die in einer ungewöhnlichen Systematik miteinander in Beziehung gebracht werden. Eine der großen politischen Innovationen des Marxismus ist ja seine Synthese von radikaler Demokratisierung, der Kampfansage gegen jede Form von ideologischen und legalen Fetischen und institutionellen Versteinerungen, und einer komplexen Dialektik von individueller und kollektiver Entfaltung, die an den republikanischen Gedanken ansetzt, aber noch sehr viel weiter geht (L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983). Schließlich schreiben ja Marx und Engels im *Manifest*, dass die »freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« und nicht umgekehrt, wie oft in sozialistischen Kreisen interpretiert. Diese Deutung von Pluralismus als »solidarischer Individualismus« könnte neue politische Allianzen im heutigen Kapitalismus möglich machen (vgl. A. Fernández Steinko, »Valeurs des Employés Espagnols de la Nouvelle Économie«, in: M. Vakaloulis u.a., *Nouvelles luttes de classes*, Paris 2006).

Armando Fernández Steinko (Madrid)

Ökonomie

Michalitsch, Gabriele. *Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül.* Campus, Frankfurt/M u. New York (170 S., br., 24,90 €)

Verf. folgt der Logik der Gouvernementalitätstheorien: aus den Texten der Ökonomie sollen die Subjektanforderungen und damit die Subjektformen herausgefiltert werden. Wo die Gouvernementalitätstheorien Managementliteratur analysieren, die sich zumindest mit ›Menschenführung‹ und mit Handlungsanforderungen für die Einzelnen befasst, geht Verf. ein theoretisches Stockwerk höher zu den ökonomischen Großtheorien. Sie untersucht Klassik und Neoklassik, Schumpeters Unternehmertypus, der im Neoliberalismus reartikulierte. Die Chicagoer Schule setze das Kosten-Nutzen-Kalkül als Grundlage des menschlichen Verhaltens, auch zu sich selbst.

Die Produktion neoliberaler Subjektivitäten orientiere sich an drei Typen: dem *homo oeconomicus* als entscheidungstheoretischer Grundlage, dem Unternehmertypus als Elitekonzeption und mit der Humankapitaltheorie am ›Unternehmertum seiner Selbst‹. Unklar bleibt oft, was das spezifisch Neoliberale an den analysierten Theorien ist: Herangezogen werden v.a. ›Klassiker‹, zur Analyse der Geschlechterformationen etwa die Diskussion der ›Verweiblichung‹ der Männer im Handel, Smiths Argument, dass die reproduktiven (Frauen-) Tätigkeiten in der Höhe des Arbeitslohns des Mannes enthalten sind, oder eben die Debatte um den *homo oeconomicus* und die Humankapitaltheorie. Die Frage, wie das Analytierte ›beim Subjekt ankommt‹, welche subjektive Bedeutung ihm zukommt, welche Umgangs- und Widerstandsstrategien, welche Praxisformen daraus entstehen, wird nicht gestellt.

Verf. legt einen Schwerpunkt auf das Sichtbar-Machen impliziter Geschlechtlichkeit in Theorien und Empirie, das sie als »Engendering« (45) fasst. Den wissenschaftlichen, »wahren« Diskurs dechiffriert sie als maskulinen Standpunkt – »die Frage nach dem Subjekt«, so wie sie gestellt wird, »spiegelt den Ausschluss von Frauen aus der Geschichte wissenschaftlichen Denkens ebenso wie ihren aktuellen Standort innerhalb der Wissenschaften« (44). Die Domestizierung des Subjekts sei immer auch eine zu »Mann und Frau« (35). »Der Diskurs gibt dem Subjekt den Rahmen und dessen Bedeutungen vor und realisiert sich in der ständigen Performanz des Körpers als geschlechtlichem Körper.« (37) So schließe die Konstruktion von »Autonomie, rationaler, egoistischer Nutzenmaximierung und Konkurrenz um knappe Ressourcen« die »weiblich definierte Unterordnung und Gebundenheit, emotionale, altruistische Sorge um andere und Kooperation bei gegebenen Beständen aus« (149), diese Weiblichkeit werde im neoliberalen Diskurs auf die häusliche Sphäre verwiesen – was nur bedingt zutrifft, da neoliberale Theorie, etwa Harold Demsetz, auch Altruismus mit ökonomischen Kosten-Nutzen-Kalkülen erklärt.

Empirisch bezieht Verf. sich – etwas unverbunden in einem Exkurs – auf die Bekleidungsindustrie, deren Entwicklung der letzten Jahrzehnte nachvollzogen wird. Allerdings sind die angeführten Zahlen meist älter als zehn Jahre. Geschildert werden Verlagerungen und Umstrukturierungen der Arbeit in Teams und Kleingruppenkonkurrenz. Leider fehlt jeder Bezug auf (aktuelle) Kämpfe, z.B. auf die Entstehung der *workers center* in den USA, auf politische Initiativen in den Maquiladoras, die Feminisierung und folgende Maskulinisierung der Arbeit, nachdem die Frauen gelernt haben, sich zu organisieren (vgl. Tamar Wilson in *Argument* 256).

Die Frage der Vermittlung(sbegriffe) der analysierten Subjektvorstellungen nimmt nur wenige Seiten in Anspruch. Die neoliberalen Technologien zur Herstellung dieser Subjektivitäten referiert sie nach Lemkes Gouvernementalitätstheorie. Sie bezieht sich auf

Holzkaamps Begriffe der restriktiven und verallgemeinerten Handlungsfähigkeit, allerdings ohne ihn zu nennen. Rezipiert wird er durch die (gute) Diplomarbeit von Thomas Gerlach, die Verf. zur Dissertation erhebt. Die Absicherung der Massenloyalität durch materielle Zugeständnisse werde im Neoliberalismus abgelöst durch ideologische Formierung der Einzelnen. Ideologie kommt nur als »Anschauung mit handlungsleitendem Charakter« vor (99). In ihren Bezügen auf die Begriffe der Kritischen Psychologie springt sie zwischen allgemeinen Bestimmungen des Mensch-Welt-Verhältnisses unter kapitalistischen Bedingungen und Gerlachs Argumentationen zu spezifisch neoliberalen Bedingungen hin und her (100). Dadurch wird das Verhältnis von beiden zueinander nicht klarer. Der neoliberale Diskurs zielt auf »entfremdete Handlungsfähigkeit« (nicht nur »restriktive«), also auf freiwillige Unterstellung unter als alternativlos wahrgenommene herrschende Bedingungen (99f). Dies scheint abstrakt gedacht und selber dem Kosten-Nutzen-Kalkül verhaftet: in Holzkaamps Konzeption restriktiver Handlungsfähigkeit ist keineswegs angelegt, dass sie (nur) materielle Zugeständnisse oder Absicherungen enthalte – nach Gründen für die »freiwillige Unterstellung« kann so nicht gefragt werden.

Neoliberalismus fasst sie als patriarchale Restrukturierung der Geschlechterverhältnisse, nicht nur als ökonomische Theorie, wie es der *mainstream* tue. Das ist gut, aber nicht unbedingt neu. Sie zeigt, wie die Deregulierung des Arbeitsmarktes die geschlechtliche Segmentierung überformt und verschärft (130ff) und verweist auf neue Spaltungen zwischen Frauen, etwa in der »Refeudalisierung der Hausarbeit« (133).

Die Domestizierung des Subjekts wird als Abstreifen und Kontrollieren der Leidenschaften gefasst, die von klassischen Texten ausgehend in den Theorien der Neoklassik und des Neoliberalismus aufgewiesen werden. Das Moment der Leidenschaften, die im Neoliberalismus in der Bindung an die Arbeit gefordert werden, die Mobilisierung der Subjekte mitsamt ihrer Kreativität, ihren Wünschen und Träumen bleibt unerwähnt.

Christina Kaindl (Berlin)

Kädler, Jürgen, *Sozialpartnerschaft im Umbruch. Industrielle Beziehungen unter den Bedingungen von Globalisierung und Finanzmarktkapitalismus*, VSA, Hamburg 2006 (346 S., br., 24,80 €)

Die hegemonial gewordene Ideologie des Neoliberalismus, eine marktradikale Wirtschafts- und Sozialpolitik, eine anhaltend hohe Massenarbeitslosigkeit und der finanzmarktgetriebene Kapitalismus mit seinen Ausgeburten einer Shareholder-Value-orientierten Unternehmenspolitik und einer permanenten De- und Rekonstruktion der betrieblichen Strukturen haben die Verhandlungsmacht der Gewerkschaften im letzten Dezennium empfindlich geschwächt. Verf. analysiert empirisch den Verfall der Sozialpartnerschaft in der Chemie- und Pharma-Industrie. Der Durchmarsch von der aggregierten Systemebene zur konkreten Handlungsebene ist seine Sache nicht. Als ausgewiesener empirischer Sozialforscher aus der Göttinger Schule ist er gefeit gegenüber einfachen Subsumtionsannahmen. Das Kapital ist für ihn eher ein »vertracktes Ding« (Marx); die ihm innewohnenden Gesetzmäßigkeiten exekutieren sich nicht von selbst, sondern gehen oft verschlungene Wege und müssen immer, um wirksam zu werden, durch die Menschen, ihre Rationalitäts- und Legitimitätsvorstellungen, ihre Sozialformen (die »Einbettung« der Ökonomie) hindurch.

Den theoretischen Ansatz könnte man als handlungssoziologische Anreicherung der Regulationstheorie bezeichnen. Prämissen sind, dass ökonomische Phänomene – selbst so weitreichende wie die Globalisierung – nicht ohne Bezug auf Strategien handelnder

Subjekte zu erklären sind, dass diese Strategien nur von begrenzter Rationalität und nicht frei von einem gesellschaftlichen Begründungskontext zu denken sind: Ökonomisches Handeln findet »grundsätzlich auf der Grundlage bedingter Rationalität« statt, und »diese Bedingtheit« muss »nicht nur als Begrenzung, sondern vor allem auch als Voraussetzung der Möglichkeit rationalen Handelns begriffen werden« (51). Am Prozess der Globalisierung interessiert ihn von daher nicht so sehr die organisatorische oder operative Seite, wengleich er in den Fallstudien der großen Drei in der Chemieindustrie (BASF, Bayer, Höchst) detailliert darauf eingeht, sondern der Umbruch des gesellschaftlichen Begründungskontexts wirtschaftlichen Handelns. Dessen Leitprinzipien sind der Finanzmarkt und der Shareholder-Value und nicht mehr die Ausbalancierung von Markt und Produktion und von Kapital- und Beschäftigteninteressen. Portfolio- und Kernkompetenz-Management setzen nicht auf tatsächliche Ressourcen der Unternehmen, sondern auf profitträchtige Geschäftsfelder (externes Wachstum). Der Profit regiert ungefiltert und zwar in Gestalt hoher kurzfristiger Renditeerwartungen. Unter die Räder gerät bei diesem global angeheizten Tanz um das neue goldene Kalb ›Unternehmenswert‹ der fordistische Kompromiss zwischen Kapital und Arbeit. Zentrale Kapital-Akteure verlassen die Welt der Sozialpartnerschaft, und die Repräsentanten der Arbeitnehmer sind nicht in der Lage, die einseitige Aufkündigung des Produktivitätspakts zu beantworten. Durch »den grundsätzlichen Ausstieg des Topmanagements aus dem traditionellen stammsitzzentrierten Interessensarrangement verlieren [Betriebsratsspitzen] ihren Platz als kooptierte Mitglieder der dominierenden Koalitionen und sehen sich in eine Position reaktiver Interessenvertretung versetzt« (76f).

Verf. zeichnet die Erosion des fordistischen Kompromisses in einer Branche nach, die der Inbegriff des Modell Deutschlands war. Nirgendwo waren Arbeitgeber und Gewerkschaften mehr ineinander verschränkt, nirgendwo schien das sog. Ko-Management in den Unternehmen so zu funktionieren, nirgendwo haben auch die Arbeitnehmervertreter den Strukturwandel so unterstützt wie in der Chemie-Industrie. Auf der technischen Grundlage der sog. Verbundchemie, auf der arbeitspolitischen Grundlage eines langfristigen Kompetenzaufbaus und auf der ideologischen Grundlage betriebsgemeinschaftlicher Orientierungen sind ein technisch-ökonomisches Paradigma und ein Sozialmodell, die sog. Chemiepartnerschaft, gewachsen, die gerade auch aufgrund des enormen ökonomischen Erfolgs der Großen Drei unerschütterlich schienen. Dass diese eingebettete sozial-ökonomische Formation nach der Zerschlagung von Höchst (89ff), der rabiaten Durchsetzung des Shareholder-Value bei Bayer (141ff) und der moderaten Übernahme der Finanzmarkt-orientierung bei BASF (198ff) nur noch bruchstückhaft existiert, ist ein Menetekel für das ›Modell Deutschland‹.

Allerdings schweigt Verf. mitnichten in Untergangsvisionen. Es musste nicht so kommen; es ist so gekommen, weil große Teile des strategischen Managements die Finanzmarktorientierung zum alleinigen Handlungsparameter gemacht haben. Das Top-Management bei Höchst und Bayer war Treiber, nicht Getriebener. Dass bei BASF eine Balance zwischen Finanzialisierung und Realwirtschaft, zwischen finanzieller und industrieller Logik, gefunden wurde und die Seite der Beschäftigten weit weniger geschwächt wurde, unterstreicht für ihn die grundsätzliche Freiheit der Strategiewahl. Für ihn ist auch das letzte Wort in Sachen Unternehmenskurs und Interessenvertretung längst nicht gesprochen. Selbst eine radikal finanzmarktgetriebene Unternehmenspolitik ist auf ein Minimum an Kooperationsbereitschaft ihrer Beschäftigten angewiesen, zumal wenn es sich um so hochkomplexe und gefährliche Produktionsprozesse wie in der Chemieindustrie handelt: »So stringent Unternehmensziele aus Finanzmarktanforderungen abgeleitet sein mögen;

mit der Notwendigkeit, strategische Ziele über realwirtschaftliche Produktstrategien zu verwirklichen, kommen auch in finanzmarktgetriebenen Unternehmen die produktionsökonomischen Voraussetzungen der Herstellung von Gütern und Dienstleistungen ins Spiel, und damit auch Fragen von betrieblicher bzw. unternehmensbezogener Sozialintegration, Standortbindung und Standortmobilität.« (323)

Verf. Standortbestimmung der industriellen Beziehungen fällt ambivalent aus. Die Gewerkschaften sind in der Krise, aber es ist auch eine in Teilen selbst gemachte Krise. Er erinnert an die Spaltung der Gewerkschaften in der Arbeitszeitfrage, als sich die IG Chemie zum Anwalt der Verkürzung der Lebensarbeitszeit aufgeschwungen hat, an die andauernden Organisationsprobleme bei Angestellten, an die fast kampfböse Abgabe der sozialpolitischen Deutungskompetenz. Er gibt weiter zu bedenken, dass die früheren Erfolge der Chemie-Gewerkschaft, die auf der steten Entfaltung von sanfter Sekundärmacht basierten, jetzt zum Hemmschuh werden. Die Belegschaften haben es verlernt, ihre Primärmacht zu gebrauchen, die gerade heute in den fragilen Wertschöpfungsketten und in den sich verstärkenden örtlichen und regionalen Verflechtungszusammenhängen (Archipelökonomie) eine mächtige Waffe wäre.

Denn die Welt ist kein »Discountmarkt für Produktionsfaktoren« (11), die Standortwahl nicht beliebig, die Strategiewahl lässt sich nicht so ohne weiteres aus der Finanzialisierung ableiten, und Gesichtspunkte der Realwirtschaft und des Territoriums erhalten auf neue Weise Bedeutung. Ohne Frage ist die alte Sozialpartnerschaft, die auf sozialer Nähe zwischen Management, Betriebsräten und Gewerkschaft gründete, in der Ära der grassierenden Managerfluktuation dahin. Doch für die Gewerkschaften ergeben sich neue Chancen aufgrund der Dilemmata zwischen »innovativen Geschäftsmodellen und realwirtschaftlicher Kompetenz« (326), aufgrund der massiven Frustrationen im operativen Management und aufgrund der Verlagerung vieler Aushandlungsprozesse auf die betriebliche Ebene. Der »transnationale Kapitalismus« vermehrt die Kontingenz und damit auch die Interventionsfelder der Arbeiterorganisationen. Die Gewerkschaften müssten nur den Dreh finden, die weiterhin vorhandene »latente Primärmacht der Beschäftigten wirksam zu erschließen« (322): Sie müssten schlichtweg frecher werden, was ihnen einige kleine Pressure-Groups, wie der Marburger Bund, Cockpit oder die Gewerkschaft der Lockführer, vormachen. Diese vertreten nicht einfach Sonderinteressen, wie der gängige Vorwurf lautet, sondern endlich einmal wieder offensiv Interessen, was die Gewerkschaft seit Jahren nicht mehr tut. Vielleicht ist der Auszug des Managements aus der Sozialpartnerschaft, den Verf. kritisiert, eine unfreiwillige Dienstleistung für Reorganisation und Wiedererstarben der Gewerkschaften.

