

**Karin Riedl**

# **Liebe Freiheit!**

**Eine ethnographische Szenestudie zum Verhältnis von  
Nichtmonogamie und Neoliberalismus**



**Tectum**

WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE  
AUS DEM TECTUM VERLAG

Reihe Ethnologie



# WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE AUS DEM TECTUM VERLAG

**Reihe Ethnologie**

Band 9

Karin Riedl

## **Liebe Freiheit!**

Eine ethnographische Szenestudie zum Verhältnis von  
Nichtmonogamie und Neoliberalismus

Tectum Verlag

Karin Riedl

Liebe Freiheit! Eine ethnographische Szenestudie zum Verhältnis von  
Nichtmonogamie und Neoliberalismus

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag:

Reihe: Ethnologie; Bd. 9

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

Zugl. Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München 2018

E-Book: 978-3-8288-7074-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN  
978-3-8288-4184-0 im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN: 2191-2637

Umschlagabbildung: © Alexander Steig, 2014

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

### **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

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

## *Für den Dritten in Dir*

÷

*„Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir stets etwas zu tun.“<sup>1</sup>*  
*(Michel Foucault)*

---

<sup>1</sup> Foucault 1984 a: 72



# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Anfänge, Gründe	1
1.2	Gegenstand und Hypothese	3
1.3	Aufbau der Arbeit	7
1.4	Drei Anmerkungen	9
<b>2</b>	<b>Forschungsfeld</b>	<b>13</b>
2.1	Der Szenebegriff	13
2.2	Bourdieu: Kapital, Habitus und sozialer Raum	17
2.3	Alternative Szene in München	20
2.3.1	Abgrenzung und Größe	20
2.3.2	Bohème als selbstgewähltes Prekariat	23
2.3.3	Szenethemen und politische Haltung	29
2.3.3.1	Kapitalismuskritik	30
2.3.3.2	Pazifismus	34
2.3.3.3	Antidiskriminierung	36
2.3.3.4	Bildung	37
2.3.3.5	Urbaner Raum	38
2.3.3.6	Nachhaltigkeit	40
2.3.3.7	Hedonismus, Kunst und Politik	41
2.3.4	Innere Strukturen	44
2.3.5	Andere Orte	48
2.3.6	Zwischennutzung: Aktualisierung und Kristallisation	64
2.4	„Alternativ“: ein Streitbegriff	67
2.4.1	Selbstnegation	67
2.4.2	Selbst- und Fremdzuschreibungen	69



2.4.3	Zweifel an der Grundidee .....	73
2.4.4	Die Suche nach dem ‚Wilden Außen‘ .....	77
<b>3</b>	<b>Zur Methodik und meiner Rolle im Feld .....</b>	<b>81</b>
3.1	Teilnehmende Beobachtung und dichte Teilnahme .....	81
3.1.1	Geschichte und Konzeption der Methode .....	81
3.1.2	Das autoethnographische Element .....	85
3.2	Das Sample .....	94
3.3	Gespräche und weitere Methoden .....	99
3.4	Polyamorer Stammtisch .....	101
3.5	Auswertung .....	104
<b>4</b>	<b>Theoriwerkzeug .....</b>	<b>105</b>
4.1	Diskurs .....	106
4.2	Macht .....	109
4.3	Neoliberalismus .....	112
4.3.1	Zur Begriffsgeschichte .....	113
4.3.2	Eingrenzung und ethnologische Verwendungen .....	120
4.3.3	Neoliberalismus als Gouvernamentalität .....	124
4.3.4	Das neoliberale Subjekt: eine kurze Genealogie .....	133
4.3.5	Warum also ‚Neoliberalismus‘? .....	139
<b>5</b>	<b>NeoLIEBeral? Feldforschung und Hypothesenprüfung .....</b>	<b>143</b>
5.1	Theoriekorrektur aus dem Feld .....	149
5.1.1	Die romantische Zweierbeziehung als soziokulturelle Konstruktion ....	151
5.1.1.1	Von der Antike bis zur Renaissance .....	153
5.1.1.2	Romantik: Moderne Liebe als <i>amour passion</i> .....	164
5.1.1.3	Romantik und Kapitalismus: ein Geschwisterpaar .....	171
5.1.1.4	Mononormativität als Machtstruktur .....	178
5.1.2	Die Universalitätsfrage aus ethnologischer Sicht .....	182

5.1.3	„Freie Liebe“ – ein Gegendiskurs mit Geschichte.....	189
5.1.3.1	Von Saint Simon bis Monte Verità.....	190
5.1.3.2	VordenkerInnen: Beauvoir, Reich, Marcuse, O’Brown, Adorno .....	194
5.1.3.3	Die 60er Jahre: eine sexuelle Revolution (?).....	201
5.1.3.4	„Reine Beziehungen“ .....	207
	Zwischenfazit 1 .....	210
5.2	Beziehungsmodelle in der Praxis.....	213
5.2.1	Monogame Beziehungen .....	218
5.2.2	Nicht-Beziehungen .....	221
5.2.3	Offene Beziehungen: drei Geschichten .....	234
5.2.4	Polyamorie.....	249
	5.2.4.1 Kritik an monogamen Logiken .....	252
	5.2.4.2 Transparenz und Kommunikation .....	255
	5.2.4.3 Hierarchie und Egalität .....	257
	5.2.4.4 Gemeinschaften .....	261
	5.2.4.5 Sendungsbewusstsein .....	264
5.2.5	Grauschattierungen.....	265
	5.2.5.1 Fremdgehen.....	266
	5.2.5.2 Öffnungsgedanken und Modellkollisionen.....	268
	5.2.5.3 Konzeptuelles Schwanken.....	273
	5.2.5.4 Heterotopie, die zweite .....	276
	Zwischenfazit 2 .....	279
5.3	Sex.....	283
5.3.1	Der Wille zum Wissen: theoretischer Exkurs .....	284
5.3.2	Repression und Befreiung .....	289
5.3.3	Unscharfe Grenzen.....	293
	5.3.3.1 Entprivatisierung und Synergie .....	294
	5.3.3.2 Geschlecht und sexuelle Orientierung.....	297
	5.3.3.3 Der Swingerclub: ethnographischer Exkurs .....	299
5.3.4	Sex und Liebe .....	302
	Zwischenfazit 3 .....	306
5.4	Der Umgang mit Gefühlen .....	308
5.4.1	Verliebtheit und Schmerz.....	311

5.4.2	Eifersucht .....	317
5.4.2.1	Was ist Eifersucht? .....	317
5.4.2.2	Dekonstruktion und Konfrontation .....	322
5.4.2.3	„Eifersucht ist mein Gefühl“ .....	325
5.4.2.4	Sicherheit und Transparenz .....	330
	Zwischenfazit 4 .....	335
5.5	Ideelle Ebene I: Liebe .....	340
5.5.1	Zweifel und Glaube: Liebe als Entität .....	342
5.5.2	Mangel und Fülle .....	351
5.5.3	Spezifität und Temporalität .....	359
	Zwischenfazit 5 .....	364
5.6	Ideelle Ebene II: Freiheit .....	370
5.6.1	Äußere Freiheit .....	372
5.6.1.1	Unabhängigkeit .....	372
5.6.1.2	Handlungsschranke und Regelbruch .....	373
5.6.1.3	Verwirklichtes Inneres: Natur ohne Herrschaft .....	375
5.6.2	Innere Freiheit .....	382
5.6.2.1	Selbstreflexion .....	382
5.6.2.2	Dekonstruktion: das Recht auf Zweifel .....	386
5.6.2.3	Freiheit als Zwang .....	391
5.6.3	Sich freischwimmen: das Selbst als Kunstwerk .....	397
5.6.4	Freiheit als Liebe, Liebe als Freiheit .....	405
5.6.5	Daneben, dazwischen und anders .....	413
<b>6</b>	<b>Schluss</b> .....	<b>419</b>
<b>7</b>	<b>Anhang</b> .....	<b>439</b>
<b>8</b>	<b>Quellen</b> .....	<b>445</b>

# 1 Einleitung

## 1.1 Anfänge, Gründe

Lande

du: geschwächter vogel  
gehetzt von böen und wind  
getrieben, getrieben  
möchtest du nisten  
greift es dich  
weht dich fort  
fort von wärme und rast  
fein durchäderte flügel  
durchbohrt dir die sonne  
keine rinde hält dich  
keiner blüte bleibst du nah  
alles ist weit

du, deine seele: rastlos,  
verloren und dünn

wer lenkt dich vorbei an den nischen?  
wessen schnabel zerhackt dir das nest?  
deinen käfig, sagst du?

„willst du noch fliegen?“  
„doch, doch! nichts lieber als das!“  
„du kannst es nicht wollen.  
denn fliegen musst du,  
weil es dich weht.“

Anfang 2013 begann mir etwas aufzufallen. Oder genauer: Es begann, mir *unangenehm* aufzufallen. Obiges Gedicht war der erste Text, den ich darüber schrieb. Das Motiv war persönlich, wie sich erahnen lässt, und meine spätere Forschungshypothese noch kaum mehr als eine Ahnung. Ich hatte das Gefühl, die Menschen um mich herum seien mit zerrupftem Gefieder auf rastloser Flucht voreinander. Aus meinem Leben war jemand verschwunden, der ‚frei‘ sein wollte, den ich mir deshalb gesucht und den ich vielleicht auch deshalb verstoßen hatte. Er habe ein Problem mit Exklusivität, er sei beziehungsgestört, er habe jetzt eine

neue Freundin, oder jedenfalls noch eine, hatte er mir eröffnet. Auch im weiteren Umfeld schien es zu grassieren: „Ihr habt doch nicht etwa eine Beziehung?“ und „Wenn ich merke, dass jemand was von mir erwartet, dann lauf ich weg“ drangen nächtliche Gesprächsfetzen an mein Ohr. Eine Frau erklärte mir, sich für *einen* Mann zu entscheiden, bedeute, alle anderen auszuschließen – „Und das sind Millionen! Ich könnte niemals einem treu sein. Das muss ich ja auch vor mir verantworten, was ich da alles versäume!“. Ein Freund erzählte mir, er habe seine Affäre beendet, damit sie nicht zur Beziehung würde, und ein dritter attestierte sich selbst einen „Zwang zur Freiheit“. Was sollte das sein?

Die sechziger Jahre hatten immer so gut gerochen, in den Filmen, der Musik, den Liedtexten, nach voll gelebtem Leben, Abenteuer und Entdeckung, nach einer brodelnden Mischung aus Weisheit und Rausch. Nach Freiheit. Flogen sie uns nun um die Ohren? Ich ging auf die Suche nach dem Schnabel, der die Nester zerhackte. Ich lief mit einer Brille von Schmerz durch die Stadt. Werbeplakate schrien mich an:

Nicht pausieren, Blick riskieren! Keep moving.  
Grab it now, tomorrow it might be gone forever.  
Flexibel wie das Leben selbst!  
Möchtest Du dich auch jeden Tag neu entscheiden?  
Ich will alle.  
Mach dich neu!

Und natürlich:  
*Liberté toujours.*<sup>2</sup>

Das war der Gärrund, aus dem eines Tages auf sehr plötzliche Weise meine Hypothese entsprang. Als ich sie zum ersten Mal notierte, stand darunter: „Vorsicht: Wut! Eiskalte WUT!“. Ich will und sollte diese anfängliche Färbung – und auch spätere Änderungen des Farbtons – nicht verbergen, denn meine persönliche Involvierung in die Thematik ist ein wesentliches Charakteristikum dieser Studie. Ohne persönliche Faktoren gäbe es sie nicht, und gäbe es sie doch – sie wäre eine andere. Wie ich damit umgehe und warum ich bestimmte stilistische Mittel für die Erfassung dieses autoethnographischen Elements verwende, wird in Kapitel 3.1.2 dargelegt.

---

2 Werbeslogans folgender Unternehmen (in Reihenfolge der Aufzählung): Blackberry, H&M, MVG, Tassimo, 1&1, Tom Taylor, Gauloises.

## 1.2 Gegenstand und Hypothese

Nun aber zur Hypothesenbildung. Was mir zunächst besonders auffiel, war – um es nun in wissenschaftliche Begriffe zu bringen – Folgendes: In dem Personenkreis, in dem ich mich bewege – der ‚alternativen Szene‘, der künstlerisch-akademischen Bohème Münchens, einem sich selbst als liberal und antikommerziell verstehenden und lose an bestimmte Treffpunkte geknüpften Netzwerk mit Mitgliedern relativ hohen Bildungsgrades im Alter von etwa 20 bis 40 Jahren – herrschte die Tendenz, keine Liebesbeziehungen nach dem herkömmlichen Modell der romantischen Zweierbeziehung mehr zu führen. Vielmehr waren diese Verhältnisse recht flüchtiger und meist nicht exklusiver Natur: Sie wurden absichtlich gar nicht oder als ‚Affäre‘ definiert, waren oft inoffiziell (also nicht vor Dritten deklariert oder sogar heimlich) und verwehrten sich gegen jede Form wechselseitiger Verantwortung und Bindung. Im Falle des Entstehens einer emotionalen Bindung wurden sie meist von einer Seite abgebrochen oder einvernehmlich beendet. Zudem waren diese sexuellen Beziehungen in den wenigsten Fällen exklusiv – was manchmal vereinbart war, manchmal aufflog und die Verhältnisse ins Chaos stürzte, und manchmal beides zugleich. Für diese Art der Beziehungsführung – oder besser: Beziehungsverweigerung – nannten die Menschen in den meisten Fällen einen zentralen Grund: Sie wollten „frei“ sein.

Nach nur wenigen Wochen im Feld musste ich dieser Beschreibung meines Forschungsgegenstandes etwas hinzufügen: Es stimmte nicht, dass das Ideal der ‚Bindungslosigkeit‘ derart prominent vertreten war, wie mir eingangs schien – bei dieser Einschätzung hatte vermutlich mein eigener *bias* eine Rolle gespielt. „Frei“ sein zu wollen, bewegte nicht nur viele Menschen dazu, keine Bindung eingehen zu wollen, sondern auch mindestens ebenso viele, zwar eine Bindung einzugehen, aber voneinander keine Ausschließlichkeit zu fordern: Sprich, man führte mehrere Beziehungen parallel. Die Grundthemen der ‚Freiheit‘, des Verweigerns von Entscheidungen, des Nutzens von Möglichkeiten und der Betonung individueller Entwicklung durch Beziehungen bleiben allerdings auch in diesem Falle bestehen, weshalb ich folgende Ausgangshypothese uneingeschränkt auf den gesamten Phä-

nomenkomplex nichtmonogamer Beziehungsformen in meinem Forschungsfeld beziehe und sie daran überprüfe:

Es gibt in unserer Gesellschaft einen wirkmächtigen Diskurs – genauer, es gibt derlei viele, doch ich meine den vielleicht massivsten: den des Neoliberalismus. Die Hypothese, die ich in dieser Arbeit diskutieren und überprüfen werde, lautet, dass die Logiken, die diesem Diskurs innewohnen und ihn konstituieren, nicht nur im (im herkömmlichen Sinne) ‚ökonomischen‘ Bereich greifen oder lediglich das Verhältnis des Bürgers zu Staat und Wirtschaftssystem bestimmen, sondern dass sie auf sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens durchschlagen; dass bestimmte Prinzipien und Mechanismen zu einem solchen Grade im Subjekt verankert sind, dass sie als naturgegeben erscheinen und in Ebenen vordringen, die augenscheinlich kaum eine Verbindung zum Wirtschafts- und Arbeitsleben haben. Bestimmte Züge des skizzierten ‚Liebeslebens‘ und die damit verbundenen Ideen, Ideale und ontologischen Grundannahmen reproduzieren den neoliberalen Diskurs. In völlig disparaten Lebensbereichen reproduzieren sich analoge Grundmuster: Individualismus und Eigenverantwortung, Flexibilität, Dynamik und Mobilität, Optimierung, Wettbewerb, Kreativität und Originalität, Konsumorientierung und Wahlfreiheit, Unmittelbarkeit und Augenblicksfokussierung sowie der neoliberale Grundmechanismus der Schaffung immer neuer und – aufgrund ihrer sofortigen Verschiebung im Moment der Befriedigung – strukturell unbefriedigbarer Bedürfnisse. Korrespondierende Selbstentwürfe verfestigen diese Prinzipien: Sie zu befolgen, gilt als Charakteristikum eines ‚freien‘ Subjektes – wer daran scheitert, ist nicht frei. Als griffiges Beispiel sei auf die Analogien zwischen dem ‚freien Mitarbeiter‘ und dem ‚inoffiziellen Geliebten‘ hingewiesen: Beide kommen, leisten und gehen wieder; man behandelt sie fair, ist aber von jeder Verantwortung für sie entbunden. Ihr Wirklichkeitsstatus bleibt aufgrund bewusst vermiedener Definition stets ein zweifelhafter. Sie sind Provisorien und ihre ‚Verträge‘, wenn überhaupt vorhanden, befristet.

Bei ersten Recherchen stieß ich auf ein belletristisches Werk, *Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit* von Sven Hillenkamp, von der Kritik hoch gelobt und mit dem Clemens-Brentano-Preis ausgezeichnet. Ich plante zu Beginn meiner Arbeit, Hillenkamps Kernaussage, die mit meiner Ausgangshypothese weitgehend kompati-

bel ist, sozialkonstruktivistisch zu überarbeiten. Sie lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Mitglieder unserer Gesellschaft sehen sich einer als unendlich empfundenen Zahl an Möglichkeiten der Partnerwahl gegenüber, wobei sich zugleich durch das scheinbare Verschwinden äußerer Zwänge die alleinige Verantwortung für das eigene Leben in das Individuum hineinverlagert. Da nun jede Festlegung einen kaum zu rechtfertigenden Verzicht auf die Unendlichkeit an Möglichkeiten und auf die Freiheit, diese zu nutzen, darstellt, gewinnt genau diese ‚Freiheit‘ eine Macht über die Menschen, die sie entweder zum steten Abbruch und Neubeginn von Beziehungen oder zum antizipierenden Nicht-Eingehen von Bindungen zwingt. Die ‚Freiheit‘, so Hillenkamp, bestehe also letztlich nur darin, zu gehen, jedoch nie darin, zu bleiben. In seinen Worten klingt dies so:

„Die Menschen glauben, Entschlüsse zu fassen. Sie glauben, Möglichkeiten wahrzunehmen. Tatsächlich aber fallen sie auf ihre Möglichkeiten zu wie Steine zu Boden. Die Freiheit, jemanden zu küssen, ist zugleich der Zwang, jemanden zu küssen. Die Menschen, die ihre Freiheit nutzen, müssen sie nutzen. Sie müssen trinken und müssen küssen. Die Geschwindigkeit der Menschen in der Freiheit ist die Geschwindigkeit des freien Falls. Die Menschen tun alles beim ersten Mal. Wie auch der Stein beim ersten Mal zu Boden fällt. Auch er kann nicht warten in der Luft. [...] Die Liebe kann nicht nur an ihren Unmöglichkeiten scheitern, sondern auch an ihren Möglichkeiten [...], nicht nur an höheren Gewalten, auch an der Gewalt eines sich als frei und originell verstehenden Bewusstseins. [...] Der Mensch scheint frei, sich selbst zu wählen [...]. Er scheint unbegrenzte Möglichkeiten zu haben. Doch jeder Mensch versagt vor seinen unbegrenzten Möglichkeiten. [...] Die unbegrenzten Möglichkeiten sind unendlich mächtig. Sie sind Mauern und Wächter. Sie beherrschen die Menschen.“<sup>3</sup>

Das Phänomen, das Sven Hillenkamp ohne weitere Definition als ‚Freiheit‘ bezeichnet, betrachtet meine Hypothese als ein *Konstrukt namens ‚Freiheit‘*, das zentrales Element eines neoliberalen Diskurses ist und dessen Funktionsweise und Einflussnahme auf ein anderes Konstrukt, nämlich jenes namens ‚Liebe‘, mein Forschungsgegenstand ist.

Mein Forschungsfeld aber versteht sich nun seinerseits als „sehr klar gegen den Neoliberalismus gestellt“, um einen meiner Interviewpartner zu zitieren. Können sich in einem solchen Umfeld neoliberale

3 Hillenkamp 2012: 26 ff.



Prinzipien ungebrochen fortschreiben? Und wenn ja, warum? Womöglich sind die durch die gesellschaftskritischen Jugendbewegungen der 60er Jahren formulierten Ideale – die eng mit der Idee der ‚freien Liebe‘ zusammenhängen – durch den dominanten neoliberalen Diskurs ‚aufgesogen‘ und im Zuge eines erstaunlichen Zusammenspiels wirtschaftlicher Entwicklungen und ideologischer Veränderungen vom peripheren Phänomen zum annähernd gesamtgesellschaftlichen Imperativ geworden. Vielleicht sind die damals erkämpften Freiheiten als Befehle zurückgekehrt. Provokant verkürzt behauptet meine Hypothese also Folgendes: Wir stehen unter einem diskursiv etablierten und konsolidierten Diktat einer historisch gewachsenen Vorstellung von Freiheit. Eine zentrale Frage, die sowohl auf die Selbstdefinition meines Forschungsfeldes als ‚alternativ‘ als auch – in theoretischer Hinsicht – auf das Verhältnis von diskursiver Macht und Widerstand zielt, folgt auf dem Fuß: Ist es denn überhaupt möglich, unter diesen Umständen ‚alternativ‘ oder ‚subversiv‘ zu sein? Der Befehl zur Freiheit enthält auch einen Befehl zum Man-Selbst-Sein, zum Anders- und Individuell-Sein, zum Kreativ- und Originell-Sein. Wenn die Macht den Widerstand befiehlt, kann dieser dann überhaupt existieren? Gibt es ein ‚Außen‘?

Gerade wegen dieser Frage ist es auch besonders brisant, in einer Szene zu forschen, die sich als ‚alternativ‘ versteht: Systemkritik ist hier wichtiger Wert, ererbte Praxis und praktische Schwierigkeit, weshalb sich an diesem sozialen *setting* die Dynamik von Kapitalismus und Kapitalismuskritik am deutlichsten ablesen lässt und Rückschlüsse auf die Interdependenzen und Kräfteverteilungen zwischen Macht und Widerstand gezogen werden können.

Ich ging also mit der Absicht in dieses Feld, meine Hypothese zu überprüfen und das Verhältnis dieses Gesellschaftsteils, seiner Ideale, Muster und Praktiken zum neoliberalen Diskurs zu untersuchen. Dieses Vorhaben ist – trotz aller persönlichen Motivation – insofern von Anfang an politisch, als es darum geht, anhand einer Ethnographie der Liebesbeziehungen und damit assoziierter Konzepte in meinem Feld die Koppelung von neoliberalem System und Kritik, diskursiver Macht, Subjekt und Widerstand zu erkunden. Auf diese Weise beleuchte ich subtil wirkende Machtmechanismen und ermögliche mir und anderen eine kritische Positionierung zu denselben. Eines möchte ich hier noch

vorwegnehmen: Von Hillenkamps Aussagen und seiner leidenschaftlichen Verachtung der Idee der ‚Freiheit‘ bin ich inzwischen sehr weit abgerückt. Ich finde sie geradezu gefährlich.

### 1.3 Aufbau der Arbeit

Warum und wie ich durch meine Feldforschung zu dieser Ansicht gekommen bin, davon erzählt diese Studie, indem sie eine Reihe von Fragen beantwortet, andere aufwirft, in jedem Falle aber Themenkomplexe beleuchtet. Um jede dieser Fragen dreht sich ein Kapitel, und jedes empirische Kapitel setzt abschließend in einem Zwischenfazit die darin geschilderten Realitäten zu meiner Hypothese in Bezug.

Zuallererst war es für mich notwendig, mein Feld soziologisch einzuordnen – auch wenn ich Teil desselben war –, und für den Leser ist es nötig, dieses Feld kennenzulernen: Wie leben die Menschen, um die es hier geht, wie ist ihr soziales Umfeld strukturiert, welchen Bildungshintergrund haben sie? Was sind wichtige Themen dieser Szene und wie kann man diese überhaupt fassen? Kurz: Von wem spreche ich, und auch: Wer spricht hier? Dieser Frage widmet sich gleich nach der Einleitung Kapitel 2 in einer ausführlichen Szenestudie, die es ermöglichen soll, mit mir in die soziale Wirklichkeit jener Menschen einzutauchen.

Eine Reflexion meiner Methodik und meiner Rolle im Feld sowie die Darstellung der statistischen Daten zu meinem Forschungssample schließt sich in Kapitel 3 an.

Ebenso wichtig ist zu Beginn jeder wissenschaftlichen Arbeit die Frage nach den eigenen Grundbegriffen. Die Begriffe Diskurs, Macht und Neoliberalismus (einschließlich der Rolle des Begriffs ‚Freiheit‘ in diesem Konstrukt sowie der Theoreme ‚Gouvernementalität‘ und ‚neoliberales Subjekt‘) klärt Kapitel 4. Anders verhält es sich mit dem Begriff ‚Liebe‘, den meine Ausgangshypothese aus gegebenem Anlass untertheoretisiert hatte: Erst die Feldforschung selbst hielt mich dazu an, Liebe – insbesondere die romantische Zweierbeziehung – als Konstrukt zu untersuchen, weshalb wir uns damit erst in Kapitel 5.1 beschäftigen werden, das in diesem Sinne bereits zum empirischen Teil der Arbeit gehört.

Kapitel 5, das Kernstück dieser Studie, widmet sich der Empirie und ist folgendermaßen gegliedert: Auf die schon erwähnte Nachjustierung des Begriffes ‚Liebe‘, die den fließenden Übergang zwischen Theorie und Feldforschung illustriert, folgt in Kapitel 5.2 eine Schilderung der Praxis. Wie gestalten diese Menschen ihre Beziehungen? Welche Normen und Regeln finden dabei Anwendung? Lassen sich verschiedene Typen von Beziehungen beschreiben? Wie werden diese konkret gelebt und welche Konflikte treten dabei auf?

In den beiden darauffolgenden Kapiteln begibt sich die Analyse auf die Ebene des inneren Erlebens: Kapitel 5.3 untersucht, welche Rolle Sexualität spielt, wie sie eingeordnet und bewertet wird. Welchen Einfluss haben kollektive Konstrukte und Diskurse auf diesen Bereich subjektiven Erlebens? Parallel dazu fragt Kapitel 5.4: Wie gehen die Menschen mit den eigenen Emotionen und Gefühlen um? Welche Selbsttechnologien werden dabei angewandt und was verrät dies über ihre Vorstellung vom Selbst?

Und schließlich wende ich mich der konzeptuellen Ebene zu: Was eigentlich verstehen die Menschen in meinem Feld unter ‚Liebe‘? Kapitel 5.5 widmet sich dieser Frage und geht der Einbettung verschiedener Liebeskonzepte in breitere Diskurse auf den Grund. Und Kapitel 5.6 fragt: Was bedeutet für sie ‚Freiheit‘? Geht diese Idee mit dem neoliberalen Diskurs konform oder widerspricht sie ihm? Wenn letzteres, geschieht dies explizit? Diese Diskussion mündet in die Frage, *wie* meine Forschungsteilnehmer das Verhältnis ihres persönlichen Lebens zum neoliberalen Diskurs reflektieren. *Dass* diese Reflexion stattfindet, war mir von Beginn an klar, weshalb ich den Forschungsprozess von vornherein interaktiv gestaltete: Er war ganz wesentlich eine kollektive Reflexion zu den Fragen, die ich gerade formuliert habe. Die Selbstreflexion der Akteure, die ich durch meine Forschung weiter verstärkt habe, speist sich in den Prozess der Theoriebildung und der Überprüfung meiner Hypothese zurück, was insbesondere in diesem letzten empirischen Kapitel deutlich spürbar werden wird.