Josef Reindl (Saarbrücken)

Beckmann, Martin. *Das Finanzkapital in der Transformation der europäischen Ökonomie*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2007 (244 S., br., 24,90 €)

Die gewachsene Bedeutung des Wertpapierhandels im Gegensatz zum klassischen Bankkredit gilt als wesentliches Strukturmerkmal globalisierter Finanzbeziehungen. Damit ist die Aufwertung institutioneller Anleger, wie Versicherungen, Pensions- und Investmentfonds, verbunden, die sich zu dominanten Akteuren des Finanzkapitals entwickelten. Verf. verfolgt mit neo-gramschianischen Theorieansätzen die Frage nach der Konstellation sozialer Kräfte, welche die Aufwertung liberalisierter Finanzmärkte im europäischen Kontext vorantreiben. Die hegemoniale Organisation von Macht rückt dabei in den Vordergrund (18f). Sie wird verstanden als »strategische Fähigkeit« sozialer Klassen, »ihre partikularen Interessen zu verallgemeinern« (24). Diese Fähigkeit sieht Verf. in drei Formen von Macht

verankert: 1. Die systemische Macht institutioneller Anleger, durch (die Androhung) schnellen Kapitalabzugs z.B. Druck auf Unternehmen zur Erhöhung des Shareholder-Value auszuüben, wird zunehmend vorausseilend internalisiert. 2. Das Finanzkapital und seine Verbündeten beeinflussen »die allgemeinen Spielregeln« der Politik (strategische Macht) etwa durch die Bildung transnationaler Elitennetzwerke und subtile Diskurspolitiken, oder können 3. ihre Interessen auf direktem Wege, bspw. durch Lobbying, zur Geltung bringen (relationale Macht; 25f).

Mit Bezug auf Thomas Sablowski versteht Verf. Finanzkapital nicht im hilferdingischen Sinne als Verschmelzung von Bank- und Industriekapital, sondern fasst »zinstragendes Leihkapital, fiktives Kapital und derivative Finanzinstrumente« in Abgrenzung zum industriellen Kapital zusammen (30). Dabei unterscheidet er zwischen einer »systemischen Dimension« des Finanzkapitals zur Vermittlung und Allokation von Kapitalinvestitionen und einer »klassentheoretischen Dimension«, da sich das Finanzkapital letztlich als eigener »Machtblock innerhalb der Bourgeoisie« konstituiert (30). Institutionelle Anleger als wesentliche Akteure der Akkumulation von Finanzkapital entwickeln ein Interesse an liquiden Finanzmärkten: »Liquidität bedeutet, dass große Wertpapiermengen gehandelt« (67) werden und bei jeder Transaktion Zins-, Kurs- oder Arbitragegewinne anfallen. Angesichts unsicherer Investitionsaussichten (durch Überakkumulationstendenzen) dient die Konzentration auf kurzfristige Anlagen auch zur Minimierung der Risiken und zugleich als Instrument der Disziplinierung von Beschäftigten und verteilungsorientierten Politikern, aber auch zur Verschiebung der Macht zwischen Eigentümern und Managern von Unternehmen. Ziel dieser Kapitalfraktion ist eine entsprechende Transformation auch der europäischen Ökonomie, die Verf. anhand des Umbaus der Finanzmärkte selbst sowie mit Blick auf die Corporate Governance und Alterssicherungssysteme untersucht.

Neben der quantitativen Ausweitung des Wertpapierhandels wird die Präferenz für liquide Unternehmens- und Staatsanleihemärkte zementiert und Politiken der Geldwertstabilität und Finanzmarktliberalisierung forciert. Verf. zieht verschiedene Beispiele dafür heran, dass v.a. die systemische Macht institutioneller Anleger den entsprechenden Umbau von Finanzmarktstrukturen und politischer Regulation beeinflusste. So sind etwa der Wandel des Börsenhandels hin zur immer schnelleren, elektronischen Transferabwicklung oder verschiedene Gesetzesinitiativen zur Stärkung finanzieller Transparenz nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Kapitalmobilität und -zentralisation von institutionellen Anlegern zu verstehen. – Die systemische Macht »liquiditätsorientierter Minderheitenaktionäre« (147) prägt auch die zunehmende Finanzialisierung der sog. europäischen Corporate-Governance-Systeme, der Unternehmensführung, die Verf. ausführlich anhand der Beispiele Großbritannien, Frankreich und Deutschland sowie der politischen Regulation auf EU-Ebene betrachtet. Die Finanzialisierung zeigt sich v.a. in der Bedeutung finanzmarktorientierter Kontrollkonzepte (»Shareholder-Value«) in den Unternehmen und in der auf finanzielle Transparenz zielenden Regulation des Unternehmenssektors. Die strategische bzw. relationale Machtausübung institutioneller Anleger, wie sie etwa in »Shareholder-Revolten« auf Aktionärsversammlungen oder dem Eintreten für Corporate-Governance-Codes zum Ausdruck kommen, bleiben hingegen eher die Ausnahme. Dies gilt nicht für die Rolle institutioneller Anleger im Privatisierungsprozess der Alterssicherungssysteme, von dem sie direkt profitieren, indem ihnen Millionen neuer Anleger zugeführt werden. Insbesondere auf EU-Ebene kommt dabei die relationale Macht des Lobbyings institutioneller Anlegerverbände zur Geltung. Mit Bezug auf die drei Länderbeispiele fällt der Einsatz strategischer Macht auf: Finanzmarktakteure schalten sich über

wissenschaftliche, mediale und politische Netzwerke in einen Elitendiskurs ein, der staatliche, umlagefinanzierte Rentensysteme als veraltet und krisenhaft darstellt und private, kapitalgedeckte Formen der Alterssicherung als zukunftssichere Lösung präsentiert. Auch die Kurseinbrüche an den Kapitalmärkten im Jahr 2001 änderten nichts an der grundsätzlichen Ausrichtung der Politik.

Institutionelle Anleger sind ein wichtiger Faktor in den »Machtverhältnissen des postfordistischen ›Euro-Kapitalismus‹«, ihre Macht ist jedoch auch »nicht unbegrenzt« (204). Vielmehr zeigten die vielfältigen sozialen Kräfte hinter der finanzmarktorientierten Transformation der europäischen Ökonomie – Industriekapital, Regierungen, EU, internationale Organisationen usw. –, dass sich eine Analyse der Kräftekonstellation »nicht auf das Finanzkapital bzw. institutionelle Anleger beschränken« kann (204). Dem wird allerdings nicht weiter nachgegangen. Die Macht institutioneller Anleger führe durch hohe Renditeforderungen und enorme Akkumulation fiktiven Kapitals zu einem geringeren Investitions- und Wirtschaftswachstum und untergrabe – so die Hoffnung – zugleich durch Konzentration des Reichtums die Legitimität des entstehenden europäischen Finanzmarkt-Kapitalismus.

Christian Möllmann (Bremen)

Dicken, Peter, *Global Shift. Mapping the Changing Contours of the World Economy*, Sage, 5. A., London 2007 (600 S., br., 29,99 £)

Auf die Frage nach den Ursachen der ökonomischen Veränderungen seit den 1950er und v.a. seit den 1980er Jahren wird häufig die Antwort bemüht: »It's globalization, stupid.« Doch »it isn't as simple as that« (486). Der Strukturwandel der Weltwirtschaft führt Verf. vielmehr zu einer neuen ökonomischen Geografie: Entstand bis zum frühen 20. Jh. eine internationale Arbeitsteilung, die mit dem Begriffspaar ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹ beschrieben werden konnte und deren Kern durch die ›atlantischen Ökonomien‹ gebildet wurde, so werde durch den ökonomischen Aufstieg der Staaten Ostasiens dieses Muster zugunsten einer multipolaren globalen Ökonomie abgelöst (32f, 437). Die neu entstehende Geografie der Weltwirtschaft produziert mit dem Aufholen einiger Regionen neue Ungleichheiten: Viele Staaten sind vom wirtschaftlichen Fortschritt ausgeschlossen.

Getragen und befördert werden die globalen Strukturveränderungen v.a. von transnationalen Unternehmen, den Nationalstaaten und vom technischen Fortschritt. Verf. zeigt dabei, dass entgegen einer verbreiteten Ansicht die Organisationsstrukturen der transnationalen Konzerne keineswegs konvergieren, sondern durch die Bedingungen ihrer Herkunftsländer geprägt sind (135). Den Nationalstaaten kommt nach wie vor eine erhebliche Bedeutung zu. Sie regulieren die ökonomischen Aktivitäten, sie konkurrieren und kooperieren, um vergleichbare und doch unterschiedliche Angebotsbedingungen für internationales Kapital zu bieten und zugleich gesellschaftlichen Zusammenhalt zu gewährleisten. Dazu bilden sie nicht zuletzt supranationale Integrationsprojekte. Legitimation wird dabei immer noch vorwiegend national organisiert (208). Im Rahmen des »Varieties-of-Capitalism«-Ansatzes (Hall u. Soskice, vgl. das Stichwort »Kapitalismen« in *HKWM* 7.1) hebt Verf. die unterschiedlichen Typen staatlicher Regulation hervor: Zu beobachten sind sowohl Prozesse der Konvergenz – z.B. die seit den 1980er Jahren zu beobachtende Deregulierung und Privatisierung –, als auch Prozesse der Diversifizierung zwischen Staaten (230). Angesichts einer Globalisierungsdebatte, in der – von durchaus verschiedenen Standpunkten und Interessen ausgehend – oft genug der Allmacht des Marktes stets die Ohnmacht des Staates gegenübergestellt werde, sieht Verf. Nationalstaaten den transnationalen Konzernen gegenüber noch immer als machtvolle Akteure auftreten (173). Das zeigten auch die empirischen

Befunde: Beide Seiten befinden sich in einer Verhandlungssituation, in der jede über ihr eigene Machtmittel verfügt. Wie solche Verhandlungen ausgehen, sei nicht prinzipiell, sondern nur empirisch zu klären (245). Das Beispiel Chinas zeige, dass eine Regierung durchaus in der Lage ist, etwa Automobilkonzerne gegeneinander auszuspielen (313). Zudem sollte nicht vergessen werden, dass mächtige Staaten die internationale Ökonomie ihren Interessen gemäß gestalten können (174).

Schließlich widmet Verf. der Untersuchung des technischen Wandels ein eigenes Kapitel. Er nutzt das Kondratieff-Modell, um die Phasen der technischen Entwicklung voneinander abzugrenzen und deren je besondere Eigenschaften herauszuarbeiten. Dabei verfällt er keineswegs in einen technologischen Determinismus. Im Gegenteil. Er hebt die soziale und institutionelle Einbettung technischer Fortschritte hervor. V.a. in seinen Branchenanalysen – Textil-, Automobil- und Finanzindustrie – wird dieser Gesichtspunkt deutlich. Häufig reicht die Betrachtung bis in die 1960er oder 1950er Jahre zurück. Anzeichen eines einheitlichen Entwicklungspfades der Weltwirtschaft kann Verf. nicht erkennen, zu groß sind die Entwicklungsunterschiede, zu unterschiedlich sind die verfolgten Strategien (475). Aus dem Zusammentreffen der je besonderen nationalen Geschichte mit den globalen ökonomischen Entwicklungen entstehe vielmehr ein »Mosaik spezifischer nationaler Systeme«. Betrachte man die Verteilung der Vorteile und der Nachteile, die mit der Globalisierung einhergehen, so sehe man eine wirtschaftliche Landkarte, die ein »Mosaik der Ungleichmäßigkeit« zeigt (230), das sich zudem in beständiger Bewegung befinde (437f). Dieses Bild verweist auf die Notwendigkeit weiterer theoretischer Arbeiten.

Klaus Schabacker (Berlin)

Geschichte

Ulrich, Jürg. *Kamenev: Der gemäßigte Bolschewik. Das kollektive Denken im Umfeld Lenins*, VSA, Hamburg 2006 (263 S., br., 19,80 €)

Am 22. August 1937 befragte der sowjetische Generalstaatsanwalt Wyschinskij den Angeklagten Lev Kamenev: »Wie soll man Ihre Artikel und Erklärungen einschätzen, [...] in denen Sie Ihre Ergebenheit für die Partei geäußert haben? War das Betrug?« Kamenev: »Nein, schlimmer als Betrug.« Wyschinskij: »Treuebruch?« Kamenev: »Schlimmer!« Wyschinskij: »Schlimmer als Betrug, schlimmer als Treuebruch – finden Sie dieses Wort. Als Verrat?« Kamenev: »Sie haben es gefunden.« Drei Tage später wurde Kamenev zusammen mit fünfzehn weiteren Angeklagten im Prozess gegen das »Trotzkistisch-Sinowjewistische Zentrum« zum Tode verurteilt und hingerichtet. Fortan galt er überall dort, wohin Stalins langer Arm reichte, als Ausgeburt der Konterrevolution. Auch nach dem Tod des Diktators wagte es die sowjetische Führung lange nicht, das schlimme Unrecht beim Namen zu nennen. Erst 1988, im Zeichen der Perestrojka, wurde Kamenev rehabilitiert. Viele Menschen in der Sowjetunion mussten sich mangels Information damals fragen: Wer war diese bisherige »Unperson«? Doch auch im westlichen Ausland blieb Kamenev stets im Schatten Trotzki's und Bucharin's. Auch historisch Interessierte wussten wenig über ihn. Die vorliegende Biografie schließt somit eine Forschungslücke. Ihr Verf. ist kein ausgebildeter Historiker, sondern emeritierter Neuropathologe. Er hat jedoch auch zu Fragen der Wissenschaftsgeschichte publiziert. Schließlich veröffentlichte er 1995 eine kleinere Monografie über Trotzki's Jugend. Schöpfte dieses Buch noch aus der Literatur, so das vorliegende aus den Quellen.

Kamenev wurde 1883 in Moskau als Sohn des jüdischen Eisenbahningenieurs Boris Rosenfeld geboren. Sein Vater wurde 1908 unter nicht ganz geklärten Umständen ermordet, möglicherweise bei einem Pogrom. Die Mutter, russisch-orthodoxer Herkunft, war von Beruf Hauslehrerin. Aufgrund der antisemitischen Gesetzgebung musste die Familie 1890 Moskau verlassen. So wuchs Kamenev in Wilna und später in Tiflis auf. 1901 nahm er, wofür wohl die Taufe erforderlich war, ein Jurastudium in Moskau auf. Als Mitglied der russischen Sozialdemokratie wurde er im Jahr darauf verhaftet, musste sein Studium abbrechen und wurde Berufsrevolutionär. Er heiratete in erster Ehe Trotzki's Schwester Olga, in zweiter Ehe Tatjana Glebowa. Nach einem Auslandsaufenthalt, bei dem er Lenin kennenlernte, nahm er 1905 an der ersten Russischen Revolution teil, musste aber nach deren Niederlage ins Exil flüchten, zunächst nach Genf. Er wurde einer der engsten Mitarbeiter Lenins, unterrichtete an der Parteischule in Longjumeau bei Paris und redigierte die Zeitschrift *Proletarij*. Verf. beschreibt detailliert, wie sich die persönlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppierungen innerhalb des russischen Sozialismus wie auch des Bolschewismus überschneiden. Er nennt dies zu Recht die Entwicklung eines »kollektiven Denkens« und setzt sich mit der These auseinander, die Bolschewiki seien im Exil eine auf eine einheitliche Doktrin getrimmte Sekte gewesen (55f). Im Januar 1914 schickte die Partei Kamenev zurück zur politischen Arbeit nach Petersburg, wo er zu Beginn des Ersten Weltkriegs verhaftet wurde. Bis 1917 blieb er in der Verbannung in Sibirien. Dort traf er, wie ein Foto belegt, seinen damaligen Genossen und späteren Mörder Stalin (83). Die Februarevolution befreite auch Kamenev. Gemeinsam mit Stalin und Matwej Muranow redigierte er die *Prawda*, das nunmehrige Presseorgan der Bolschewiki, und wurde ins Zentralkomitee (ZK) gewählt. Nach Lenins Rückkehr unterstützte Kamenev diesen, indes nicht vorbehaltlos. Die Radikalität Lenins, der zum sofortigen Sturz des bürgerlichen Regimes aufrief, ging ihm zu weit. Im September lehnte Kamenev den Austritt der Bolschewiki aus dem Vorparlament ab. Zusammen mit seinem Freund Grigorij Sinowjew stimmte er in der ZK-Sitzung vom 16. Oktober gegen den Aufstandsplan. Beide machten ihren Widerstand publik. Danach aber unterwarf Kamenev sich der Parteimehrheit und wurde nach dem siegreichen Aufstand zum Vorsitzenden des Gesamt-russischen Zentralen Exekutivkomitees gewählt. Diese Position entsprach dem Rang des Staatsoberhauptes.

Als Lenin die Verhandlung mit streikenden Eisenbahnern abbrechen ließ, trat Kamenev nach nur zwölf Tagen von diesem Posten und anschließend auch von seiner Mitarbeit im ZK zurück. Die Eisenbahner hatten gefordert, die nichtbolschewistischen sozialistischen Parteien an der Regierung zu beteiligen. Auch damit erwies sich Kamenev als »gemäßigter Bolschewik.« (115) Wenig später allerdings erklärte er, dies sei ein Fehler gewesen, worauf er zusammen mit Trotzki nach Brest-Litowsk entsandt wurde, um die Friedensverhandlungen mit den Mittelmächten zu führen. Nach dem Scheitern der Verhandlungen entsandte Lenin ihn nach England und Frankreich. In London sollte er Führer für Friedensverhandlungen ausstrecken, doch die Westmächte setzten stattdessen auf bewaffnete Intervention, um, so Churchill, den Bolschewismus in der Wiege zu erdrosseln. Auf der Rückreise geriet Kamenev in finnische Gefangenschaft; nur ein von Lenin initiiertes Austausch gegen inhaftierte finnische Weißgardisten befreite ihn.

Vom März 1919 an war Kamenev für sieben Jahre wiederum ZK- und Politbüromitglied. Mit seinem Plädoyer gegen die Todesstrafe blieb er nach dem Attentat auf Lenin in der Minderheit. Auf Initiative Lenins wurde er 1922 stellvertretender Vorsitzender der sowjetischen Regierung und des Rates für Arbeit und Verteidigung der Russischen Sowjetrepublik. Lenin, von schwerer Krankheit gezeichnet, übergab ihm sein Archiv, da das ZK ihn zum Herausgeber von Lenins Schriften bestimmt hatte.