Der Schlussteil, Kapitel 6, zieht aus den geschilderten Ideen, Praktiken und Selbstinterpretationen sowie dem fortlaufenden Abgleich meiner Hypothese mit der sozialen Realität ein Fazit, das mich zu einer Neueinordnung des Begriffes Freiheit auffordert und grundsätz-

liche Fragen zur politischen Positionierung der Sozialwissenschaften zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen aufwirft.

## 1.4 Drei Anmerkungen

Bevor wir uns nun direkt ins Feld begeben, drei Anmerkungen, um Verwirrung vorzubeugen:

(1) Die Namen der Menschen, die ich aus dem Feld zitiere, sind meist von diesen selbst vorgeschlagene Pseudonyme und man darf daher gerne versuchen, sie als Daten zu lesen. Manchmal aber sind sie vielleicht auch einfach nur ein Witz, ein *Insider*, oder sie wurden in Ermangelung ‚besserer‘ Einfälle gewählt. Hätte ich jedem Vorschlag sofort zugestimmt, hießen sechs Frauen Kunigunde. In einigen Fällen, in denen meine Gesprächspartner nicht mehr kontaktierbar waren, habe ich die Pseudonyme ausgewählt. Zwei Personen hätten gerne ihre wirklichen Namen beibehalten; ich konnte diese Wünsche aber nicht erfüllen, da ich sonst die Anonymität von Menschen, die mit ihnen in Verbindung stehen, zumindest vor einem bestimmten Münchener Leserkreis nicht mehr hätte gewährleisten können. Eine Ausnahme von der Anonymisierung mache ich nur bei Adelheid Opfermann und Rainer Langhans, beide Aktivistinnen aus den 60er Jahren, die nicht über aktuelle oder konkrete Beziehungen sprechen, und bei Tuncay Acar, der als Lokalbetreiber und Kulturveranstalter in der Rolle eines ‚Szeneexperten‘ auftritt.

(2) Ich habe selbstverständlich den Anspruch, gendersensibel zu formulieren, lege aber auch Wert auf gute Lesbarkeit, welche Formulierungen wie „Musikerinnen und Musiker“ oder notorisch von *Word* rot unterringelte „MusikerInnen“ nicht fördern (bei letzterem geht es eher um „Schreibbarkeit“ und mein persönliches ästhetisches Empfinden). Dem Problem, dass sämtliche Geschlechter durch Gebrauch der männlichen grammatikalischen Form unter diese subsummiert werden und sich so ein Unterdrückungsmuster in der Sprache manifestiert und perpetuiert, versuche ich dadurch beizukommen, dass ich in etwa der Hälfte aller Fälle sämtliche Geschlechter unter die weibliche gram-

matikalische Form subsummiere. Wenn also im Folgenden manchmal von Wissenschaftlerinnen, Forschungsteilnehmerinnen oder Künstlerinnen die Rede ist, meine ich damit auch Männer.

(3) Obwohl es naheliegend scheinen mag, in einer Arbeit über geschlechtliche Beziehungen Geschlechterdifferenz in den Fokus zu nehmen, verorte ich meine Studie nicht im Bereich der Genderforschung. Dies hat mehrere Gründe, darunter auch den, dass sich aus meinen Daten kaum geschlechtsspezifische Haltungen ablesen lassen, was aber meiner Fragestellung geschuldet sein kann, welche der eigentliche Grund ist: mir geht es um diskursive Muster, Werte, Einstellungen, Menschen- und Weltbilder, *die am Thema Liebesbeziehungen sichtbar werden, jedoch keineswegs auf dieses beschränkt sind*. Mein Forschungsinteresse gilt nicht dem Verhältnis von Männern und Frauen, sondern dem von Subjekt und neoliberalen Diskurs. Die Genderthematik in diese Arbeit aufzunehmen, würde den Rahmen sprengen.

Die Wahl meiner Perspektive hängt dabei auch mit einer kritischen Sicht auf eine Richtung der Gender Studies zusammen, welche Differenz kritisiert, sie aber zugleich überbetont und dadurch perpetuiert. Es ist zwar wichtig, vorliegende Differenzen, Ungerechtigkeiten und Machtverhältnisse zu thematisieren – dahingehend sei der Wert der Geschlechterforschung unbenommen. Wenn der Blick sich aber so sehr verengt, dass er nur noch diese Differenz wahrnimmt und sowohl andere relevante Machtverhältnisse als auch Widerständiges übersieht, kehrt sich der Effekt der Analyse um: Sie fängt an, dem zuzuspielen, was sie kritisieren wollte, und untergräbt beobachtbare Widerstände, Nischen und Besserungstendenzen. Ich halte es daher für sehr wichtig, dass die Sozialwissenschaften theoretische Engführungen vermeiden und aus verschiedenen Theorierichtungen – deren Gegenstände in aller Regel interagieren – auf ein Phänomen blicken. In diesem Sinne würden eine genderorientierte Analyse meiner Thematik und die vorliegende Arbeit einander sicherlich wertvoll ergänzen.

Mein persönlicher Ansatz zum Umgang mit der Geschlechterfrage aber ist es, nicht die gesellschaftlich konstruierte Weiblichkeit oder Männlichkeit in den Blick zu nehmen, sondern die *Vielfalt* dessen hervorzuheben, was als weiblich oder männlich gelten kann, und auch die Punkte, an denen beides konvergieren kann. Dies tue ich, indem ich

von Menschen erzähle, die Männer, Frauen, manchmal auch ein wenig beides sind, und auch, indem ich als Frau schreibe – jedoch schreibe ich *nicht* aus einer Perspektive, die ein kollektiver Konstruktionsvorgang als ‚feminin‘ bestimmt hat.

Denn darum geht es ja gerade: diese Konstruktion zu entmachten oder ihr zumindest eine andere entgegenzusetzen. Ich bin eine Frau, und deshalb ist meine Perspektive weiblich. Ich und jede andere Autorin sind fähig, durch ihr Schreiben das Feminine zu etwas zu machen, was es vorher nicht war. Ein paar Vorschläge zur Veranschaulichung:

Mein Text ist feminin, weil er sich nicht um Geschlechter dreht.

Er ist feminin, weil er akribisch und ausführlich ist.

Er ist feminin, weil er zum Denken anregt.

Er ist feminin, weil er einen Hauch von Revolte in sich trägt.

Er ist feminin, weil er exzessiv Foucault zitiert.

Er ist feminin, weil er Lücken hat.

Er ist feminin, weil er zugehört hat.

An manchen Stellen ist er auch auf geradezu männliche Weise einfühlsam, emotional oder widersprüchlich.

Er enthält sogar Gedichte!

Die sind wahrscheinlich an einem dieser Tage geschrieben, an denen ich mich ganz nach Art der modernen Frau ein wenig männlich fühle. Eines jedenfalls steht fest: Mein Text ist feminin, weil ich nach Einschätzung aller kompetenten Stimmen weitgehend eine Frau bin.



## 2 Forschungsfeld

Der Prüfstein jeder Hypothese – sei sie noch so ästhetisch und in sich widerspruchsfrei – ist die Empirie, die Konfrontation mit der heterogenen Realität, ihren unvorhersehbaren Wechselwirkungen, Widerständen und Seitenwegen. Empirische Forschung ist das, was Ethnologie – wie alle andere Sozialwissenschaft – von feuilletonistischer Gesellschaftsphilosophie und Gegenwartsdiagnose unterscheidet. Die vorliegende Studie beruht auf einer Feldforschung von eineinhalb Jahren Dauer, oder genauer: einer Feldforschung, die sich nach gut zwei Jahren immer noch weigerte, zu Ende zu gehen, denn noch immer befand ich mich im selben Umfeld und am selben Ort. Manchmal kann ich mich dem Mitteilungsbedürfnis meines Forschungssamples noch heute nicht entziehen.

Dieses Sample setzt sich aus Mitgliedern eines sozialen Netzwerkes zusammen, das ich als die alternative Szene Münchens bezeichne und zu dem ich auch mich selbst rechne. In diesem Kapitel soll geklärt werden, was unter diesem Begriff zu verstehen ist: Was bedeutet ‚Szene‘, was ‚alternativ‘, welche sind die Charakteristiken und geteilten Bedeutungen dieser Personengruppe? Wie sieht das Leben in dieser Szene konkret aus, wie hört und fühlt es sich an, wie riecht und schmeckt es, in ihr zu leben? Wie nimmt die Szene sich selbst wahr und welche Attribute werden von außen zugeschrieben? Und bis zu welchem Grade ist überhaupt ein ‚Innen‘ von einem ‚Außen‘ abgrenzbar?

### 2.1 Der Szenebegriff

‚Szene‘ ist einer jener sozialwissenschaftlichen Begriffe, die zunehmend im populären Sprachgebrauch präsent sind, aber selten explizit definiert und konzeptualisiert werden. Auch in meinem Forschungsfeld ist die Bezeichnung ‚Szene‘ für das Geflecht von Personen, Orten und Themen, in welchem man sich bewegt, durchaus gängig. Ohne sa-



gen zu wollen, dass allein dadurch die Anwendung dieses Begriffes gerechtfertigt sei, ist in diesem Falle dennoch anzunehmen, dass ein gewisses konzeptuelles Wissen auf das eigene soziale Umfeld angewandt wird: Die Szenemitglieder haben meist hohe Bildungsabschlüsse, nicht selten in den Sozialwissenschaften. Unabhängig davon lässt sich das Forschungsfeld aus mehreren Gründen als ‚Szene‘ beschreiben, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Was also ist eine Szene? Der deutsche Soziologe Ronald Hitzler erforscht mit seinem Team seit 1996 Jugendkulturen, welche sich meist über eine bestimmte Musikrichtung (z.B. Techno oder Metal), eine bestimmte Thematik oder Aktivität (z.B. Mittelalter oder Graffiti) oder bestimmte politische Einstellungen (z.B. Antifa) definieren. Sein konzeptuelles Rüstzeug, seine Methodik und die Ergebnisse dieser Forschungen stellt Hitzler online – mit dem erklärten Ziel, Pädagogen, Medien und Marktforscherinnen, vor allem aber den Szenegängerinnen selbst ein möglichst genaues und werturteilsfreies Bild dieser ‚kleinen Welten‘ zu Verfügung zu stellen<sup>4</sup>. Obwohl meine Forschung nicht im Bereich der Jugendkultur angesiedelt ist, lehne ich meine Definition des Szenebegriffes an Hitzlers an, da diese sich durch ihren starken Empirie- und Praxisbezug sowie eine deutliche Abgrenzung zu verwandten Konzepten wie ‚Milieu‘ und ‚Subkultur‘ auszeichnet, und kombiniere sie mit Pierre Bourdieus Theorie des sozialen Raumes, insbesondere dem Habitusbegriff, sowie Michel Foucaults Konzept der Heterotopie.

Zunächst aber zu Hitzler: Dieser definiert eine Szene als „[eine] Form von lockerem Netzwerk; [ein] Netzwerk, in dem sich unbestimmt viele beteiligte Personen und Personengruppen vergemeinschaften.“<sup>5</sup> Die Existenz derartiger, wie er sie nennt, „posttraditionaler Formen der Gemeinschaftsbildung“<sup>6</sup> führt Hitzler auf die strukturelle Tendenz zur Individualisierung zurück – also auf den Wegfall gegebener Bindungen an Schicht, Klasse und Familie, die Zunahme individueller Entscheidungskompetenz, Verantwortlichkeit und Möglichkeit der Selbstpositionierung und die dadurch gestiegenen Anforderungen an Kompetenz, Kreativität, geistige und praktische Flexibilität und

---

4 Hitzler u.A. o.J.

5 Hitzler 2010: 15

6 Ebd.: 13

Mobilität des Einzelnen. Szenen dienen im Kontext postindustrieller Gegenwartsgesellschaften als sinngenerierende, Kohäsion stiftende und identitätsbildende soziale Räume<sup>7</sup>. Damit ist der gängigen Individualisierungsthese bereits ein Stück weit widersprochen: nur traditionelle und rechtlich bindende Vergemeinschaftungsformen fallen weg, nicht aber Vergemeinschaftung per se.

Szenen sind, so Hitzler weiter, „Gesellungsgebilde [...], die einen geringen Verbindlichkeitsgrad und Verpflichtungscharakter aufweisen, die nicht prinzipiell selektiv und exkludierend strukturiert und auch nicht auf exklusive Teilhabe hin angelegt sind [...]“<sup>8</sup>: soziale Netzwerke also, die – im Gegensatz zu Subkulturen – über niedrige Ein- und Austrittsschwellen sowie diffuse Grenzen verfügen, da es keine formelle Mitgliedschaft gibt und es sogar für die Szenegänger bisweilen schwer einschätzbar ist, ob sie selbst eher Randfiguren oder zentrumsnahe Akteure sind<sup>9</sup>. Weiter unterscheidet eine Szene sich von einem Milieu dadurch, dass seine Mitglieder keine vorgängigen gemeinsamen biographischen Umstände oder Klassen-zugehörigkeiten haben – in eine Szene wird man nicht hineingeboren, sondern wählt sie aufgrund bestimmter Interessen selbst<sup>10</sup>. Im Unterschied zu Cliques sind Szenen stark altersheterogen und potentiell (aber nicht zwingend) weltumspannend (als Beispiel sei hier die globale, jeweils lokal ‚eingefärbte‘ Metal-Szene genannt.)

Eine Szene ist auf ein bestimmtes Thema – oder mehrere eng miteinander verbundene Themen – fokussiert, an dem die Szenegänger interessiert sind und das eine zentrale Rolle in der Szenekultur spielt, welche sich durch Kommunikation und Interaktion bildet und wan-

<sup>7</sup> Hitzler 2010: 11 f.

<sup>8</sup> Hitzler o.J.

<sup>9</sup> Vgl. Hitzler 2010: 16

<sup>10</sup> Vgl. ebd.: 16; Wie ich später zeigen werde, trifft es für den Fall der von mir untersuchten Szene nicht zu, dass es keine vorgängigen Bedingungen für die Szenezugehörigkeit gibt. Die meisten Mitglieder entspringen dem Bildungsbürgertum und bringen eine erforderliche Menge kulturellen (und auch ökonomischen) Kapitals mit. Dies könnte – so denke ich – auch auf andere Szenen zutreffen, da man auch dort Freizeit und Geld für Aktivitäten braucht. Hitzler könnte man daher eine Negation der Bedeutung von sozialer Schichtung in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften vorwerfen, was allerdings den Szenebegriff nicht seiner Nützlichkeit beraubt.

delt: „Im – sinnlich erfassbaren – Gebrauch szenetypischer Symbole, Zeichen und Rituale inszenieren [die Szenegänger] ihre eigene Zugehörigkeit und konstituieren tatsächlich zugleich, sozusagen ‚beiläufig‘, die Szene.“<sup>11</sup> Diese ist zudem an bestimmte Treffpunkte – beispielsweise Lokale, Konzert- und Proberäume oder Trainingsräume – gebunden und auch zeitlich nicht kontinuierlich vorhanden; vielmehr wird sie mit jeder Interaktion und insbesondere mit bedeutsamen Ereignissen – etwa Musik- oder Sport-Events – stets neu erschaffen. Eine gewisse Labilität ist aufgrund dieser Notwendigkeit der steten Reaktualisierung ein weiteres Charakteristikum dieses Sozialgebildes<sup>12</sup>.

Was die innere Struktur von Szenen betrifft, so identifiziert Hitzler sie als segmentierte Netzwerke von Gruppen, die sich aufgrund gemeinsamer Interessenlagen füreinander öffnen und vielfältig miteinander verwoben sind. Gruppen bilden sich zudem innerhalb von Szenen nicht nur lokal oder thematisch, sondern auch an eine bestimmte Funktion gebunden: So beschreibt Hitzler Organisationseliten – meist aus langjährigen Szenegängern bestehend –, die „szenetypische Erlebnisangebote“<sup>13</sup> – wie Events, Konzerte, Wettbewerbe – produzieren und auf ein umfangreiches Wissen über Werte und Symbole der Szene zurückgreifen können<sup>14</sup>. Um diese gruppieren sich Freundinnen, Bekannte und Szenegänger in variabler Distanz. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Szenen soziale Netzwerke sind, die sich an bestimmten räumlichen und zeitlichen Knotenpunkten verdichten und reaktualisieren, über gemeinsame Kernthemen sowie geteilte Werte, Ideale, Wissensbestände, Verhaltensnormen, Symbole, Rituale und Stile – also eine in Praktiken verankerte ‚Szenekultur‘ und einen gemeinsamen Habitus – verfügen und einen sehr geringen Grad von Verpflichtung und Formalisierung aufweisen. Ihren Mitgliedern dienen sie zur sozialen Verortung und Identitätsbildung (was insbesondere bei Jugendlichen von Bedeutung ist), womit nicht gesagt ist, dass die Szene den Lebensmittelpunkt jedes Szenegängers darstellen muss – Szenen überschneiden sich und teilen ihre Bedeutung für den Einzelnen sowohl mit anderen Szenen als auch mit stärker institutionell oder tradi-

11 Hitzler 2010: 17

12 Vgl. ebd.: 18 f.

13 Ebd.: 23

14 Ebd.: 20 ff.

tionell normierten Bereichen des Alltagslebens wie Schule, Studium, Berufsleben und Familie.

Da zentrale Charakteristiken des Szenebegriffs auf mein Forschungsfeld zutreffen, möchte ich dieses im Folgenden als Szene, genauer als ‚alternative Szene Münchens‘, fassen. Zwar zeichnet sich diese durch eine größere thematische Heterogenität als die von Hitzler geschilderten Szenen aus, eint sich aber dennoch unter dem kontrovers verhandelten Dachbegriff der ‚Alternativität‘. Abweichend von Hitzler handelt es sich zudem nicht um eine Jugendszene – im Gegenteil sind viele nächtliche Veranstaltungen nur für Volljährige zugänglich. Abgesehen davon aber ist das Konzept uneingeschränkt anwendbar, was ich nun in Verbindung mit einer Beschreibung der konkreten Charakteristiken dieser Szene ausführen möchte. Vorher allerdings werde ich noch einen Blick auf Bourdieus Theorie des sozialen Raumes werfen, der für die nähere Charakterisierung der Szene von großem Nutzen ist.

## 2.2 Bourdieu: Kapital, Habitus und sozialer Raum

Die Sozialtheorie des französischen Soziologen Pierre Bourdieu, in seinem Werk *Die feinen Unterschiede* (1979) exemplarisch an der französischen Gesellschaft der 1970er Jahre ausgearbeitet, fasst die Gesellschaft als *sozialen Raum*, als „Ensemble[...] von Positionen, die distinkt und koexistent sind, einander äußerlich, bestimmt durch ihr jeweiliges Verhältnis zu allen anderen, durch ihre wechselseitige Äußerlichkeit und durch Relationen von Nähe und Nachbarschaft bzw. Entfernung [...]“<sup>15</sup>, dessen Konstruktionsprinzipien und Reproduktionsbeziehungsweise Wandlungsmechanismen er aufdecken möchte. Ausgehend von der Grundidee der Differenz legt Bourdieu dar, dass die Akteure ihre Position im sozialen Raum stets in Abhängigkeit von und Relation zu den anderen Akteuren bestimmen; jeder Unterschied ist „in Wirklichkeit nur eine *Differenz* [...], ein Abstand, ein Unterscheidungsmerkmal, kurz, ein *relationales* Merkmal, das nur in der und durch die Relation zu anderen Merkmalen existiert“<sup>16</sup>. Bourdieu stellt

<sup>15</sup> Bourdieu 2006 [1989]: 358

<sup>16</sup> Ebd.: 356 ff.

sich hiermit entschieden gegen jede Form von substantialistischer Denkweise, die Eigenschaften sozialer Akteure oder Gruppen einer gegebenen – biologischen oder kulturellen – Wesensart zuschreibt (eine Einstellung, die er direkt mit dem Rassismus in Verbindung bringt)<sup>17</sup>. Sein Differenzbegriff steht damit dem von Derrida nahe, der *différance* ebenfalls nicht als Wesensunterschied, sondern als fortlaufendes Spiel von Widersprüchen, Selbst- und Fremdzuschreibungen, als Differenzierungsprozess oder „differentiales Netz“<sup>18</sup> begreift.

Die Position eines Akteurs bestimmt sich bei Bourdieu nach zwei zentralen Unterscheidungsprinzipien: dem *ökonomischen* und dem *kulturellen Kapital*, über das ein Akteur verfügt. Das heißt, dass die soziale Nähe zweier Akteure abhängig von der Menge ökonomischen Kapitals (also Geld und Produktionsmittel) und kulturellen Kapitals (also Bildung, Titel, Wissen und die an anderer Stelle von Bourdieus Werk als eigenständig konzipierten Kapitalsorten symbolisches Kapital, also Ansehen, und soziales Kapital, also Beziehungen) variiert, das die fraglichen Personen haben. Soziale Klassen bilden sich entlang der Verteilungslinien der verschiedenen Kapitalsorten. Im Groben stellt Bourdieu zwei Kontinuen fest: eines, das sich von einer hohen Kapitalgesamtmenge (in seinem Beispiel bei Unternehmerinnen und Führungskräften) zu einer niedrigen (bei Hilfsarbeitern) bewegt, und eines, das sich von Akteuren mit viel ökonomischem, aber wenig kulturellem Kapital (in seinem Beispiel Landwirte) zu Akteuren mit wenig ökonomischem, aber viel kulturellem Kapital (etwa Künstler) bewegt. Größtmögliche soziale Distanz herrscht jeweils zwischen den Extrempunkten dieser beiden Achsen, wobei für politische Einstellungen vor allem das Verhältnis der beiden Kapitalsorten zueinander ausschlaggebend ist: je größer das kulturelle Kapital im Verhältnis zum ökonomischen, desto größer die Affinität zur politischen Linken<sup>19</sup>.

Den so entstehenden Positionenklassen wiederum entsprechen Habitusklassen: Der *Habitus* vermittelt zwischen den Lebensbedingungen und der Praxis der Akteurinnen, bringt das Handeln hervor, indem er eine Grammatik, ein Spektrum an Handlungsformen zur Verfügung stellt – was man isst, wie man sich ausdrückt, welchen Sport

17 Vgl. Bourdieu 2006 [1989]: 355

18 Petermann 2010: 91

19 Vgl. Bourdieu 2006 [1989]: 357 ff.

man treibt, wie man sich kleidet, welche politischen Meinungen man vertritt, welche Klassifikationsschemata man anwendet, welchen Geschmack und Stil man pflegt<sup>20</sup> –; zugleich wird er vom Handeln hervorgebracht. Er ist Ergebnis von Kollektivgeschichte, nicht von Individualität<sup>21</sup>:

„Der Habitus ist das generative und vereinheitlichende Prinzip, das die intrinsischen und relationalen Merkmale einer Position in einen einheitlichen Lebensstil rückübersetzt, das heißt in das einheitliche Ensemble der von einem Akteur für sich ausgewählten Personen, Güter und Praktiken.“<sup>22</sup>

Die in einem fortlaufenden Prozess der Konstruktion von Differenz entstandenen Praktiken bilden analog zur Sprache ein symbolisches System, welches sich zu Akteurinnen und sozialen Gruppen wechselseitig konstitutiv verhält: „[Ein] Individuum in einem Raum sein, heißt, sich unterscheiden, unterschiedlich sein“<sup>23</sup>.

Bourdieu warnt aber eindringlich davor, den Fehler oder „Salto mortale“<sup>24</sup> zu begehen, den er Marx vorwirft: anzunehmen, die theoretischen Klassen seien reale Klassen. Zwar prädestiniert eine gewisse Nähe im sozialen Raum zu einer faktischen Annäherung, mobilisierte Klassen im Marxschen Sinne existieren Bourdieu zufolge aber nicht: Nähe im sozialen Raum „bezeichnet ein objektives Potential an Einheit oder [...] etwas, das zur Existenz als Gruppe ‚drängt‘, eine *wahrscheinliche Klasse*“<sup>25</sup>. Eigentlich existent aber sind nur Unterschiede, Unterscheidungen und Akte der Selbstunterscheidung, reale, ihrer selbst bewusste, mobilisierte Klassen jedoch nicht: Diese sind in Bourdieus Denken stets virtuell, unterschwellig, herzustellen. Und kristallisieren sie in bestimmten Momenten vielleicht doch – was er als Möglichkeit nicht ausschließt –, dann stets als Ergebnis eines symbolischen *Klassifizierungskampfs*, nicht als gegebene Entitäten<sup>26</sup>.

20 Vgl. Bourdieu 2006 [1989]: 360

21 Vgl. ebd.: 355

22 Ebd.: 360

23 Ebd.: 361

24 Ebd.: 364

25 Ebd.: 365, Herv.i.O.

26 Vgl. ebd.: 364 f.

## 2.3 Alternative Szene in München

Dieser – von Bourdieu streng empirisch fundierten – theoretischen Fassung entspricht auch die soziale Realität, die ich beobachten konnte: Die Szene ist, wie auch Hitzler feststellt, keine klar umgrenzte, mobilisierte Gruppe, sondern ein heterogenes, schwer zu bezifferndes Geflecht mit unscharfen Grenzen. Auch sollte man nicht in die Falle tapen, simple Rückschlüsse vom habituellen Erscheinungsbild eines Menschen auf seine Geistesinhalte zu ziehen – aber es ist zu beobachten, dass die Personen sich selbst einer bestimmten Gruppe zuordnen und ihr Aussehen und Handeln manchmal unbewusst reproduzieren, manchmal bewusst als Identitätsmarker nutzen: Unterschiede sind nicht einfach da, sie werden gemacht.

### 2.3.1 Abgrenzung und Größe

Es fällt, ganz Hitzlers Ausführungen entsprechend, schwer, etwas anderes als eine ungefähre Größe der von mir untersuchten Münchner Alternativszene<sup>27</sup> zu benennen; einen Anhaltspunkt liefern die Schätzungen der Betreiber von Nachtlokalen und Veranstaltungsorten, die als Treffpunkte von essentieller Bedeutung sind. Ein Betreiber schätzt den Einzugskreis seines Lokals, das im Monat etwa 2500 Besucher zählt, auf etwa 400 Personen (was auf einen hohen Anteil an Stammgästen hinweist, den auch ich beobachten konnte), einer auf 300, eine weitere Betreiberin auf etwa 200, wobei ein hoher Überschneidungsgrad berücksichtigt werden muss. Je nachdem, welche Örtlichkeiten man als zur Szene gehörig betrachtet – so gibt es, wie ich noch zeigen werde, anrainende oder sich teilweise selbst als „alternativ“ bezeichnende Szenen wie die Electro-, Antifa- und Schwulenszene – variiert selbstverständlich die Zahl der Szenegänger. Das Netzwerk aber, in welchem ich mich hauptsächlich bewegte, schätze ich aufgrund obiger Zahlen und eigenen Eindrucks auf eine Größe von 600-1000 Perso-

---

<sup>27</sup> Eine kritische Einordnung des Begriffes „alternativ“ erfolgt in Punkt 2.4; auch möchte ich mit dem Begriff „Münchner Alternativszene“ nicht suggerieren, dass die von mir untersuchte Szene die einzige in München ist, die diesen Begriff für sich reklamiert. Mehr dazu ebenfalls unter 2.4.

nen<sup>28</sup>. Viele meiner Gesprächspartnerinnen bezeichneten die Szene scherzhaft als „Dorf“, entweder positiv oder negativ gestimmt angesichts der Tatsache, dass „jeder jeden“ kenne, „jeder alles wisse“ und es häufig vorkomme, dass man zwei Personen einander vorstellen wolle, nur um festzustellen, dass sie sich bereits kennen.

Die Grenzen der Szene sind nicht klar festlegbar, aber dennoch für den Einzelnen in exemplarischen Situationen spürbar: Susanne, die ich aus der Universität kenne, und einige ihrer Arbeitskollegen – meinem Ermessen nach keine Szenegänger – lud ich eines Abends zu einem Konzert im *Import Export* ein. Sie kamen spät und berichteten, sie hätten sich auf dem ehemaligen Industriegelände, das das Lokal beherbergt, verlaufen, es aber als „uncool“ empfunden, nach dem Weg zu fragen. Tatsächlich gibt es – wie bei anderen Szeneorten auch – nur eine unauffällige Beschilderung, kein Schild über der Tür und keine aufsehenerregende Gestaltung der Gebäudefassade. Was die ‚szenefremden‘ Besucherinnen hier intuitiv erfassten, war eine subtil markierte Grenzziehung: gehört man dazu, dann weiß man eben den Weg.

Die Szene ist altersheterogen; das Alter eines Großteils der Szenegänger bewegt sich zwischen 25 und 40 Jahren; jedoch ist auch die Altersgruppe zwischen 18 und 25 sowie 40 und etwa 55 Jahren vertreten, wenn auch in geringerem Maße<sup>29</sup>. Es handelt sich hierbei folglich keineswegs um eine Jugendszene, allerdings lässt sich eine Tendenz zu einem bisweilen als ‚Adoleszenzverlängerung‘ titulierten Phänomen beobachten: Die Szene besteht überwiegend aus jungen Menschen mit hohem Bildungsgrad, zu einem großen Teil Studentinnen, die sich in einer Lebensphase befinden, welche von relativ großer Selbstbestimmtheit und Unabhängigkeit sowie geringer Verantwortungslast gekennzeichnet ist: Eher wenige der Szenegänger haben Kinder – wenn, dann handelt es sich meist um Alleinerziehende oder Personen, die

28 Einen forschungstechnischen ‚Außenposten‘ stellt der *Polyamore Stammtisch München* mit einem auf etwa 400 Personen zu schätzenden Einzugskreis dar, der sich nur sporadisch mit der alternativen Szene überschneidet, wobei aber auch hier die Selbstdefinition „alternativ“ angewandt wird, wenn auch in weniger umfassender Form: alternativ ist hier vor allem das Beziehungsmodell, nicht der gesamte Lebensstil. Hierzu mehr in den Kapiteln, die sich mit Polyamorie im engeren Sinne beschäftigen.

29 Diese Angaben beruhen auf Schätzungen und Hochrechnungen aus mir bekannten Altersangaben.



nicht mit ihren Kindern in einem Haushalt leben, oder ältere Menschen, deren Kinder bereits unabhängig sind, aber nur selten um ganze Familien, die sich an Szeneaktivitäten beteiligen. Hierbei ist allerdings zu beachten, dass es innerhalb der Szene – wie auch von Hitzler erkannt – Subgruppen gibt: Bestimmte Treffpunkte bieten auch Aktivitäten für Kinder und Familien an, wodurch sich ihre Klientel von den eher auf abendliche Veranstaltungen konzentrierten Mitgliedern meines Samples deutlich unterscheidet. Auch legen alle Menschen, mit denen ich mich im Laufe der Forschung ausgetauscht habe, Wert auf finanzielle Unabhängigkeit, allerdings durch zeitlich flexible und vertraglich nur kurzfristig geregelte Arbeitsverhältnisse. Dafür nehmen sie häufig die Möglichkeit einer plötzlichen Entlassung oder zumindest die Notwendigkeit der Neuorientierung in Kauf (die Vermutung, dass durch die positive Bewertung prekärer Arbeitssituationen als ‚frei‘ aus der Not eine Tugend gemacht wird, liegt nahe und wird später noch Gegenstand der Diskussion sein). Sein Umfeld beschreibt mein 45jähriger Gesprächspartner Rudi treffend mit der Aussage: „Wir sind alle immer noch Kids“. Interessanterweise steht hinter dieser Aussage eine eher ‚traditionelle‘ Auffassung von Erwachsensein, die dieses mit stabilen Bindungen, Verantwortungen und dem Finden eines festen Platzes in der Gesellschaft assoziiert, während gesamtgesellschaftlich die Tendenz zu beobachten ist, auch das Erwachsenenalter als Prozess der stetigen Selbstfindung und -erweiterung zu begreifen<sup>30</sup>. Die hier markierte Differenz zwischen ‚normalen‘ Erwachsenen und ‚immer noch Kids‘ ist also möglicherweise keine objektiv feststellbare – wichtig aber ist, dass sie von den Akteuren selbst als solche markiert wird.

Zudem ist auch insofern von einer Szene zu sprechen, als es sich um eine Gemeinschaft handelt, die immer nur temporär und ortsgebunden aufscheint und sich im Leben jedes Einzelnen mit anderen sozialen Umfeldern überschneidet: Da die Szene nur Wenigen eine Möglichkeit zum ausreichenden Broterwerb bietet, gibt es fast immer auch ein Arbeits- oder Studenumfeld. Die Frage, ob es sich folglich um eine reine Freizeit-Gemeinschaft handelt, ist je nach Person unterschiedlich zu beantworten; in vielen Fällen – wie zum Beispiel dem der Musiker, Veranstalterinnen, Barleute, und auch dem der Ethnologin – ist eine

30 Vgl. Swindler 2014

Trennung von Arbeit und Freizeit ohnehin hinfällig (und auch allgemein ist dies ein Merkmal neoliberal strukturierter Gesellschaften). Unabhängig davon haben viele Samplemitglieder Freundinnen und Familie, die nicht zur Szene zu rechnen sind. Was diese inhaltlich charakterisiert und damit von anderen Umfeldern unterscheidet, möchte ich nun näher schildern.

### 2.3.2 Bohème als selbstgewähltes Prekariat

*„Die Bewegung an den Rand ist ein Topos der Kulturgeschichte der Bohème, mit dem sich die Idee einer Marginalisierung verbindet, die einerseits als selbstgewählt – als eine Form symbolischer Aggression gegen bürgerliche Milieus – und andererseits als anklagenswert – als Ort der Selbstausbeutung und materieller Not der arbeitenden Künstler – erscheinen kann.“<sup>31</sup>*

Jugendlichkeit oder das Wissen um Wege sind bei weitem nicht die einzigen Differenzierungsmerkmale – es gibt eine ganze Reihe von szenetypischen Elementen, die sich zu einem charakteristischen Lebensstil zusammenfügen und den Akteuren Distinktion und Selbstpositionierung ermöglichen. Die Szene ist eine potentielle, auf wiederkehrende Aktualisierung angewiesene soziale Gruppe, deren Mitglieder zueinander eine gewisse Nähe im sozialen Raum aufweisen: Sie unterscheiden sich von anderen Akteuren durch ihre geteilte Praxis, die eng mit bestimmten Lebensumständen, politischen Einstellungen und einer bestimmten Ästhetik – eben dem, was Hitzler als „Szenethe-men“ bezeichnet – verbunden ist.

Zunächst lässt sich feststellen, dass ein Großteil der Szenegängerinnen sich im universitären oder künstlerisch-musischen Bereich bewegt – oder beides zugleich. In meinem Forschungssample haben von 35 Personen 26 einen akademischen Abschluss, studieren noch oder haben (in drei Fällen) ein Studium abgebrochen. Meist wird das Studium über verschiedene Jobs oder die Arbeit in einem zuvor erlernten Ausbildungsberuf finanziert; in wenigen Fällen über familiäre Rücklagen oder Stipendien. Die Lebenshaltungskosten werden gering gehalten, indem man in WGs wohnt (nur fünf Samplemitglieder wohnen al-

<sup>31</sup> Hülk/Pöppel/Stanitzek 2015: 16

lein), auf teure materielle Statussymbole wie Markenkleidung, Autos und technische Geräte verzichtet (im Vergleich zum Münchener Straßenbild haben die Menschen in dieser Szene seltener neue Smartphones und benutzen sie weniger intensiv; Autos sind, wenn überhaupt vorhanden, alt), selbst kocht und Fahrrad fährt. Vorzeitig entsorgte Lebensmittel werden durch gemeinschaftliche Initiativen wie *foodsharing* – wobei die Esswaren von kooperierenden Einzelhändlern abgenommen und verteilt oder verkocht werden – und die nicht institutionalisierte Praxis des *containerns* – wobei die Lebensmittel nachts aus den Abfallcontainern von Supermärkten geholt werden – verwertet. Auch *urban gardening*, Kleidertauschpartys und ‚Umsonstläden‘, die dem Tausch von Gebrauchsgegenständen dienen, tragen zu einem *low budget*-Lebensstil bei. Bereits hier lässt sich also ein Konsumhabitus ablesen, der es radikal ablehnt, den eigenen Status durch teure Konsumgüter zu markieren, und der zudem eng mit politischen Einstellungen wie Konsum- und Kapitalismuskritik, ökologischem und sozialem Bewusstsein und Nachhaltigkeitsdiskursen verwoben ist, auf welche ich noch genauer eingehen werde.

Auch der Abschluss des Studiums – meist im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften oder der Kunst – markiert nur in wenigen Fällen den Eintritt in ein fachspezifisches geregeltes Berufsleben. „Ich habe den höchsten Bildungsabschluss Deutschlands und kein Einkommen“, erklärt mir der frisch promovierte Ethnologe Heinz-Rüdiger und identifiziert diesen Zustand im selben Atemzug als szenetypisch. Tatsächlich folgen auf das Studium oft längere Phasen der Arbeitssuche, die mit ähnlichen Jobs überbrückt werden wie das Studium selbst; viele entscheiden sich dafür, ihre kaum bezahlte musikalische oder künstlerische Tätigkeit weiterzuführen und für den Broterwerb in der Gastronomie oder Pflege zu arbeiten. Andere bevorzugen kurze Phasen intensiver Arbeit wie zum Beispiel auf dem Oktoberfest und großen Festivals wie dem *Tollwood* <sup>32</sup> oder im Messebau (sieben Samplemitglieder arbeiten im Messebau, dazu kommen viele weitere Personen, die nicht zum engeren Sample, aber zur Szene gehören). Eine große Schnittmenge gibt es auch zwischen der alternativen Szene und den

<sup>32</sup> Ein in München zweimal jährlich stattfindendes Festival mit Konzerten und anderen Vorführungen, Kunsthandwerksmarkt und Gastronomie.

Münchener Rikschafahrerinnen und Fahrradkurieren – allein in meinem Sample fahren (beziehungsweise fuhren) neun Personen gegenwärtig oder in der jüngeren Vergangenheit Rikscha. Dieser Broterwerb ist nach ihren Aussagen beliebt, da er keine vertragliche Verpflichtung und festen Arbeitszeiten mit sich bringt, einen großen Trainingseffekt hat, die Umwelt nicht belastet und vielfältige Kontakte fördert, da man sich permanent öffentlich im Stadtzentrum bewegt.

Die prekäre Situation eines Lebens nahe am Existenzminimum bei ungesicherten Zukunftsperspektiven ist jedoch keineswegs unumgänglich, sondern vielmehr relativ frei gewählt (die meisten dieser Menschen hätten auch die Voraussetzungen für ein naturwissenschaftliches oder juristisches Studium mit guten Chancen auf dem Arbeitsmarkt oder für einen Beamtenberuf gehabt) und wird mit einem gewissen Stolz gelebt: Es ist ‚cool‘, ein ungesichertes, materiell armes, kreatives, politisch, philosophisch und kritisch gebildetes, kontaktfreudiges Leben zu führen. Was hier also im Sinne Bourdieus zu verzeichnen ist, ist die für die künstlerisch ausgerichtete Linke charakteristische Kombination von niedrigem ökonomischem und hohem kulturellem und sozialem Kapital. Letzteres wird noch dadurch vermehrt, dass der Mangel an ersterem positiv bewertet wird – ein Trumpf, den jede prekär lebende Künstlerin oder Akademikerin gegenüber jedem unfreiwillig prekär lebenden ungelernten Arbeiter in der Hand hat, wie auch Kiano, Politikstudent, lakonisch feststellt:

„Selbst wenn man von Geldsorgen bedroht ist, gibt es immer noch das soziale und kulturelle Kapital, und dazu kann auch gehören, dass man sich selbst cool findet in der Rolle, als Endzwanzigjähriger immer noch in ‚ner WG zu leben und halt irgendwie Rikscha zu fahren...“

(Und es versteht sich, dass ein derartiges theoretisches Bewusstsein obendrein eine weitere Gutschrift auf dem Konto des symbolischen Kapitals darstellt). Nicht uneingeschränkt gegeben ist allerdings die Transferierbarkeit des kulturellen Kapitals in ökonomisches Kapital (die Umwandelbarkeit der Kapitalsorten ist ein Mechanismus, von dem Bourdieu grundsätzlich ausgeht<sup>33</sup>), was insbesondere als Merkmal der sozialen Rolle des ‚Künstlers‘ gelten kann. Kunst ist, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, ein Sonderbereich, der von den Regeln des

33 Vgl. Fröhlich/Rehbein 2009: 138

rationalistischen Diskurses abgekoppelt ist, weshalb die Bewertung seiner Produkte zwischen „nicht ernstzunehmend“ und „Offenbarung“ oszilliert<sup>34</sup>. Ganz ähnlich gestaltet sich das Verhältnis der Kunst zum Ökonomischen: Es gibt keinen allgemein anerkannten finanziellen Gegenwert für ein Kunstwerk oder Musikstück, weshalb der finanzielle Nutzen meistens ausbleibt, in einzelnen Fällen aber exorbitant ist.

Den Aspekt der ‚Freiwilligkeit‘ der prekären Lebenssituation sollte man hierbei allerdings nicht dichotomisierend beschreiben – freiwilliges versus unfreiwilliges Prekariat. Vielmehr wird über das Thema der ökonomischen Prekarität ein paradoxer Diskurs geführt: Viele Akademikerinnen äußern durchaus Missfallen über ihre ungeklärte Arbeitssituation, die mangelnde Entlohnung befristeter akademischer Stellen und die ermüdende Arbeitssuche, die meist in fachfremden Anstellungen mündet; und insbesondere Musiker und DJs würden gerne eine ihrem Können und Aufwand angemessene Bezahlung erhalten und kritisieren Veranstalter, welche Bands nicht bezahlen, ihnen die Auftritte aber als Möglichkeit schmackhaft machen wollen, ihren Bekanntheitsgrad zu vergrößern. Dennoch aber haben genau diese Äußerungen einen gewissen *Chique* an sich, sie schließen die Menschen zu einer ‚Schicksalsgemeinschaft‘ zusammen – und die Problematik von Zeit zu Zeit anzusprechen, aber letztendlich gelassen hinzunehmen, wird zu einem Teil der Szeneidentität. Stellt sich Erfolg ein, kann dies sogar negative Folgen für das szeneinterne Ansehen haben, wie Kulturveranstalter Tuncay Acar schildert: „Mir wird manchmal vorgeworfen, ich sei schon ‚Establishment‘, bloß weil ich einen gewissen Bekanntheitsgrad oder das ein oder andere erfolgreiche Projekt habe und nicht mehr der Gratler-Tuncay aus’m Viertel bin.“

So wird also eine strukturell bedingte Prekarität durch eine bestimmte Rhetorik zu einer quasi-freiwilligen und mit hohem Prestige belegten umstilisiert: Der Künstler ist arm, sonst ist er kein Künstler. Oder, wie es an der Wand der Damentoilette im alten *Import Export* stand: „Der Künstler verwandelt sein Elend in Kunst und sein Glück in Elend“. Hier findet sich eine wichtige Parallele zu den Anfängen der künstlerischen Bohème des 19. Jahrhunderts, die bewusst eine gewisse ‚Antibürgerlichkeit‘ praktizierte und ihre eigene ökonomisch benach-

34 Riedl 2014: 112

teiligte Position positiv bewertete, was mit der romantischen Konzeption des Künstlers als leidendem, aber zugleich positiv auf die Gesellschaft einwirkendem Subjekt zusammenhängt<sup>35</sup>. Diese Topoi werden zwar heute nicht mehr ohne eine gewisse Ironisierung und Kritik angewandt, haben aber dennoch ihre Wirkmacht nicht verloren – vielmehr hat sich ihre Anwendung auf weitere Bereiche wie das ‚akademische Prekariat‘ in den mangelhaft finanzierten Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften ausgeweitet, ganz der gängigen Charakterisierung von Bohème als Bildungsmilieu<sup>36</sup> entsprechend. Den Ausdruck ‚Bohème‘ verwendet auch die Autorin Christiane Rösinger, die – selbst Teil der entsprechenden Szene ungesichert lebender Kreativer in Berlin – treffend formuliert:

„Wir gehören nicht zu den Arbeitslosen, denn wir sind ja nicht arbeitslos im eigentlichen Sinne. Wir haben oft ein Studium vorzuweisen, aber keine Erwerbsbiografie. Wir waren fast nie irgendwo angemeldet, haben keinen Anspruch auf Arbeitslosengeld, Umschulungen, Weiterbildungsmaßnahmen, Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen oder Kombi-lohn. Wir kommen in keiner Statistik vor und unsere Tätigkeiten liegen außerhalb des Bereichs der staatlich subventionierten Kunst. Auf wundersame Weise schlagen wir uns seit vielen Jahren als Freelance-Proletarier irgendwie durchs Leben und gehören nun einer leicht verarmten Großstadtbohème an [...]“<sup>37</sup>

Rösinger stellt im selben Artikel die Frage nach der Grenze zwischen „Bohème und Unterschicht“, welche ich mit der unterschiedlichen Menge an symbolischem Kapital beantworten würde, die die einzelnen Akteure besitzen. Denn, wie auch sie feststellt: „Wir sind nicht Bohe-miens geworden, weil wir den Anschluss verloren haben, oder wegen der Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt. Wir wollten immer schon so leben.“<sup>38</sup>

Diese Wahl zu treffen allerdings steht nur einer bestimmten sozialen Schicht frei, nämlich jener, die auch anders könnte. Offensichtlich hat das hier aufscheinende Wertesystem eben doch mit den biographischen Vorbedingungen der fraglichen Personen zu tun, wie auch Ki-ano feststellt:

35 Krieger 2007: 47 f.

36 Vgl. z.B.: Stanitzek 2015

37 Rösinger 2008

38 Ebd.

„Da kann man natürlich drüber philosophieren, ob die Leute, die sich quasi so ‘nem chaotischen Lebenswandel hingeben, nicht einfach verwöhnte Mittelstand-Kids sind, die halt einfach zu viel Frieden in ihrem Leben haben und deswegen irgendwie Action brauchen und ständigen Trouble und Abwechslung.“

Auch sei es leicht, sich selbst als ‚alternativ‘ zu bezeichnen, wenn man aufgrund finanziellen Rückhalts durch die Eltern (welcher in seinem Falle gegeben war) nicht gezwungen sei, einer geregelten Arbeit nachzugehen: „Wer kann es sich denn schon leisten, unter der Woche abends im *Import Export* abzuhängen? Nur, wer am nächsten Morgen nicht arbeiten muss.“ Auch Heinz-Rüdiger erläutert, seine Eltern hätten ihm bereits antimaterielle Werte vermittelt, da sie selbst „zwar keine krassen Bonzen, aber dieses klassische Bourdieu-Milieu, so linksliberale Akademiker, Bildungsbürgertum“ waren – eine Beschreibung, die auf die Eltern von 20 meiner Samplemitglieder, also auf knapp zwei Drittel des Samples, zutrifft. Fünf Personen belegten zudem ihre Eltern mit der Bezeichnung ‚Hippies‘, haben also – wenn auch modifiziert – das Erbe einer ähnlich strukturierten Szene angetreten. Insofern ist hier das von Hitzler aufgestellte Kriterium, die Mitglieder einer Szene verfügten über keine geteilten biographischen Vorbedingungen, nicht vollständig erfüllt. Allerdings scheint es mir aus mehreren Gründen dennoch legitim, mein Feld als Szene zu fassen: Erstens haben Szenegängerinnen (egal in welcher Szene) wohl fast immer einen familiären Hintergrund, der ihnen eine gewisse identitäre Wahlfreiheit gestattet, ihnen ausreichend Freizeit und finanzielle Möglichkeiten bietet, sich mit szenetypischen Utensilien, zum Beispiel Kleidung, zu versorgen – Kriterien, die eher in mittelständischen Familien erfüllt sind. Zweitens weist mein Forschungsfeld trotz der oben geschilderten stimmigen Beobachtungen eine gewisse Heterogenität und hohe Inklusivität auf: Auch hier gibt es Personen, deren Eltern keine Akademiker sind, in kleinen Städten oder auf dem Land Handwerks- oder Ausbildungsberufen nachgehen (wie bei Karl, Marcel und Tassilo); Personen, die selbst migriert sind oder deren Eltern aus ökonomischen oder politischen Gründen nach Deutschland kamen (wie Marjan, David, John, Giovanni und Hubert); Personen ohne Studium und Berufsausbildung (wie Leo und Lisa) oder mit Ausbildungen im Handwerk (wie Dr. Apiera und Tassilo) – keine „verwöhnten Mittelstand-Kids“, aber den-

noch klare Szenemitglieder, auch wenn sie nicht die Mehrheit bilden. Zusammenfassend lässt sich also sagen: Sicherlich muss man es sich leisten können, dazuzugehören, und bestimmte biographische und familiäre Bedingungen begünstigen eine spätere Zugehörigkeit zur alternativen Szene. Aber nicht notwendigerweise muss auf symbolisches Kapital zurückgegriffen werden, das sozusagen ‚erbt‘ ist – manche erarbeiten es sich selbst, sind die ersten Akademiker in ihrer Familie oder werden in der Szene aufgrund ihrer kommunikativen oder (nicht ‚studierten‘) musischen Fähigkeiten geschätzt: Sie akkumulieren symbolisches Kapital. Tatsächlich wird auch niemand nach seinem Bildungshintergrund gefragt – er ist in den meisten Fällen einfach gegeben und wirkt sich beispielsweise auf das Thema und Abstraktionsniveau von Gesprächen aus, wird aber nicht explizit thematisiert.

Und im Umkehrschluss gilt auch: Die Szene verdankt ihre Existenz unter anderem der Tatsache, dass es nicht wenige prekär und/oder fachfremd beschäftigte Akademiker und Künstlerinnen gibt, die ihre selbst eingeteilte Zeit, ihr Wissen und ihre Kreativität in sie investieren können.

### 2.3.3 Szenethemen und politische Haltung

Nun möchte ich einen näheren Blick auf die in der Szene präsenten politischen Themen werfen, die einerseits mit der Praxis und andererseits mit der abschließenden Frage dieses Kapitels – was bedeutet ‚alternativ‘? – eng verwoben sind. Am deutlichsten lässt sich die politische Ausrichtung der Szene an Veranstaltungen, Veröffentlichungen und anderen Aktivitäten ablesen; persönliche Gespräche ergänzen das Bild. Da sich politische Ansichten in meinem Forschungsfeld laufend in Praxis übersetzen, wird beides im Folgenden zusammen behandelt. Alternative Liebeskonzepte sind selbstverständlich auch ein Szenethema – in diesem Sinne lässt sich eigentlich die ganze Arbeit als Szenestudie lesen.



### 2.3.3.1 Kapitalismuskritik

Wie bereits dargelegt, ist bei vielen Szenegängerinnen eine gewisse politische Vorprägung durch die Herkunftsfamilien gegeben, die dem gemäßigt linken Spektrum angehören – und auch die politische Färbung der Szene ist ‚links‘: ein Begriff, der trotz seiner allgemeinen Bekanntheit näher betrachtet werden sollte. Grundthematik der Linken wie auch der alternativen Szene ist eine umfassende Kapitalismuskritik, die sich, wie Luc Boltanski und Ève Chiapello in *Der neue Geist des Kapitalismus* zeigen, stets in einem dialektischen Verhältnis zum Kapitalismus selbst befindet: Kapitalismus und Kritik beeinflussen und konstituieren sich wechselseitig – oder, wie es Luis aus meinem Sample etwas sarkastisch auf den Punkt bringt: „Ohne den Kapitalismus könnten wir nicht links sein“. Als sich periodisch auch schon vor 1968 manifestierende Elemente der Kapitalismuskritik identifizieren Boltanski und Chiapello die Kritik an Unterdrückung im Marxschen Sinne (Herrschaft des Marktes und abhängige Beschäftigung), an Armut und Ungleichheit, an Entzauberung und mangelnder Authentizität aufgrund der umfassenden Kommodifizierung materieller wie immaterieller Güter, sowie an von Egoismus, Opportunismus und Konkurrenz geprägten zwischenmenschlichen Beziehungen<sup>39</sup>. Unterschiedliche Akteursgruppen nehmen jeweils verschiedene Aspekte der Kritik in den Fokus; so unterscheiden Boltanski und Chiapello grob zwei Kritikrichtungen: Die in der Lebensform der Bohème wurzelnde Künstlerkritik, die ihr Augenmerk auf kapitalistische Entzauberung, Sinnverlust, stumpfe Lohnarbeit, Standardisierung und restriktive Strukturen richtet, welche durch die Unterordnung sämtlicher Lebensbereiche unter Produktions- und Markterfordernisse entstehe, und sich nach größerer geistiger und lebenspraktischer Freiheit sehnt; und die Sozialkritik, welche sich – näher an Marx‘ Argumentation – vor allem gegen Armut, soziale Ungleichheit, ungerechte Ressourcenverteilung und Ausbeutung richtet und den individualistischen Duktus der sich tendenziell in Nischen zurückziehenden Künstlerkritik zurückweist<sup>40</sup>. Die Prototypen des „bindungslose[n] Intellektuelle[n] und Künstler[s], [der] die Nicht-Produktion und die Kultur der Ungewissheit zu den höchst-

39 Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 80

40 Vgl. ebd.: 81 f., 215 ff.

ten Idealen stilisierte“<sup>41</sup> und des proletarischen Arbeitskämpfers stehen hier zwar einem gemeinsamen Feind gegenüber und können sich ergänzen, können aber auch aneinandergeraten oder sich organisatorisch auseinanderentwickeln, was historisch vielfach geschehen ist<sup>42</sup> – so gelang es auch der Studenten-bewegung von 1968 aufgrund einer großen Habitus-Diskrepanz zumindest in Deutschland nicht, die Arbeiterschaft für sich zu gewinnen.

Auch in meinem Forschungsfeld finden sich die genannten Aspekte der Kapitalismuskritik – Sozialkritik und Künstlerkritik – wieder; man bewegt sich hier eher im Bereich der Künstlerkritik, wobei aber eine gewisse Hybridisierung mit Aspekten der Sozialkritik feststellbar ist. Wichtig ist zudem, dass die auf nationaler oder globaler Ebene geäußerte Kritik stets mit lokal fokussierten Kritiken und lokalen Aktivitäten gekoppelt ist, wie auch die folgenden Beispiele illustrieren.

Zunächst ist ein großes Unbehagen gegenüber der allgegenwärtigen Warenform festzustellen. Es gehe unglaublich schnell, dass eine Idee kommerzialisiert werde, stellt Kulturveranstalter und Autor Tun-cay fest. Zugleich aber seien auch kapitalismuskritische Akteure zu einem gewissen Grade praktisch gezwungen, ihre Ideen zu kommerzialisieren, um sie verwirklichen und selbst überleben zu können. Eine Reflexion dieser Abhängigkeit prangt in Gestalt eines roten, sternförmigen Schildes mit der Aufschrift „Sonderangebote! 3,99 €!“ auf dem Dach eines zur Zwischennutzung freigegebenen Ateliershauses: ein Beispiel wiederverzaubernder und zugleich ironisierender Wandlung ökonomischer Abhängigkeit in symbolisches Kapital. Auf ähnliche Weise setzen sich eine Band namens *Die Hartzbuben*, die sich als Arbeitsbeschaffungsmaßnahme ausgibt, und jener Künstler, der die Dekoration im neuen *Import Export* gestaltet hat, mit der Problematik auseinander: Von der Decke baumelt dort ein glitzernder Einkaufswagen, ein rotwangiger Weihnachtsmann schwingt eine Fahne mit den Portraits von Marx, Lenin und Trotzki. Die Wand zieren Collagen von Zeitschriftenbildern nackter Frauen, mit Preisschildern versehen: Niemand, nicht einmal Marx, ist davor sicher, ein Konsumobjekt zu werden.