Die folgenden Jahre mit ihren welthistorischen Weichenstellungen sind in der Forschung gut erschlossen. Es war Kamenev, der Stalin zum Generalsekretär der Partei vorschlug, ohne zu überblicken, welches Machtinstrument dieser damit in die Hände bekam. Kamenev stand auf Stalins Seite, als Lenin diesen von seinem Posten wieder entfernen lassen wollte. Erst im Dezember 1925 erklärte Kamenev auf dem 14. Parteitag, Stalin sei nicht in der Lage, die Einheit des »bolschewistischen Stabes« herzustellen. Doch waren die Würfel bereits gefallen, und das anschließende Bündnis Kamenevs mit Sinowjew und Trotzki war ein Bündnis der revolutionären Parteiintelligenz gegen die große Mehrheit der Nutznießer der Revolution in Staat, Partei und Armee.

Im November 1927 wurde die Vereinigte Opposition, deren Name ein Wunschdenken widerspiegelte, brutal und endgültig zerschlagen. Kamenev wurde aus der Partei ausgeschlossen. Nach seiner Unterwerfung im folgenden Jahr durfte er noch den Verlag Akademija sowie das Institut für Weltliteratur leiten und verfasste eine Biografie Tschernyschewskijs. 1932 wurde er unter dem Verdacht der Sympathie mit der innerparteilichen Opposition um Martemjan Rjutin erneut aus der Partei ausgeschlossen, doch ein Jahr später wieder aufgenommen.

Die Ermordung Sergej Kirows gab Stalin den Vorwand, die alte bolschewistische Partei zu zerschlagen. Anfang 1935 wurde Kamenev verhaftet, zu fünf, dann zehn Jahren Gefängnis verurteilt. Im August 1936 wurde er, zusammen mit Sinowjew, zum Hauptangeklagten jenes Schauprozesses, der zum Auftakt des Massenmordes wurde. Auch Kamenevs Familie sollte ausgelöscht werden: Seine erste Frau Olga, ihre beiden Kinder, seine zweite Frau Tatjana sowie sein Bruder Nikolaj wurden ermordet. Kamenevs jüngster Sohn, Wladimir Glebow, wurde eingekerkert, konnte aber überleben. Selbst vor dem gerade geborenen Enkel machte der Terror nicht halt: Witali wurde 1951, unmittelbar nach seinem Schulabschluss, verhaftet und erst nach Stalins Tod freigelassen.

»Die an der Spitze der kommunistischen Parteien stehende Clique war darauf angewiesen, eine wirkliche proletarische Revolution zu verhindern und trotzdem als Revolutionsführer zu gelten.« Deshalb hätten alle echten Revolutionäre beseitigt werden müssen. Dieser Deutung Trotzki schließt sich Verf. an (250). Man mag bestreiten, ob Stalin wirklich das Ziel jemals aufgab, möglichst viele Länder unter sein Joch zu zwingen. Recht hat Verf. in jedem Fall in der Beschreibung der Auswirkungen von Stalins Herrschaft auf die Sowjetgesellschaft: »Dass nämlich die Arbeiter nicht mehr wagten, Politik bestimmen zu wollen; dass sie verzagt und bitter in Schlafhallen der Großstädte wohnten, sich für Hungerlöhne abrackerten, immer wieder von Partei- und Gewerkschaftsvorsitzenden zurechtgewiesen wurden. Diese Missstände trotz des Verbots anzuprangern, war eines der Verdienste der Vereinigten Opposition. Das offiziell gepflegte »proletarische Bewusstsein« war in Wirklichkeit dasjenige einer dünnen Schicht privilegierter Karrieristen, die sich im Prunk von Neureichen gefielen.« (257) Lev Kamenev versuchte, dem entgegenzuwirken, schon deshalb verdient er eine Würdigung durch die Nachgeborenen, die Verf. mit diesem Buch überzeugend geleistet hat.

Mario Keßler (Berlin/Potsdam)

Renkama, Jukka, *Ideology and Challenges of Political Liberalisation in the USSR, 1957-1961. Otto Kuusinen's »Reform Platform«, the State Concept, and the Path to the 3rd CPSU Programme*, Bibliotheca Historica 99, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2006 (396 S., br., 29 €)

Otto W. Kuusinen wurde 1881 in Finnland geboren, schloss sich nach seinem Studium (u.a. Philosophie und Kunstgeschichte) unter Verzicht auf eine akademische Karriere zugunsten der Politik dem linken Flügel der Sozialdemokratie an, wurde 1911 zum

Parteivorsitzenden gewählt und war Abgeordneter. Nach der Niederlage der roten Seite im Bürgerkrieg (1917-18) floh er nach Russland, um der drohenden Hinrichtung zu entgehen. Seit 1921 war er führender Kominternfunktionär. Das Bild, das sich von ihm ins Gedächtnis seiner Heimat v.a. eingepägt hat, ist das eines kommunistischen Pendants zum faschistischen Kollaborateur in Norwegen, Vidkun Quisling. Zu Beginn des finnisch-sowjetischen Krieges (1939-40) ernannte ihn nämlich Stalin zum Chef der sog. Terijokiregierung – mit einem einzigen Auftrag: die Rote Armee zur Befreiung Finnlands einzuladen. Als diese Marionettenregierung nach einigen Wochen nicht mehr gebraucht wurde, begrub man sie in aller Stille. Aber das Kainsmal eines Kollaborateurs konnte nicht mit ihr begraben werden. Als treuer Weggefährte Stalins und einer der wenigen Überlebenden des Terrors wurde Kuusinen 1952, ein Jahr vor dem Tod des Diktators, ins Präsidium der KPdSU gewählt. 1964 starb er in Moskau. Seine Asche wurde an der Kremllmauer beigesetzt.

So oder ähnlich sehen Kurzbiografien über Kuusinen aus. Sie sind keineswegs falsch. Doch sie haben, wie Verf. zeigt, wesentliche Lücken. Vor dem oben skizzierten Bild mag es verwundern, dass es führende Intellektuelle der Perestrojka waren, die Kuusinen während der Reformperiode nach dem XX. Parteitag der KPdSU als ihren Mentor bezeichneten und als »intellectually sophisticated person« würdigten.

Verf. betrachtet Kuusinen als bedeutendsten Wegbereiter der »Entstalinisierung« und der »liberalen« Reformperiode unter Chruschtschow. Sein Fokus habe sich v.a. auf die Ersetzung der »Diktatur des Proletariats« durch einen »Staat des ganzen Volkes« gerichtet, da erstere als Legitimationsquelle des Massenterrors gedient habe. Das neue Staatskonzept sollte den Weg zur Demokratisierung ebnen. Verf. fasst die theoretischen und ideologischen Texte Kuusinens während der Periode 1957-1961 unter dem Begriff »Reformplattform« zusammen. Dass Kuusinen jedoch öffentlich (bzw. im Zentralkomitee) anders gesprochen habe als privat, habe zum partiellen Scheitern beigetragen. Das Konzept der Diktatur des Proletariats wurde zwar im Parteiprogramm von 1961 durch den »Staat des ganzen Volkes« ersetzt, und die schlimmsten stalinistischen Herrschaftsmethoden wiederholten sich nicht. Aber die »sozialistische Demokratisierung« wurde unter Breschnew verhindert. Dennoch waren nicht zu unterschätzende positive Veränderungen zu verzeichnen.

Während Verf. manchmal allzu sehr ins Detail geht, fehlen wichtige Bezugsrahmen und Kontextualisierungen, um die Bedeutung von Kuusinens persönlichem Wirken verstehen und einschätzen zu können. Die theoretische und ideologische Entwicklung wird ohne Bezug zu den je konkreten Verhältnissen dargestellt. Warum wurde Kuusinens »Reformplattform« nicht verwirklicht? Kann das nur mit dem Widerstand der Dogmatiker erklärt werden? Oder zeigten sich auch die sowjetische Wirklichkeit und die Lebensumstände der von Jahrzehnten stalinistischer Herrschaft geprägten Menschen wenig empfänglich für eine solche Reform? Verf. beschäftigt sich nicht mit dieser Frage. Er sucht seine Zuflucht in dem abstrakten historischen Akteur »die Zeit«: Die Plattform »fell victim to the times« (351).

Verf. präsentiert mehrere komparative ideengeschichtliche Teilstudien. Er vergleicht z.B. die frühe marxistisch-leninistische Staatsauffassung mit denen marxistischer Klassiker wie Marx und Engels. Auch hier stellt er abstrakt die verschiedenen Aussagen gegenüber, ohne Berücksichtigung der sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sie entstanden sind. Verf. präsentiert zeitgenössische sozialdemokratische Kritiker Lenins und des Marxismus-Leninismus (Kautsky und Bernstein), aber ohne auf die innerkommunistische Kritik einzugehen. Kritiker des sowjetischen Herrschaftssystems wie Kuusinens Zeitgenossen Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci oder Georg Lukács werden nicht einmal erwähnt. Es fehlt überhaupt der ganze »westliche Marxismus« mit seinen Arbeiten zur Staats-

und Demokratietheorie. Unter Berücksichtigung der Methode, die Verf. gewählt hat, ist diese Lücke besonders gravierend. Inspiriert von R.G. Collingwoods *The Idea of History* (1946) geht er von dem Standpunkt aus, dass »the sources themselves do not tell how to read them correctly or what their ›real‹ message is« (26). Der Historiker muss »approach sources as answers to questions« (30). Die Antworten, die die Quellen geben können, sind abhängig vom Wissen des Fragestellers. Je umfassender dieses ist, desto mehr und relevantere Fragen können gestellt werden. Aber ohne ausreichende Kenntnisse auf dem Gebiet der marxistischen Staatstheorie fällt es Verf. schwer, sich über den marxistisch-leninistischen Horizont Kuusinsens zu heben und ihn mit relevanten Fragestellungen zu problematisieren.

Besonders problematisch erscheint die Entscheidung, die Untersuchung im Juni 1957, als Kuusinen im Quellenmaterial zum ersten Mal als ideologischer Mitstreiter Chruschtschows auftaucht, zu beginnen. Indem er dieses Datum als eine Zäsur versteht, als »a fresh start«, schneidet er das Band zu früheren Diskussionen in der kommunistischen Bewegung ab und vermittelt den Eindruck, als wäre alles, was ab 1957 gesagt wurde, zum erstenmal gedacht und zum Ausdruck gebracht worden. Dagegen muss v.a. an die Diskussionen innerhalb des internationalen Kommunismus in den Jahren 1943-1947 erinnert werden. Auf dem Gebiet der Theorieentwicklung ist besonders Lukács zu erwähnen, der in seinen demokratietheoretischen Schriften seit 1943 die Fragen behandelte, die zu dieser Zeit auch die politischen Diskussionen in den kommunistischen Parteien bestimmten und die um die gleiche Problematik kreisten, die Kuusinen später in seiner »Reformplattform« wieder aufgriff: Die (programmatische) Ersetzung der »Diktatur des Proletariats« durch eine »Volksdemokratie« oder eine »demokratische Staatsmacht unter Führung der Arbeiterklasse«. Diese theoretischen und politischen Diskussionen wurden durch die Bildung der Kominform 1947 (im Zuge des kalten Krieges) unterdrückt, und der Begriff »Volksdemokratie« bekam einen ganz anderen als den ursprünglich intendierten Inhalt. Aber nach dem XX. Parteitag der KPdSU im Frühjahr und den Ereignissen in Ungarn im Herbst 1956 drängten sie mit eruptiver Kraft wieder an die Oberfläche.

Es ist unverständlich, warum Verf. die Bedeutung des Jahres 1956 für die kommunistische Bewegung – aber auch für die sowjetische Entwicklung und Kuusinsens Rolle – völlig außer Acht lässt. Für Eric Hobsbawm gibt es in der revolutionären Bewegung des vergangenen Jahrhunderts zwei »Zehn Tage, die die Welt erschütterten«: Die Tage der Oktoberrevolution, die von John Reed im Buch mit diesem Titel beschrieben wurden, und eben den XX. Parteitag. Beide teilten diese Bewegung »suddenly and irrevocably into a ›before‹ and ›after‹. [...] To put it in the simplest terms, the October Revolution created a world communist movement, the Twentieth Congress destroyed it.« (*Interesting Times*, London 2002, 201)

Die Kritik des Stalinismus, die Analysen seiner gesellschaftlichen Ursachen und daraus erwachsende Forderungen nach notwendigen Veränderungen am sowjetischen System gingen in den westlichen Parteien viel tiefer als in der KPdSU. Hier sei v.a. Kuusinsens ehemaliger Kollege in der Führung der Komintern, Palmiro Togliatti, erwähnt, der schon im Juni 1956 gewisse Aspekte der sowjetischen Wirklichkeit als »degeneriert« bezeichnete. Diese westliche Kritik und die drohende Spaltung des internationalen Kommunismus erzeugten einen nicht zu vernachlässigenden Veränderungsdruck, der von sowjetischen Reformkräften um Kuusinen ausgenutzt werden konnte.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die abschließenden Bemerkungen des Verf., dass die Forderung Kuusinsens nach Abschaffung der Diktatur des Proletariats »proved to be Kuusinen's single most lasting contribution to Marxist-Leninist theory« (373) und dass er

in dieser Hinsicht »a unique communist Leader-ideologist« (356) gewesen sei, – gelinde gesagt – etwas übertrieben. Die Verdienste Kuusinsens liegen auf einem anderen Gebiet. Wie Verf. betont, war die »Entstalinisierung« keineswegs ein Selbstläufer, der Ausgang war 1957 sehr ungewiss. Mutiges politisches Auftreten war in der Tat notwendig, um eine Rückkehr zu »Stalin-like dictatorial and blood-drenched rule« (378) zu verhindern. Gerade auf diesem Gebiet liegen auch die Vorzüge der Studie: Durch das Hervorheben der Verdienste Kuusinsens beim Kappen der Verbindungen zu »the murky past by courageously questioning many of the dogmas and creating a vital theoretical justification for post-Stalin society« (349) verwandelt Verf. ihn von einem »Paria« zu einem widerspruchsvollen politischen Akteur, der in jener Periode des vergangenen Jahrhunderts geprägt wurde, die Hobsbawm als »Zeitalter der Katastrophen« bezeichnet. Kuusinen trug dazu bei, das Gewaltssystem zu demontieren, das er einst selbst mitgeholfen hatte zu errichten. Wahrlich ein Stoff für einen Dramatiker!

Werner Schmidt (Södertörn/Schweden)

Berens, Peter, *Trotzkisten gegen Hitler*, Neuer ISP-Verlag, Köln 2007 (223 S., br., 19,80 €)

Die Geschichte des organisierten Trotzkismus in Deutschland, die in der Weimarer Republik einsetzt, ist die Geschichte einer Minderheit innerhalb einer Minderheit, sogar gemessen an anderen Linksgruppen wie der KPD-Opposition (KPO) oder der sozialistischen Arbeiterpartei (SAP), denn die mit Trotzki unmittelbar verbundene Gruppierung in Deutschland zählte nur etwa tausend Mitglieder. Verf. hebt zwar hervor, dass einige Tausend Kommunisten aus der KPD ausgeschlossen wurden, weil sie sich am Ende der 1920er Jahre mit Trotzki solidarisch erklärten, doch fand nur ein Teil von ihnen (zumeist aus dem Leninbund um Anton Grylewicz und der Weddinger Opposition um Kurt Landau) den Weg in die im März 1930 gebildete Linksopposition (LO) bzw. die Internationalen Kommunisten Deutschlands (IKD), wie sich die Organisation Ende 1933 nannte.

Die LO unterzog sich einer doppelten Aufgabe: Zum einen suchte sie die Stalinisierung der KPD aufzuhalten, zum anderen forderte sie eine Einheitsfront aller Arbeiterparteien gegen den erstarkenden Faschismus. Sie sah die Zusammenarbeit zwischen KPD und SPD als Voraussetzung dafür an. Natürlich hatte sie keine Chance, diese richtigen Ziele auch nur ansatzweise zu verwirklichen, obgleich Trotzki's Analysen, die dieser Politik zugrunde lagen, auch von Sozialdemokraten gelesen wurden. Da die KPD-Organisation in Dinslaken zu den wenigen Ortsgruppen gehörte, die 1929-30 fast geschlossen die Thälmann-Partei verließen und sich für Trotzki erklärten, wurde die Region am Niederrhein zu einem, relativ gesehen, Schwerpunkt der Arbeit der LO. Nennenswerte Ortsgruppen entstanden auch in Duisburg, Erkenschwick, Gelsenkirchen, Hamborn, Köln, Remscheid, Rheinhausen und Solingen.

Nach dem Verbot aller Organisationen und Presseerzeugnisse der Arbeiterbewegung gelang es der LO, anstatt ihrer Zeitung *Permanente Revolution* bereits im März 1933 im tschechischen Reichenberg *Unser Wort* herauszubringen. Verf. schildert, unter welch immensen Schwierigkeiten die beiden Redakteure Heinz Epe (Deckname Walter Held) und Otto Schüssler (Deckname Oskar Fischer) den Schmuggel von jeweils etwa tausend Exemplaren nach Deutschland organisierten. Der zuerst in Remscheid arbeitende Jurist Epe gehört zu den Hauptcharakteren im Buch. Er war einer der international tätigen Koordinatoren des trotzkistischen antifaschistischen Widerstandes. Es spricht für die versprengte, sich aber in Netzwerken organisierende und sogar eine Reichsleitung aufrechterhaltende trotzkistische Bewegung, dass sie im faschistischen Deutschland ihre Untergrundarbeit bis in den Krieg hinein fortsetzen konnte. *Unser Wort* konnte zeitweise sogar wöchentlich im Untergrund verbreitet werden, und dies noch bis 1941.