41 Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 82

42 Vgl. ebd.: 83

Zum Konsum jedoch gehört auch der Konsument, und hier setzt der zweite Kritikpunkt an: Die kritische Haltung der Szenegänger richtet sich – ihren historischen und sozialen Bedingungen entsprechend – weniger gegen die lebenspraktische Normierung, die die Produktion auferlegt (denn davon sind sie als ungebundene Intellektuelle und Künstler, die sich, wie ich noch zeigen werde, in das neoliberale System nahtlos einfügen, wenig betroffen), als gegen die Normierung des Konsumverhaltens. Sie lehnen es grundsätzlich ab, sich durch Werbung, sich wandelnde ästhetische Ideale und materielle Prestigelogiken zum Kauf stets neuer, nicht zum Lebensunterhalt notwendiger Güter anregen zu lassen – und geschieht dies doch, dann mit schlechtem Gewissen. „Bedürfnisse werden erschaffen“, wie Peter nüchtern feststellt, „ein neuer Fernseher jedes Jahr ist kein natürliches Bedürfnis.“ Er selbst ist Musiker, wohnt in einem Haushalt mit zwei bis acht Personen, die kommen und gehen, und der zugleich ein Bandproberaum ist – die Miete ist entsprechend niedrig und Kleidung kauft er nie neu; eine Ästhetik der Abnutzung prägt den Stil der Kleider, Wohnungen und – so vorhanden – Autos der meisten dieser Leute. Auch das Prinzip der Konkurrenz wird durchgehend negativ bewertet (womit nicht gesagt sein soll, es gäbe in der Szene keine Konkurrenzverhältnisse – dazu später mehr); Ana, die sich selbst als Anarchistin bezeichnet und etwa eineinhalb Jahre lang eine ‚halblegale‘ Bar auf einem Industriebrachgelände betrieb, quittierte die etwas provokante Eröffnung einer ebensolchen Bar auf demselben Gelände mit der Bemerkung „Ich halte nichts von der Idee der Konkurrenz.“ Wichtig ist hier der ideologische Standpunkt, nicht das womöglich doch konträre Empfinden der Personen. Die Kritik am kapitalistischen Geld- und Schuldsystem stellt einen weiteren Hintergrund dieser Haltung dar:

„Wir haben Zins und Zinseszins; die Schulden wachsen mehr als exponentiell zu dem, was wir an Gegenwert haben. Das heißt, im System ist es angelegt, dass man Schulden nie zurückzahlen kann und auch nicht soll, weil sie einen in Abhängigkeit halten. Dadurch kommt es zwangsläufig zu Kriegen [...] Und wem nützt das? Den Menschen, denen Zentralbanken gehören“;

erklärt Steffen, der versucht, ohne Geld auszukommen und nur durch Tausch von Gütern und Dienstleistungen zu überleben. Auch Giovanni, Künstler und Rikschafahrer in München, dem ich das Buch *Schul-*

den des Anthropologen David Graeber geliehen habe, zeigte sich von dessen Dekonstruktion des Geld- und Schuldbegriffs begeistert und rief in Italien eine Regionalwährung ins Leben, die allerdings nicht Fuß fassen konnte.

Die Kritik an Armut und Ungleichheit wird vor allem auf globaler Ebene und im engen Zusammenhang mit der Kritik an ökonomisch motivierten Kriegen sowie an Lobbyismus und Monopolismus, die die Politiker zu ‚Marionetten‘ degradierten, geäußert. So konstatiert das von einigen Szenemitgliedern – Musikern und freien Autorinnen – herausgegebene kostenlose und nach eigener Beschreibung antikommerzielle, unabhängige und anarchistische<sup>43</sup> Satire- und Politikmagazin *Gaudiblatt* in einer charakteristisch umfassenden Systemkritik:

„Wir schreiben das 21. Jahrhundert. Es muss sich dringend allerhand ändern. Weil sonst ist der schöne Planet im Arsch. Also: Keine Märchenstunden in den Massenmedien mehr. Kein Erbarmen mit spirituellen Schmarotzern und anderen Nutznießern von so genannten ‚Heiligen Büchern‘. Kein Vertrauen in geldgierige Zocker, die Arbeits- und Lebenskraft parasitär ausbeuten. Permanenter Widerstand gegen angebliche Führer und Machthaber in allen Lebensbereichen. Pflanzen-, Tier- und Menschenrechte für alle Kreaturen. [...] Gleicher Lohn für gleiche Arbeit. Gleiches Recht auf Bildung und Gaudi für alle. Keine Nationalstaaten, keine politischen Grenzen, keine Staatskirchen. [...] Kein Landbesitz [...]. Kein Militär, dafür Grundausbildung in zivilem Widerstand und Katastrophenschutz. Hierarchiefreie Institutionen (Schulen, Verwaltung etc.). [...] Volksentscheide. Gegenseitige Hilfe statt Konkurrenz.“<sup>44</sup>

Ein Ausbeutungsverhältnis besteht demzufolge nicht nur zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Besitzendem und Besitzlosem, sondern auch zwischen Kirche und Gläubigem, Menschen und Tieren sowie politischen Führern und breiter Masse; es wird durch die Institutionen der Massenmedien, der Religion und der scheinbaren demokratischen Mitbestimmung verschleiert und notfalls militärisch verteidigt. Zudem halten auch auf der Mikroebene zwischenmenschlicher Beziehungen verfestigte Konkurrenz- und Hierarchieverhältnisse das System stabil. So klingt diese Systemkritik in den schillernden Worten meines Gesprächspartners Tassilo:

43 Vgl. Nauerz u.A. oJ: *Gaudiblatt* Nr. 16

44 Ebd.

„Ich finde keine Worte mehr für diesen Zustand. Das ist Post-Demokratie. Es ist bedenklichst. Wegschauen hilft nicht, es ist wie ein großer Autounfall auf der Autobahn, man muss hinschauen. Wir müssen diesen Pickel aus unserer Existenz drücken: Staat, Grenzen, Krieg, Waffen, Werbung, Glauben“.

Im Zusammenhang antikapitalistischer Systemkritik, der Kritik an einem (Konsum-)freiheit proklamierenden Neoliberalismus bei gleichzeitig zunehmender Überwachung und Manipulation zu Werbezwecken, fällt auch häufig der Schlüsselbegriff ‚Freiheit‘ – denn als ‚frei‘ in diesem Sinne betrachten sich in der Szene die Meisten nicht: „Wir haben hier eine Konsum-, Wahl- und Scheinfreiheit, die einen vergessen lässt, über welche weiten Bereiche man überhaupt keinen Einfluss hat und dass man eben doch bestimmten Gleisen folgen muss“, erklärt mir Jan-Philipp, und auch Dr. Apiera sagt: „Freiheit wird in tausend Filmen und Werbeclips immer nur in Verbindung mit einer perfekten Konsumwelt dargestellt.“ Auch das *Gaudiblatt* widmet sich dem Thema in politischer Hinsicht, indem es einen systematischen Missbrauch des Freiheitsbegriffes konstatiert (interessant ist dabei auch, dass der Begriff Freiheit in der Gestaltung persönlicher Beziehungen in der entsprechenden Ausgabe nicht kritisch hinterfragt wird):

„Ist man frei, wenn man an einen ‚freien Markt‘ glaubt, dessen wichtiger Grundsatz es ist, dass er sich durch Angebot und Nachfrage selber regelt? Oder ist man erst frei, wenn man selbst zu den Wenigen gehört, die eben diesen Markt ganz offen zu ihren Gunsten regulieren und den Rest der Welt mit Ansage gröbste verarschen?“<sup>45</sup>

### 2.3.3.2 Pazifismus

Eine weitere Ausgabe des *Gaudiblatts* beschäftigt sich eingehend mit dem Thema Krieg. Es zeigt den Mechanismus der religiösen Legitimation von Kriegen am Beispiel der Inanspruchnahme göttlichen Segens durch Adolf Hitler auf, beschreibt die Erschaffung von Feindbildern in der Berichterstattung über den aktuellen Ukraine-Krieg und kritisiert die der Bundeswehr und der in München prosperierenden Rüstungsindustrie sehr positiv gesonnene Rede des Bundespräsidenten Joachim Gauck zur Eröffnung der Münchener Sicherheitskonferenz im Januar

<sup>45</sup> Nauerz u.A. o.J.: *Gaudiblatt* Nr. 21

2014 (die Demonstration gegen die „SiKo“ ist übrigens ein Fixtermin für die Alternativszene), indem sie ihn in der literarischen Perle, aus der ich im Folgenden zitieren darf, als „Django“ anspricht:

„Eines, Django, darfst du nicht auf dir sitzen lassen. Dass sie sagen, du seist zaghaft wie die kleinen Pissnelken. Bist du nicht! Als du zuletzt mit dem Chinamann und mit klingendem Spiel die Front abgeschritten hast, das hatte was, da warst du wer, da wussten wir, der hats noch in den Lenden. Also, ich hab ja kapiert, was du gemeint hast, alte Zonensocke, bei der Eröffnung unserer sicheren Konferenz im Januar [...]“<sup>46</sup>.

Nicht an schwarzem Humor mangelt es auch der darauf folgenden Empfehlung „Machen sie ihr Kind zum Kindersoldaten, nur so fährt die deutsche Waffenindustrie weiter Rekordgewinne ein“<sup>47</sup>, während ein weiterer Artikel Krieg als internalisiertes, im Alltag wirkendes Prinzip identifiziert.

Die Kritik an globalen monetären und militärischen Machtstrukturen äußert sich beispielsweise in der Teilnahme an Demonstrationen, die sich gegen das US-amerikanisch-europäische Freihandelsabkommen *TTIP*, welches Verbraucher- und Umweltschutznormen untergräbt, gegen den Saatgut- und Landwirtschaftschemikalien-Monopolisten *Monsanto*, oder gegen die oben erwähnte ‚Sicherheitskonferenz‘ richten, sowie im Verbreiten und Unterschreiben von online-Petitionen, die sich gegen die Aktivitäten eben dieser Akteure richten. Über die geringe Beteiligung der Stadtbevölkerung an Demonstrationen denken viele Szenegängerinnen sehr kritisch und schließen auf Indifferenz. Die ‚Demos‘ seien lächerlich, sagte mir beispielsweise Jan-Philipp; die größte in den letzten 10 Jahren (vor 2014) wäre die gegen die Abschaffung der Kruzifixe in Klassenzimmern gewesen: „Das lässt tief blicken!“. Die eigene Kritik öffentlich zu äußern, wird als Notwendigkeit und Pflicht betrachtet, wobei als Form nicht nur die Demonstration, sondern verschiedene künstlerische Ausdrucksformen wie Konzerte, musikalische Umzüge, Ausstellungen oder Schreiben (wie etwa im schon erwähnten *Gaudiblatt*, diversen Blogs und auch Facebook-Posts) gewählt werden. Rapmusiker Kiano bezeichnet seine unangekündigten öffentlichen Auftritte als „Interventionen“ und „audiovisuelle Flyer“.

<sup>46</sup> Nauerz u.A. o.J.: *Gaudiblatt* Nr. 19

<sup>47</sup> Ebd.

### 2.3.3.3 Antidiskriminierung

Ein weiteres wichtiges politisches Thema der Szene ist Antirassismus und das Eintreten für eine inklusive Gesellschaft, die offen für Immigration und Vielfalt ist. Nicht nur werden Gegendemonstrationen gegen Naziaufmärsche und die 2014 entstandene *PEGIDA*-Bewegung sowie Demonstrationen für eine faktische Umsetzung und Erweiterung des Asylrechts genutzt, um sich öffentlich für eine einwanderungsfreundliche und von gegenseitiger Akzeptanz geprägte Gesellschaft einzusetzen; auch bei einem öffentlichen Hungerstreik von Asylsuchenden, die eine schnellere Bearbeitung ihrer Anträge, Arbeitserlaubnisse und das Ende einer menschenunwürdigen Unterbringung forderten, wurde mit Spendensammlungen und organisatorischer Unterstützung Hilfe geleistet. Kritik und Analysen zu Rassismus und Ausländerfeindlichkeit sind konstante Themen in Gesprächen wie auch auf *Facebook*. Zudem gibt es mehrere Initiativen, die sich mit Rassismus und Einwanderung befassen und an denen Szenemitglieder maßgeblich beteiligt sind: Die 2009 gegründete und 27 Mitglieder umfassende *Initiative für Zivilcourage* verfolgt das Ziel, „prekarierte Arbeitnehmer und andere Menschen aus den neuen EU-Ländern, insbesondere aus Bulgarien, die von Ungerechtigkeit betroffen sind, in ihrer Selbsthilfe zu unterstützen und so auch das solidarische Zusammenleben in der Stadtgesellschaft zu fördern“<sup>48</sup>. Sie bietet Beratung bei bürokratischen Problemen, vermittelt Anwälte – zum Beispiel an um ihren Lohn betrogene Werkvertragsarbeiter –, betreibt Lobbyarbeit bei Institutionen und Gerichten und organisiert Diskussionsrunden zu Themen wie Diskriminierung und Wohnungslosigkeit. In Zusammenarbeit mit dem Münchener Institut für Ethnologie wurden zudem zwei Forschungsprojekte in den Herkunftsländern der Migrantinnen durchgeführt, die in Form einer Ausstellung beziehungsweise eines Filmes präsentiert wurden. Das *Göthe Protokoll* („natürlich absichtlich falsch geschrieben, weil’s so einfach schöner ist“<sup>49</sup>), an dem sich einige in der Szene aktive Kulturschaffende beteiligen, deckt in Vorträgen, Essays, Interventionen bei Theateraufführungen und Podiumsdiskussionen mit den Intendanten wichtiger Theaterhäuser strukturellen Rassismus

48 Initiative für Zivilcourage o.J.

49 Göthe Protokoll 2013

in der etablierten Münchner Theaterlandschaft auf. Dass Schauspielerinnen und Regisseure mit Migrationshintergrund unterrepräsentiert sind beziehungsweise diskursiv zu Laien degradiert werden, veranlasst die 2013 gegründete Initiative, zu fragen:

„Kann man kulturelle Macht teilen? Wer definiert überhaupt Hochkultur? Die Münchener Stadtkultur ist divers. Sind es die Theater der Stadt auch? Muss sich diese Vielfalt nicht im öffentlichen Theaterbetrieb und damit in der künstlerischen Besetzung widerspiegeln?“<sup>50</sup>

Ein weiteres Thema ist Antisexismus und Gender; so findet etwa in der Glockenbachwerkstatt einmal monatlich in Zusammenarbeit mit dem soziologischen Lehrstuhl für Gender Studies der *Gender Salon* statt, der sich mit Genderstereotypen im öffentlichen Diskurs, in Literatur, Film, Presse, Mode oder auch Computerspielen auseinandersetzt und diese im Duktus postmodern-antiessentialistischer Theorie dekonstruiert. In einer offenen Runde werden unter dem Oberbegriff *queer* Alternativen zur Heteronormativität und die gesellschaftliche Tendenz zu deren Diskriminierung diskutiert<sup>51</sup>.

#### 2.3.3.4 Bildung

Bildung als politisches Thema schließt eine Klammer um die bisher genannten Aspekte: Sowohl die Kritik an Kapitalismus, Konkurrenz und Konsum, als auch die an Krieg, Rassismus und global ungleicher Ressourcenverteilung regt zu der Frage an, welche Werte das deutsche Bildungssystem vermittelt und ob es kritikfähige, unabhängige denkende und agierende Menschen hervorbringt – und sie wird tendenziell mit nein beantwortet. Martin kritisiert als Grundschul-Referendar den stark normierenden Einfluss von Schulalltag und Leistungsdruck auf das Leben der Kinder, das deren Bedürfnissen nicht entspreche, kritisches Denken dämpfe und ihn als Lehrer in innere Konflikte stürze. Die 2013 von Studentinnen der Ethnologie und Pädagogik gegründete Initiative *Perspektiven bilden* bietet alljährlich eine Seminarwoche für junge Menschen an, die sich in einer Orientierungsphase befinden und sich grundsätzlich mit der Frage nach der Gestaltung ihres Lebens

<sup>50</sup> Göthe Protokoll 2013

<sup>51</sup> Vgl. auch o.A. 2016: Gendersalon



auseinandersetzen wollen. Im Grundzug geht es hierbei darum, jenseits von Karriere-, Profit- und Machtstreben die selbstbestimmte Entfaltung individueller Interessen und Fähigkeiten mit gesellschaftlichem Engagement und einem reflektierten Bewusstsein über die Auswirkungen des eigenen Handelns in der Welt zu vereinbaren<sup>52</sup>. Die Initiative spiegelt insofern das antimaterialistische, individualistisch-kreative, aber zugleich politisch engagierte Welt- und Menschenbild der Szene wieder, das ich zu Beginn als ein Hybrid von Künstler- und Sozialkritik im Sinne Boltanskis und Chiapellos beschrieben habe. Die Unzulänglichkeit des deutschen Bildungssystems wird auch im universitären Bereich kritisiert; viele Samplemitglieder sind und waren am *Bildungsstreik* beteiligt, einer bundesweiten Initiative, die seit 2009 mit Demonstrationen, öffentlichen Schreiben und Uni-Besetzungen Missstände wie die Unterfinanzierung der Universitäten (insbesondere im sozial- und geisteswissenschaftlichen Bereich), die Erhebung von Bildungsgebühren, die frühe Selektion im mehrgliedrigen Schulsystem und den Zugang des Militärs zu Bildungseinrichtungen kritisiert und eine Demokratisierung und höhere Inklusivität letzterer sowie eine Abkoppelung der Universitäten von Marktlogiken fordert.

### 2.3.3.5 Urbaner Raum

Ebenfalls von großer Bedeutung ist ein Aspekt der Kritik, der in München besonderen lokalen Niederschlag findet: die Nutzung urbanen Raumes. Wie in vielen europäischen Großstädten ist die Gestaltung der städtischen Landschaft sehr stark kommerziell geprägt; die Planung unterliegt allzu oft privaten Investoren; Immobilienspekulation, Bauaktivität und der Mangel an bezahlbarem Wohnungsraum erreichen jährlich neue Spitzen. In diesem Kontext äußert die alternative Szene eine zweifach Kritik: zum einen an der mangelnden Möglichkeit, als Bürger den öffentlichen Raum mitzugestalten und zu nutzen, zum anderen am Mangel an Freiräumen wie zum Beispiel Industriebrachen, die Künstlern, Kulturschaffenden und sozialen Initiativen zur kreativen Gestaltung überlassen werden können. Die von heftigen Protesten begleitete Schließung der in einer ehemaligen Kaserne beheimateten,

<sup>52</sup> Vgl. Commit e.V. 2017

15 Häuser umfassenden *Domagk-Ateliers* im Jahr 2011 stellt einen Meilenstein dieser Negativentwicklung dar; ähnlichen Stellenwert hat in der Szene auch der Verlust des ersten, in der Innenstadt gelegenen *Import Export* im Sommer 2013, das allerdings ein Jahr später an anderem Ort wiedereröffnet werden konnte. Die Stadtverwaltung ermöglicht derartigen Kulturinitiativen zwar die Zwischennutzung zum Abriss bestimmter Mietobjekte; dauerhafte, günstige Mietverträge aber sind äußerst schwer zu bekommen, so dass der drohende Abriss – wie ich unten noch besprechen werde – zum szenetypischen Szenario geworden ist.

Die nichtkommerzielle Nutzung urbanen Raumes stand auch im Zentrum des Kunst- und Forschungsprojekts *What's the deal?*, das der Verein Kunstzentrat e.V. (zugleich Betreiber des *Import Export*) in Zusammenarbeit mit Künstlern und Mitgliedern der Skaterszene 2014 realisierte. Eine nomadische Skulptur wurde an verschiedenen repräsentativen Plätzen der Stadt aufgebaut, und Passanten wurden dazu befragt, wie sie den Platz für sich gestalten würden – was, wie mir Tuncay Acar, der Initiator des Projektes, vom Max-Josephs-Platz berichtete, häufig befremdete, verärgerte oder schockierte Reaktionen zur Folge hatte: „Was maßen Sie sich an?! Diesen Platz?“. Erst danach wurden in einigen Fällen Ideen geäußert. Die Reaktionen interpretierte er so: „Das Repräsentationsvakuum der Monarchie hat der Kapitalismus aufgefüllt. Früher war das eine Gott, jetzt ist es das andere.“ Der ganze Platz diene einzig und allein der Repräsentation – früher der Monarchie, jetzt des Kapitalismus, der kommerzialisierten ‚Hochkultur‘. Die einzige Lösung dieses Problems liege in der Idee der Nachhaltigkeit in einem weiten Sinne, die „Aspekte der gesellschaftlichen, sozialen, sowie ökonomischen und stadtplanerischen Entwicklung“<sup>53</sup> einbeziehe. Auch die alljährlich von den Autoren des *Gaudiblatts* organisierte politische und musikalische Veranstaltung namens *Uns gehört die Stadt* („und nicht Banken, Spekulanten und Großkonzernen“<sup>54</sup>) schlägt in dieselbe Kerbe.

53 Kunstzentrat e.V. 2014

54 Nauerz u.A. o.J.: *Gaudiblatt* Nr. 16

### 2.3.3.6 Nachhaltigkeit

Nachhaltigkeit ist auch im engeren, ökologischen Sinne ein Thema für viele Szenegänger: Wie bereits erwähnt, gibt es mehrere Initiativen wie etwa *Foodsharing*, die Nahrungsmittel „retten“, die im Einzelhandel entsorgt würden (sie also abholen oder von kooperierenden Geschäften geliefert bekommen). Diese verteilen sie an Privatpersonen, veranstalten gelegentlich aber auch „Schnippelpartys“, bei denen im Rahmen geselligen Zusammenseins größere Mengen Gemüse verkocht und gegessen werden. Verschiedene Einzelpersonen gehen außerdem ‚Containern‘, holen also nachts weggeworfene, aber noch brauchbare Lebensmittel aus den Müllcontainern der Supermärkte. Auf einem der Industriebrachgelände, auf dem sich im Moment viele Szeneaktivitäten entwickeln, gibt es außerdem zwei nicht kommerzielle *Urban Gardening*-Initiativen, die eine gewisse Anzahl von Personen mit selbst gezogenem Gemüse versorgen. Die Szene hat einen relativ großen Anteil von Vegetarierinnen und Veganern (in meinem Sample etwa die Hälfte, wobei die Fleischesser um Mäßigung bemüht sind und Bio-Produkte bevorzugen). Die Gründe hierfür sind meist ethische, ökologische und in geringerem Maße gesundheitliche. Das *Gaudiblatt* widmete dem Thema Veganismus unter dem Titel *Fleischeslust* eine eigene Ausgabe, die die zentralen Argumente für diese Ernährungsweise – energieintensive und daher für Hungersnöte mitverantwortliche Fleischproduktion, Krankheiten durch Fleischkonsum, grausame Bedingungen in der Massentierhaltung – zusammenfasst und dem Thema eine satirische Komponente hinzufügt: Das Heft enthält eine kleine Kulturgeschichte des Zombies, den es harmloser als den Esser von Fleisch aus Massentierhaltung einstuft, viele blutrünstige Bilder mit Menschen- und Tierteilen, sowie Collagen aus Bildern von nackten Frauen, Fleischwaren und Preisschildern, die eine Parallele zwischen hemmungslosem Fleisch- und ebenso hemmungslosem, kommerzialisiertem Sex-Konsum herstellen: Der Grundtonus des Heftes ist hierbei jedoch nicht die Aufforderung zum Verzicht, sondern zum verantwortungsvollen, von Empathie geleiteten Umgang mit Lebewesen im Allgemeinen<sup>55</sup>. Ebenfalls vom Nachhaltigkeitsgedanken in Verbindung

<sup>55</sup> Vgl. Nauerz u.A. o.J.: *Gaudiblatt* Nr. 22

mit einem gewissen Hedonismus getragen, finden regelmäßig ‚Kleider-tauschpartys‘ in Szenelokalen statt, bei denen vor allem Frauen nicht mehr getragene Kleider gegen neue Fundstücke eintauschen und so den teuren sowie sozial und ökologisch problematischen Kauf neuer Kleidungsstücke umgehen, zugleich aber auch eine geteilte Ästhetik etablieren und perpetuieren.

Das nach Möglichkeit bevorzugte Transportmittel in der Szene ist aufgrund seiner ökologischen Vorteile das Fahrrad; einige Szenegänger wie zum Beispiel Sascha, selbst Rikschafahrer, Fahrradkurier und Fahrrad-Testfahrer, sind in der Fahrradpolitik aktiv, die die Verbesserung des Radwegnetzes fordert und einen Wandel im gesellschaftlichen Bewusstsein herbeiführen will, um das Fahrrad langfristig als anerkanntes Verkehrsmittel zu etablieren. Darüber hinaus hat der Gebrauch des Fahrrads aber eine weitere Bedeutung, die ganz unerwartet auf das Kernthema meiner Studie verweist: Fahrradfahrer müssen nicht auf Busse und Bahnen warten, gelangen spontan und oft schneller als Autofahrer von einem Ort zum anderen, sie sind individuell, flexibel und mobil, und genau diese Vorzüge zählten mir auch meine Gesprächspartner auf: „Wir fahren Rad und genießen unsere Freiheit“, sagt Sascha im Tonfall schwärmerischen Einverständnisses zu mir, als wir uns nach einem veganen Döner auf die Räder schwingen.

### 2.3.3.7 Hedonismus, Kunst und Politik

Wie bereits mehrfach angeklungen ist, handelt es sich bei den in der Szene vertretenen politischen Ansichten um klassische Aspekte der Künstlerkritik – Kritik an der Normierung von Bildung und Konsumgewohnheiten, an gesetzlicher Reglementierung, an der erzwungenen Kommerzialisierung und Entzauberung des eigenen Schaffens –, die mit klassischen Aspekten der Sozialkritik – Kritik an sozialer Ungleichheit, lokalen und globalen Ausbeutungsverhältnissen sowie einem internalisierten Konkurrenzprinzip – verschmelzen. Darüber hinaus werden diese Aspekte mit globalen Problematiken wie Kriegen, Rassismus, neoliberaler Weltwirtschaftsordnung und Umweltzerstörung sowie mit lokalen Handlungsfeldern wie der Raumproblematik, der Transportpolitik und Bildungsarbeit verknüpft, so dass sich ein kohärentes semantisches wie auch praxisrelevantes Geflecht um die

Kernthematiken Kapitalismuskritik und bewusste Lebensführung bildet.

Dass sich meine Forschungsteilnehmer immer noch näher am Kritik- und Lebensstil der künstlerischen Bohème als an dem der marxistisch orientierten Linken bewegen (was die Szene auch von der radikaleren und im engeren Sinne politisch aktiven Antifa-Szene unterscheidet), lässt sich an exemplarischen Situationen und Aussagen ablesen. Rudi antwortete mir auf die Frage, wie seiner Meinung nach gesellschaftliche Veränderungen erreicht werden könnten: „Ich denke, auf künstlerischer Ebene. Auf politischer Ebene ist man komplett verloren. [...] Das ist wie ein ungeölter Motor.“

An in Parteien oder Vereinen organisierter linker Politik äußern viele Personen die (oft auch auf Erfahrung beruhende) Kritik, dass derartige Vereinigungen meist aufgrund innerer Spaltungen und Konflikte handlungsunfähig seien. „Sie diskutieren sich tot, obwohl sie eigentlich eine gemeinsame Grundeinstellung haben“, wie es Peter ausdrückt.

Eine Tendenz zur Ablehnung klassisch-sozialistischer Interpretationsmuster wurde auch spürbar, als eine anarchistisch positionierte Lokalbetreiberin eines Abends den Dokumentarfilm *Von der modernen Sklaverei* zeigte, der auf umfassende Art das kapitalistische Wirtschaftssystem und seine negativen Konsequenzen für Menschen und Natur schildert und sich dabei einer stark dichotomisierenden Klassenrhetorik bedient, die tendenziell den ‚unterdrückten‘ Individuen die Handlungsmacht abspricht. Die Reaktionen im Publikum waren aus Freundschaft mit der Lokalbetreiberin zwar gedämpft, doch ging spätestens bei dem Satz „In Europa wird gedacht, in Asien produziert und in Afrika gestorben“ ein Stöhnen durch den Raum, und jemand murmelte in Anspielung auf den ubiquitären Machtbegriff Michel Foucaults: „Die haben wohl ihren Foucault nicht gelesen.“

Bezeichnenderweise zweifelt auch Kiano, der einzige meiner Gesprächspartner, der sich selbst als Marxist bezeichnet, an seiner eigenen Zugehörigkeit zur ‚Szene‘, obwohl er allen anderen bekannt ist, und begründet das damit, dass er nicht trinkt, nicht kiff, nicht „rumhängt“, sondern sich ernsthaft politischen Missständen widmen möchte – womit er der ‚Szene‘ in gewissem Sinne eine mangelnde Ernsthaftigkeit und allzu hedonistische Ausrichtung unterstellt. Und diese ist

tatsächlich vorhanden, auch wenn man die von Kiano vorgenommene Wertung beiseitelässt: Bei weitem nicht alle, ja nicht einmal die meisten Szeneveranstaltungen sind explizit politischer Natur, sondern Veranstaltungen künstlerischer und musikalischer Art, bei denen musiziert, getanzt, geredet, Alkohol getrunken, gegessen und geraucht wird (genauer: selbst gedreht, und nicht im Innenraum, um die Betreiber nicht in Schwierigkeiten zu bringen, sondern entweder im Freien oder in Hinter- und Kellerzimmern); man trifft Freunde und Bekannte, pflegt und erweitert das soziale Netzwerk. Die Lokale haben bis in die frühen Morgenstunden geöffnet, und je nach nachdem, ob Anwohnerbeschwerden vorliegen, ist auch laute Musik bis tief in die Nacht hinein möglich. Viele meiner Samplemitglieder schlafen mindestens bis Mittag, sind nachts wach, gehen nicht vor 22 Uhr aus, rauchen, trinken viel Kaffee und nicht wenig Alkohol – haben also einen im medizinischen Sinne nicht sehr gesunden Lebenswandel, der je nach Ansicht des Betrachters in einem Verhältnis von Paradoxie oder Kompensation zum vegetarischen Essen und Radfahren steht. Gemeinsam ist all diesen Dingen: Sie stehen als Symbole für ein wenig reguliertes, genussorientiertes, aber zugleich *nicht* luxuriöses Leben; sie sind die Konventionen der Unkonventionalität.

Auch das schon zitierte *Gaudiblatt* ist durchgehend mit künstlerisch anspruchsvollen Zeichnungen, Comics und Collagen gestaltet und repräsentiert somit exemplarisch die szeneeigene Hybridisierung von marxistisch inspirierter Sozial- und ästhetisch-individualistischer Künstlerkritik, von ernsthaftem politischem Anliegen und Hedonismus. Dabei tritt das Recht auf letzteren als weitere politische Forderung auf, wie eine Ausgabe der Zeitschrift illustriert, die sich dem Tanz- und Lärmverbot an christlichen Feiertagen widmet. Die Kernaussage „wir stören euch nicht beim Beten und ihr uns nicht beim Vergnügen“<sup>56</sup> fügt sich – genau wie der Name der Zeitschrift, ‚Gaudi‘ heißt auf bayrisch ‚Vergnügen‘ – mit den Forderungen nach hohen Individualrechten, wenig Reglementierung und kultureller Vielfalt gut in ein Konzept ein, das der Idee sozialistischer Normierung genauso diametral gegenüberliegt wie kirchlichen oder nationalistischen Herrschaftsverhältnissen. Dabei liegt es aber bestimmten neoliberalen Prinzipien

56 Vgl. Nauerz u.A. o.J.: Gaudiblatt Nr. 18

keineswegs fern. Hier zeigt sich, dass das geschilderte Geflecht politischer Haltungen und Aktivitäten nicht in reiner Opposition zu den Zuständen steht, die es kritisiert. Ganz wie Boltanski und Chiapello festgestellt haben, stehen der Kapitalismus und seine Kritik zueinander in einem dialektischen Verhältnis und teilen denselben Bezugsrahmen. Daher ist auch die Kritik stets ambivalent und hat unausweichlich etwas mit dem gemein, was sie kritisiert<sup>57</sup>. So äußern mehrere meiner Gesprächspartner, zum Beispiel David und Marjan, ein Unbehagen gegenüber dem „krassen Individualismus“ in der Szene, und auch die Dynamik, die die französischen Soziologen seit den 60er Jahren nachzeichnen, lässt sich an meinem Forschungsfeld ablesen: Szenen wie diese sind, oft sogar durch persönliche Zusammenhänge, auf jeden Fall aber inhaltlich, die Erben der damals kritisch engagierten Studenten und Bohemiens. So sagt Wolfi Schlick, der Gründer der *Express Brass Band* eines Nachts, als wir vom *Milla Club* zum Sendlinger Tor laufen, zu mir: „Manchmal kommt mir diese Szene vor wie eine Zeitblase“. Doch es gibt einen wichtigen Unterschied: Was einst subversiv war, steht jetzt dem dominanten Diskurs näher, als es will.

### 2.3.4 Innere Strukturen

Werfen wir nun einen genaueren Blick auf die innere Struktur der Szene. Ganz nach Hitzlers Modell lässt sich auch dieses durch gemeinsame Themen, einen geteilten Habitus, unscharfe Grenzen zu anrainernden Szenen und die Koppelung an bestimmte Orte (die wir noch kennenlernen werden) in stetem Werden begriffene Sozialgefüge als *Netzwerk* von *geringem Verbindlichkeitsgrad* beschreiben:

Der Begriff des Netzwerkes wird von der systemtheoretisch ausgerichteten Sozialforschung bis hin zur Managementliteratur inflationär

57 Dies schreibe ich in Anlehnung an Boltanski und Chiapello, möchte aber hinzufügen, dass diese stellenweise ihre eigene Differenzierung in Sozial- und Künstlerkritik vernachlässigen. Der „Neue Geist des Kapitalismus“ speist sich wesentlich stärker aus der Künstler- denn aus der Sozialkritik; erstere wurde vom kapitalistischen System vielmehr genutzt, um letztere auszuhebeln. Die Absorption von Gerechtigkeits- und Gemeinwohl-Forderungen aus der Sozialkritik fand eben gerade *nicht* (oder nicht in ausreichendem Maße) statt. Ob und wie eine solche Kritik überhaupt in ein kapitalistisches System integrierbar ist, wäre eine interessante Frage.

gebraucht und steht in engem Zusammenhang mit der in den 70er Jahren entwickelten Kybernetik, welche sowohl materielle als auch soziale Phänomene als relational, prozessual und als System mit Interdependenzen und Rückkoppelungen interpretiert und diese damit nicht nur beschreibt, sondern ihnen eine bestimmte Natur zuspricht<sup>58</sup>. Trotz der unvermeidlichen Normativität dieser ontologischen Setzung scheint es mir hier angemessen, von der Szene als einem Netzwerk zu sprechen, da dieser Begriff sowohl der Unabgeschlossenheit und Wandelbarkeit, als auch den vielen thematischen Anknüpfungs- und Identifikationsmöglichkeiten sowie der Struktur der Beziehungen innerhalb der Szene Rechnung trägt: Innerhalb meines Forschungssamples kennt mit wenigen Ausnahmen jede jeden, und innerhalb der Szene ist in fast allen Fällen von einer Bekanntschaft über maximal einen Mittler auszugehen. Zudem fungieren bestimmte Personen – Veranstalterinnen, Betreiber, Musiker oder besonders kommunikative Menschen – als Knotenpunkte, die jeder kennt und die andere Personen miteinander bekannt machen. Der Intensitätsgrad der szeneeinternen Beziehungen reicht von langjährigen festen Arbeits- und Freundschaftsbeziehungen bis zu flüchtigen, an bestimmte Gelegenheiten gebundenen Bekanntschaften. Bei öffentlichen Veranstaltungen ist stets auch mit einem gewissen Prozentsatz von ‚Laufkundschaft‘ zu rechnen – die aber wiederkommen und Teil der Szene werden kann.

Hitzlers Begriff der ‚Organisationseliten‘ verweist auf die Tatsache, dass auch eine Szene kein klassenloser Raum ist, sondern die Akkumulation bestimmter Kapitalsorten die Position des Einzelnen innerhalb der Szene bestimmt. So lässt sich beobachten, dass sich die Szene um gewisse Personen gruppiert, die Veranstaltungen organisieren, Bands leiten oder politische und künstlerische Projekte starten, wobei aber ihre Prestigestellung nicht mit finanziellen Vorteilen einhergeht (so mancher Veranstalter gerät leichter in finanzielle Nöte als die Besucherinnen), sondern sich aus symbolischem und sozialem Kapital speist. Tuncay Acar schildert, es gebe in der Szene Lager, die sich um bestimmte – wie er sie nennt – „Szenepersonen“, also „wichtige Leute“, bilden (etwa die Organisatoren des *Import Export*, der *Glockenbachwerkstatt*, des *Kreativquartiers* oder des inzwischen geschlossenen *Pu-*

58 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 198 ff.



erto Giesing): Er bezeichnet diesen Vorgang der Gruppenbildung um bestimmte Personen als „Institutionalisierung von Alternativität“ und zeigt sich darüber verärgert, da diese Dynamiken seine politischen Bestrebungen behinderten und die einzigen Gründe dafür ein gewisser Narzissmus von Einzelpersonen und der „Herdentrieb“ Anderer seien – so gebe es immer Personen, die jahrelang nicht mehr miteinander redeten, obwohl sie eigentlich dieselben Grundeinstellungen teilten und vermutlich auch irgendwann wieder zusammenarbeiten werden, „weil’s gar nicht anders geht.“ Diese „typisch Münchener Klängelei“ äußere sich auch darin, dass man dem Kleidungs- und Musikstil und den Interessen der Szenefiguren folge, sich an ihren Veranstaltungen und Aktionen beteilige: „Da kommen jetzt auch manchmal Leute auf mich zu, die mich früher immer geschnitten haben, und sagen [er imitiert affektierte Handbewegungen]: ‚Aaach, das ist aber interessant, was du da machst!‘, nur weil ich jetzt eben einen gewissen Bekanntheitsgrad habe.“

Wie viele andere soziale Prozesse lässt sich diese Szenestruktur zu einem gewissen Grade auf *Facebook* ablesen, das ich allgemein als ein Werkzeug interpretieren würde, das die soziale Realität radikal vereinfacht auf ein Schema herunterbricht, dessen Hauptelemente Verbindung („Freundschaft“), positive Bewertung („likes“) und Zugehörigkeit (Gruppen und Einladungen) sind (mit ihren jeweiligen nicht markierten negativen Gegenstücken, also nicht eingegangenen oder beendeten „Freundschaften“, nicht gegebenen „likes“ und Nichtzugehörigkeit zu Gruppen und Gästelisten). Eine gewisse Verfeinerung erfährt dieses System durch die Kommentarfunktion, die in meinem Forschungskontext vor allem Diskussionen über politische Themen erlaubt sowie gegenseitige Bestätigung ermöglicht<sup>59</sup>. Grundsätzlich aber spiegelt *Facebook* genau den von Tuncay beschriebenen Zustand in fast schon (unfreiwillig) parodistischer und kondensierter Form wieder: „Szene-

59 Meine Forschung war abgeschlossen, bevor *Facebook* die like-Funktion durch verschiedene Emoticons verfeinerte. Diese werden allerdings, soweit ich das absehen kann, auch eher zur Herstellung von Konsens benutzt als zur Abgrenzung (so reagiert man z.B. mit wütenden oder traurigen Smiley's nur auf Posts, die irgendetwas kritisieren, und nicht auf Posts, deren Inhalt ihr Autor positiv bewertet). Kritik richtet sich (abgesehen von Kommentaren einiger ‚Querulanten‘ wie Kiano und John) fast immer nach außen, z.B. an politische Entscheidungsträger, die ‚Mehrheitsgesellschaft‘, Wirtschaftslobbys etc.

personen‘ bekommen mehr ‚likes‘ als andere; *Posts* und Fotos konkurrieren um Aufmerksamkeit, Gruppen sind an Orte und Themen in der *offline*-Welt gebunden und entsprechen weitgehend den dort vorhandenen Gruppen; hundert und mehr gemeinsame *Facebook*-Freunde sind keine Seltenheit: Das Szene-Netzwerk erhält und bestätigt sich – inklusive seiner internen Hierarchisierung – selbst, und der Konsensgrad ist hoch. Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass sich der Lebensschwerpunkt der Szenemitglieder in den allermeisten Fällen *offline* befindet und *Facebook* insbesondere wegen der Datenschutzproblematik kritisch gesehen wird.

Mit dem von Tuncay angesprochenen „gewissen Bekanntheitsgrad“ nun geht zumindest inoffiziell auch eine gewisse Verantwortung einher: Man erwartet von den ‚Organisationseliten‘ regelmäßige Veranstaltungen, Projekte, Ausstellungen und nutzt sie für die Weitergabe von Informationen (so pflegte ich selbst jahrelang einen Freund und Mitarbeiter des *Import Export* anzurufen, um mich nach dem Abendprogramm zu erkundigen, bis er mich mit dem Kommentar, diese Frage bekomme er jeden Tag mehrmals gestellt, etwas verärgert auf die Website verwies – das Nachfragen mag durch die geringe Technikaffinität vieler Szenemitglieder bedingt sein, aber eben auch durch den Wunsch, persönlich mit ‚wichtigen‘ Leuten zu kommunizieren). Zudem gibt es einige Vereine, die mit der Organisation von Veranstaltungen und dem Durchsetzen von szenetypischen Belangen befasst sind, wie zum Beispiel Trägervereine von Lokalen, die Musik-, Kunst und Kulturprojekte beheimaten, oder Mietervereine von Atelierhäusern. Vereine bringen für die Mitglieder Verpflichtungen und Arbeitsaufwand mit sich; das Gros der Szenegänger aber ist nicht zum Einhalten von Terminen oder Zahlungen verpflichtet und trägt keine Verantwortungslast gegenüber dem Sozialgefüge ‚Szene‘ als Ganzem. Zwar ist mit bestimmten Personen an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten zu rechnen, doch ein Nichterscheinen hat keinerlei Erstaunen oder gar Rüge zur Folge. Zusagen zu Veranstaltungen werden nur dem engeren Freundeskreis gegeben; eine über *Facebook* gegebene öffentliche Zusage hat kaum Verbindlichkeitscharakter und dient häufig nur dazu, eine Veranstaltung zu bewerben: einer der vielfältigen Wege, die Zugehörigkeit zur Szene auszudrücken und diese zugleich am Leben zu erhalten.

Zu diesen Wegen gehört neben der regelmäßigen freiwilligen Anwesenheit an den Treffpunkten auch persönlicher Einsatz zu einzelnen Gelegenheiten, die besonderes Engagement erfordern: zum einen Projekte wie die Neueröffnung einer Zwischennutzung (im Spätsommer 2014 riefen die Betreiber des temporär heimatlosen *Import Export* öffentlich auf, bei der Grundreinigung und Renovierung der ehemaligen Werkstatt zu helfen, in der das Lokal sich heute befindet) sowie Festivals und Ausstellungen, die ehrenamtliche Mitarbeit erfordern (wie *Die Neueröffnung* und *Atlantis*, zwei Festivals im *Kreativquartier*) – zum anderen krisenhafte Ereignisse wie finanzielle Engpässe (die Betreiber des neuen *Import Export* überbrückten einen solchen mittels einer *Crowdfunding*-Kampagne) oder der drohende Verlust von Räumlichkeiten, die die Stadt als Zwischennutzungsobjekt vermietet hatte (wie etwa das von vielen Protesten begleitete Ende der *Domagk-Ateliers*).

### 2.3.5 Andere Orte

Denn jede Szene hat ihre wichtigen Treffpunkte – so auch die alternative Szene Münchens. Im Folgenden möchte ich die Treffpunkte und die dort stattfindenden Aktivitäten näher schildern, um einen Eindruck der szeneeigenen Ästhetik und unmittelbaren sinnlichen Erfahrung zu vermitteln. Der Habitus wirkt nach Bourdieu direkt auf die körperliche, ästhetische und handlungspraktische Ebene sozialen Lebens: Er ist nicht nur eine abstrakte, kognitive Disposition, sondern – der europäischen philosophischen Tradition zum Trotz, die meist eine strenge Körper-Geist-Dichotomie aufrechterhält und den Menschen primär als geistiges Wesen auffasst – als „Körper gewordene[...] soziale[...] Ordnung“<sup>60</sup> dem Körper eingeschrieben und im Materiellen verankert. Wie David MacDougall, Dokumentarfilmregisseur und Vertreter der visuellen Anthropologie, in Anlehnung an Bourdieu ausführt, muss nicht jedes Gestaltungs- oder Handlungsmuster auf seinen symbolischen Gehalt hin untersucht, sondern in erster Linie in seiner unmittelbaren Funktion für die Akteure – als Distinktionsmerkmal, als

---

60 Bourdieu 1982[1979]: 740

Mittel der Positionierung im sozialen Raum wie als reine Existenz, die auf nicht-kognitiver Ebene anspricht – erfasst werden<sup>61</sup>: „Funktionieren doch die mit gesellschaftlichen Werten und Bedeutungen befrachteten elementaren Akte der Körperbewegung [...] wie grundlegende *Metaphern*, die ein umfassendes Verhältnis zur Welt [...] und darin eine ganze Welt zu evozieren vermögen.“<sup>62</sup> Diese jeweils kulturspezifische Welt, die Landschaft von Farben, Formen, Klängen, Gerüchen, Arten des körperlichen Ausdrucks, Geschmäckern und zeitlichen Abläufen bezeichnet MacDougall als *soziale Ästhetik* und widmet sich ihr in der Sprache des Films. Auch der in Westafrika forschende Anthropologe Paul Stoller bemängelt in seinem Werk *The Taste of Ethnographic Things* (1989), dass die meisten Ethnographien die sinnliche Dimension menschlicher Existenz zugunsten des Kognitiven und Symbolischen vernachlässigen, und plädiert für einen radikalen Empirizismus und evokative literarische Formen der Ethnographie, welche intuitive, sinnliche und emotionale Wahrnehmung als Erkenntnisform anerkennen<sup>63</sup>: „The aesthetic awareness of the senses, then, plays a foundational role in experience, which, in turn, is the heart of ethnographic fieldwork.“<sup>64</sup>

Und so soll auch hier einiges *spürbar* werden, was sich der wissenschaftlichen Analyse zwar nicht entzieht, durch sie allein aber nicht adäquat transportiert werden kann.

Ein Ort, an dem die Seelen vieler Menschen hingen, und der inzwischen in dieser Form nicht mehr existiert (was typisch für derlei Orte ist), war das inzwischen so genannte „alte“ *Import Export*, der wahrscheinlich wichtigste Szenetreffpunkt und gemeinsame Nenner vieler Personen, an dem man auch ohne Verabredung nahezu sicher mit Bekannten rechnen konnte. Das Lokal war während meiner Feldforschung ein Jahr lang geschlossen und wurde dann an neuem Ort wiedereröffnet. Zunächst aber eine Beschreibung der alten *Location* aus meinen Notizen:

61 MacDougall 1999: 9

62 Bourdieu 1982[1979]: 740

63 Vgl. Stoller 1989: 148 ff.

64 Ebd.: 152

Mitten durch das Bahnhofsviertel, das von türkischen und arabischen Geschäften, Dönerständen, Gemüseläden und Friseuren, deren Kundschaft sich gern und oft auf dem Gehsteig aufhält, von Läden mit in China produzierter Kleidung und 1-Euro-Shops sowie von Rotlichtetabissements und Hotels geprägt ist, führt der Weg. An der Ecke Goethe-Landwehrstraße hoffen bulgarische Arbeiter auf ein Engagement für kurze Zeit. Es herrscht immer Gedränge; manche nennen das Viertel „Klein-Istanbul“. Durch all dies gelangt man schließlich zum Import Export, einem von außen unscheinbaren Lokal mit dunkel verhängtem Schaufenster (einige Zeit wurde darauf ein Video mit Portraits von Menschen projiziert, die einen Finger an die Lippen legen: eine Ermahnung und zugleich ein ironischer Kommentar zu dem weit verbreiteten Problem, dass sich immer wieder Nachbarn bei der Polizei über Lärm aus dem Lokal beschwerten). Über einem breiten, metallenen Garagentor hängt ein ziemlich kleines, unauffälliges, altmodisches schwarz-weißes Leuchtschild mit der Aufschrift *Import Export*. Der Name ist direkt vom dem Geschäft übernommen, das Vormieter war, aber zugleich ist er auch Programm: Es geht um Austausch und Interkulturalität. Der Rest des Gebäudes steht wegen Baufälligkeit leer. Man betritt es über das zweiflügelige Tor und durch einen schweren, dunklen Vorhang, und gelangt zuerst in den breiten Flur, den abendlichen Raucherbereich. Die Wände sind mit Fischen bemalt und hängen voll von Konzertplakaten und Veranstaltungshinweisen, aktuell und alt, glänzend, vergilbt und abblättern. Geradeaus führt noch ein Tor in den Innenhof. Dieser zeichnet sich durch eine große Linde in der Mitte aus, an der eine Kinderschaukel aus einem Türblatt hängt; die Wände zieren Graffiti eines bekannten Münchner Künstlers: zähnefletschende Affen, Libellen und wuchernde Pflanzen, feenhafte Gestalten. In einem Eck des Hofes gibt es eine erhöhte Fläche, die als Bühne dient; davor verteilen sich Hängestühle und -matten, Sofas; kleine Kräuter- und Gemüsesaaten finden in Erdflächen zwischen den Pflastersteinen und in Blumentöpfen Platz. Durch eine Durchreiche kann man Sonntagnachmittag Getränke, Bier, Kaffee, Kuchen, Brezen und Obatz'n kaufen. Leute sitzen herum, plaudern, es herrscht eine entspannte Atmosphäre in einer bunten, familiären Kapsel. Die Musik – sonntags vor allem kleinere Bands, Songwriter mit Gitarre oder Jazz – hält sich zurück, darf wegen der Nachbarn nicht zu laut sein.

Geht man aber nach dem Eingang rechts, die kleine Treppe hinauf, gelangt man durch eine weitere Tür in einen Gang, der in den nächtlichen Bar- und Veranstaltungsraum mündet. Der ganze Raum ist mit abgenutztem dunkelrotem Teppichboden ausgelegt, verfügt über eine Bar, eine tieferliegende Tanzfläche, abgegrenzt von zwei durchlaufenden Stufen, auf denen oft Leute sitzen, und eine Bühne – ihre Rückwand zeigt einen vergrößerten Stadtplan des Viertels in rosa und weiß. Es gibt durch Säulen voneinander abgetrennte Nischen mit Sofas und Stühlen. Am Rande der Tanzfläche sind alte, hölzerne Kino-Klappsitze befestigt. Es ist düster, das Licht rötlich. An die Wände wird meistens ein sich drehendes, an fliegende Kaffeebohnen erinnerndes Muster projiziert. Links hinter der Bar befinden sich die Toiletten, deren Wände man mit einem bereitgelegten *Edding* zu beschriften aufgefordert ist. Die Damentoilette zieren Aufschriften wie „Der Künstler verwandelt sein Elend in Kunst und sein Glück in Elend“; „Die Liebe geht an der selbstverständlichen Annahme ihrer Anwesenheit zugrunde“, mit dem Kommentar „Toll, aber wer? Und warum so bewusst?“; und „If you say I'm psychopath, you're not philosopher“.

Die Barkeeper sind selbst Teil der Szene, und der Anteil an Stammgästen ist hoch, weshalb an der Bar stets Gespräche stattfinden, Hocker besetzt sind und fast immer jemand dem Mitarbeiter im Weg steht, der gerade mit einem Getränkekasten aus dem Keller kommt. Es gibt Augustiner zu moderatem Preis, einige Longdrinks, Wein(-schorle), von der Mutter eines Mitarbeiters selbstgebrannten Birnenschnaps sowie eine klei-

ne Auswahl an warmen Sandwiches (die beliebtesten mit Birnen und drei Käsesorten sowie Rucola und Parmaschinken). Geraucht wird im Eingangsbereich oder im ‚Geheimraum‘ im Keller beim Warmwasserboiler hinter einem schwarzen Vorhang – der Raum ist aber nur Angestellten, Veranstaltern, Musikern und Stammgästen bekannt. Sonst wird der geräumige, verwinkelte Keller mit vielen Gewölben und Türbögen als Lagerraum für Getränke und Musikinstrumente und auch als Proberaum genutzt. Die oberen Stockwerke waren nur gelegentlich für Kinder-Kunstworkshops in Benutzung und machten sich einmal durch einen Rohrbruch bemerkbar. Es riecht nur im Raucherbereich rauchig, im Innenraum leicht nach Bier, geröstetem Brot und – je nach Musik – dem Schweiß tanzender Menschen. Tanzstile, Kleidung und Aussehen folgen augenscheinlich keinerlei Vorgaben (außer der paradoxen und ubiquitären Vorgabe der Individualität): Manche kleiden sich unauffällig dunkel, viele im ‚Flohmarkt-Look‘, tragen lange Haare, Dreadlocks, Glatzen, Blumen im Haar, zerzauste Frisuren, Hüte und Mützen, andere kommen eher im sportlichen Hip Hop-Stil, manche elegant. Selten sitzen Leute auf dem Boden, öfter auf den Stufen; die meisten stehen oder tanzen in Gruppen – je nach Füllungsgrad. Jeder tanzt mit jedem oder jeder allein. Ich habe auch schon wilde, eindeutige Paartänze gesehen, Standardtanz und Salsa. Man genießt das Miteinander und die langsam den Alltag verdrängende Mischung von Alkohol und Rhythmus. Wer alleine kommt, findet normalerweise schnell in ein Gespräch, das sich um persönliche Dinge wie Arbeit, Studium, Projekte, Beziehungen und Lebensphilosophien oder um die oben geschilderten ‚Szenethemen‘ drehen kann. Ein Charakteristikum all dieser Gespräche ist, dass sie schnell den Bereich des gesellschaftlich normierten ‚Small Talk‘ entweder in Richtung des Humoresken oder des Tiefgründigen verlassen – oder diesen gar parodieren, wie im folgenden Dialog zwischen mir und einem flüchtig Bekannten: „Und was machst du so?“ – „Ich?“, er stellt sein Bier weg, „Ich heb dich jetzt hoch!“. Auch Sascha beantwortet die Standardfrage „Wie geht’s?“ immer mit der Antwort „Gut und schlecht“ und lässt darauf eine detaillierte Schilderung der positiven und negativen Aspekte seiner derzeitigen Lebens- und Liebesituation folgen. Ladenschluss ist nach langen durchtanzten und durchratschten Stunden oft erst in der Morgendämmerung.