Verf. hat zahlreiche Einzelheiten zur politischen Arbeit herausgefunden. So zeigt er detailliert, wie die Bezirksleitung Rhein-Ruhr der IKD ab 1934 in die laufenden Debatten der Gesamtorganisation und des Auslandskomitees eingriff. Es ging zunächst um die Frage des Eintritts in sozialdemokratische Organisationen (so trat die Mehrzahl der französischen Trotzlisten damals in die Sozialistische Partei ein), ab 1935/36 dann um die Zusammenarbeit mit der SAP, schließlich 1937/38 um die Gründung einer Vierten Internationale. Die Möglichkeit der Mitarbeit in sozialdemokratischen Organisationen müsse grundsätzlich offen gehalten werden, schrieb Josef Weber (Deckname Johre). Doch die Beziehungen zur SAP, dem politisch nächsten Bündnispartner, dem vor allem linke Sozialdemokraten angehörten, gestalteten sich widersprüchlich. Erwin Ackerknecht (Deckname Eugen Bauer), der das Auslandskomitee des IKD leitete, trat zwar Anfang 1935 der SAP bei, widersetzte sich aber 1937 der Volksfront-Orientierung der SAP-Mehrheit. 1938 zog er sich von der Politik zurück, wurde später in Madison und Zürich ein herausragender Medizinhistoriker. Mit ihm verlor das IKD seine theoretisch wohl fähigste Führungsfigur.

Ein Dreivierteljahr später, im November 1935, erlitten die Trotzlisten weit schmerzlichere Verluste. Durch erpresste Geständnisse, wobei aber die Rolle des geständigen Heinrich Schlagewerth nicht vollständig zu klären ist, gelangte die Gestapo in den Besitz von Informationen über das Widerstandsnetz, auch über Verbindungen zu KPO- und SAP-Gruppen. Dadurch gelang ihr die Verhaftung eines größeren Teils der im Mittelrheingebiet arbeitenden Gruppe, unter ihnen der technische Leiter Paul Maaß (Deckname Lenner). Maaß kam ins Zuchthaus und von dort ins Strafbataillon, das er nicht überlebte.

Von den deutschen Trotzlisten war Heinz Epe, der auch einer der Sekretäre Trotzlisten wurde, am intensivsten in die Vorbereitung zur Wiederaufrichtung einer revolutionären Internationale eingebunden. Doch die Konferenz, die im September 1938 in der Nähe von Paris die Neukonstituierung der Internationale beschloss, vertrat nur einen Bruchteil der revolutionären Linken. Es wird wohl für immer ungeklärt bleiben, was Held und seine Familie bewog, 1941 von Schweden ausgerechnet über die Sowjetunion die Weiterreise in die USA zu versuchen. Er wurde in Saratow erkannt, aus dem Zuge geholt und mit seiner Frau und seinem kleinen Sohn ermordet. In dieser Zeit zog sich Josef Weber, dem im Krieg die Flucht in die USA gelang, ganz von der politischen Arbeit zurück. Inwieweit er eine »politisch-psychologische Begründung« für diesen Rückzug fand, hätte der Leser gern näher erfahren (140).

Vor allem in Bezug auf die fraktionellen Auseinandersetzungen und auf die Beziehungen zur KPO wie zur SAP ist die Arbeit voller pointierter Urteile, die aber zumeist gut belegt sind. Nicht nachzuvollziehen ist die scharfe Kritik an den Trotzlisten, die 1945 eine Rückkehr nach Deutschland, immerhin in das Land, das zum Grab für Millionen Juden und antifaschistische Nichtjuden geworden war, ablehnten – schließlich blieben viele der von Hitler aus ihrer Heimat vertriebenen Trotzlisten in ihren neuen Aufnahmelandern politisch aktiv (155). – Nach Barbara Weinholds Arbeit über Trotzlisten in Ostachsen 1933–45 schließt das Buch eine weitere Lücke in der Erforschung des Widerstandes gegen den Nazismus.

Mario Keßler (Berlin und Potsdam)

Personenangaben

V: Veröffentlichungen A: Arbeitsgebiete M: Mitgliedschaften

Alberti, Rafael, 1902-1999; vielfach preisgekrönter spanischer Dichter der »Generación del 27«, die nach dem 300. Todestag von Luis de Góngora benannt ist, dessen Werke sie bekannter machen wollte; auf dt. erschienenen u.a.: *Ich war ein Dummkopf, und was ich gesehen habe, hat mich zu zwei Dummköpfen gemacht* (1998); *Der verlorene Hain* (1991); *Zu Lande zu Wasser* (1989); *Zwischen Nelke und Schwert* (1986). – »Unschuld« gehört zu einer Gruppe erstmals 2007 in der Tageszeitung *El País* (Babelia, 8.12.07) veröffentlichter Jugendgedichte. – Nach Francos Sieg emigrierte Alberti und kehrte erst 1977 ins Spanien der »Transición« zur Demokratie zurück, wo er dann eine Zeit lang für die KP im Parlament saß

Amesberger, Helga, 1960; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Konfliktforschung, Wien. V: *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern* (Mitverf., 2004); *Vom Leben und Überleben. Wege nach Ravensbrück – Das Frauenkonzentrationslager in der Erinnerung* (2 Bde., Mitverf., 2001), *Rassismen. Ausgewählte Analysen afrikanisch-amerikanischer Wissenschaftlerinnen* (Mitverf., 1998). A: Rassismus; Frauen und Holocaust; Oral History. M: ARGE Wiener Ethnologinnen; Österreichische Gesellschaft für politische Aufklärung

Andresen, Sünne, 1958; Dr. phil., Soziologin, Referentin der Zentralen Frauenbeauftragten und Leiterin des Familienbüros der Freien Univ. Berlin. V: »Mit Eliteförderung zur Geschlechtergerechtigkeit?«, in: R.Dackweiler (Hg.): *Willkommen im Club? Frauen und Männer in Eliten* (2007); *Verwaltungsmodernisierung als soziale Praxis* (Mitverf., 2003); *Der Preis der Anerkennung. Frauenforscherinnen im Konkurrenzfeld Hochschule* (2001). A: Bildungs- und Gleichstellungspolitik, Geschlechtertheorie. M: ver.di, BdWi

Artus, Kersten, 1964; Journalistin, Mitarbeiterin der Bauer Verlagsgruppe, Betriebsrätin, für die Partei DIE LINKE im Hamburger Städteparlament. A: Frauenpolitik

Auernheimer, Georg, 1939; Prof. em. Dr., Univ. Köln. V: *Schieflagen im Bildungssystem. Die Benachteiligung der Migrantenkinder* (2. überarb. u. erw. Aufl., 2006); *Einführung in die Interkulturelle Pädagogik* (4. Aufl., 2005); *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (2002); *Migration als Herausforderung für pädagogische Institutionen* (Hg., 2001). A: Interkulturelle Pädagogik, Schulforschung. M: Attac, InkriT, Liga für Menschenrechte, DIE LINKE

Behrens, Roger, 1967, M.A., Lehrbeauftragter an der Leuphana Univ. Lüneburg und der Univ. Hamburg, Wiss. Mitarbeiter an der Bauhaus-Univ. Weimar. V: *Postmoderne* (2004), *Kulturindustrie* (2004), *Verstummen. Über Adorno* (2004). A: kritische Theorie der Gesellschaft, Ästhetik, Sozialphilosophie

Bergmann, Sven, 1971, M.A., Berlin, Promotions-Stipendiat Graduiertenkolleg »Geschlecht als Wissens-kategorie«, HU Berlin. V: *Global Heimat. Ethnografische Recherchen im transnationalen Frankfurt* (Mithg., 2003). A: Medizinanthropologie, Transnationalisierung, STS, Reproduktionstechnologien

Braun, Volker, 1939; Schriftsteller. V: *Auf die schönen Possen* (Gedichte 2005); *Das unbesetzte Gebiet* (2004); *Limes. Mark Aurel* (UA 2002); *Wie es gekommen ist* (Ausgewählte Prosa 2002); *Die Verhältnisse zerbrechen* (2000); *Lustgarten, Preußen* (Ausgewählte Gedichte 1996); *Die Übergangsgesellschaft* (UA 1987); *Hinze-Kunze-Roman* (1985); *Dmitri* (UA 1982); *Großer Frieden* (UA 1979)

Bray, Abigail, 1966, Dr., Dozentin an der School of Social and Cultural Studies der Univ. of Western Australia. V: *Writing and Sexual Difference* (Mitverf., 2004); »The Silence surrounding »Ellen West«: Binswanger and Foucault«, in: *The Journal of the British Society for Phenomenology* (2001); *The haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politic of (Dis)Embodiment* (Mitverf., 1998). A: Kritische Theorie, Kindesmissbrauch und Modernität

Butler, Judith, 1956, Professorin für Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft an der European Graduate School und an der Univ. of California, Berkeley. V: *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002* (2007); *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* (2006); *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (2005). A: Verhältnis von Subjekt, Körper und Macht; Ethik; politische Philosophie

Dasgupta, Subhoranjan, 1949; Professor am Institute of Development Studies Kolkata. V: *Kolkata revisits Günter Grass. Interviews and Essays* (2006); *The Trauma and the Triumph: Gender and Partition in Eastern India* (Mitverf., 2003); *Dialectics and Dream: An Evaluation of Bishnu Dey's Poetry in the Light of Neo-Marxian Aesthetics* (1987). A: Marxistische Ästhetik, Teilung Bengalens, deutsche Zeitgeschichte und zeitgenössische Literatur, Gender-Studien, Migrationsstudien

Dietl, Claudia, 1959, Architektin, Mediatorin für Bauwesen und Umwelt, Lehrbeauftragte, Wien. V: Hg. und Redaktion von *LILA – blattform für generationenübergreifenden Diskurs* (2006); *Erziehung heute* (seit 1999); *AUF – eine Frauenzeitschrift* (2005-2007); *20er – die Tiroler Straßenzzeitung* (1999-2002); Mithg. von *Widerstand – quo vadis? Was bedeutet Widerstand heute noch?* (2005); seit 1997, Mit-Organisatorin feministischer Erwachsenenbildungsseminare zu »Raum und Geschlechterverhältnisse«

Fernández Steinko, Armando, 1960; Professor für Soziologie an der Univ. Complutense de Madrid. V: *Clase, trabajo y ciudadanía* (2004); *Experiencias participativas en economía y empresa* (2003); *Euskadi, callejón con salida* (2000). A: Sozialstruktur, Industriosozologie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. M: Izquierda Unida

Galcerán, Montserrat, 1946, Professorin für Philosophie an der Univ. Complutense de Madrid. V: *Kautsky* (2007); *Silecio y olvido. El Pensar de Heidegger* (2004); *La invención del marxisme* (1997); *Innovación tecnológica y sociedad de masses* ((1997). A: Erneuerung des Marxismus, Autorin des HKWM

Gmelch, Adreas, 1944; Dr. phil., Dozent für Didaktik der Arbeitslehre an der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg seit 1980. V: *Beschäftigungsperspektiven 2000* (Mithg., 1997); *Erfahrungs- und handlungsorientiertes Lernen* (1987). A: Lehrplankommission für Arbeitslehre in Bayern, Schulbuchautor. M: Deutsche Gesellschaft für ökonomische Bildung

Halbmayer, Brigitte, 1965; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Konfliktforschung, Wien. V: *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern* (Mitverf., 2004); *Vom Leben und Überleben. Wege nach Ravensbrück – Das Frauenkonzentrationslager in der Erinnerung* (2 Bde., Mitverf., 2001), *Rassismen. Ausgewählte Analysen afrikanisch-amerikanischer Wissenschaftlerinnen* (Mitverf., 1998). A: Rassismus; Integration, Nationalsozialismus und Holocaust; Oral History

Haug, Frigga, 1937; Dr. phil. habil.; Prof. für Soziologie i.R., Hamburg. V: *Die Vier-in-einem-Perspektive* (2008); *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik* (2007); *Sternschnuppen. Zukunftserwartungen von Schuljugend heute* (Mitverf., 2006); *Lernverhältnisse. Selbstbewegungen und Selbstblockierungen* (2003). A: Arbeit, Frauen, Methode, Lernen. M: InkriT, BdWi, Wiss. Beirat von Attac, DIE LINKE

Haug, Wolfgang Fritz, 1936; Dr. phil. habil.; Prof. für Philosophie i.R., FU Berlin. V: *Einführung in marxistisches Philosophieren* (2006); *Neue Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«* (2006); *Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«* (Neufassung, 2005); *Dreizehn Versuche, marxistisches Denken zu erneuern, gefolgt von Sondierungen zu Marx / Lenin / Luxemburg* (2005); *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Hg., 1994ff). M: Leibniz-Sozietät, InkriT, BdWi, Wiss. Beirat von Attac, DIE LINKE

Hinz, Manfred, 1952; Dr. phil. habil.; Prof. für romanische Literaturwissenschaft und Landeskunde an der Univ. Passau. V: *Die menschlichen und die göttlichen Mittel. Sieben Kommentare zu Baltasar Gracián* (2002); *Rhetorische Strategien des Hofmanns. Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jh.* (1992); *Fichtes System der Freiheit. Analyse eines widersprüchlichen Begriffs* (1981)

Horst, Christoph, 1979; Diplom-Sozialpädagoge. V: »Knoten im Karma«, in: ASTA der FH Münster (Hg.), *Alle reden vom Wetter, wir nicht. Beiträge zur Förderung der kritischen Vernunft* (2005). A: Irrationalismus, rechte Pädagogik, Migration

Jelinek, Elfriede, 1946; Schriftstellerin. Nobelpreis für Literatur 2004. V: *Neid (Privatroman)* (ab 2007); *Gier* (2000); *Lust* (1989); *Die Klavierspielerin* (1983). Im Argument: »Wie der Herr, so sein Krieg« (256/2004); »Wie Bäche vereinigen sich die Reden« (200/1993). A: Prosa, Theaterstücke

Kaindl, Christina, 1971; Dipl.-Psych.; Promovendin am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der FU Berlin. V: *Subjekte im Neoliberalismus* (Hg., 2008); *Kritische Wissenschaften im Neoliberalismus* (Hg. u. Verf., 2005); »*Folter II*« (HKWM 4, 1999); *Erkenntnis und Parteilichkeit. Kritische Psychologie als marxistische Subjektwissenschaft* (Mithg., 1998). A: Kritische Psychologie, Rechts-Extremismus, Neoliberalismus. M: BdWi Bundesvorstand

Karafyllis, Nicole C., 1970; Dr. habil., Dozentin an der Univ. Stuttgart. V: *Die Phänomenologie des Wachstums* (2008); *Biologisch, natürlich, nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert* (2001); *Nachwachsende Rohstoffe* (2000). A: Technik-, Natur- und Kulturphilosophie; Wissenschaftstheorie und -geschichte; Ontologie und Ethik der Bio- und Technikwissenschaften; Gender and Science; Arabische Philosophie

Kellermann, Philippe, 1980; Student der Philosophie und Geschichtswissenschaft an der Technischen Univ. Berlin

Kefbler, Mario, 1955, Prof. Dr., Berlin. Historiker am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam. V: *Ossip K. Flechtheim* (2007); *On Anti-Semitism and Socialism* (2005); *Vom bürgerlichen Zeitalter zur Globalisierung* (2005). A: Moderner Antisemitismus, europäische Arbeiterbewegung, deutschsprachiges Exil nach 1933, Geschichte der Geschichtswissenschaft. M: Leibniz-Sozietät

Klenner, Hermann, 1926; Prof. Dr. jur. em; Hg. der Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung. V: *Recht und Unrecht* (2004); »*Juristen-Sozialismus/juristische Weltanschauung*« (HKWM 6/II, 2004); *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert* (1991); *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts* (1984); *Marxismus und Menschenrechte* (1982); Autor im HKWM. M: Editorial Board von Ratio Juris

Kortendiek, Beate, 1960, Dr. rer. soc.; Koordinatorin des Netzwerks Frauenforschung NRW an der Univ. Dortmund. V: *Gender-Aspekte bei der Einführung und Akkreditierung gestufter Studiengänge – eine Handreichung* (Mithg. 2006); *Lebenswerke. Porträts der Frauen- und Geschlechterforschung* (Mithg. 2005); *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung* (Mithg. 2004)

Lehmann, Christine, 1958; Dr.; Rundfunkredakteurin und Krimi-Autorin. V: *Naturwissenschaftsgeschichte: Karl Culmann und die graphische Statik – Zeichnen, die Sprache des Ingenieurs* (Mitverf., 2006); *Das Modell Clarissa. Liebe, Sexualität, Verführung und Tod der Romanheldinnen des 18. u. 19. Jahrhunderts* (1991) sowie 13 Romane, zuletzt *Allmachtsdackel* (Ariadne Krimi 1169; 2007)

Ludwig, Gundula, 1979; M.A. phil.; Assistentin am Institut für Politikwissenschaft der Univ. Wien. V: *Gramscis Hegemonie-theorie und die staatliche Produktion von vergeschlechtlichten Subjekten* (Argument 270, 2007). A: Politische Theorie, feministische Staatstheorie, vergeschlechtlichte Subjektivierung. M: Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung

Maurer, Susanne, 1958, Prof. Dr., Professorin für Erziehungswissenschaft/Sozialpädagogik an der Univ. Marburg. V: *Soziale Arbeit zwischen Aufbau und Abbau* (Mitverf., 2005); *Handbuch Sozialraum* (Mitverf., 2005); *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung. Feministische Identitätspolitik im Kräftefeld von Kritik, Norm und Utopie* (1996). A: Gesellschaftsgeschichte(n) und Historiographie; ethnographische und biographische Forschungsperspektiven, Gender Studies und feministische Erkenntniskritik. M: Mitglied in verschiedenen Netzwerken

Merkt, Marianne, 1956; Studiendekanin des »Master of Higher Education«, ZHW der Univ. Hamburg. V: *Studieren neu denken – Hochschule neu erfinden* (Mithg., 2007); *Die Qualität akademischer Lehre – Zur Interdependenz von Hochschuldidaktik und Organisationsentwicklung* (Mithg., 2007); *Die Gestaltung kooperativen Lernens in akademischen Online-Seminaren* (2005). A: Entwicklung neuer Lehr- und Lernszenarien durch eLearning, die Interdependenz von Hochschuldidaktik und Organisationsentwicklung. M: Gesellschaft für Medien in der Wissenschaft, Arbeitsgemeinschaft Hochschuldidaktik

Möllmann, Christian, 1978, Dipl. Pol., M.A., Doktorand an der Univ. Bremen, Graduate School of Social Sciences (GSSS). V: »Mehr Freiheit für mehr Sicherheit. Die Kommission im Integrationsprozess der Alterssicherungsmärkte«, in: R.Fischer u.a. (Hg.): *Die Europäische Kommission und die Zukunft der EU* (2008). A: Internationale Politische Ökonomie, Finanzmarktregulation, Institutionelle Anleger, Rentenpolitik

Morgenroth, Claas, 1974; M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Germanistischen Institut der Univ. Düsseldorf. V: *Politik der Gemeinschaft* (Mithg., 2008). A: Literatur der Gegenwart, Literaturtheorie

Nowak, Iris, 1971; Dipl.-Sozialökonomin, Promov. an der Hamburger Univ. für Wirtschaft und Politik. V: *Selbstbestimmung braucht öffentliche Güter* (2005); *Die Unruhe des Denkens nutzen. Festschrift für Frigga Haug* (Mithg., 2002). A: feministische Hegemonietheorie, Sorgeverhältnisse im Privathaushalt

Oittinen, Vesa, 1951; PD, Dozent am Institut für Philosophie der Univ. Helsinki und am Institut für Philosophie der Univ. Tampere, Senior Researcher am Aleksanteri-Institut. V: *Marx ja Venäjä* (Marx und Russland, Hg., 2006); *Spinoza in Nordic Countries* (Hg., 2004); *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited* (Hg., 2000); *Spinozistische Dialektik* (1994). A: Deutsche, nordische und russische/sowjetische Philosophiegeschichte, Philosophie des Marxismus

Özbek, Sinan, 1961; Professor für Philosophie an der Kocaeli Univ./Türkei. V: *Ideoloji Kuramları* (2003; dt.: *Theorien über Ideologie*); *Irkcilik* (2003, dt.: Rassismus). A: Hg. der vierteljähr. Zeitschrift *felsefologos*; Türkiye felsefe kurumu (Institut für Philosophie i.d. Türkei)

Pabst, Antje, 1975; Dipl.-Päd.; wiss. Mitarbeiterin für Berufs- und Betriebspädagogik Helmut-Schmidt-Univ. Hamburg. V: »Media research and development«, in: Rauner, F. (Hg.): *Handbuch Berufsbildungsforschung international* (Mithg., 2007); »Zeitarbeit und Beruflichkeit«, in: G.Münchhausen (Hg.): *Kompetenzentwicklung in der Zeitarbeit – Potenziale und Grenzen* (2007). A: Berufliche Bildung und Beruflichkeit; Berufswahl in einer veränderten Arbeitswelt

Piercy, Marge, 1936; Schriftstellerin. V: *Gone to Soldiers – Menschen im Krieg* (Roman, 1987/dt: 2006); *Braided Lives – Donna und Jill* (Roman, 1982/dt: 2003); *He, She, and It – Er, Sie und Es* (Roman, 1991/dt: 1998). – *Im Mark der Liebe, Angst* erschien im Original unter dem Titel *At the core of loving, fear* 2003, 2006 bei Marge Piercy and Middlemarsh Inc., veröffentlicht in *The Crooked Inheritance* von Marge Piercy, hgg. v. Alfred A. Knopf, New York 2006. A: Gedichte & Romane zu politischen, historischen, feministischen Fragen & Themen

Povinelli, Elizabeth A., Professorin für Anthropologie an der Columbia Univ. New York. V: *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality* (2006); *Flight from Freedom. In After PostColonial Studies and Beyond* (2005); *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (2002). A: Kritische Theorie des späten Liberalismus; Sackgassen des liberalen Systems bei der Konfrontation mit australischen Indigenen

Reindl, Josef, 1953, Dipl.-Soz., wissenschaftlicher Mitarbeiter am iso-Institut Saarbrücken. V: *Der innovative Ältere. Warum die Entwickleruhr länger als sieben Jahre tickt* (Mithg., 2007); *Für immer jung? Wie die Unternehmen des Maschinenbaus dem demographischen Wandel begegnen* (2004). A: Industriesoziologie, KMU-Forschung, Innovation, demographischer Wandel, Gesundheitspolitik. M: Deutsche Gesellschaft für Soziologie, ver.di, ATTAC

Reusswig, Fritz, 1958; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung e.V. V: *Land – Natur – Konsum* (Mithg., 2005). A: Entwicklung des Klimadiskurses; Rolle von Städten bei einer integrierten Klimaschutzpolitik; Einführung von Experimenten des Klimaschutzes

Rothe, Katja, 1975; M.A., Kulturwissenschaftlerin, Doktorandin am DFG-Graudiertenkolleg »Codierung von Gewalt im medialen Wandel«, Humboldt-Univ. Berlin. V: *Das gestörte Radio – das Meer, das Hörspiel und die Katastrophe* (in Vorbereitung). A: akustische Medien, Medientheorie und -geschichte, politische Philosophie

Scalla, Mario, 1961; Dr. phil.; freier Autor und Journalist. V: *Brecht und die intellektuelle Kritik in Deutschland. Über die Versuche zur Institutionalisierung intellektueller Kritik* (1996). A: Literaturtheorie, Kulturwissenschaft, Postmoderne. M: ver.di

Schabacker, Klaus, Dipl.-Soziologe, Dipl.-Volkswirt; Lehrbeauftragter für Volkswirtschaftslehre an der FHTW Berlin. V: *Volkswirtschaftliche Gesamtrechnungen. Eine Einführung in die Kreislaufanalyse* (2002). A: nationalökonomische Theorie, keynesianische und neocardianische Diskussionen, Wirtschaftspolitik

Schmidt, Werner, 1944; Dr. phil., Historiker an Södertörns högskola, Stockholm. V: *C.H. Hermansson. En politisk biografi* (2005); *C.H. Hermansson und die Entstalinisierung der KP Schwedens* (Argument 249/2003); *Antikommunism och kommunism under det korta nittonhundratalet* (2002). A: Kommunismusforschung, Kalter Krieg, Geschichtstheorie.

Savin, Darko, 1934; Prof. em. an der McGill Univ. Montréal, Kanada. V: *Lessons of Japan* (1996); *To Brecht and Beyond: Soundings in Modern Dramaturgy* (1984); *Poetik der Science Fiction* (1979). A: Vergleichende Literatur- und Theaterwissenschaften, Theorien des Interkulturellen, Utopien und Science Fiction, Politische Epistemologie

Tjaden-Steinhauer, Margarete, 1936; Dr. phil., Prof. em, Univ. Kassel. V: *Gesellschaft von Tikal bis irgendwo. Europäische Gewaltherrschaft, gesellschaftliche Umbrüche, Ungleichheitsgesellschaften neben der Spur* (Mithg., 2004); *Gesellschaft von Rom bis Frankfurt/M., Ungleichheitsverhältnisse in West-Europa und die iberischen Eigenwege* (Mitverf., 2001); *Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen* (Mitverf., 1998)

Uludag, Kamil, 1972, wissenschaftlicher Mitarbeiter am MPI für biologische Kybernetik in Tübingen. V: *Direct measurement of oxygen extraction with fMRI using 6% CO2 inhalation. Magnetic Resonance Imaging* (Mitverf., 2008); *The Influence of Moderate Hypercapnia on Neural Activity in the Anesthetized Nonhuman Primate. Cerebral Cortex* (Mitverf, 2008); »Indeterminismus« (HKWM 6/II, 2004)

Veerkamp, Ton, 1933; Publizist. V: *Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus* (2005); *Der Apostel Paulus auf dem Dritten Kongress der Kommunistischen Internationale* (1997); *Autonomie und Egalität* (1993)

Wittich-Neven, Silke, 1947; Dozentin für Rechtswissenschaft an der Univ. Hamburg. V: *Die Unruhe des Denkens nutzen* (Mitverf., 2002); *Lustmolche und Köderfrauen* (Mithg., 1997). A: Arbeits-, Sozial- und Zivilrecht, feministisches Recht

Woltersdorff, Volker, (Lore Logorrhöe), 1971; Dr., Mitarb. Peter Szondi-Institut für Allg. u. Vergl. Literaturwiss. FU Berlin u. im interdisziplinären Sonderforschungsbereich »Kulturen des Performativen«. V: *Neoliberalism and its homophobic discontents* (interalia.org.pl); *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven* (Mithg., 2007); *Coming out. Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung* (2005). A: Queer Theory, Forschungsprojekt über Sadomasochistische Aufführungen gesellschaftlicher Widersprüche in Kunst, Subkultur und Internet

Wulff, Erich, 1926; Dr. med., Prof. em. für Sozialpsychiatrie an der Med. Hochschule Hannover; lebt in Paris. V: *Das Unglück der kleinen Giftmischerin* (2005); *Irrfahrten* (2001); *Wahnsinnslogik* (1995, 2. Aufl. 2003); *Psychiatrie und Klassengesellschaft* (1972); *Vietnamesische Lehrjahre* (1968/1972)

DAS ARGUMENT

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

Inhaltsverzeichnis

49. Jahrgang

Nr. 269 – 273

Im Auftrag des Berliner Instituts für kritische Theorie (InkriT)
herausgegeben von
Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle

Wissenschaftlicher Beirat:

- | | | |
|--|--------------------------------------|---|
| Gilbert Achcar (Berlin / Paris) | Bernd Hackl (Wien) | Andreas Novy (Wien) |
| Sünne Andresen (Berlin) | Gisela Hänel-Ossorio (Oldenburg) | Iris Nowak (Hamburg) |
| Ursula Apitzsch (Frankfurt/M) | Christine Hahn (Hildesheim) | Jörg Nowak (Berlin) |
| Andreas Arndt (Berlin) | Nancy Hartssock (Washington) | Sinan Özbek (Istanbul) |
| Georg Auernheimer (Köln) | Rolf Hecker (Berlin) | Christof Ohm (Berlin) |
| Étienne Balibar (Paris) | Inez Hedges (Boston) | Vesa Oittinen (Helsinki) |
| Giorgio Baratta (Rom) | Manfred Hinz (Passau) | Hilal Onur (Ankara) |
| Thomas Barfuss (Chur) | Joachim Hirsch (Frankfurt/M) | Ute Osterkamp (Berlin) |
| Alison Bartlett (Perth) | Peter U. Hohendahl (Ithaka/NY) | Eva Palomo (Madrid) |
| Ulrike Behrens (Hildesheim) | Tae-Hee Hong (Kwangju/Korea) | Helmut Peitsch (Potsdam) |
| Catherine Benamou (Michigan) | Fredric Jameson (Durham) | Helmut Peters (Berlin) |
| Armin Bernhard (Duisburg-Essen) | Domenico Jervolino (Neapel) | Nora Räthzel (Umeå) |
| Leo Bieling (Marburg) | Bob Jessop (Lancaster) | Jan Rehmann (New York) |
| Gabriele Bischoff (Düsseldorf) | Christina Kaindl (Berlin) | Holger Reinisch (Jena) |
| Dick Boer (Amsterdam) | Dimitris Karydas (Athen / Berlin) | Tilman Reitz (Jena) |
| Werner Bonefeld (York) | Mario Keßler (New York / Potsdam) | José María Ripalda (Madrid) |
| Paul A. Bové (Pittsburg) | Barbara Ketelhut (Hannover) | Jörg Roesler (Berlin) |
| Miriam Boyer (Princeton) | Hermann Klenner (Berlin) | Thomas Sablowski (Frankfurt/M) |
| Ulrich Brand (Kassel) | Toshiaki Kobayashi (Leipzig / Tokio) | Georgios Sagriotis (Athen) |
| Abigail Bray (Crawley) | Juha Koivisto (Tampere) | Maren Schlierkamp (Hamburg) |
| Johanna Brenner (Portland) | Beate Kortendiek (Dortmund) | Catharina Schmalstieg (Berlin) |
| Erica Burman (Manchester) | Wolfgang Küttler (Berlin) | Stefan Schmalz (Marburg) |
| Judith Butler (Berkeley) | Timm Kunstreich (Hamburg) | Werner Schmidt (Huddinge) |
| Britta Cacioppo (Wien) | Ingrid Kurz-Scherf (Marburg) | Gerhard Schoenbemer (Berlin) |
| Weidong Cao (Peking) | Georges Labica (Paris) | Ernst Schraube (Roskilde) |
| Robert Cohen (New York) | Hannes Lacher (Toronto) | Klaus Schulte (Roskilde) |
| Rolf Czeskleba-Dupont (Hvalsø) | Hubert Laitko (Berlin) | Terri Seddon (Melbourne) |
| Alex Demirović (Frankfurt/M) | Lars Lambrecht (Hamburg) | Thomas Seibert (Berlin) |
| Frank Deppe (Marburg) | Aliki Lavranu (Athen) | Dorte Marie Sondergaard
(Kopenhagen) |
| Klaus Dörre (Jena) | Christine Lehmann (Stuttgart) | Christoph Spehr (Bremen) |
| Wolfgang Dreßler (Düsseldorf) | Ilse Lenz (Bochum) | Hortense Spillers (New York) |
| Dagmar Engelken (Essex) | Esther Leslie (London) | Susanne Spindler (Köln) |
| Esra Erdem (Berlin) | Elisabeth List (Graz) | Helmut Steiner (Berlin) |
| Peter Faulstich (Hamburg) | Domenico Losurdo (Urbino) | Melanie Stitz (Düsseldorf) |
| Hannelore Faulstich-Wieland
(Hamburg) | Isabel Loureiro (São Paolo) | Darko Suvin (Lucca) |
| Ann Ferguson (Amherst) | Gundula Ludwig (Wien) | Benno Teschke (Sussex) |
| Armando Fernández Steinko
(Madrid) | Morus Markard (Berlin) | Peter Thomas (Amsterdam) |
| Rose Folsom (Toronto) | Thomas Marxhausen (Halle) | Margarete Tjaden-Steinhauer (Kassel) |
| Harriet Fraad (Amherst) | Günter Mayer (Berlin) | Massimiliano Tomba (Padua) |
| Georg Fülberth (Marburg) | Dorothea Melcher (Caracas) | Kamil Uludag (Tübingen) |
| Jane Gaines (Durham/NC) | Jutta Meyer-Siebert (Hannover) | Frank Unger (Berlin) |
| Montserrat Galcerán (Madrid) | Iannis Milios (Athen) | Kees van der Pijl (Sussex) |
| Ingrid Galster (Paderborn) | Sara Mills (Sheffield) | Werner van Treeck (Berlin) |
| Claudia Gdaniec (Berlin) | Liv Mjelde (Oslo) | Cristina Vega (Madrid) |
| Eva Geber (Wien) | Reinhard Moeck (Halle) | Michael Vester (Hannover) |
| Werner Goldschmidt (Hamburg) | Diana Mulinari (Lund) | Bernhard Walpen (Luzern) |
| Pablo González Casanova
(Mexico City) | Gustau Muñoz (Valencia) | Xiaoping Wei (Peking) |
| Christoph Görg (Leipzig) | Wolf-Dieter Narr (Berlin) | Manfred Wekwerth (Berlin) |
| Ruedi Graf (Basel) | Manfred Naumann (Berlin) | Frieder Otto Wolf (Berlin) |
| Sigrid Graumann (Berlin) | John Neelsen (Tübingen) | Richard D. Wolff (Amherst) |
| Ulrike Gschwandtner † (Salzburg) | Hartmut Neuendorff (Dortmund) | Erich Wulff (Paris) |
| | Linnea Nilson (Lund) | |
| | Wolfgang Nitsch (Oldenburg) | |
| | Silvia Nosssek (Wien) | |

Redaktionelle Beiträge

Editorial; InkriT; Verlagsmitteilungen	269/ 1
Editorial; InkriT; Verlagsmitteilungen	270/169
Editorial; Verlagsmitteilungen	271/319
Editorial	272/473
Editorial; InkriT; Verlagsmitteilungen.....	273/ 2

Literarische Beiträge

Alberti, Rafael, <i>Unschuld</i>	273/114
Braun, Volker, <i>Die Liebenden. Vor Dante</i>	273/ 1
Jelinek, Elfriede, <i>Ahörnchen und Behörnchen</i>	273/ 68
Mensching, Steffen, <i>Marie Rose Aman</i>	270/177
Piercy, Marge, <i>Im Mark der Liebe, Angst</i>	273/178
Ruoff, Karen, <i>Das Enron-Ranking-Paradigma</i>	272/488
Schoenberner, Gerhard, <i>Das alte Zeichen</i>	269/ 10
Schoenberner, Gerhard, <i>Die große Hoffnung</i>	271/327

Nachrichten aus dem Patriarchat

Haug, Frigga, <i>Missbraucht beim Kirchentag</i>	272/485
Haug, Frigga, <i>Volksempfinden</i>	270/176
Lehmann, Christine, <i>Heuschreckinnen</i>	269/ 8
Philipp, Ines, <i>Ruinen</i>	271/324
Wittich-Neven, Silke, <i>Die Liebe hört nimmer auf</i>	273/ 9

Aufsätze

Amesberger, Helga, Claudia Dietl, Brigitte Halbmayr, Gundula Ludwig, »Die Liebe ist ein seltsames Spiel« – Weibliche Vergesellschaftung in Liebesverhältnissen	273/163
Apitzsch, Ursula, u. Peter Kammerer <i>Was geschieht mit den Besiegten? Die Biographie Antonio Gramsci aus der Perspektive der Gefängnisbriefe</i>	270/220
Baratta, Giorgio, <i>Prosa und Poesie in den Gefängnisbriefen</i>	270/241
Behrens, Roger, <i>Die Endgültigkeit der Gefühle. Kritische Bemerkungen über Liebe</i>	273/ 52
Bensaïd, Daniel, <i>Utopisches Moment und strategische Neugründung</i>	269/ 72
Boothman, Derek, <i>Gramsci und der Islam</i>	270/206
Bray, Abigail, <i>Intimität in der Kontrollgesellschaft. Zu Hardt und Negri</i>	273/228