Eine Reihe von regelmäßigen Veranstaltungen mit türkischer, lateinamerikanischer oder Reggae- und Dubstep-Musik wiederholt sich im *Import Export* monatlich; außerdem treten Bands verschiedenster Herkunft und Musikrichtung auf – die meisten von einem gewissen lokalen Bekanntheitsgrad wie die *Balkan Dzuboks* und die *Balkanauten*, die *Express Brass Band*, die seit den 1960er Jahren existierende Weltmusikband *Embryo*, ortsansässige Latin-Bands wie *Control Bacano* und *Palo Santo*, und Singer-Songwriter wie Antun Opic. Aber auch Bläsergruppen aus Frankreich, Hip Hop aus den USA und vieles andere steht auf dem Programm; gemeinsam ist diesen Musikgruppen, dass die Bandmitglieder nicht von der Musik leben und der Bekanntheitsgrad der Gruppen nicht international, sondern an Orte und Szenen gebunden ist. Dennoch ist ein gewisser Grad von Professionalität vorhanden; so haben die meisten dieser Bands bereits Alben aufgenom-

men und wurden in Lokalpresse und Musikreportagen portraitiert. Management, Graphik und Marketing erfolgt aber nach wie vor durch die Bandmitglieder selbst. Das *Import Export* beheimatet außerdem die oben erwähnte *Initiative Zivilcourage* und Veranstaltungen des *Göthe Protokolls*, Diskussionsrunden des Projektes *What's the deal?*, die alljährliche Präsentation studentischer Dokumentarfilme des Instituts für Ethnologie der LMU (die Schnittmenge von Ethnologiestudentinnen und Gästen des *Import Export* ist übrigens hoch und mehrere der Filme thematisieren den Ort) sowie gelegentlich Kleidertausch, Improvisationstheater und Kreativworkshops für Kinder.

Angesichts dieses breiten Angebots an Veranstaltungen politischer, künstlerisch-musikalischer und vergnüglicher Ausrichtung bot dieser Ort eine Identifikationsmöglichkeit für viele unterschiedliche Menschen. Über die Schließung im Sommer 2013 äußern sich in dem Video *Import Export – Urbaner Freiraum für Mensch und Kultur* von Sebastian Beck, das den Ort portraitiert und dessen soziale Funktion und Bedeutung mit stadtpolitischer Intention hervorhebt, viele Personen betrübt: sie beschreiben das *Import Export* als Ort der Begegnung, des Austauschs und der Überraschung durch das vielfältige Angebot und loben die von Geldgebern unabhängige Selbstorganisation des dortigen Kulturlebens. Stammgäste betonen die Dynamik und trotz Besonderheit gegebene hohe Inklusivität des Raumes: „Dieser Raum ist nicht statisch, sondern ein Prozess, der sich mit den Menschen verändert, die darin wirken“<sup>65</sup>; „Wir sind schon eine Enklave, aber eine Enklave, die zulässt, dass ein Austausch stattfindet“<sup>66</sup>. Viele meiner Samplemitglieder bezeichneten das Lokal als ihr ‚zweites Wohnzimmer‘. Dazu passend stellt einer von ihnen auch im zitierten Video fest: „Wenn das *Import Export* weg ist, gibt es einen Grund mehr, aus München abzuhausen“<sup>67</sup>.

Das Lokal wurde im September 2014 in einem Gebäude auf dem von der Stadtverwaltung als *Kreativquartier* designierten Gelände am Leonrodplatz, das sich auf 20 Hektar aus Industriebrachen und ehemaligen Kasernen zusammensetzt, neu eröffnet. Im Gegensatz zur alten *Location* handelt es sich hier um eine ungeteilte, große ehemalige

65 Beck 2013: min. 4:10

66 Ebd.: min. 2:53

67 Ebd.: min. 7:14

Werkstatthalle, die trotz Dekoration durch Wandprojektionen und die oben bereits geschilderten Kunstobjekte von manchen Besuchern als weniger anheimelnd empfunden wird als die alte; auch ist die Lage weniger zentral, sodass mit nächtlicher Laufkundschaft oder spontanem ‚Vorbeikommen‘ auf dem Heimweg eher nicht zu rechnen ist. Dafür erhielten die Betreiber einen Vertrag von zwei Jahren Laufzeit (während der alte immer wieder um ein halbes Jahr verlängert worden war) und bieten nun auch warme Bio-Mittagsgerichte an; zudem zieht das Gelände durch die Anwesenheit verschiedener Initiativen, Atelierhäuser und Veranstaltungsorte eine zunehmend größere Klientel an. Gegenwärtig findet sich auf dem Gelände, das über mehrere Häuser, Hallen und Innenhöfe verfügt, außer dem *Import Export* eine beachtliche Vielfalt verschiedener Initiativen. Aus meinen Feldnotizen:

Das *Leonrodhaus*, das Ateliers und den *Toberaum* beherbergt, ist in einem recht desolaten Zustand und in Zwischennutzung vermietet. Es gibt schmutzige Teppichböden, Laminat, reparaturbedürftige Fenster, abblätternde Wände; die Toiletten sind auch nicht die neuesten und die Duschen hat die Stadt zunageln lassen, damit niemand auf die Idee kommt, dort zu wohnen. Im zweiten Stock hatte früher die Polizei Büros, jetzt das Team eines Filmfestivals. Im breiten Flur vor dem *Toberaum* sind eine Sitzecke und eine Küchenzeile eingerichtet – denn es wohnt da eben doch jemand. Der *Toberaum* ist optisch geprägt durch einen flauschigen roten Teppichboden und die weißen, noch aus den Domagk-Ateliers mitgebrachten Sitzwürfel. Im Musikraum finden sich eine Vielzahl von E-Gitarren und -bässen, ein Schlagzeug, verschiedene Percussion-Instrumente, ein großes Keyboard und Mikrophone auf Ständern. Leicht abgetrennt ein DJ-Pult, darüber eine eingezogene Zwischendecke, auf der verschiedene Musikutensilien (Drums, Kopfhörer, Pappkartons voller Kabel und Schallplatten) lagern. Eine Seite des Raumes hat große Fenster zum Leonrodplatz hin. Meistens ist er recht verraucht. Im Vorraum gibt es eine kleine Bar, an deren Wänden Hieronymus Boschs Garten der irdischen Lüste, vielerlei Poster politisch linken Inhalts und ein Schild mit der Aufschrift „Spendenempfehlung für Bier: 1-2 Euro“ prangen. Am schwarzen Kühlschrank kleben Sticker wie „Gerät leider defekt“ und „Ist das Kunst oder kann das weg?“. Im *Toberaum* gibt es regelmäßig Konzerte, politische Diskussionsrunden und Jamsessions.

Gegenüber liegt eine Halle, die für Ausstellungen genutzt wird. An deren Stirnseite befindet sich ein Raum, der seit Juli 2013 in mühsamer Arbeit draußen unter einem Vordach zur *Kantina libre* ausgebaut wurde. Unter dem Wellblechdach stehen im Sommer draußen zusammengewürfelte Tische, Stühle und Sofas, Teelichter, ein Büchertauschregal, ein mexikanischer Altar mit Blumen, Kerzen, einem Bild von Zapata und aztekisch inspirierten Skulpturen. All das ist im Winter nach drinnen umgezogen. Jeden Freitag steht Ana an der Bar, verkauft Bier, Cuba libres und manchmal auch die besten Margaritas Münchens; Juan macht Bocadillos. Zu hören gibt es Latino- und spanischen Sound: „Fuego! Manténlo prendido! Fuego!“ schallt es aus den Boxen, und die spanischen Besucher springen und recken die Fäuste in die verrauchte Luft.

Auf der anderen Seite dieses Gebäudes, zum Innenhof gewandt, dienen einige Räume für Ausstellungen, Vorträge und Performances, und in einer alten Autowerkstatt ist ein



Kino eingerichtet (mit alten hölzernen Kinositzen, Laptop und Beamer), in dem meist Dokumentarfilme gezeigt werden. Es ist kalt (22.09.13) – die Betreiberin überlegt, Decken und Heizlüfter anzuschaffen. „Das ist halt Off-Szene hier“, sagt sie ein wenig verteidigend und mit einem forschenden Blick auf meine (aus anderem Anlass) unpassend schicken Kleider. Im Saal neben dem Kino hält ein schwarzgelockter, schmächtiger Mann mit hoher Stirn vor hochkonzentrierten Zuhörern einen wissenschaftlich anmutenden Vortrag über Aliens, mit physikalischen Formeln versehen – mir ist bis heute nicht ganz klar, ob es sich hierbei um eine Kunstaktion handelte. Im Eck des Hofes befinden sich die Hochbeete der urban gardening-Initiative; außerdem steht da eine zehn Meter hohe Rakete aus Metall mit einem Pferdesattel und Griffen zum Festhalten – man kann sich hiermit auf den Mond schießen lassen. Gegenüber, auf der anderen Seite des Innenhofs, befindet sich der nach der Auflösung der linken *Basis*-Buchhandlung gerettete Bücherbestand in einer Halle, wo auch ab und zu Konzerte und Lesungen stattfinden. Im Hof stehen im Sommer zwei altmodische metallene Badewannen mit geschwungenen Füßen auf Podesten, eine davon von einer Feuertonne beheizt. Spät nachts während eines Festivals baden ein Mann und eine Frau darin, entsteigen splitter nackt dem Wasser. Es gab auch ein großes Tipi mit Matratzenlager darunter. Bei dem Festival *Die Neueröffnung* mit Kunstausstellungen und Musik im Sommer 2012 (wie auch bei Atlantis im Sommer 2013) ging es darum, nach außen zu zeigen, dass hier bereits ein „Kreativquartier“ vorhanden sei, das entgegen den Bestrebungen der Stadtverwaltung keinerlei Planung benötige.

Wenn man den Innenhof verlässt, geht es an der Halle 6 (Theaterproben, Ausstellungen, Aufführungen) und einigen Gebäuden mit Sozialwohnungen und Atelierräumen vorbei zum *Pathos*, einer der beliebtesten Electro-Diskos der Stadt. Die 16 Euro Eintrittspreis haben mich bis jetzt fast immer davon abgehalten, es zu betreten: Monotone Bässe, junge Leute mit bunten Kleidern, bemalten Gesichtern, Melonenhüten, Glitzer und Konfetti werfend – ein Ort, der sich optisch, musikalisch und aufgrund der Kofinanzierung durch das Kulturreferat stark vom *Import Export* unterscheidet.

Im Oktober 2013 gastiert der *Neue Deutsche Zirkus* im Innenhof: Hier steht ein Lastwagen mit einem Arm, an dem ein Trapez hängt, darunter ein roter Teppich; zwei Artisten führen ein Stück auf, das Jonglieren mit Trapez verbindet. Danach verlagert sich die Vorführung in die Halle, 10 € Eintritt. Die dazugehörige Bar ist auch geöffnet. Im Kino wird ein Kurzfilm gezeigt. Das *Schwere Reiter Tanztheater* hat „Schwules Tanztheater“ angekündigt. Ich schlendere durch den Hof – er ist dunkel und noch recht einsam, da ich zu früh da bin: Die *Kantina* hat zu Anas Ärger und auf Anweisung einer Person, die sich ohne offizielle Legitimation durch vermehrten organisatorischen Einsatz eine Führungsposition auf dem Gelände angeeignet hat, noch geschlossen. Wenige Menschen sind im Kino, drüben in der erleuchteten Halle sieht man die gespannten Gesichter des Zirkuspublikums, ein paar Eltern mit Kindern spielen davor. Auf dem Boden finde ich einen Schwamm und *Dr. Martin Luthers kleinen Katechismus*, etwas durchnässt. Ich lasse beides liegen. In der Bar macht eine aus England eingeflogene Band Soundcheck (sie trägt einen komplizierten Namen, dem 2-Akkorde-4/4-Takt-Sound unangemessen), ein Kind tanzt ausgelassen. Ich lerne zwei betrunkene Reisende aus den USA kennen und unterhalte mich mit Hans (um die 50, graue kurze Haare, groß und massiv, Messebauer, Veranstalter und Barmann in den Domagk-Ateliers). Unser Gespräch über mein Fach (das er als Kulturmanagement missversteht) und mein Promotionsthema („Oh, da möchte ich auf dem Laufenden gehalten werden!“) wird durch Anas Auftrag an ihn unterbrochen, telefonisch fünf Kästen Bier bei *Alkoport* zu bestellen. Vielleicht hat Hans auch mein Promotionsthema missverstanden, später kneift er mich im Vorbeigehen in den Oberschenkel und sagt mit einem Zwinkern „Na du, alles klar?“.

Jenseits der Mauer entlang des Innenhofs trifft man tagsüber geflohene Jugendliche aus Syrien und Afghanistan vor ihrem temporären Heim beim Basketballspielen; im Heim arbeiten mehrere Ethnologinnen und Szenegänger; ein *Community Music*-Projekt im Proberaum *Mucca* bezieht die Jugendlichen ins Geschehen ein. Gleich daneben arbeiten, proben oder pausieren Studenten des *IMAL (International Munich Art Lab)* – und schließlich steht man vor dem neuen *Import Export*, das 2014 mit Unterstützung der *Stiftung Federkiel* und kollektivem Renovierungs-Einsatz hier eröffnet wurde.

Wegen der geplanten Sanierung des Geländes ab 2017 ist allerdings mit Umstrukturierungen und dem Anstieg der Mietkosten zu rechnen, weshalb das gegenwärtig entstehende Sozialgefüge in dieser Form nicht erhalten bleiben wird. Auch die Einrichtung des städtischen *Kompetenzteams Kultur- und Kreativwirtschaft* auf dem Gelände, das dazu dienen soll, Künstler zur Vereinbarkeit von künstlerischer Arbeit und dem Bestreiten des Lebensunterhalts zu beraten, sehen viele Nutzerinnen des Geländes – obwohl selbst mit dieser Problematik kämpfend – als Eingriff in selbstverwaltete, gewachsene Strukturen, als Beginn der Normierung des Geländes nach marktwirtschaftlichen Maßstäben und seiner Umdeutung zum ‚Standortfaktor‘.

Ein ähnliches Schicksal wie das alte *Import Export* und wohl auch das *Kreativquartier* ereilte 2011 einen weiteren Ort, der aufgrund seiner Langlebigkeit und Größe als wichtige Keimzelle für Szeneaktivitäten und -identitäten gesehen werden kann und aus dem viele Künstler und Musiker ins jetzige *Kreativquartier* umgezogen sind: die *Domagk-Ateliers*, eine im nördlichen Schwabing in einer ehemaligen, 15 Häuser umfassenden Kaserne angesiedelte Künstlerkolonie, in der Künstlerinnen aller Sparten und ‚Lebenskünstler‘ sowohl wohnten als auch arbeiteten. Das Gelände zeichnete sich durch weitläufige Wiesen, Ausstellungsräume, gemeinsam gestaltete Flure, Konzerträume, Bars, Läden und ein reges Gemeinschaftsleben aus. Im Dokumentarfilm *freiräume[n]*, den ich 2011 zusammen mit zwei anderen Ethnologiestudentinnen über das Ende des letzten dieser Häuser drehte – womit mein eigentlicher Eintritt in mein jetziges Forschungsfeld einherging –, beschreiben die dort lebenden Menschen ihren Wohn- und Arbeitsort als einzigartigen Raum für Selbstentfaltung. Man fühle sich „geborgen und zuhause“<sup>68</sup> und habe vor Ort ein solidarisches Netzwerk für gegenseitige Hilfestellung in persönlichen und künstlerischen Belan-

68 Riedl/Scharifi/Binder 2011: min. 3:15

gen<sup>69</sup>, zugleich aber auch große Freiheit zur eigenen, experimentellen kreativen Entwicklung: „Wie eine Künstlerin vor vielen Jahren hier gesagt hat: ‚Jeder ist eine eigene Welt.‘“<sup>70</sup> Die Identifikation mit dem Gelände war auch hier äußerst hoch; die Selbstbezeichnung als „Domagker“ oder „Ex-Domagkerin“ ist auch jetzt noch gebräuchlich. Wie Marcel, eines meiner Samplemitglieder, die ich aus den *Domagk-Ateliers* kenne, hervorhebt, ging diese Identifikation mit einer starken Opposition zum ‚Rest der Stadt‘ einher: „Es ist schon eher ein von der Stadt abgekapseltes Ding, wie ein Dorf oder ein Ufo. Die Verbindung zur Stadt war nicht so groß“<sup>71</sup>. Zugleich aber heben die Protagonisten des Films hervor, dass diese Enklave auch eine Ventilfunktion für die Stadtgesellschaft habe, indem sie sozial schwer integrierbare Menschen wie etwa Alkoholiker, Drogenabhängige und psychisch instabile Personen auffange, ohne sie zu kriminalisieren oder zwangsläufig ihre Funktionalität wiederherstellen zu wollen<sup>72</sup>. Gerade aufgrund dieser Aspekte – gelegentliche Ausschreitungen und Drogenprobleme – ist aber der Ruf der Domagk-Ateliers selbst in der alternativen Szene kein ungebrochener; auch äußerten sich zwei meiner Gesprächspartner kritisch über das ihrer Ansicht nach zügel- und rücksichtslose dortige Sexualleben (ich kann allerdings, soweit meine Eindrücke aus der dort verbrachten Zeit es erlauben, keinen signifikanten Unterschied zwischen den Praktiken in den *Domagk-Ateliers* und im Rest der Szene feststellen).

Bevor ich auf einige weitere Szeneorte eingehe, möchte ich noch einmal in die Foucaultsche Werkzeugkiste greifen und ein Konzept vorstellen, das es erlaubt, das Verhältnis dieser Orte zum umgebenden sozialen Raum und damit auch ihre Spezifität besser zu erfassen: die *Heterotopie*. Bestehend aus den griechischen Wörtern *hetero* (anders, verschieden) und *topos* (Ort), beschreibt dieser Begriff Orte,

„denen die merkwürdige Eigenschaft zukommt, in Beziehung mit allen anderen Orten zu stehen, aber so, dass sie alle Beziehungen, die durch sie bezeichnet, in ihnen gespiegelt und über sie der Reflexion zugänglich gemacht werden, suspendieren, neutralisieren oder in ihr Gegenteil verkeh-

69 Riedl/Scharifi/Binder 2011: min. 11:30

70 Ebd.: min. 18:00

71 Ebd.: min. 16:25

72 Ebd.: min. 21:25

ren. Diese Räume, wie man sie nennen könnte, die in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen [...]“<sup>73</sup>

Heterotopien sind „Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen“<sup>74</sup>: Als Beispiele führt Foucault in seinem Text *Von anderen Orten* (1967) etwa Friedhöfe, Freudenhäuser und Schiffe an, die jeweils auf eigene Art bestimmte Aspekte der Gesellschaft – das Leben, die Sexualtabus, die Ortsfestigkeit – ins Gegenteil verkehren und damit spiegeln. Foucault beschreibt mehrere Kriterien, die diese Art von Orten definieren. Diese möchte ich im Folgenden zitieren und auf meine Forschungsorte anwenden. Stimmen aus meinem Feld sprechen vom Leben in einem „UFO“ mit einer wichtigen Ventilfunktion für die Stadtgesellschaft oder einer „Enklave, die zulässt, dass ein Austausch stattfindet“ – schreiben diesen Orten also eine große Besonderheit zu, sehen sie aber dennoch in engem Bezug zu ihrer Umgebung: in Verbindung und dennoch im Widerspruch.

Dieser Widerspruch setzt sich aus einer Vielzahl von Komponenten zusammen, die wir großenteils schon kennengelernt haben: Die Orte, ihre Veranstaltungen und Besucherinnen formulieren eine umfassende und omnipräsente Systemkritik und sind antikommerziell ausgerichtet (verfolgen also im Gegensatz zu kommerziellen Unternehmen zwar Kostendeckung, aber nicht Profitmaximierung als Ziel); sie grenzen sich von einer als stark reglementiert und normiert wahrgenommenen Gesellschaft ab und verfügen nach Empfinden vieler Szenegänger über einen breiteren Bereich des ‚Normalen‘. Sie pflegen eine *Low-budget*-Ästhetik, eine Ästhetik der Abnutzung, des Recycling, der Selbstgestaltung und bisweilen auch des Schmutzes, die dem glatten, sterilen, geldgesättigten Stadtbild Münchens gegenübersteht und die Systemkritik ins Materielle übersetzt. Es handelt sich also, um Foucaults Begriff zu verwenden, um *Abweichungsheterotopien*<sup>75</sup>: Der Künstler in seiner Rolle als gesellschaftliche Sonderfigur findet hier seinen Platz genauso wie der ‚Lebenskünstler‘, der nicht fähig oder willens ist, einem normierten Lebensweg zu folgen. Wichtig ist hierbei das Gefühl, ‚anders‘ sein zu dürfen und die Abweichung von einer

73 Foucault 2006 [1967]: 320

74 Ebd.: 320

75 Ebd.: 322

‚kranken‘ Norm positiv zu bewerten – meist der paradoxen Tatsache nicht eingedenk, dass Abweichung und größtmögliche Individualität inzwischen Systembefehle sind (dies aber wiederum nur, solange sie der Gewinnmaximierung auf Unternehmens- oder auch staatlicher Ebene nicht entgegenstehen). Die Heterotopie kompensiert also einen Mangel, den viele Szenegänger in der Gesellschaft empfinden (und der folglich auch existiert), indem sie einen Freiraum zur Verfügung stellt<sup>76</sup>. Damit erfüllt sie eine gesellschaftliche Funktion und ist *sowohl* durch Widerspruch *als auch* durch einen gewissen, gesamtgesellschaftliche Ideale duplizierenden utopischen Gehalt – nämlich Freiheit, Individualität und Kreativität – unablösbar auf die Gesellschaft bezogen. Dieser Bezug kann durch gezielte Kontrastierung – wie etwa das Dirndl- und Lederhosenverbot im *Café Kosmos* zur Oktoberfestzeit – oder durch positive Kontaktaufnahme und den Versuch des Einwirkens – wie ihn die *Initiative Zivilcourage* oder *Perspektiven bilden* unternehmen – konkrete Ausgestaltung erfahren. Das Spiegel- und Widerspruchsverhältnis zum übrigen sozialen Raum, das Foucault den Heterotopien zuschreibt, deckt sich mit Bourdieus Theorie des sozialen Raums: Unterscheidung und damit auch Existenz entsteht durch affirmative oder widersprechende Bezugnahme auf andere soziale Akteure. Mit Bourdieu könnte auch gefragt werden, ob nicht jeder Ort sich in gewissem Sinne ‚heterotop‘ zu anderen Orten verhält und sich im Zuge dessen alle Orte wechselseitig konstituieren.

Doch zurück zu Foucault. Er schreibt der Heterotopie weiter eine besondere Fähigkeit zu, unterschiedliche reale Orte auf engem Raum miteinander zu vereinen<sup>77</sup>: Dementsprechend ist ein Charakteristikum der Szeneorte Stilmischung und Interkulturalität. Verschiedene Kunstsparten und -auffassungen, Nationalitäten und Musikrichtungen koexistieren in einem bereichernden Miteinander, während das ‚Außen‘ als homogen und allzu ‚deutsch‘ wahrgenommen wird. Die größte Subgruppe der Szene, die keine deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, ist eine vor allem über Musik – Bands, DJs, Veranstalterinnen – zusammenhängende südamerikanische Gemeinschaft.

76 Foucault 2006 [1967]: 326

77 Ebd.: 324

Heterotopien verfügen nach Foucault ferner über „Mechanismen der Öffnung und Schließung“, die sie nach außen abgrenzen und die den Zugang zu ihnen regulieren<sup>78</sup>: Wie erwähnt haben viele Szeneorte ein unauffälliges Äußeres und sind schwer zu finden; auch werden Veranstaltungen eher szeneeintern beworben: Nie steht jemand vor dem Hauptgebäude der Universität und verteilt Flugzettel, wie es große Diskos, Clubs und Stadtfestivals praktizieren, sondern die Ankündigungen liegen entweder an den Szeneorten selbst aus oder erfolgen über *Facebook*, wodurch in erster Linie die Personen informiert werden, die die Neuigkeiten der Lokale abonniert haben oder mit Mitarbeitern und anderen Szenegängern befreundet sind. Anders, als ein verbreiteter Gemeinplatz behauptet, führt die Nutzung von *Facebook* zumindest in meinem Forschungskontext nicht zur wahllosen Ausdehnung des online-Freundeskreises, sondern sie verstärkt die relative Geschlossenheit der Szene durch die wechselseitige Verweisung auf immer die gleichen Veranstaltungen, Orte, Personen, Artikel und Bilder. Die Szene richtet ihre Angebote also tendenziell nach innen, öffnet sich aber zu einem gewissen Grade dennoch, um auf die umgebende Gesellschaft Bezug zu nehmen oder sie zu beeinflussen.

Abschließend hebt Foucault hervor, dass Heterotopien häufig in Verbindung zu zeitlichen Brüchen stehen, zu – wie er sie in herrlicher Analogie nennt – *Heterochronien*. So beschreibt er das Museum als eine Heterotopie der akkumulierten Zeit, das Feriendorf und den Jahrmarkt als flüchtige und durch diese Flüchtigkeit gekennzeichnete Heterotopien<sup>79</sup>: Heterotopien, wie sie auch in meinem Forschungsfeld häufig anzutreffen sind; „solche, die mit den flüchtigsten, vergänglichsten, prekärsten Aspekten der Zeit verbunden sind, und zwar in Gestalt des Festes“<sup>80</sup>. Das Fest steht mit der ekstatischen Aufwertung des Augenblicks in Verbindung, die einer hedonistischen, gegenwartsbezogenen Lebensphilosophie entspricht, und weist zudem Aspekte von Liminalität auf, wie sie Victor Turner aus van Genneps Ritualtheorie auf Phänomene in westlichen Gegenwartsgesellschaften überträgt: Die liminale Phase (also die Übergangsphase in einem transformativen Ritual, aber eben auch so manche Party), ist durch die temporäre Auf-

78 Foucault 2006 [1967]: 325

79 Vgl. ebd.: 324 f.

80 Ebd.: 325

hebung der bestehenden Ordnung und die Bildung eines *communitas*-Gefühls der Teilnehmer gekennzeichnet<sup>81</sup>. Insofern ist also die Heterotopie im räumlichen Zusammenhang das, was die liminale Phase im zeitlichen Zusammenhang ist. Diese Verbindung tritt besonders deutlich hervor, wenn eine Komponente hinzukommt, die durch ihre sinnliche Intensität die Menschen aus dem gewohnten zeitlichen Kontinuum reißt und in die Gegenwart wirft. Hierzu sei ein Ausschnitt aus meinen Notizen über ein Konzert der *Express Brass Band* in der *Glockenbachwerkstatt* zitiert (einem Szeneort übrigens, der nicht vom Umzug bedroht ist und lediglich um seine Außenflächen kämpfen muss) – auf der Semesterparty des Instituts für Ethnologie der *LMU*, weshalb ich hier mit mehrfacher Legitimation als Teilnehmerin auftrete:

Der Raum ist proppenvoll und schon zu Beginn heiß, das Licht gedämpft und rötlich. Die Band besteht an diesem Abend aus etwa vierzehn Leuten, Bläser, Percussion, Gesang, Schlagzeug, Querflöten. Wolfi, Chef der Band, von seiner riesigen Tuba umwickelt, fordert die Leute auf, näher zu rücken, damit noch mehr Platz hätten. „Bloß keine Scheu! ....der José behauptet gerade – aber ich weiß nicht, ob man das glauben soll – man solle ihm nicht zu nahe rücken....ah doch...es gibt eine, die soll...“ Lachen. Und dann legten sie los. Die Band spielt einen vorwärtstreibenden, fröhlichen, vollen, stark rhythmischen Sound. Es wird vom ersten Moment an getanzt – die Züge der Posaunen stupsen beinahe die Zuhörer an, für Wolfis Tuba-Solos wird ein Mikrophon in den Hals des Instruments gehängt, und damit den sitzenden Trommlern auch alle zuschauen können, geht die ganze Band in die Knie, damit das Publikum (vor allem wir ganz vorne) es ihr gleichtut. Und dann langsam wieder hoch, wenn die Bläser einsetzen, und volle Pulle bis zum kollektiven Schweißausbruch. Marja spritzt mit einer Mineralwasserflasche in die vorderen Reihen, erntet Dankbarkeit und Quietschen. Die Bewegungen der Musiker, Marjas Strahlen, Wolfis Grinsen, Simon, wie er die Trompete in die Luft streckt, José, wie er den Kopf in den Nacken wirft, die Posaunisten, wie sie in die Knie gehen und wieder hochspringen, die wild tanzenden Leute, durchgeschwitzten Haare und roten Wangen: Den Raum durchströmt eine immense Lust am Augenblick, ein Gefühl von Selbstauflösung und Einswerden im Rhythmus.