Butler, Judith, <i>Zweifel an der Liebe</i>	273/ 13
Candeias, Mario, <i>Das »unmögliche« Prekariat. Antwort auf Wacquant</i>	271/410
Dasgupta, Subhoranjan, <i>Liebe im Land von Kama und Kaste</i>	273/153
Demirović, Alex, <i>Die Transformation der Staatlichkeit von Hochschulen</i>	272/531
Draheim, Susanne, u. Tilman Reitz <i>Streit der Exzellenzen. Die konservative Kritik des deutschen Bologna-Prozesses</i>	272/491
Fernández Buey, Francisco, <i>Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts und wir Europäer</i>	269/ 85
Geffken, Rolf, u. Helmut Peters <i>Kontroverse über Chinas Rechtssystem</i>	269/126
Gramsci, Antonio, u. Tatjana Schucht <i>Drei Briefe</i>	270/233
Hanley, Larry, <i>Akademische Lehre in den USA: Bildungstechnologie und Berufsidentität</i>	272/502
Harvey, David, <i>Enteignung gehört zum Wesen des Kapitalismus. Gespräch mit Ulrich Brand und Bettina Köhler</i>	269/ 90
Haug, Frigga, <i>Knut, das kuschelige Raubtier</i>	273/ 84
Haug, Frigga, <i>Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik</i>	271/348
Haug, Wolfgang Fritz, <i>Axiome eines Neuanfangs. Über die philosophische Aktualität von Karl Marx</i>	271/363
Haug, Wolfgang Fritz, <i>Die »Neue Kapital-Lektüre« der monetären Werttheorie</i>	272/560
Haug, Wolfgang Fritz, <i>Othello oder Das rote Tuch der Leidenschaft</i>	273/ 31
Haug, Wolfgang Fritz, <i>Zur Dialektik des Antikapitalismus</i>	269/ 11
Heumann, Christoph, <i>Innenansicht der Akkreditierung. Zur Regierungstechnik der Hochschulreform (Interview)</i>	272/525
Hohendahl, Peter Uwe, <i>Der Begriff des totalen Staats und die Aktualität Carl Schmitts</i>	270/259
Jameson, Fredric, <i>Kulturrevolution</i>	271/375
Kaindl, Christina, <i>Antikapitalismus von rechts</i>	269/ 60
Karafyllis, Nicole C., <i>Das emotionale Gehirn als Geschlechtsorgan. Gedanken zur Liebe im Zeichen der Social Neurosciences</i>	273/210
Lehmann, Christine, <i>Krieger und Blondinen – das Steinzeitmodell im Liebesroman zu Beginn des 21. Jahrhunderts</i>	273/127
Lienen, Ewald, <i>Radikale Transformation als (Ver-)Lernprozess. Die Dialektik des Antikapitalismus an den Beispielen Linkspartei und G8-Mobilisierungen</i>	269/ 48
Ludwig, Gundula, <i>Gramscis Hegemonietheorie und die staatliche Produktion von vergeschlechtlichten Subjekten</i>	270/196
Maurer, Susanne, <i>»Schuld und Liebe« – eine Filmbetrachtung</i>	273/147
Narr, Wolf-Dieter, <i>Dialektik der Antikapitalismen. Anstöße zur Diskussion</i>	269/ 35
Naumann, Manfred, <i>Ein Außenseiter im Arbeiter-und-Bauern-Staat. Hans Mayers Leipziger Briefe</i>	270/251

Nowak, Iris, <i>Schreiben über Liebe in der Familie</i>	273/195
Quaas, Georg, <i>Für ein kohärentes Kapital-Verständnis. Ein Kommentar zu Haugs Einführung</i>	272/575
Pedersen, Christina Hee, <i>»Ich hoffe, Sie können einen Witz vertragen« – Humor und Geschlecht in modernen Organisationen</i>	269/112
Peter, Lothar, <i>Marburger und Frankfurter Schule im Vergleich</i>	269/ 98
Povinelli Elizabeth A., <i>Jenseits liberaler Opferliebe. Christus, der Tod und der Andere</i>	273/ 99
Röttger, Bernd, <i>Passive Revolutionen – ein Schlüssel zum Verständnis kapitalistischer Umwälzungen und der aktuellen Krise der Gewerkschaftspolitik</i>	270/179
Ruschig, Ulrich, <i>Simulierte Warenproduktion – ein akademischer Tanz ums goldene Kalb</i>	272/509
Soltz, Ingar, <i>Transformation des deutschen Parteiensystems und europäische historische Verantwortung der Linkspartei</i>	271/329
Suvin, Darko, <i>Gefühle bei Bertolt Brecht</i>	273/ 34
Suvin, Darko, <i>Im Innern des Walfischs oder Wie leben, wenn der Kommunismus eine Notwendigkeit, aber keine Gegebenheit ist?</i>	271/383
Tjaden-Steinhauer, Margarete, <i>Geschlecht und Liebe bei Friedrich Engels und Clara Zetkin</i>	273/115
Veerkamp, Ton, <i>Die Liebe zu Gott oder: Vom Politischen Eros</i>	273/ 74
Wacquant, Loïc, <i>Territoriale Stigmatisierung im Zeitalter fortgeschrittener Marginalität</i>	271/399
Wagner, Thomas, <i>Zum 100. Geburtstag von Georg Knepler</i>	269/122
Woltersdorff, Volker, <i>Dies alles und noch viel mehr! – Paradoxien prekärer Sexualitäten</i>	273/179
Wulff, Erich, <i>Kritische Einfühlung in den Massenmord? Jonathan Littells Les Bienveillantes</i> ..	270/247
Zimmer, Gerhard, <i>Die Universität in der informationstechnischen Produktionsweise – Perspektiven und Widersprüche</i>	272/546

Nachrufe

<i>Erinnerung an Jutta Held</i> (Frigga Haug)	269/ 6
<i>Erinnerung an Monty Johnstone (1928-2007)</i> (Eric Hobsbawm)	272/482
<i>Zum Tode von Ulrike Gschwandtner</i> (Frigga Haug)	272/480
<i>Erinnerung an Sibylle Haberditzl</i> (Wolfgang Fritz Haug)	273/ 5

Besprechungen**Philosophie**

Baudrillard, Jean, <i>Die Kunst des Bösen</i> (Dick Boer)	269/133
Buckel, Sonja, <i>Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts</i> (Hermann Klenner)	273/248
De Jonge, Eccy, <i>Spinoza and Deep Ecology</i> (Vesa Oittinen)	269/131
Derrida, Jacques, <i>Glas</i> (José-María Ripalda)	269/135
Elliott, Gregory, <i>Althusser: The Detour of Theory</i> (Dick Boer)	270/274
Frosini, Fabio, u. Guido Liguori (Hg.), <i>Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del Carcere</i> (Klaus Bochmann)	270/281
Gazzaniga, Michael S., <i>Wann ist der Mensch ein Mensch?, Antworten der Neurowissenschaft auf ethische Fragen</i> (Kamil Uludag)	273/243
Goppelsröder, Fabian (Hg.), <i>WittgensteinKunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares</i> (Tilman Reitz)	272/597
Günzel, Stephan, <i>Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung</i> (Erich Wulff)	273/240
Hartle, Johan Frederik, <i>Der geöffnete Raum. Zur Politik der ästhetischen Form</i> (Tilman Reitz) ...	271/431
Haug, Wolfgang Fritz, <i>Neue Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«</i> (Georg Quaas)	272/575
Hayoun, Maurice-Ruben, <i>Geschichte der jüdischen Philosophie</i> (Thomas Marxhausen)	269/130
Hindrichs, Gunnar (Hg.), <i>Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas</i> (Vesa Oittinen)	272/589
Hoff, Jan, Alex Petrioli, Ingo Stütze, Frieder Otto Wolf (Hg.), <i>Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie</i> (Wolfgang Fritz Haug)	272/560
Holzinger, Markus, <i>Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz</i> (Claas Morgenroth)	273/250
Höslé, Vittorio, <i>Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik</i> (Manfred Hinz)	271/429
Ives, Peter, <i>Gramsci's Politics of Language. Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School</i> (Daniel Fastner)	270/285
Jäger, Margarete, u. Jürgen Link (Hg.), <i>Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten</i> (Dick Boer)	272/594
Kasanda Lumembu, Albert (Hg.), <i>Pour une pensée africaine émancipatrice</i> (Montserrat Galcerán)	273/239
Keller, Fritz, u. Stefan Kraft (Hg.), <i>Rosa Luxemburg. Denken und Leben einer internationalen Revolutionärin</i> (Frigga Haug)	270/276
Kliman, Andrew, <i>Reclaiming Marx' »Capital«. A Refutation of the Myth of Inconsistency</i> (Wolfgang Fritz Haug)	272/593

Levine, Norman, <i>Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism.</i> Vol. 1: <i>The Hegelian Foundations of Marx's Method</i> (Andreas Arndt)	271/424
Liguori, Guido, <i>Sentieri gramsciani</i> (Peter Jehle)	270/282
<i>Marx-Engels-Werke</i> , Bd. 1, Neuauflage (Thomas Marxhausen)	271/424
Musto, Marcello (Hg.), <i>Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia</i> (Frieder Otto Wolf)	271/427
Rödl, Sebastian, <i>Self-Consciousness</i> (Vesa Oittinen)	273/241
Scharer, Manfred, » <i>Freiheit ist immer ...</i> «. <i>Die Legende von Karl und Rosa</i> (Frigga Haug)	270/276
Schöttker, Detlev, u. Erdmut Wizisla (Hg.), <i>Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente</i> (Lars Lambrecht)	270/272
Schütrumpf, Jörn (Hg.), <i>Rosa Luxemburg oder Der Preis der Freiheit</i> (Frigga Haug)	270/276
Sève, Lucien, <i>Penser avec Marx aujourd'hui. I. Marx et nous</i> (Kolja Lindner)	272/591
Tugendhat, Ernst, <i>Anthropologie statt Metaphysik</i> (Sinan Özbek)	273/246
Žižek, Slavoj, <i>The Parallax View</i> (Fredric Jameson)	269/137

Sprache und Literatur

Galster, Ingrid (Hg.), <i>Sartre devant la presse d'occupation. Le dossier critique des</i> » <i>Mouches</i> « <i> et »Huis clos</i> « (Peter Jehle)	271/433
Galster, Ingrid (Hg.), <i>Sartre et les juifs</i> (Peter Jehle)	271/433
Koch, Gerd, Florian Vaßen u. Doris Zeilinger (Hg.), <i>Die Mahagonnysierung der Welt.</i> <i>Bertolt Brechts und Kurt Weills »Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny«</i> (Robert Cohen)	270/291
Maas, Utz, <i>Verfolgung und Auswanderung deutschsprachiger Sprachforscher 1933-1945</i> (Clemens Knobloch)	271/436
Mayer, Hans, <i>Briefe 1948-1963</i> (Manfred Naumann)	270/251
Schumacher, Ernst, <i>Mein Brecht. Erinnerungen 1943 bis 1956</i> (Silvia Schlenstedt)	270/288
Weidermann, Volker, <i>Lichtjahre. Eine kurze Geschichte der deutschen Literatur von</i> <i>1945 bis heute</i> (Helmut Peitsch)	270/287

Psychologie

Littell, Jonathan, <i>Les Bienveillantes</i> (Erich Wulff)	270/247
Reuleaux, Nele, <i>Nationalsozialistische Täter. Die intergenerative Wirkungsmacht des</i> <i>maligen Narzissmus</i> (Erich Wulff)	270/299

Kunst und Kultur

Adorno, Theodor W., <i>Current of Music. Elements of a Radio Theory</i> (Günter Mayer)	272/599
Adorno, Theodor W., und Hanns Eisler, <i>Komposition für den Film</i> (Günter Mayer)	272/599
Glötz, Peter, <i>Stefan Bertschi, Chris Locke</i> (Hg.) <i>Daumenkultur. Das Mobiltelefon in der Gesellschaft</i> (Katja Rothe)	273/256
Held, Jutta, <i>Avantgarde und Politik in Frankreich. Revolution, Krieg und Faschismus im Blickfeld der Künste</i> (Manfred Hinz)	272/603
Kluge, Alexander, <i>Geschichten vom Kino</i> (Mario Scalla)	273/252
Link, David, <i>Poesiemaschinen/Maschinenpoesie. Zur Frühgeschichte computerisierter Texterzeugung und generativer Systeme</i> (Manfred Hinz)	273/253
Robben, Bernhard, <i>Der Computer als Medium. Eine transdisziplinäre Theorie</i> (Manfred Hinz)	273/255
Türcke, Christoph, <i>Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift</i> (Hellmut Winter)	272/602

Pädagogik und Hochschule

Bachmair, Ben, Peter Diepold u. Claudia de Witt (Hg.), <i>Jahrbuch Medienpädagogik 4</i> (Patricia Arnold)	272/614
Bollenbeck, Georg, u. Waltraud »Wara« Wende (Hg.), <i>Der Bologna-Prozess und die Veränderung der Hochschullandschaft</i> (Marianne Merkt)	273/257
Bueb, Bernhard, »Lob der Disziplin« (Ulf Preuss-Lausitz)	269/142
Fiedler, Werner, u. Eike Hebecker (Hg.), <i>Promovieren in Europa. Strukturen, Status und Perspektiven im Bologna-Prozess</i> (Anke Grotlischen u. Franziska Bonna).....	272/610
Fisch, Rudolf, u. Stefan Koch (Hg.), <i>Neue Steuerung von Bildung und Wissenschaft. Schule – Hochschule – Forschung</i> (Isabelle Sieh)	272/607
Friebertshäuser, Barbara, Markus Rieger-Ladich u. Lothar Wigger (Hg.), <i>Reflexive Erziehungswissenschaft. Forschungsperspektiven im Anschluss an Pierre Bourdieu</i> (Thomas Schindler)	272/612
Gehring, Wolfgang, <i>Leistungspunktesysteme an deutschen Universitäten – kritische Analyse und Ergebnisse einer summativen Evaluationsstudie</i> (Thomas Rieske)	272/609
Hauer, Dirk, u. Bela Rogalla, <i>HWP in Bewegung – Studierendenproteste gegen neoliberale Hochschulreformen</i> (Ralf Hoffrogge)	272/606
Hörisch, Jochen, <i>Die ungeliebte Universität. Rettet die Alma Mater!</i> (Antje Pabst)	273/259
Kirchhöfer, Dieter, <i>Grenzen der Entgrenzung. Lernkultur in der Veränderung</i> (Wilhelm Filla) ...	272/613
Konsortium Bildungsberichterstattung (Hg.), <i>Bildung in Deutschland. Ein indikatoren-gestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration</i> (Georg Auernheimer)	270/293
Lehmann, Kai, u. Michael Schetsche (Hg.), <i>Die Google-Gesellschaft. Vom digitalen Wandel des Wissens</i> (Anne Thilloßen)	270/297

Overwien, Bernd, u. Annedore Prengel (Hg.), <i>Recht auf Bildung. Zum Besuch des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen in Deutschland</i> (Georg Auernheimer)	273/263
Pfeufer, Matthias, <i>Ein unbequemes Fach, Ethikunterricht an bayerischen Hauptschulen</i> (Andreas Gmelch)	273/262
Reheis, Fritz, <i>Nachhaltigkeit, Bildung und Zeit</i> (Thomas Vogel)	269/140
Reich, Eberhard, <i>Denken und Lernen. Hirnforschung und pädagogische Praxis</i> (Claudia Niewels-Kersting)	269/144
Schäfer, Alfred, u. Michael Wimmer (Hg.), <i>Tradition und Kontingenz</i> (Frank Konersmann)	270/296
Verein der Förderer der Schulhefte (Hg.), <i>Menschenhaltung. Biologismus – Sozialrassismus</i> (Christoph Horst)	273/261
Werry, Claudius, <i>Freiheit auf Bewährung? Die Auswirkungen der Globalisierung auf die Universität</i> (Ralf Hoffrogge)	272/605

Soziologie

Alexiou, Alice Sparberg, <i>Jane Jacobs: Urban Visionary</i> (Jan Kemper)	270/304
Ammon, Sabine, Corinna Heineke u. Kirsten Selbmann (Hg.), <i>Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft</i> (Fritz Reusswig)	273/271
Aulenbacher, Brigitte, u.a. (Hg.), <i>FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art</i> (Beate Kortendiek)	273/264
Belina, Bernd, <i>Raum, Überwachung, Kontrolle. Vom staatlichen Zugriff auf städtische Bevölkerung</i> (Henning Füller)	270/301
Blickhäuser, Angelika, u. Henning von Barga, <i>Mehr Qualität durch Gender-Kompetenz. Ein Wegweiser für Training und Beratung im Gender Mainstreaming</i> (Ulrike Gschwandtner)	271/442
Bock von Wülffingen, Bettina, <i>Genetisierung der Zeugung. Eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte</i> (Sven Bergmann)	273/269
Buhr, Regina (Hg.), <i>Innovationen – Technikwelten, Frauenwelten. Chancen für einen geschlechtergerechten Wandel des Innovationssystems in Deutschland</i> (Sünne Andresen) ...	273/267
Degener, Ursula, u. Beate Rosenzweig (Hg.), <i>Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven</i> (Elisabeth List)	271/444
Duchrow, Ulrich, Reinhold Bianchi, René Krüger u. Vincenzo Petracca, <i>Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung</i> (Ralf Brodesser)	269/147
Farzin, Sina, <i>Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung</i> (Yasar Aydin)	272/619
Hempel, Leon, u. Jörg Metelmann (Hg.), <i>Bild – Raum – Kontrolle. Videoüberwachung als Zeichen gesellschaftlichen Wandels</i> (Sven Engel)	270/302
Hess, Sabine, <i>Globalisierte Hausarbeit. Au-pair als Migrationsstrategie von Frauen in Osteuropa</i> (Barbara Kettelhut)	269/145