Aber neben diesen Momenten ekstatischer Zeitlosigkeit findet auch eine andere Art von Heterochronie, die Foucault anspricht, Wiederhall, nämlich die *Akkumulation* der Zeit, etwa als ein Besucher des *Import Export* im Video sagt: „Ich mag solche Orte, wo einfach schon ein bisschen was gelebt wurde, wo man die Spuren auch schon sieht“<sup>82</sup>.

81 Vgl. Turner 1969

82 Beck 2013: min. 00:41

Und tatsächlich tragen diese Orte Spuren der Zeit, sind benutzt, bemalt, mit Plakaten aus der Vergangenheit beklebt, nicht aufgeräumt: voll von Residuen. Öffnet man den zeitlichen Fokus noch weiter, gelangt man sogar zu Feststellungen wie der oben erwähnten, die Szene wirke „wie eine Zeitmaschine in die 60er Jahre“. Gemeint war in diesem Falle das *Milla*, ein Club, der zudem die Geschichte des gentrifizierten<sup>83</sup> Glockenbachviertels, in dem er sich befindet, exemplifiziert:

Der Weg vom Sendlinger Tor führt an ‚Gentrifizierungsmerkmalen‘ wie teuren Kaffeebars mit niedrigen Tischchen und Laternen auf dem Gehsteig, vietnamesischen Restaurants, Läden mit südamerikanischen Bio-Waren, einem Laden mit Musikinstrumenten für Kinder und verschiedenen Boutiquen – jung, bunt, kreativ, hip – vorbei. Den Club betritt man durch einen schweren schwarzen Vorhang und eine Glastür. An der Tür hängt ein Schild, das Angela Merkel als „Kohls Mädchen“ veräppelt. An der Kasse sitzt ein schmächtiger junger Mann mit halblangen ungekämmten Haaren und Hornbrille. Der Eingangsbereich ist ganz in dunkelrot gehalten; oben befinden sich Toiletten und die Garderobe; eine Treppe führt um zwei Ecken nach unten zum Veranstaltungsraum. Auch die Treppe ist dunkelrot, die Wände sind mit Konzertplakaten und dem ein oder anderen Gekritzel tapeziert. Vor der Tür zum Musikraum steht ein roter Flickensessel vor einem Tischchen mit Teelichtern. Durch eine ebenfalls mit vielen Stickern beklebte Metalltür betritt man den ziemlich spektakulären, langegezogenen Veranstaltungsraum. Der Betonboden ist schräg, am oberen Ende befindet sich die Bar, dann kommt ein Sitzbereich mit Flicken-Ledersofas und Tischchen; das Mischpult trennt die Tanzfläche vom Rest des Raumes ab, an deren Rand einige Stühle stehen. Die Bühne besteht aus großen Stufen, schwarz, mit schwarzen Boxen. Heute sind eine *Hammond*-Orgel, Percussion und Schlagzeugset aufgebaut. Es ist schummrig, die eine Wand rötlich, die andere bläulich; die Lichtatmosphäre des Raumes wird durch rotierende Projektionen auf den Wänden geprägt: helle Punkte, ein Batikmuster in warmen Farben auf einer Leinwand, und an der Decke zwei Miteinander kommunizierende grüne Laser-Linien, die sich immer wieder zu einem großen M zusammenfinden. Eine Diskokugel hängt von der Decke und an einer Wand prangt ein Bild von einer umgekippten leeren Kaffeekanne und ebenso leeren Tasse. Am Mischpult ist ein schwenkbarer Kameraarm befestigt, der an das Perpetuum Mobile aus *Jim Knopf* erinnert. Die Kamera bewegte sich den ganzen Abend knapp über unseren Köpfen – der sie bediente, sah aus, als ob er damit tanze. Neben der Tür gab es einen Verkaufsstand mit Platten und T-Shirts der heute auftretenden Bands – Motive und Schriftgestaltung an Plakatkunst aus den 60er Jahren oder dem Jugendstil erinnernd. Die Platte von *Karaba*, der Psychedelic-Krautrock-Band, die an dem Abend auftrat, gibt es nur in Vinyl. *Karaba* machen einen fordernden, lauten Sound, sehr dicht und satt, wenig Solos, kaum Text, nur gelegentliches Kreischen, viele Rhythmuswechsel. Trotz sichtlichen

83 Als *Gentrifizierung* bezeichnet die Stadtsoziologie den Prozess der Attraktivitätssteigerung eines heruntergekommenen Viertels durch die Anwesenheit von Künstlern, Kreativen und Szenelokalen, die zu deren und der bisherigen Einwohner Ungunsten in eine durch Immobilienspekulanten betriebene Sanierung, ‚Veredlung‘ und Verteuerung des Viertels mündet. Siehe dazu Holm 2010.



Trainings entsteht zumindest mir der Eindruck von ausufernden Improvisationsstücken. Es gibt stärker rhythmisierte, tanzbare Stücke, und eher „mystische“. Ich traf Dr. Apiera an der Bar und er erzählte mir die Geschichte des Lokals: Der Raum ist Teil eines ehemaligen Überlaufbeckens für den Glockenbach. Er war schon seit etwa zehn Jahren illegal in Betrieb, ohne Gewerbelizenz. Früher sei es „wild und billig“ gewesen, aber dann schrieben „so ein paar Praktikanten von der *Süddeutschen Zeitung*“ einen Artikel über die tolle *Location*, weshalb diese aufflog, aufwändig renovieren und eine Gewerbelizenz kaufen musste – seitdem ist es teuer, sicher und leicht gezähmt. Eins aber ist gleich geblieben: Wenn ein Flasche umfällt, läuft das Bier bis vor die Bühne.

Noch deutlicher in die Vergangenheit transportiert seine Gäste der *Nietzsche-Keller*, einem privaten Veranstaltungsort mit weitem Einzugskreis, der von einem Paar betrieben und (neben einem gewissen Anteil junger Gäste) von Personen besucht wird, die die Bewegungen der 60er Jahre selbst miterlebt haben. Der Name des Lokals verweist auf die Sympathien mit Nietzsches dionysisch-ekstatischer Kunstkonzeption, die sowohl in Diskursen der 60er Jahre als auch in der heutigen Alternativszene nicht selten sind:

Ich war hier zum ersten Mal im Herbst 2013 zum Konzert der Weltmusik- oder auch Krautrockband *Embryo*, die schon als Vorband für Jimi Hendrix gespielt hat (allerdings in anderer Besetzung; an dem Projekt haben seitdem über 400 Musiker mitgewirkt). Hier trifft man die alte Garde, die die 60er Jahre noch original und nicht als Mythos kennt, und der Ort wirkt, als sei die Zeit stehengeblieben. Die Leute erschienen mir wie ein „missing link“ zwischen damals und jetzt. Es handelt sich um ein altes Kellergewölbe. Eine Geigerin von *Embryo* erzählte vor dem Eingang, der Name leite sich davon ab, dass Friedrich Nietzsche den Keller einst als Lagerraum gemietet habe – was sich aber als Gerücht oder Scherz herausstellte. Der Eigentümer, dem auch das ganze Gebäude gehört, ist Rainer, ein großer, dünner Mann über 60 mit breitkrempigem Strohhut, Brille, Hemd und Wildlederweste. Seine Ex-Freundin Eva hat dem Keller seinen Namen gegeben, da sie „in Nietzsche verliebt sei“. Rainer sei ein wenig eifersüchtig gewesen, aber es gehe schließlich um Nietzsches Gedanken. Eva ist ebenfalls über 60, sie trägt schwarze Kleidung mit einer engen, goldfarbenen Weste, hat stark geschminkte hellblaue Augen, gezupfte Augenbrauen und schwarzgefärbte spröde Haare mit Pony. Sie zeigte mir, wo das Bier steht und sagte: „Das mit dem Geld basiert auf Vertrauen, du legst einfach 2 Euro da drüben in die Kasse. Aber wir haben heimliche Aufpasser.“ Der Keller umfasst zwei Räume mit durchbrochener Wand, wovon einer als Wirtsraum, der andere als Bühne genutzt wird, einen geräumigen Gang, eine Toilette und eine Nische, in der an dem Abend ein Buffet aufgebaut war. Es war sehr voll; wer zu spät kam, schaffte es nicht mehr, die Band zu sehen. Drei Biertische mit Bänken und mehrere Hocker waren voll besetzt. An den schmutzigweiß getünchten Wänden hängen ein buntes Holzkunstwerk eines Künstlerkollektivs aus den 60er Jahren (wie ein Plakat daneben verrät), eine Skulptur aus Draht und Holz, die mit einer davor in einer Vase aufgestellten Lilie kontrastiert, ein Plakat und ein Zeitungsartikel über einen Auftritt von Bob Dylan '78 in Dortmund, ein Picasso-ähnliches Bild, eine Art Mainzelmännchen, ein Vogelkäfig mit Efeu, ein Peter-Handke-Plakat. Im Bühnenraum stehen ein altes Grammophon und sehr viele Instrumente, von der Decke schweben drei Geigen. An der

Wand hängen zwei Ausstellungsplakate von Konzeptkünstler Nikolaus Lang und Land-Art-Künstler Richard Long 1998 im Lenbachhaus. Es riecht nach Räucherstäbchen. Im Flur finden sich Plakate der Friedensbewegung und der Piratenpartei. Das große Toilettenzimmer zeichnet sich durch Kerzenbeleuchtung und zahllose Weinflaschen voller Staub und Spinnennetzen aus.

*Embryo* spielten etwa zu zwölf. Christian Burchardt, der Gründer der Band, hat graue halblange Haare, ein hageres Gesicht, steht leicht nach vorne gebeugt, trägt Hemd und Wollpullover und spielt das Xylophon; Marja, wie immer strahlend lächelnd und gelöst, in einem roten Samtblazer, ein virtuosos Keyboard. Begleitet wurden sie von marokkanischen Gastmusikern. Alles in allem klangen sie an diesem Abend auch etwa wie die *Doors* in Marokko. Im Publikum fiel mir die Generationendurchmischung auf: Eine Dame über 70 mit Ethno-Muster-Tunika und grün-roter Häkelmütze tanzte. Sie war zuvor an meinem Tisch gewesen, und erzählte, sie sei seit über 30 Jahren auf ganz vielen *Embryo*-Konzerten gewesen. Ein junges Pärchen tanzte daneben in perfekter harmonischer Abstimmung ihrer Bewegungen. Eine Sängerin hielt ein Blatt Papier mit dem Aufdruck hoch: „Oft vergessen wir zu feiern!“, und in der Pause setzte sich Marja zu mir und meinte: „Nietzsche würd' jetzt sagen, Mann, war das dionysisch! Dionysisch!“

Eine gewisse nostalgische Note ist in Bohème-Milieus eine Konstante, die mit dem beschriebenen Mechanismus der Abschließung und (letztendlich destruktiven, kommerzialisierenden) Öffnung zusammenhängt, Foucaults Beobachtung des Zusammenhangs zwischen Heterotopie und Heterochronie exemplifizierend:

„Ein Hauptwiderspruch der Bohème ist, dass sie am liebsten publikumsabgewandt und doch stets publikumsbezogen agiert. Dabei hinkt das öffentliche Sichtbarwerden, das Zutagetreten einer Subkultur stets deren eigener Blütezeit hinterher. Heute können wir erkennen, wo sie gestern stand, und heute ist dort schon eine ganze Menge Leute, ja eine Masse, die neu erschlossene Pfade festtrampelt und sich noch ein Souvenir mitnimmt. ‚That's why Bohemia is always yesterday!‘“<sup>84</sup>

Doch nicht nur die flüchtige Zeitlichkeit von Festen und Veranstaltungen, die Akkumulation gelebter Zeit oder die ‚Reise in die Vergangenheit‘ sind Heterochronien: Eine der Münchner Alternativszene in besonderem Maße eigene Heterochronie ist auch die Rhythmisierung der Zeit durch die immer wiederkehrenden Kündigungen und Umzüge, der mit dem stets drohenden Verlust der Räumlichkeiten einhergehende Zustand der Vorläufigkeit und zeitlichen Limitation.

### 2.3.6 Zwischennutzung: Aktualisierung und Kristallisation

Diese immer wiederkehrende szenetypische Situation führt durch gemeinsame Protestaktionen, Repräsentationsarbeit, Zukunftspläne und gemeinsames Hoffen, Bangen und Feiern ‚letzter‘ Partys stets zu einem erhöhten Zusammengehörigkeitsgefühl und Aktivitätsniveau innerhalb der Szene. Auf der Website der Münchener Stadtverwaltung heißt es zum Thema Zwischennutzung:

„Die Immobilien der Landeshauptstadt München werden größtenteils von städtischen Stellen und Einrichtungen genutzt, ein Teil ist an private Dritte vermietet. In diesem Bereich ist die Fluktuation der Mieter gering, deshalb verfügen wir grundsätzlich kaum über freie Kapazitäten. Vereinzelt gibt es jedoch Grundstücke oder Gebäude, die einer neuen Nutzung zugeführt werden sollen und während einer Übergangszeit leer stehen. Sie können in dieser Zeit befristet für Zwischennutzungen angemietet werden“<sup>85</sup>, und „Nicht jede Fläche ist für gewerbliche oder kulturelle Zwischennutzungen geeignet, aber dort, wo sie möglich sind, profitieren die Quartiere davon. Allerdings haben wir zu viele Interessenten für zu wenige Flächen. Mit dieser Problematik müssen wir umgehen und wir versuchen mit Entwicklungen wie dem Kreativquartier oder dem Kunsthof auf der ehemaligen Funkkaserne dafür Lösungen zu schaffen.“<sup>86</sup>

Zwischennutzungsverträge sind aufgrund dieser Sachlage rar und immer befristet, was in der Mieterschaft zu einer sehr kritischen Einstellung gegenüber der städtischen Kunstförderungs politik führt. Auch in dem in städtische Verwaltung übergegangenen, sanierten letzten verbleibenden Haus der Domagk-Ateliers (einstmals Haus 50, jetzt offiziell Städtisches Atelierhaus am Domagkpark) sind trotz gegenteiliger mündlicher Zusagen nur auf maximal drei Jahre befristete Verträge erhältlich, was viele der Mieterinnen als Insensibilität gegenüber der dort gewachsenen Sozialstruktur empfinden. Sie vermuten auch, dass ein pflegeleichtes, sauberes, wenig widerständiges Haus der Stadt als ‚Aushängeschild‘ dienlicher sei als der frühere ‚Wildwuchs‘. Viele Ateliers sind aufwändig mit Zwischenböden, improvisierten Küchen, Schalldämmung und ähnlichem ausgestattet. Das Atelier des Musikers Antun Opic im Erdgeschoss dient oft sogar als eigene kleine Konzertbühne – das allerdings ist nun vorbei, sein Vertrag wurde nicht verlängert

85 Kommunalreferat der Landeshauptstadt München, Immobilienmanagement o.J.

86 Merk o.J., i.O. kursiv

(und man munkelt: genau deshalb). Als ich Ende 2013 dort eine Ausstellung besuchte, herrschte Krisenstimmung. Ich begegnete Leander, einem meiner Samplemitglieder, und auf die Frage nach seinem Befinden antwortete er: „Gut ist was anderes. Wir haben heute die Briefe vom Kulturreferat bekommen. Ich bin genommen, aber wie’s aussieht, bin ich dann allein hier. Alle Musiker bis auf mich sind draußen – ich wahrscheinlich nicht, weil ich der leiseste bin.“ Und auch der Protest fiel leise aus: Einige versahen ihre Gesichter einen Abend lang mit schwarzer Kriegsbemalung, zogen aber letztendlich klaglos aus. Das Ende von *Haus 49* zweieinhalb Jahre zuvor dagegen wurde von Protesten begleitet: Mehrere Demonstrationen im Stadtzentrum, Informationsstände und Unterschriftenaktionen, Solidaritätspartys und Ausstellungen im Haus sowie mehrere Videos, die die Bedeutung des Areals für die Münchner Kunstszene hervorheben, konnten letztendlich den Abriss nicht verhindern. Obwohl es in der Mietergemeinschaft Konflikte darüber gab, ob man die (in zu kleiner Zahl angebotenen und an ein Auswahlverfahren geknüpften) Ateliers der Stadt im *Kreativquartier* annehmen sollte oder nicht, beschworen Proteste, unzählige Hausversammlungen und fünf „letzte Partys“ ein Gemeinschaftsgefühl herauf, das ohne das Wissen um die äußere Bedrohung und die zeitliche Begrenzung nicht in dieser Intensität entstanden wäre: die *communitas* der liminalen Phase, das letzte Aufscheinen der Besonderheiten dieser Lebenswelt. Doch nicht nur die endgültige Schließung, auch der anhaltende Zustand des Provisoriums und der Unsicherheit wirkt sich auf die Kulturschaffenden aus:

„Es war eine sehr eingeschränkte Freiheit, weil sie immer von Gnaden abgesegnet war, immer auf ein Jahr, immer mit der Möglichkeit, es kann sofort vorbei sein. Das macht natürlich total unfrei in deiner Entfaltung. Du kannst keine langen Projekte planen, und wenn du dir schön was baust, kann’s sein dass du nächstes Jahr wieder gehen musst“<sup>87</sup>,

erklärt Joe vor unserer Kamera, und Raquel stellt klar: „Das war nicht meine Entscheidung. Ich habe nicht entschieden, ein Nomade zu sein. Ich will meinen Platz haben und meine Arbeit weitermachen“<sup>88</sup>.

87 Riedl/Scharifi/Binder 2011: min. 25:16

88 Ebd.: min. 30:20

Nicht anders erging es einer Reihe von Initiativen im *Kreativquartier*, als einige der dortigen Gebäude als unsicher eingestuft wurden: So schlossen sich nach Verlust der Räumlichkeiten die Teams von *Fairteiler*, *Kerndlkreis* (eine Gruppe, die Saatgut züchtet und Ernährung mit regionalen Produkten fördert) *Kantina libre*, *Leonrodokino* sowie drei Kunstprojekten zur *Zona libre* zusammen, die regelmäßige Treffen und Partys (zunächst im Innenhof) veranstaltet und nach Wegen zu einer „basisdemokratischen Selbstverwaltung“ und „territorialen Freiheit“ auf dem Gelände sucht, wobei „Freiheit, Freude und Miteinander als Organisationsform“<sup>89</sup> angestrebt werden. Der Freiheitsbegriff scheint also auch hier im Zusammenhang mit Raumnutzung und dezentraler Organisation auf und stellt angesichts äußerer Bedrohung ein gemeinschaftsstiftendes Moment dar.

Auch das erste *Import Export* erhielt über drei Jahre wiederholt Vertragsverlängerungen für jeweils ein halbes Jahr, was einerseits die Planungssicherheit verminderte, andererseits aber die Anziehungskraft des Ortes erhöhte: Er hätte jederzeit verschwinden können, also musste man ihn nutzen. Die letztendliche Schließung war von langwierigen Verhandlungen mit der Stadtverwaltung, mehreren Solidaritätsveranstaltungen und trotzigen Plänen für die Zukunft begleitet: Die Betreiber luden zum „Traumhausbau“, um ein Konzept für das neue *Import Export* zu entwerfen. Im oben bereits zitierten Video und in zahllosen persönlichen Gesprächen äußern sich Gäste betrübt und fassungslos über den Verlust ihres „Wohnzimmers“ und formulieren einen Wunsch nach Kontinuität:

„Kunst muss marginalisiert werden, damit sie kreativ bleibt? Sehe ich ganz anders. Es braucht einen festen Ort, dass die Leute wissen, wo sie hingehen können. Es braucht Zeit. Die Staatsoper wird auch nicht jedes Jahr an einen anderen Ort gesetzt“<sup>90</sup>.

Und dennoch war es auch hier so: Der gemeinsame Verlust, die organisierte Gegenwehr, die gemeinsame Trauer und schließlich auch die geteilte Freude über die Neueröffnung schweißten die Personen im Einzugskreis zusammen. Wie jede Szene ist auch diese darauf angewiesen, sich regelmäßig zu reaktualisieren, und diese Reaktualisierung

89 Nauerz u.A. o.J.: *Gaudiblatt* 21

90 Beck 2013: 06:00

ist an Orte gebunden – weshalb die Szene unter den gegebenen Umständen stets davon bedroht ist, sich nicht reaktualisieren zu können, dies aber, solange die Gelegenheit besteht, umso intensiver tut. Gerade die prekäre, provisorische Raumsituation lässt das vage Sozialgebilde ‚Szene‘ in emotional intensiven und handlungsreichen Phasen zu etwas Greifbarem kristallisieren.

Hierbei besteht zudem eine Verbindung zu Topoi, die aus dem neoliberalen Diskurs bekannt sind<sup>91</sup>: Vertragsverhältnisse sind befristet und prekär und enge (Orts-)Bindung birgt ein Risiko; es ist von Vorteil, eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren; und Flexibilität und Mobilität sind unbedingt erforderlich, um die Situation zu bewältigen – ob man dies als Betroffene positiv bewertet oder nicht, ob man sich beschwert und das Beschwerden zugleich ‚cool‘ findet, ob man sich also kritisch oder unkritisch am entsprechenden Diskurs beteiligt, ändert letztlich nichts an der Sachlage: Nicht etablierte Kulturschaffende ziehen um. Fakt ist, dass sowohl diskursiv als auch durch institutionelle Praxis ein Zusammenhang zwischen Kreativität, Freiheit, Flexibilität, Unsicherheit und Bindungslosigkeit geschaffen und aufrechterhalten wird.

## 2.4 ‚Alternativ‘: ein Streitbegriff

### 2.4.1 Selbstnegation

Die prekäre Raumsituation war eines der wichtigsten Argumente, das meine Gesprächspartner anführten, wenn sie das betrieben, was ich als *Negation der eigenen Existenz* bezeichne. „München hat keine alternative Szene, das wissen doch alle“: Aussagen wie diese von David stehen meist im Zusammenhang mit einem großen Unbehagen gegenüber der kommerziellen Prägung des urbanen Raumes, die kaum Möglichkeiten zur aktiven Mitgestaltung lässt, sowie dem städtisch geförderten Kulturleben, den Theatern und Opernhäusern, die weniger zahlungskräftige Bürger durch hohe Eintrittspreise ausschließen und einen be-

<sup>91</sup> Noch bekannter werden sie nach dem Theoriekapitel sein – man verzeihe mir den Vorgriff.

stimmten Kanon hegemonialen Kulturguts inszenieren. So erklärte mir Jan-Philipp, der seit über zehn Jahren eine Bar betreibt: „Eine alternative Szene ist hier seit Jahren nicht mehr wirklich da, und das finde ich schrecklich an München – auch wenn ich jetzt vielleicht nicht so super-alternativ aussehe. Immerhin hab ich Löcher im Pullunder!“. Er assoziierte hierbei Alternativität mit Armut, die einen gleichsam zu ungewöhnlichen Lebensentwürfen zwingt. In München seien die Menschen gesättigt, „fett“ und politisch indifferent, folgten einem „allgemeinen mittigen Geschmack“ und es gebe weder einen Wunsch nach Kritik noch nach Ausgefallenheit. Auch die Kleidung sei selten gewagt oder bunt. Und wenn doch, liefen sowohl kritisches Denken als auch das entsprechende Äußere Gefahr, innerhalb kürzester Zeit als „hip“ zu gelten: ein weiterer Verweis auf die allgegenwärtige Vereinahmung von Kritik durch den Kapitalismus, aber auch ein Beispiel der Konstruktion eines homogenen Mainstreams, der als solcher empirisch nicht zu belegen ist.

Die Unzufriedenheit mit dem als steril, „fett“, provinziell und konservativ empfundenen Münchener (Kultur-)leben und der restriktiven Handhabung von Freiräumen jedoch ist ein wichtiges, Kohäsion stiftendes Thema innerhalb der Szene: Allein die Aussage, *alle* wüssten, dass es diese Szene nicht gebe, legt die Frage nahe, wer mit „alle“ gemeint sei; und tatsächlich treffen sich genau die Personen, die diese Klage auf der Grundlage geteilter Werte und Gesellschaftsideale formulieren, mit einer gewissen Regelmäßigkeit zu bestimmten Aktivitäten. Daher interpretiere ich genau den paradoxen Zusammenhang von prekärer Raumsituation, kriseninduziertem Gemeinschaftsgefühl, Abgrenzung vom *mainstream* und definitorischer Selbstnegation als Charakteristikum dieser Szene. Dem muss hinzugefügt werden, dass es sich bei dieser Negation – wie bei den meisten menschlichen Äußerungen – nicht um eine homogene und konstante Meinung handelt, sondern vielmehr um eine politische Aussage, die einen auch im Vergleich zu anderen Städten empfundenen Missstand kritisiert (viele Szenemitglieder pflegen Kontakte zu Personen und auch ähnlichen Szenen beispielsweise in Barcelona, Berlin oder Istanbul, womit auch die internationale Verbundenheit der Szene, die Hitzler annimmt, gegeben ist – näher darauf einzugehen, sprengt hier den Rahmen). Zudem ist diese Aussage auch Ausdruck einer wegen der prekären organisatori-

schen Situation stark empfundenen Bedrängnis. So wusste auch jede meiner Gesprächspartnerinnen, auf welches Kollektiv ich mich mit der Bezeichnung ‚alternative Szene‘ beziehe und ordnete sich selbst häufig diesem Kollektiv zu, kurz nachdem sie dessen Nichtexistenz postuliert hatte.

### 2.4.2 Selbst- und Fremdzuschreibungen

Zudem lässt sich beobachten, dass ‚alternativ‘ ein Attribut ist, das verschiedene Akteursgruppen einander zu- oder absprechen und für sich selbst reklamieren – eine fortlaufende Debatte, die schließlich in einen Authentizitätsdiskurs mündet. Welche Kriterien benutzen sie, um derlei Einordnungen vorzunehmen?