Holm, Andrej, <i>Die Restrukturierung des Raumes. Stadterneuerung der 90er Jahre in Ostberlin: Interessen und Machtverhältnisse</i> (Armin Kuhn)	272/615
Holzer, Boris, <i>Netzwerke</i> (Clemens Knobloch)	271/445
Illouz, Eva, <i>Gefühle in Zeiten des Kapitalismus</i> (Christina Kaindl)	273/265
Kurz-Scherf, Ingrid, Lena Correll u. Stefanie Janczyk (Hg.), <i>In Arbeit: Zukunft. Die Zukunft der Arbeit und der Arbeitsforschung liegt in ihrem Wandel</i> (Ingrid Jungwirth)	271/438
Lang, Claudia, <i>Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern</i> (Gundula Ludwig)	273/268
Leisering, Lutz, Petra Buhr u. Ute Traiser-Diop, <i>Soziale Grundsicherung in der Weltgesellschaft. Monetäre Mindestsicherungssysteme in den Ländern des Südens und des Nordens. Weltweiter Survey und theoretische Verortung</i> (Katrin Mohr)	272/617
Lutz, Helma, <i>Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung</i> (Ingrid Jungwirth)	271/438
Rätz, Werner, Dagmar Paternoga u. Werner Steinbach, <i>Grundeinkommen bedingungslos</i> (Stefan Bollinger)	269/146
Rena Tangens, padeluun (Hg.), <i>Schwarzbuch Datenschutz. Ausgezeichnete Datenkraken der BigBrotherAwards</i> (Marco Tullney)	271/447
Rerrich, Maria S., <i>Die ganze Welt zu Hause. Cosmophile Putzfrauen in privaten Haushalten</i> (Ingrid Jungwirth)	271/438
Schultz, Susanne, <i>Hegemonie – Gouvernementalität – Biomacht. Reproduktive Risiken und die Transformation internationaler Bevölkerungspolitik</i> (Stefanie Graefe)	271/442

Soziale Bewegungen und Politik

Ballard, Richard, Adam Habib u. Imraan Valodia (Hg.), <i>Voices of Protest. Social Movements in Post-Apartheid South Africa</i> (Christoph Haug)	271/456
Bensaïd, Daniel, <i>Eine Welt zu verändern. Bewegungen und Strategien</i> (Alban Werner)	269/150
Bronner, Stephen Eric, <i>Blood in the Sand. Imperial Fantasies, Right-Wing Ambitions and the Erosion of American Democracy</i> (Ingar Solty)	270/305
Buchanan, Patrick J., <i>Where the Right Went Wrong. How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Presidency</i> (Ingar Solty)	272/622
Cockburn, Patrick, <i>The Occupation. War and resistance in Iraq</i> (Sabah Alnasseri)	272/627
de Francisco, Andrés, <i>Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano</i> (Armando Fernández Steinko)	273/276
De la Nuez, Iván, <i>Fantasia roja. Los intelectuales de izquierdas y la revolución cubana</i> (Martin Franzbach)	272/630
Drury, Shadia B., <i>The Political Ideas of Leo Strauss. With a New Introduction by the Author</i> (Ingar Solty)	272/622
Fabio, Udo di, <i>Die Kultur der Freiheit</i> (Richard Gebhardt, Ingar Solty)	271/448

Fox Piven, Frances, <i>The War At Home. The Domestic Costs of Bush's Militarism</i> (Ingar Solty)	270/305
Gibson, Nigel C. (Hg.), <i>Challenging Hegemony: Social Movements and the Quest for a New Humanism in South Africa</i> (Christoph Haug)	271/456
Heilmann, Sebastian, <i>Das politische System der Volksrepublik China</i> (Stephan Scheuer)	271/454
Henning, Klaus, <i>Aufstieg der »Neocons«. Politische Intellektuelle in den USA und der »Neue Imperialismus«</i> (Ingar Solty)	272/622
Hoeges, Dirk, <i>Niccolò Machiavelli. Dichter – Poeta</i> (Philippe Kellermann)	273/274
Marchart, Oliver, u. Rupert Weinzierl (Hg.), <i>Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie</i> (Armin Kuhn)	269/149
Moore, Michael (Hg.), <i>Will They Ever Trust Us Again? Letters From the War Zone. The Troops and Their Families Write to Michael Moore</i> (Ingar Solty)	270/305
Sastre, Alfonso, Carlos Fernández Liria u.a., <i>Cuba 2005</i> (Martin Franzbach)	272/630
Schönbauer, Ulrich, u. Michael Vlastos, <i>Der neue Antikapitalismus</i> (Andreas Novy)	269/151
Schlichte, Klaus, <i>Der Staat in der Weltgesellschaft. Politische Herrschaft in Asien, Afrika und Lateinamerika</i> (Bettina Engels)	271/452
Schwarzer, Alice, <i>Die Antwort</i> (Kersten Artus)	273/273
Schwenken, Helen, <i>Rechtlos, aber nicht ohne Stimme. Politische Mobilisierungen um irreguläre Migration in die Europäische Union</i> (Ulrich Brand)	271/455
Stöcker, Mirja (Hg.), <i>Das F-Wort. Feminismus ist sexy</i> (Frigga Haug)	272/620
Thörn, Håkan, <i>Anti-Apartheid and the Emergence of a Global Civil Society</i> (Christoph Haug) ...	271/456
Thumfart, Alexander u. Arno Waschkuhn, <i>Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus</i> (Philippe Kellermann)	273/274
Weizsäcker, Ernst Ulrich von, Ulrich Petschow u. James N. Rosenau (Hg.), <i>Governance and Sustainability: New Challenges for States, Companies and Civil Society</i> (Frieder Otto Wolf u. Pia Paust-Lassen)	271/451

Ökonomie

Badziura, Alexander, u.a. (Hg.), <i>Hegemonie – Krise – Krieg</i> (Werner Goldschmidt)	269/155
Beckmann, Martin, <i>Das Finanzkapital in der Transformation der europäischen Ökonomie</i> (Christian Möllmann)	273/282
Bischoff, Joachim, <i>Die Zukunft des Finanzmarkt-Kapitalismus</i> (Monika Bialojan)	269/156
Boes, Andreas, u. Katrin Trinks, <i>»Theoretisch bin ich frei!« Interessenhandeln und Mitbestimmung in der IT-Industrie</i> (Mario Candeias u. Nicole Mayer-Ahuja)	270/313
Bologna, Sergio, <i>Die Zerstörung der Mittelschichten. Thesen zur Neuen Selbständigkeit</i> (Mario Candeias)	271/462
Dicken, Peter, <i>Global Shift. Mapping the changing contours of the world economy</i> (Klaus Schabacker)	273/284

Foster, John Bellamy, <i>Naked Imperialism</i> (Werner Goldschmidt)	269/153
Frege, Carola, u. John Kelly (Hg.), <i>Varieties of Unionism. Strategies for Union Revitalization in a Globalizing Economy</i> (Catharina Schmalstieg)	269/158
Hickel, Rudolf, <i>Kassensturz. Sieben Gründe für eine andere Wirtschaftspolitik</i> (Klaus Schabacker)	270/311
Kädtler, Jürgen, <i>Sozialpartnerschaft im Umbruch</i> (Josef Reindl)	273/280
Kröcher, Uwe, <i>Die Renaissance des Regionalen</i> (Bernd Röttger)	272/636
Massarrat, Mohssen, <i>Kapitalismus. Machtungleichheit. Nachhaltigkeit</i> (Annette Schlemm)	272/634
Michalitsch, Gabriele, <i>Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül</i> (Christina Kaindl)	273/279
Nuss, Sabine, <i>Copyright & Copyriot</i> (Henrik Lebuhn)	272/632
Rügener, Werner, <i>Privatisierung in Deutschland. Eine Bilanz. Von der Treuhand zu Public Private Partnership</i> (Stefan Bollinger)	271/460
Vring, Thomas von der, <i>Welche Politik schafft Arbeitsplätze? Eine empirische Überprüfung theoretischer Behauptungen</i> (Gisela Hänel-Ossorio u. Carles Ossorio Capella)	271/461
Willke, Gerhard, <i>Kapitalismus</i> (Georg Fülberth)	270/310

Geschichte

Aly, Götz, <i>Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus</i> (Gerd Wiegel) ...	269/160
Berens, Peter, <i>Trotzkisten gegen Hitler</i> (Mario Keßler)	273/290
Federici, Silvia, <i>Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation</i> (Inez Hedges)	271/464
Gerstenberger, Heide, <i>Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt</i> (Lars Bretthauer)	271/466
Gudehus, Christian, <i>Dem Gedächtnis zuhören. Erzählungen über NS-Verbrechen und ihre Repräsentation in deutschen Gedenkstätten</i> (Reinhard Rohde)	269/163
Renkama, Jukka, <i>Ideology and Challenges of Political Liberalisation in the USSR, 1957-1961. Otto Kuusinen's »Reform Platform«, the State Concept, and the Path to the 3rd CPSU</i> (Werner Schmidt)	273/287
Ulrich, Jürg, <i>Kamenev: Der gemäßigte Bolschewik. Das kollektive Denken im Umfeld Lenins</i> (Mario Keßler)	273/285
Van Laak, Dirk, <i>Über alles in der Welt. Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert</i> (Rüdiger Haude)	269/159

FORUM

Wissenschaft

1 / 2008

Kontrolle außer Kontrolle

A.Fisahn: Sicherheit und Eigennutz. Entwicklungen von Repression und Überwachung

N.Zurawski: Sicherheit als Angebot. Zur Akzeptanz von Überwachung

C.Haydt: Bundeswehr im eigenen Land. G8-Einsatz als Exempel

H.-J.Dahme u. N.Wohlfahrt: Wie »Reform« die »Sicherheitsgesellschaft« gebar

V.Eick: Umkämpftes Terrain. Randgruppen-Management in Städten des Neoliberalismus

B.Belina: Raumkontrolle. Zur Verräumlichung staatlicher Kontrolle

W.Hülsmann: Vorratsdatenspeicherung. Schritte zur Überwachungsgesellschaft

Hochschul- und Wissenschaftspolitik

Ch.Lammers: Hoffnung, Enttäuschung. Bologna-Nischen entpuppen sich

A.Keller: Bausteine, Visionen. Eine bessere Hochschul-Personalstruktur – für Alle(s)

St.Hibbeler: Habilitieren in der Türkei. Oder: Eine nicht zu bestehende Prüfung

Prima Klima

U.E.Simonis: Von Göttern und Dämonen. Zur UN-Klimakonferenz in Bali

B.Hoff: Stromer-Planungen. Klima-Fehlsteuerung à la Energiewirtschaft

Wissenschaftstheorie

R.Fischbach: Der Raum und die Räume – oder das nicht Relative des Relativen

A.Kieser: Sanfte Waffen für harte Zeiten. Von Tasern, Mikrowellen und Schallkanonen

 25. Jg. 2008

Herausgeber: Bund demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (BdWi), Gisselberger Str. 7, 35037 Marburg – www.bdwi.de/forum – Verantwortl. Redakteurin: Claudia Stellmach – Erweit. Redaktion: Marco Geis, Bettina Lösch – erscheint vierteljährlich, Einzelheft 7 €, Jahresabo 26 € (Ausland 30 €) – Redaktionsanschrift: Forum Wissenschaft, Rheingasse 8, 53113 Bonn, Telefon: +49 (0)228 219946, Email: forum@bdwi.de



305 / 2008

Die Misere der Klimapolitik

W.Rust: Das wird heiß. Ein Essay über die Klimadebatte und die der Vernunft

S.Klemz: Konsumoptimismus. Alle wollen mehr Bio für mehr Gerechtigkeit

W.Pomrehn: Merkel will Kohle. Die Bundesregierung betreibt in der Klimafrage vor allem Handlungssimulation

M.Backes: Der nächste Irrweg. Pflanzentreibstoffe schaffen mehr Probleme, als sie lösen

K.Smith: Grenzen der Marktlogik. Das globale Geschäft mit den Verschmutzungsrechten

T.Reddy: Hinter's Licht geführt. Energiesparlampen in einem südafrikanischen Township

E.Sanders: Esoterische und rechtsextreme Wahrheiten über den Klimawandel

Politik und Ökonomie

R.Khan: Südafrika: Besser wird's nicht. Der neue ANC-Vorsitzende Zuma spiegelt die Schwäche der südafrikanischen Linken

J.Bachmann: Kenia I: Kollektiv frustriert. Was uns das Schweigen über die Gesellschaft erzählt

M.Njema: Kenia II: Die Wahl der Unvernunft. Die Gewalteskalation ist weder neu noch kommt sie unvorbereitet

R.Deckert: Rüstung: ...morden mit in aller Welt. Deutsche Kleinwaffen ohne Grenzen

Interview mit Mesbahuddin Ahmed: Politik und Religion in Bangladesch

T.Schwarz: In der Automobilstadt Pune (Indien) rauchen die Schlotte

Kultur und Debatte

F.O.Sobich u. S.Bischoff: Vom Gelehrtenvolk zur Gelben Gefahr. Deutsche Imaginationen von ChinesInnen bis 1919

 18. Jg. 2008

Herausgeber: Aktion Dritte Welt e.V. – Jährlich 8 Hefte, Einzelheft 5,30 €, Jahresabo 31,80 € (erm. 25,80 €). – Informationszentrum Dritte Welt, Postfach 5328, 79020 Freiburg i.Br. Redaktion: M.Backes, U.Bergmann, I.Erbach, T.Goethe, S.Günther, M.Hoffmann, G.Lutz, O.Meineck, J.Müller, U.Nickel, C.Neven-du-Mont, C.Parsdorfer, W.Rust, S.Schüllein, A.Schwendemann, C.Seidler, J.Später, W.Stadter, C.Stock, S.Weber, H.Wegmann – www.iz3w.org

journal

FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

4 / 2007

Entwicklungspolitik und Sicherheitsinteressen: Kohärenz oder Konkurrenz?

C.Six: Die Entwicklung von Sicherheit: Eine Einleitung

J.Pospisil: Entwicklung und Sicherheit: Historische, theoretische und politische Bedingungen der Integration zweier Schlüsselkonzepte der globalen Machtbeziehungen

L.Brock: Die Transformation der Nord-Süd-Beziehungen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts: Sicherheitsdiskurse als Empowerment?

C.Six: Sicherheit und Entwicklung als Normative der EU-Außenpolitik: Hegemonie durch Konsens und Zwang

T.Debiel u. D.Lambach: From »Aid Conditionality« to »Engaging Differently«: How Development Policy Tries to Cope with Fragile States

23. Jg. 2007

Journal für Entwicklungspolitik (JEP). – Redaktion: G.Faschingeder, K.Fischer (verantwortl.), M.Franz, I.Grau, I.Maral-Hanak, F.Herdin, K.Imhof, J.Jäger, B.Köhler, F.Kolland, R.Kuppe, B.Leubolt, B.Nothegger, A.Novy, Ch.Pamreiter, P.Purkarthofer, K.Raffer, A.Skuhra. – Redaktionsadresse: Berggasse 7, A-1090 Wien, Tel. +43 (1) 317 40-18, Fax: -15, jep@mattersburgerkreis.at, www.mattersburgerkreis.at/jep Einzelhefte 9,80 € zzgl. Porto; Jahresabo: 39,80 €

UTOPIEKreativ

Diskussion sozialistischer Alternativen

208 / 2008

G.Wirth: Die Ästhetik des Widerstands. Beobachtungen bei der »postsozialistischen« Lektüre

Gesellschaft – Analysen & Alternativen

J.P.Neelsen: Landwirtschaft und Ernährung – Stundenglas der kapitalistischen Produktionsweise

U.Busch: Kein Ende der Arbeitslosigkeit durch Bevölkerungsrückgang in Ostdeutschland

B.Herzog: Arbeit, work, trabajo ... Kulturelle, politische und ökonomische Aspekte des Arbeitsbegriffes in Europa

J.Weichold: Quo vadis, Grüne? 7 Thesen zur Entwicklung der Grünen

Standorte

J.Korte: Unrecht kennt keinen Verrat. Die Debatte um den Kriegsverrat

K.-O.Eschrich: Das Rätsel der Magnetfelder von Sonne und Erde. Hommage à Fritz Krause

Festplatte

W.Sabath: Die Wochen im Rückstau

19. Jg. 2008

Herausgeber: Rosa-Luxemburg-Stiftung e.V. – Redaktion: Wolfram Adolphi (V.i.S.d.P.), Gerd Kurze, Ulla Plener, Martin Schirdewan, Jörn Schüttrumpf, Marion Schüttrumpf-Kunze, Dietmar Wittich – Einzelheft 6 €; Jahresabo im Inland 57 € incl. Versand, im Ausland 75 € – Redaktionsadresse: Franz-Mehring-Platz 1, 10243 Berlin – utopiekreativ@rosalux.de, www.utopiekreativ.de

WIDERSPRUCHBeiträge zur
sozialistischen Politik**53 / 2007***Weltordnung, Kriege und Sicherheit*

D.Senghaas: Abschreckung nach der Abschreckung

M.Massarat: Alternativen zum UN-Unsicherheitsrat. Dezentralisierung der Sicherheitspolitik am Beispiel Mittlerer und Naher Osten

T.Roithner: Die EU auf dem Weg zur Militärmacht. Alternativen zur Militarisierung der Sicherheitspolitik

N.Paech u. K.Seifer: Die Bundeswehr im Krieg. Kampfeinsätze in Afghanistan und die Erosion des Völkerrechts

R.Seifert: Militär als geschlechterpolitisches Terrain. Debatten über den Zusammenhang von Militär und Geschlechterverhältnis

S.Krasmann: Folter und Sicherheit. Eine Foucault'sche Perspektive

H.Busch: Vom Feindstrafrecht zur Rechtlosigkeit. Das antiterroristische Netzwerk von Militär, Polizei und Geheimdienst

V.Györfy: Schweizer Justizbehörden und die Terrorismusbekämpfung

Diskussion

R.Kurz: Weltmacht und Weltgeld. Die ökonomische Funktion der US-Militärmaschine

J.Wagner: Neoliberaler Kolonialismus. Protektorate, Aufstandsbekämpfung und die westliche Kriegspolitik

Blackwater. Privatisierung von Krieg und Gewalt

J.Wissel: Der neue Imperialismus

K.Majchrzak: Zur Aktualität von Hannah Arendts Imperialismus-Kritik

N.Levine: Ein neues Zeitalter der Marx-Interpretation

F.O.Wolf: Kapital-Lektüren und Herrschaftskritik. Nachbemerkung zu Norman Levine

27. Jg. 2007

Herausgeber und Redaktion: R.Amsler, H.Aubert, P.Franzen, S.Howald, W.Schöni, U.Sekinger, T. Soiland, E. Tomferde.
 – Ersch. halbjährlich, Einzelheft 25 Fr./16 €; Jahresabo 40 Fr./27 € zzgl. Versand. – Redaktionsadresse: Postfach, CH-8026 Zürich. – vertrieb@widerspruch.ch, www.widerspruch.ch

ZEITSCHRIFT MARXISTISCHE ERNEUERUNG

Z.**73 / 2008***Nach den Wahlen*

G.Fülberth: In der Fläche

Kapitalismus im 21. Jahrhundert

K.G.Zinn: Kapitalismus in futurologischer Retrospektive

Th.Sablowski: Das globale, finanzgetriebene Akkumulationsregime

J.Bischoff: Vom »goldenen Zeitalter« zur Ära der Turbulenzen der Globalökonomie

K.-H.Tjaden: Der gegenwärtige Kapitalismus und seine alten Fiktionen

Buck: Die ökologische Frage: Kann der Kapitalismus die Oberhand behalten?

N.Paech: Empire oder (Neo-) Imperialismus?

D.Salomon: Der neue Konstitutionalismus – Rechtsform des Imperialismus

S.Lieberam: Veränderungen im Kapitalismus und Handlungsoptionen der Linken

Marx-Engels-Forschung

I.Stützle: Marx' innerer Monolog

J.Leibiger: Die NAIRU und Marx' Theorie der industriellen Reservearmee

Knolle: Fallende Profitrate und Transformationsproblem

Th.Collmer: Notizen zu H.H.Holz' Weltentwurf und Reflexion

Ebenau: Costa Rica: Soziale Bewegungen gegen CAFTA

A.Fernández Steinko: Regionalismus und die Linke in Spanien

19. Jg. 2008

Hgg. v. Forum Marxistische Erneuerung e.V. (Frankfurt/M) und vom IMSF e.V. – Redaktionsbeirat: J.Bischoff, D.Boris, F.Deppe, W.Goldschmidt, H.Heininger, J.Huffschmid, U.Schumm-Garling, H.Werner – Redaktion: W.Burkhardt, A.Leisewitz, J.Reusch, D.Salomon, R.Schweicher, G.Speckmann, G.Wiegel. – Erscheint vierteljährlich. Abopreis 32 €, Einzelheft 9,50 € Redaktionsadresse: Z. – Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Postfach 500936, 60397 Frankfurt/M. – www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de, redaktion@zme-net.de

Summaries

Judith Butler: Doubting Love

The author takes up four discussions: doubting one's own love; being able to sustain a promise of fidelity; the structures imposed upon love of country; and the necessity of de-idealization to the project of critique. If these matters are linked, it is because love is always at risk of an idealization that can become repressive. This is a serious risk, one of foreclosing upon aggression itself, accomplished psychically and politically through an aggressive implementation of that foreclosure, a violence against the polity, and a violence against others. The idealization of love is a violence that is performed internally but appears as if it were exterior.

Darko Suvin: Emotions in the Work of Bertolt Brecht

Part 1 of the article is a general approach to emotions, stressing their intentional aspect, the associated judgment. Emotions participate in the cognitive process. Some of their determining factors are in feedback with values and largely shaped by societal hegemony. Part 2 deals with emotion in Brecht, his refusal of uncritical submersion in both one-dimensional reason and corrupt emotions, and with the opposition that seems central for him between Empathy vs. Sympathy. Reworking some approaches by Scheler, sympathy is defined here as a flexible emotion between the extremes of indifference and full (as a rule illusory) identification, participating in the subject observed yet able to treat it critically. It is discussed in terms of cognitive (notional and emotional) distance between the observer and the observed. The idea that his work is unemotional, or split between reason and emotion, is obsolete. Further lines of investigation are also indicated. Part 3 presents Brecht's position that productivity (creativity) encompasses love and that love is a productivity.

Roger Behrens: The Ultimacy of Feelings. Critical Remarks on Love

This essay reveals some aspects of a Critical Theory of love. Its starting point is Günther Anders' project of a history of feelings in the 1940s and his diagnosis of a »lack of love« in modernity. In the age of catastrophe, the romanticist concept of love seems more and more determined by anxiety, whereas love as steadfast family-value is as much in crisis as the family in itself. Here, love is considered in contrast to authority and the decline of the individual. Adorno developed this antagonism of love in his essay »On Kierkegaard's Doctrine of Love« regarding a last attempt to define love as quality of pure innerness.

Love is a social relation and becomes a central theme of the Culture Industry, in the second half of the 20th century the ideological foundation of modern Pop Culture. The essay shows this through various examples, including Bernstein's 1957 »West Side Story«. Finally, the ideal of love since the cultural movements of the 1960s reveals the very contradiction of love relations today: their commodification. Against those tendencies, Critical Theory insists on the power of love in its radical utopian dimension.

Ton Veerkamp: Love of God. On Political Eros

»Love relations« are mainly understood as relations among human beings. The word »love« as applied to non-human realities is therefore used analogously. The article deals with the relationship between humans and the social order in which they live. For example, what is meant by, »I love my country, my free society«? There is indeed such a thing as political Eros. The religious love of God is a form of political Eros since »God« is a symbolic

figure of the basic features of a social system as formulated in a constitution. This is a non-essential concept of God. In religion God has personal features. The personality of God is derived from the social function of a non-essential God as the focussing power of all social dependencies and relationships. »God« functions as a central figure of social obedience in expressions such as »America«, »Britain«, »Freedom-and-Democracy« etc. These realities claim faith and obedience as does God in religion. Religion, however, is both the system of total acceptance of the established social order; and also the place where the memories of the »paradise lost« and the hope of realising true human relations have been conserved. »Love of God«, mostly a form of oppression, has also been and could become a starting point for revolutions.

Frigga Haug: Knut, the cuddly predator

During the whole year of 2007 the little polar bear Knut took possession of the hearts of millions of people all over Germany and worldwide. The author decodes the overwhelming desire and the mass-media campaign as an artful network in the service of politics and the new rise of anticommunism, of ecology and the responsibility of individuals, the strengthening of the family, the relationship of time, love and money, of religion, nation, finances and finally genderrelations. Leading idea is the alienation of the community.

Elizabeth Povinelli: Beyond Liberal Sacrificial Love: Christ, Death, and the Other.

This essay seeks to outline some of the theoretical and methodological issues of trying to ground liberal governance in a metastasized version of Christianity – to find Christian sacrificial love lurking in the bowels of liberal governance or to apply it as an ethical cure for its ails – by examining the actual sacrificial love liberalism offers its Others. It suggests that instead of defining Christian love and building our ethical and political projects on the back of this definition, we understand Christianity, love, and sacrifice as ways of staging the contradictions with a given social formation, in this case, liberal governance as it operates within the public sphere, the market, and war-making.

Margarete Tjaden-Steinhauer: Gender and Love in the work of Clara Zetkin and Friedrich Engels

The article discusses the concept of »sex-love« (»Geschlechtsliebe«) as it evolved in close relationship to a concept of gender formulated in Germany since the second half of the 18th Century and propagated in German encyclopaedias. The article focuses on the specific understanding of these terms in German socialist thought in the works of Clara Zetkin and Friedrich Engels. Their theoretical explanations are interpreted and criticized in view of their ideological implications.

Christine Lehmann: Warriors and Blondes: The Stone Age Model in Romance Novels at the Outset of the 21st Century

The article deals with four more or less randomly chosen love novels which were published since 2000 and which were acclaimed either by the public or by reviewers. It shows that the fictional roles of men and women continue to reassert patriarchal relations in an outrageously unreflective manner. The male lover appears as a warrior and fighter in the world, the blond beauty as his sanctuary. Male gazes – demanding or condescending – dominate the novel's perspective, even in cases in which the author is a woman. Male needs dominate female behaviour. In a period of complicated and quickly changing life and love relations

it is possible that returning to a simple model of warriors and blondes may accommodate our yearning for unambiguously, in which love occurs without having to work to render it liveable everyday over the years. The field of neurology quickly steps in to support this endeavour by attesting that only archetypes of men and woman are sexually attractive. Thus redeemed, we fall back upon an unreflective concept of a love spell cast outside historical conditions or cultural conventions, putting up no resistance in surrendering to poetics and aesthetics. In these literary accounts, female emancipation remains impossible.

Susanne Maurer, »Guilt and Love« – A perspective from Film

This short essay reflects on various aspects of love and gender relations as portrayed in a TV-production featuring a popular female detective, »Bella Block« (Hannelore Hoger). An excerpt from the series shows the protagonist in a complicated private-professional setting, rendering visible how love can be intertwined with guilt, and how this is related to images of gender.

Subhoranjan Dasgupta: Love in the land of Kama and Caste

In this analysis of theory and practice of Indian (Hindu) love, Kamasutra is placed in the context of a many-faceted male-female relationship as it developed from the ancient period, that is, from ca. 1500 BC onwards in northern India. Instead of treating the erotic aspect of this relationship in isolation, it is regarded as one important element of human relations, spanning the emotional and the spiritual. The first part of the article traces this comprehensive character of Indian love with the help of a chronological analysis. In a second part, this relationship is situated within the wider societal relations, where caste oppression and the subjugation of women question and negate the poetry and splendor of Indian love. The author leaves other aspects such as the impact of Islam in Western India and the distinctive features of love among the casteless and the tribals for a separate study.

Helga Amesberger, Claudia Dietl, Brigitte Halbmayr u. Gundula Ludwig: »Love is a Strange Game« – Female Socialization in Love Relations.

The text is a report of an empirical analysis of female socialization and love relations. With the social scientific method of »memory work« we analyzed, how we remember love. In the text we reflect the main work steps and results. The aim of memory work is to show how we construct ourselves and the others following ideologies about love and how we appropriate themselves for us in order to make them liveable.

Volker Woltersdorff: All of That and Much More! Paradoxes of Precarious Sexualities.

This article critically analyses Volkmar Sigusch's concept of »neosexualities« and elaborates on the dialectical potential of the term. The author explores four different sexual subcultures and their ambivalent relationship to neoliberalism, ranging from cooptation to emancipation. Among these are the gay cruising scene; a queer subculture experimenting with fluid gender identities; the sadomasochistic subculture and its role plays; and finally non-monogamous or polyamorous relationships. The author argues that neosexualities can be considered as an applied critique of neoliberal contradictions, emphasising the limitations of neoliberal fantasies as regards their ability to address the provision of care giving, sustainability of commitments, and loss of autonomy.

Iris Nowak: Writings on Love in the Family. Love in Family Discourses

The current German Minister of Family Affairs, Ursula von der Leyen, presents her neoliberal politics a strategy for translating the goals of the women's movement into public policy. By taking a closer look at three important feminist debates of the 1970s and current empirical findings, this essay explores how von der Leyen's worldview picks up on feminist ideas and the every-day experiences of contemporary women in relationships. Von der Leyen calls on men and women to create the family as a social space in which an efficient reproduction of family members is organized and guaranteed. Gender equality, from her perspective, should be implemented in order to ensure the success of such a family life. Surprisingly, love is curiously largely absent from these discourses.

Nicole C. Karafyllis: The Emotional Brain as a Sex Organ. Thoughts on Love in Light of the Social Neurosciences

Neuroscience regards the brain as »the« central organ for emotions, including important aspects of love such as empathy. The developing branch of the social neuroscience tries to analyze social-brain relationships with the help of visualization techniques (fMRI) as well as the classical findings of hormone research. This article critically reflects on the various kinds of reductions and functionalism involved in this process, focussing particularly on the transformation of the category of sex into that of gender found in recent neuro-rhetoric. Two central and related models of »the human« are introduced: on the one hand, the autistic's brain as a model for male behaviour; on the other, a woman's brain as a model for female behavior. These models result in strategies of both normalization and pathologisation of societies' members, taking place within laboratory settings and beyond.

Abigail Bray: In the Name of Love. Remarks on Hardt and Negri

This article explores the concept of love in the work of Hardt and Negri and argues that far from being a radical solution to the hegemonic triumph of the Empire of Fear, a dispersed command to love oneself and others has emerged as a hegemonic imperative in the societies of therapeutic control. Central to this command is a pathologisation of negative emotions. In this context, anger and fear are collapsed as reactionary feelings while love is glorified as the affective grounds of difference, tolerance and democracy. By neglecting to consider the genealogy of contemporary regimes of love, Hardt and Negri's celebration of love avoids an analysis of the multiple ways in which the imperative to love has emerged as a key feature of power in societies of therapeutic control. Such a position pathologises oppositional emotions and expands, at a critical level, an emerging Empire of love.

Buchhandlungen, die das Argument-Verlagsprogramm führen

Augsburg	Probuch, Gögginger Straße 34 (0821/579173)
Berlin	Argument-Buchladen, Reichenberger Straße 150 (030/611 39 83) Motzbuch, Motzstraße 32 (030/2115958) Schleichers Buchladen, Königin-Luise-Straße 40/41 (030/841902-0) Schwarze Risse, Mehringhof - Gneisenaustraße 2a (030/6928779)
Bielefeld	Eulenspiegel Buchladen, Hagenbruchstraße 7 (0521/175049)
Bremen	Buchladen im Ostertor, Fehrfeld 60 (0421/785 28)
Düsseldorf	BiBaBuZe, Aachener Straße 1 (0211/34 00 60)
Essen	Heinrich-Heine-Buchhandlung, Viehofer Platz 8 (0201/820700)
Frankfurt/M	Unibuch, Jügelstraße 1 (069/775082) Karl Marx Buchhandlung, Jordanstraße 11 (069/778807) Herbert Bärsch Nachf. GmbH, Hostatostr./Albanusstr. 29 (069/314032-0)
Freiburg	Jos Fritz, Wilhelmstraße 15 (0761/26877)
Göttingen	Buchladen Rote Straße, Nikolaikirchhof 7 (0551/42128)
Hamburg	Heinrich Heine Buchhandlung, Schlüterstraße 1 (040/441133-0)
Hannover	Annabee, Gerberstraße 6 (0511/1318139)
Heidelberg	Buchhandlung Schöbel & Kube, Plöck 65 (06221/26036)
Hildesheim	Amei's Buchecker, Goschenstraße 31 (05121/34441)
Kassel	ABC Buchladen GmbH, Goethestraße 77 (0561/777704)
Kiel	Zapata Buchladen GmbH, Jungfernstieg 27 (0431/93639)
Köln	Der Andere Buchladen, Zülpicher Straße 197 (0221/416325)
Konstanz	Buchladen zur Schwarzen Geiss, Am Obermarkt 12 (07531/15433)
Mainz	Cardabela, Frauenlobstraße 40 (06131/614174)
Marburg	Roter Stern GmbH, Am Grün 28-30 (0542/24787)
München	Basis-Buchhandlung, Adalbertstraße 41b-43 (089/2723828)
Münster	Buchhandlung Rosta, Aegidiistraße 12 (0251/449026)
Stuttgart	Buch Weiss, Ebitzweg 44, Bad Cannstatt, (0711/4703388)
Nürnberg	Buchhandlung Libresso, Bauerngasse 14 (0911/225036)
Oldenburg	Buchhandlung Carl v. Ossietzky, Markt 24 (0441/13949)
Reutlingen	Jakob Fetzer, Georgenstraße 26 (07121/239080)
Schweiz	Basel Buechlade, Theaterpassage Theaterstraße (7 061/2718404) Bern Buchhandlung Candinas, Münstergasse 41 (031/3121285)
Österreich	Wien Buchhandlung Winter, Landesgerichtstr. 20 (0043/1 405 12 34) Wien Lhotzkys Literaturbuffet, Taborstraße 28 (0043/1 276 47 36)
Niederlande	Utrecht De Rooie Rat, Oudegracht 65 (031-30-2317189)

Frauenbuchläden, die das Argument-Frauenprogramm führen

Augsburg	Frauenbuchhandlung Elisara, Schmiedgasse 11 (0821/154303)
Bochum	Frauenbuchladen Amazonas, Schmidtstraße 12 (0234/683194)
Bremen	Hagazussa, Friesenstraße 12 (0421/74140)
Düsseldorf	Frauenbuchladen, Becherstraße 2 (0211/4644050)
Göttingen	Laura GmbH, Burgstraße 21 (0551/47317)
Köln	Rhiannon, Moltkestraße 66 (0221/523120)
Leipzig	Frauenbuchladen Tian, Könnerritzstraße 92 (0341/4797475)
Mannheim	Frauenbuchladen Xanthippe, T3, 4 (0621/21663)
München	Lillemor's Frauenbuchladen, Barerstraße 70 (089/2721205)
Nürnberg	Frauenbuchladen, Innerer Kleinreutherweg 28 (0911/352403)
Tübingen	Frauenbuchladen Thalestris, Bursagasse 2 (07071/26590)
Schweiz	Zürich Frauenbuchladen, Gerechtigkeitsgasse 6 (01/2026274)
Österreich	Wien Frauenzimmer, Lange Gasse 11 (0222/4068678)