Als wichtig erachten viele Samplemitglieder, die bereits geschilderten politischen und weltanschaulichen Haltungen zu vertreten, sie deutlich zu äußern und sich auch auf lebenspraktischer Ebene diesen Überzeugungen entsprechend zu verhalten: Wer zwar von Nachhaltigkeit spricht, aber viel Auto fährt, gerät genauso in den Verdacht der Unauthentizität wie derjenige, der sich kapitalismuskritisch äußert, seinen Club aber profitmaximierend betreibt. Die aufgrund der Eingebundenheit in größere Zusammenhänge oft unvermeidbaren Inkongruenzen im eigenen Leben hindern niemanden daran, diese Argumentation anzuwenden. Genauso wie die Handlungspraxis ist für die Selbst- und Fremdeinordnung auch die bereits angesprochene physische Manifestation des ‚alternativen‘ Gedankengutes in Konsum- und Ästhetikfragen von Bedeutung. So äußert sich zum Beispiel Amy stolz über ihre „ästhetische Entscheidung“, sich die Achselhaare nicht zu rasieren, und erzählt mir, sie sei monatelang ohne Mantel herumgelaufen, nachdem der alte gestohlen worden war: „Ich konnte mich einfach nicht überwinden, so ein Ding zu kaufen, das dann jeden Tag an mir dran hängt“. Sie griff letztendlich zu *second hand*. Auch die Wohnungseinrichtung ist meist bewusst anders gewählt als es der Kategorie ‚*mainstream*‘ entspräche: selbstgebaute volle Bücherregale, Möbel, Lampen und Wandbehänge vom Flohmarkt, indische Tücher, Trommeln und andere Musikinstrumente, Matratzen auf dem Boden oder auf Paletten als Bett, Plattenspieler und -sammlungen. Die zunehmen-



de Verbreitung von Vinylplatten anstatt CDs oder mp3-Dateien zeugt von einer gewissen Leidenschaft für das haptische, nicht elektronische, alte, von emotionaler Bindung an die Ästhetik und Materialität der 60er und 70er Jahre und relativ geringer Affinität zu moderner Computertechnik. Ein gewisser Grad an Unordnung und nicht übertriebener (aber meist auch nicht völlig vernachlässigter) Sauberkeit ergänzen das Bild. Dementsprechend ist es vielen Szenemitgliedern ein wichtiges Zeichen von Alternativität, das medial vermittelte ‚glatte‘ Kleidungs-, Gestaltungs- und Körperideal zu brechen und die Entwicklung zur technischen Minimalisierung und Perfektion zu konterkarieren.

Martin antwortet mir auf die Frage, warum er sich als alternativ einordne, dass er gemeinschaftlich wohne, statt mit einem eigenen Auto per Anhalter fahre und als angehender Lehrer eine kritische Einstellung zu Schulnoten habe: Alternativ macht ihn also die reale Umsetzung von ökologischem Bewusstsein und Gemeinschaftsleben anstelle des Konkurrenzprinzips. Als alternativ betrachtet (wie auch einige andere) Dr. Apiera seine „bewusste Entscheidung“, ein Jahr lang von ‚Hartz 4‘ zu leben: Dahinter steht eine kritische Einschätzung des Konzepts ‚Arbeit‘, das er von der Lohnarbeit auf ein weiteres, individuelle Weiterentwicklung und Orientierung, die Erziehung seines Sohnes oder die unentgeltliche Hilfe beim Aufbau eines Festivals einbeziehendes Konzept ausdehnt. Wichtig ist vielen Szenemitgliedern eine gewisse lebenspraktische Internationalität: Rucksackreisen durch Europa, Südamerika und Asien sind im Sample genauso gängig wie Auslandssemester, Forschungsreisen und Besuche bei Freunden in anderen europäischen Großstädten. Insbesondere Beziehungen nach Hamburg und Berlin, Städte, denen ein höherer Grad an ‚Alternativität‘ zugeschrieben wird, sind gängig und tragen zur impliziten Selbsteinordnung bei. Ebenfalls als ‚alternativ‘ wird eine kritische Haltung insbesondere gegenüber der christlichen Religion erachtet: Ein gewisser Teil der Szene beschäftigt sich mit verschiedenen Formen von Spiritualität, insbesondere dem Buddhismus und der Yogapraxis, was andere aber wiederum kritisch als kommerzialisierte Esoterik betrachten.

Aus diesen verschiedenen Aspekten, die einen semantischen Konnex um das Kernthema der Kritik am kapitalistischen System und den durch dieses konditionierten Lebensentwürfen bilden, kristallisiert sich ein Identitätskonzept heraus, das meine Gesprächspartner implizit

oder explizit für sich in Anspruch nehmen und als Kriterium für ‚Alternativität‘ betrachten: Sie legen Wert darauf, keiner vorgegebenen Bahn zu folgen, sondern ihre Identität selbst zu erarbeiten.

„Für das wichtigste Charakteristikum von Alternativität halte ich eine erarbeitete, selbstgewählte, nicht erkaufte Identität jenseits von institutionell vorgegebenen Gleisen, und eine gewisse Loyalität zu Strukturen, an denen man aktiv mitgearbeitet hat und das weiter tut. Und natürlich den Grundsatz, die eigene Identität und die Projekte, an denen man arbeitet, nicht zu kommerzialisieren. Jenseits von dem ganzen Marketing-Gewäsch ist tatsächlich jeder seine eigene Marke. Jeder ist ein *brand*.“

Dass größtmögliche Individualität genauso wie der ‚kreative Imperativ‘ und der ‚Befehl zur Freiheit‘ paradoxe Systembefehle sind, wird also – wie hier im Gespräch mit Tuncay und in vielen, aber nicht allen anderen Fällen – reflektiert, zugleich aber eine Grenzlinie zwischen einer authentischen und einer ‚erkauften‘, also normativ vorgegebenen (Schein-)Individualität gezogen. Auch Sascha sagt: „Ich finde es immer beeindruckend, wenn Menschen nicht in Mustern leben wollen, sondern alles in Zweifel, in Frage stellen, sämtliche Muster, die sie gelernt haben, und ihre eigenen Muster entwickeln.“ In diesem Kontext werden zudem Biographien mit Brüchen und Kurswechseln – wie Umzüge und fachliche oder berufliche Neuorientierung – als ‚alternativ‘ betrachtet und auch in Bildungsprojekten wie *Perspektiven bilden* propagiert. Allerdings setzen zumindest meine Samplemitglieder mit durchschnittlich 4,6 Umzügen, einem Studienfachwechsel und 2,4 verschiedenen Arbeitsstellen im bisherigen Leben dieses Ideal nur begrenzt in die Tat um. Dies nahmen allerdings auch einige als Grund, an ihrer eigenen ‚Alternativität‘ zu zweifeln.

Auf der Ebene der Fremdzuschreibung werden – etwa um zu beurteilen, ob ein Lokal als alternativ zu gelten hat – Kriterien wie finanzielle Unabhängigkeit, nichtkommerzielle Ausrichtung und politisches Engagement, aber auch Stil und Geschmack herangezogen, wie ich sie bereits ausführlich geschildert habe. Eine ständige Förderung durch das Kulturreferat, wie sie beispielsweise das *Pathos* bekommt, und entsprechend hohe Eintrittspreise wegen zu erfüllender Gebäudeauflagen nahmen viele meiner Gesprächspartner als Grund, den Ort als ‚nicht alternativ‘ einzustufen – ganz allgemein grenzt sich die Szene, in der ich forsche, von der sich selbst ebenfalls als alternativ bezeichnenden

Electroszene dadurch ab, dass sie dieser eine vehement kommerzielle Ausrichtung unterstellt. Daniel, der selbst als Veranstalter, Gastronom, Barmann und Mitbegründer des *Pathos* tätig war und zudem die Münchner Schwulenszene frequentiert, die sich mit der Electroszene stark überschneidet, übt eine heftige Kritik an der Selbstbezeichnung dieser Szenen als ‚alternativ‘:

„Mir kommt’s immer so vor, als würde es dabei mehr ums Geschäft gehen als um die Liebe oder sowas. Sie sagen zwar ‚Wir machen ein Fest für euch alle, non-profitabel‘ und so weiter, aber eigentlich ist es knallhartes Business, und die wissen das ganz genau. Nur nach außen kommt’s rüber als ‚alternatives Kunstprojekt‘, auch noch gegen die Immobilienmafia, die das Gelände plattmachen möchte... Ich hab’ denen noch nie geglaubt.“

Er hat sein Engagement in der Szene aus diesen Gründen eingestellt und knüpft den Begriff ‚alternativ‘ vor allem an politische Aktivität. Auch über die Anwesenheit von Mitarbeitern des *Kompetenzteams Kultur- und Kreativwirtschaft* am Mittagstisch des neuen *Import Export* wurde schon gesagt, sie „verändere den Ort“ – dahinter steht vermutlich das unbehagliche Gefühl, möglicherweise von einer ‚authentischen‘ Bohème in eine ‚Kreativwirtschaft‘ à la Richard Florida überführt zu werden, in kreatives Humankapital mit einem hohen „Bohemian Index“<sup>92</sup>. Im *Electro-Club Die Bank* erklären mir zwei Gäste, die Örtlichkeit sei nicht alternativ, da sie „nicht versifft genug“ sei und Bier und Eintritt zu teuer seien: ‚Alternativ‘ kann sich nach diesen Argumentationen also nur das nennen, was weder der Profitwirtschaft noch dem Staat nahesteht und die oben geschilderte Ästhetik von Abnutzung, Recycling und Unordnung aufweist. Letztendlich münden alle Versuche, Personen, Orte oder Szenen – meist sich selbst und das eigene Umfeld – in die Kategorie ‚alternativ‘ einzuordnen, in einen Authentizitätsdiskurs, der wiederum Anderen diese Kategorie verweigert, indem er behauptet, sie beanspruchten diese Kategorie zu Unrecht: Das ‚Alternativsein‘ der Anderen ist aufgrund materieller Umstände oder Geisteshaltungen präventiv, ‚unecht‘. „Ich denke, ich bin alternativer als so manche Alternativen“, erklärt mir Sonja, „und ich finde es völlig lächerlich, dass Leute sich als alternativ bezeichnen, weil das eine Mode ist. Alternativ als Mode, was soll das sein?“ Tatsächlich aber ist

92 Vgl. Florida 2000

der Prozess, der ‚alternative‘ Praktiken, Stile und Ideale der Kulturindustrie einverleibt und sie zu einem weiteren entpolitisierten „Ornament in der Popkultur“<sup>93</sup> werden lässt, unaufhaltsam und ubiquitär.

### 2.4.3 Zweifel an der Grundidee

Angesichts dessen geschieht es auch gar nicht selten, dass die eigene Alternativität in Zweifel gerät – und mit ihr die Idee der Alternativität an sich: Die vielfach kritisierte kommerzielle Orientierung von Veranstaltungsorten, die man nichtsdestotrotz selbst frequentiert, und die eigene zwangsläufige Eingebundenheit ins neoliberale Wirtschaftssystem fügen der gedanklichen Reinform eines ‚alternativen Lebens‘ genauso Kratzer zu wie bestimmte soziale Verhältnisse innerhalb der Szene. Oft wird Szenegängern bewusst, dass die Möglichkeit, ‚alternativ‘ zu leben, wie bereits ausgeführt, bisweilen sogar durch vorgängige familiäre und ökonomische Umstände bedingt ist – und wenn nicht das, dann zumindest durch eine adäquate Menge kulturellen Kapitals wie etwa Bildung und die damit zusammenhängende relativ freie Zeiteinteilung. Darüber hinaus aber üben viele Szenemitglieder Kritik an einer paradoxerweise hohen Normativität und mangelnden Solidarität in einem Umfeld, das sich selbst als freiheitlich und gegen das Konkurrenzprinzip gerichtet versteht. Dr. Apiera sagt, in der alternativen Szene – der er sich trotzdem zurechnet – fühle er sich oft „komisch angeschaut“, nie ganz am richtigen Fleck; in Berlin, Hamburg oder sogar in Honduras, seinem Geburtsland, sei er mehr daheim als in seiner langjährigen Heimatstadt.

„München ist ganz komisch. Es ist schwer, hier irgendeine tiefergehende Beziehung zu knüpfen. Egal wo man hingeht, ob es im *P1* [eine Edeldisko, Anm. der Autorin] ist, wo sie im Anzug rumhängen, oder sonst wo. Ich finde die ganzen Affen in der sogenannten alternativen Szene völlig lächerlich. Die meinen, sie seien was Besonderes, dabei ist es wirklich nicht schwer, sich in dieser Szene hervorzutun, so klein wie sie ist.“

Die Wörter „angeschaut werden“ und „sich hervortun“ weisen bereits darauf hin, dass es auch in einem Umfeld, das sich von materiellen

93 Vgl. Schuhen 2015

Prestigelogiken lossagt, eine Aufmerksamkeitsökonomie und Hierarchien gibt, die einem solidarisch-gemeinschaftlichen Umgang entgegenstehen. Auch Maja, die sich selbst als zu dick empfindet, schildert, dass sie insbesondere Partys in dieser Szene, in der sie selbst lange aktiv war, meidet, da Aussehen hier sogar noch mehr zähle als in Umgebungen, die sich selbst nicht als antimaterialistisch definieren. „Ich möchte gerne mein Leben leben, ohne darüber nachdenken zu müssen, wie ich wirke, und ohne mich darüber unterhalten zu müssen, ob ich diesen oder jenen kenne, oder mit wem ich gerade ein Projekt mache.“ Es gebe eine Art ‚Alternativuniform‘ und ein individualistisches Kultivieren des eigenen Erscheinungsbildes, an dem teilzunehmen sie sich nicht in der Lage fühle – trotz eines hohen theoretischen Bewusstseins über diese sozialen Vorgänge bleiben sie also nicht ohne Auswirkung auf die Emotionen des Einzelnen. Auch die oben bereits geschilderte, von Tuncay angesprochene ‚Institutionalisierung von Alternativität‘, also die Bildung von elitären Zirkeln um „Szenefiguren“, belegt das Vorhandensein von Prestigeökonomien. Die Schmälerung der Bedeutung ökonomischen Kapitals führt keineswegs zu einer ‚kapitalfreien‘ Gesellschaft: Kein ökonomisches Kapital zu besitzen und einen entsprechend souveränen Umgang mit diesem Sachverhalt zu haben, erhöht das symbolische Kapital eines Akteurs. Oft verhält es sich sogar noch komplexer: Eine (bisweilen sogar kostspielige) Ästhetik – „gezielt gesetzte Vernachlässigungs- und Verwahrlosungsspuren“<sup>94</sup>, wie Diederichsen sie nennt – zur Schau zu tragen, die auf Abwesenheit ökonomischen Kapitals schließen lässt, erhöht – natürlich in Verbindung mit einer entsprechenden Bildung und politischen Einstellung – das Prestige eines Akteurs ganz unabhängig davon, was dieser tatsächlich besitzt. Dieses Bild wird ergänzt durch Einschätzungen wie diese von Marjan:

„Ich habe das Gefühl, man kann hier 300 Leute kennen und sich trotzdem einsam fühlen. Das sind alles nur Bekanntschaften... dieses High Society-Ding auch: als würde man die ganze Zeit auf so einem Empfang stehen und es kommen Leute vorbei... nichts ist so richtig tiefgründig...“

Auch Luis, der vor und während meiner Forschung immer wieder unter Depressionen litt, stellt ernüchtert fest: „Die Leute sind da, wenn du ihnen etwas bieten kannst, aber kaum brauchst du Hilfe, gehen sie

94 Diederichsen 2015: 224

nicht ans Telefon. Sie suchen Spaß. Ich bin eigentlich ziemlich einsam.“ Auch diese Beobachtungen beziehen sich beide auf München – im Vergleich zu anderen Städten empfinden meine Gesprächspartner sogar die Münchener Alternativszene noch als zu ‚Münchnerisch‘, das heißt: auf Äußerlichkeiten bedacht, unsolidarisch, von Konkurrenz und Prestigestreben geprägt. Obwohl die Szene sich zugleich von genau diesen ‚Übeln‘ distanziert und es auch hier keine homogenen, statischen Meinungen gibt, finden ihre eigenen Mitglieder sie bisweilen von einer (vermeintlich) Münchner Krankheit kontaminiert. Auch hier wird wieder deutlich, dass es keine reine Kritik gibt, keine reine Alternative zu einem System, einem Weltmodell. Es gibt nur ein endloses Spiel von Differenzierungen.

Ein zunehmend wichtiger Begriff ist in diesem Zusammenhang der des ‚Hipsters‘. Wie im folgenden Dialog, der am Rande eines Interviews entstand, meist in spaßhafter Form gebraucht, verrät er einiges über die Authentizitätsproblematik des ‚Alternativen‘:

Luis: „Bist du ein Hipster?“ – Jan-Philipp: „Na da bist schon eher du einer! Ich bin ein Dandy. Nee jetzt mal im Ernst, das ist ja total breitgefächert. Und missbraucht als Synonym für Arschloch.“ – Luis: „Hast du auch eine Vinylsammlung?“ – Jan-Philipp: „Ja klar.“ – Luis: „Du Hipster!“. Später fährt Jan-Philipp auf seinem alten Rennrad davon; Ich: „Eindeutig. Er ist ein Hipster!“ – Luis: „Ich glaub, ich würd mir eher einen alten Bus kaufen.“ – Ich: „Ich glaub der ist auch Hipster...“ – Luis: „Sag bloß, du hast dir *Second-hand*-Lederschuhe gekauft, oder ist das etwa *He&M*?!“

Der Begriff ‚Hipster‘ geht auf die afroamerikanische Jazzkultur der 1940er und 50er Jahre zurück – geschildert etwa in Ralph Ellisons Roman *Invisible Man* –, die zunehmend auch weiße Avantgardisten anzog. Die Figur des Hipsters erlebte nach den 60er Jahren (in denen sie bezeichnenderweise keine Rolle spielte) mehrere Revivals im Kontext einer „Reihe von Subkulturen, die allesamt eine Alternative zu der erfolgreichen Subkulturalisierung des Konsumkapitalismus darstellten“<sup>95</sup> und doch selbst innerhalb kurzer Zeit dieser Dynamik zum Opfer fielen – dazu gehören etwa die *Do it yourself*-Bewegung, Punk, Postpunk und Grunge. Insbesondere der Selbstmord der Gallionsfigur Kurt Cobain lässt sich als Wende- und vorläufiger Endpunkt dieses Prozesses begreifen. Etwa seit der Jahrtausendwende ist der Begriff des Hipsters

95 Greif 2012: 24

zuerst in den USA und mit einiger Verzögerung auch in Westeuropa wieder gängig<sup>96</sup>: Als konzeptuelles Gegenstück zum ‚echten‘ Alternativen reproduziert nun der Hipster dessen Ästhetik in Fragen von Retro-Kleidungsstil, Utensilien wie bunten Fahrrädern, Vinylplatten oder Leinentaschen, dessen Vorliebe für in postmoderner pastiche-Technik gehaltene Literatur und Filme, dessen Faible für avantgardistische Musik aus vergangenen Jahrzehnten und Rebellionsidole von Che Guevara bis John Lennon (wobei aber auch Jürgen Kaube Recht hat, der die urbanen Bohémiens zunehmend als „kulturelle Allesfresser“<sup>97</sup> sieht, solange das ‚Allesfressen‘ mit der ‚richtigen‘ Einstellung geschieht). Der Hipster selbst aber ist dabei – so impliziert das *field concept* – nur das Ergebnis eines geschickten Marketings, das ihn dazu anregt, eine Identität zu erkaufen, die sich bei genauerer Betrachtung als das Paradox serienmäßig hergestellter Individualität entpuppt:

„Dass es sich beim Großteil der Menschen, die das Land, welches wir ‚Bohemia‘ nennen, bevölkern, um Trittbrettfahrer, Poser, Kunstliebhaber und Fans handelt, nicht um Kunstproduzenten, ist keine neue Beobachtung. Der Hipster ist eine Person, die Konsumententscheidungen – das richtige T-Shirt, die richtige Jeans, das richtige Essen – als eine Kunstform versteht. Er bewegt sich dabei zwar innerhalb der Grenzen des Massenkommerzes, sucht aber dennoch nach Distinktion und Exklusivität.“<sup>98</sup>

So ist es auch ein zentrales Merkmal des Hipsters, sich selbst nicht als solchen zu betrachten; andere als Hipster zu bezeichnen, hat einen ironischen bis pejorativen Beigeschmack und unterstellt diesen, sich der allgegenwärtigen Verwertungsdynamiken genauso wenig bewusst zu sein wie der eigenen privilegierten, längst nicht mehr subkulturellen Position, die mit einem gewissen intellektuellen Elitarismus einhergeht. Im folgenden Satz des Amerikanisten und ‚Hipster-Spezialisten‘ Mark Greif begegnen uns einige nur allzu vertraute Figuren – was die Tendenz, sich auch in der Münchener Szene gegenseitig spaßhaft das Hipstertum zu unterstellen, umso besser nachvollziehbar macht:

„Der Hipster orientiert sich (ganz ähnlich übrigens wie die verwandten Gruppierungen der darhenden Künstler und Doktoranden, der Neo-Bohemiens, Veganer, Fahrradkuriere und Skater, der Möchtegern-Proletari-

96 Greif 2012: 24 ff.

97 Kaube 2015: 100

98 Greif 2012: 30

er und der postideologische Rest) sowohl an der subkulturellen Rebellion als auch an der Elite und reißt dadurch eine Kluft zwischen diesen Sphären auf, der giftige Dämpfe entströmen.“<sup>99</sup>

Der ‚Hipster‘ exemplifiziert wie wohl keine andere Figur die zunehmende Kleinschrittigkeit und Mühsal der Distinktionsarbeit, der Herstellung von feinen Unterschieden in einer immer schneller und präziser laufenden Kommerzialisierungsmaschinerie, sowie auch den latent stets vorhandenen Zweifel an der Möglichkeit, derselben überhaupt entkommen zu können. Der Glaube an ein authentisches Alternativ-Sein gerät dabei immer mehr in den nagenden (Selbst-)Verdacht der Naivität oder des sich selbst inszenierenden, reale – vielleicht sogar besser mit marxistischem Vokabular zu beschreibende – Machtverhältnisse verkennenden Individualismus.

#### 2.4.4 Die Suche nach dem ‚Wilden Außen‘

Die alternative Szene befindet sich also in einem für jede Identitätsbildung äußerst schwierigen Terrain: Zwar impliziert der Begriff ‚alternativ‘, dass es etwas Fixes gibt, worauf er sich bezieht, doch angesichts dessen, dass verschiedene Gruppen diesen Begriff für sich reklamieren und auch die selbsternannten ‚Alternativen‘ ständig in die Falle tappen, paradoxe Imperative wie Individualität, Originalität und ‚Freiheit‘ zu befolgen, wird deutlich, dass es kaum möglich ist, ‚alternativ‘ zu sein. Die Fiktion eines homogenen Mainstreams und einer davon nicht kontaminierten Alternativszene hält aus sozialwissenschaftlicher Perspektive, aber eben auch aus Akteursperspektive (zumal diese oft sozialwissenschaftlich informiert ist) keiner eingehenden Prüfung stand. Mit Bourdieu lässt sich sagen, dass sich letztlich jede gesellschaftliche Einheit – unabhängig davon, ob in überindividueller, individueller oder sogar intrapsychischer Größenordnung – alternativ zu allen anderen Einheiten verhält, insofern sie sich aktiv davon abgrenzt und abgegrenzt wird. Auch verhält sich jeder Ort letztlich ‚heterotop‘ zu seiner Umgebung, wobei deren Homogenität eine Fiktion des menschlichen Geistes ist, der zwecks Komplexitätsreduktion zur Bildung von

<sup>99</sup> Greif 2012: 28



Reinformen neigt. Und schließlich wird auch die Kritik an der kollektiv konstruierten und imaginierten Normalität selbst zur Norm.

Von einer ‚alternativen Szene‘ zu sprechen, ist also wissenschaftlich nur bedingt legitim, da es außer einem differentialen Netz à la Derrida kein Theoriewerkzeug gibt, das der Wirklichkeit standhält. Auf Grundlage dieser kritischen theoretischen Einordnung des Begriffes ‚alternativ‘ werde ich ihn aber dennoch verwenden, und zwar als einen Begriff, der (1) aus der emischen Begrifflichkeit abgeleitet ist, (2) trotz allem eine gewisse empirische Rechtfertigung hat, denn immerhin stellt die von mir beschriebene Szene (ihrerseits sicher nur eine mehrerer ‚alternativer‘ Szenen in dieser Stadt) mit niedrigen Eintrittspreisen, hoher Inklusivität und kritischer politischer Aktivität tatsächlich eine Alternative zur etablierten Münchener Theater-, Museums- und Opernhauskultur dar, und (3) auf die philosophische Frage verweist, in die meine Studie mündet: Ist eine Loslösung aus diesem gesellschaftlichen System überhaupt denkbar? Wenn ja, wie kann man sich diese Loslösung vorstellen und wie weit kann sie gehen? Kann man überhaupt alternativ sein? Ein stark reflexives Interesse an diesen Fragen, das noch nicht in Resignation gemündet ist und eng an eine kritische Würdigung des Begriffes ‚Freiheit‘ gekoppelt ist, fasse ich als Charakteristikum der Szene auf. Ich beziehe somit den Begriff ‚alternativ‘ auf eine Grundhaltung, die mit eben diesem Begriff ringt.

In genau diesem Sinne bildet die Frage nach der Möglichkeit und Gestalt von ‚Alternativität‘ auch ein Dach, das sich über die verschiedenen Aspekte meiner Studie spannt und deren theoretischen Hintergrund mit der Wahl des Forschungsfeldes verbindet. Denn all die Fragen – ob ein alternatives Leben möglich ist, ob man eine Kritik formulieren kann, die der Kapitalismus nicht absorbiert, ob die ‚Freiheit‘, die in nichtmonogamen Beziehungsmodellen angestrebt wird, nicht tatsächlich ein Imperativ und somit alles andere als Freiheit ist – münden letztlich in die Frage: „Kann man hier irgendwie raus?“<sup>100</sup>, in die Suche nach einem „wilden Außen“<sup>101</sup>, einem Raum jenseits institutioneller und diskursiver Machtstrukturen, sei er physisch, imaginär oder an eine neu definierte soziale Gemeinschaft gebunden. Ich schließe mich

100 Von Marjan entliehen

101 Foucault 2007 [1972]: 25

hiermit einer Frage an, die sowohl mein Feld als auch – wie das Theoriekapitel zeigen wird – Michel Foucault stellen:

„Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. Soll man nun sagen, daß man notwendig ‚innerhalb‘ der Macht ist, daß man ihr nicht ‚entrinnt‘, daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt?“<sup>102</sup>

Die Wege ins „wilde Außen“, die meine Protagonisten beschreiten, ihre Erfolge und Erkenntnisse genauso wie ihr Scheitern, sowie die philosophischen Ansätze, zu denen diese Wege sie und mich geführt haben, werden diese Frage auf vielfältige Weise zu beantworten suchen. Bevor ich aber das Verhältnis ihrer Lebenswelt und insbesondere ihres ‚Liebeslebens‘ zum neoliberalen Diskurs analysiere, möchte ich nun kurz meine Forschungsmethodik erläutern und anschließend die zentralen Begriffe meiner Hypothese theoretisch klären.

---

102 Foucault 1983 [1976]: 116



## 3 Zur Methodik und meiner Rolle im Feld

Was heißt es nun genau, eine ethnologische Feldforschung zu machen? Diese Frage soll das folgende Kapitel beantworten, das die Methoden der Forschung und Datenauswertung, die Auswahl des Forschungs-samples sowie meine Rolle im Feld schildert, reflektiert und theoretisch rückbindet.

### 3.1 Teilnehmende Beobachtung und dichte Teilnahme

#### 3.1.1 Geschichte und Konzeption der Methode

Trotz so mancher Versuche, ethnologische Forschung effektiver, kürzer und planbarer zu machen, hat sich ihre Kernmethode, die teilnehmende Beobachtung, seit den Zeiten Bronislaw Malinowskis, des Gründervaters der britischen *Social Anthropology*, nicht grundlegend verändert. Malinowski prägte in den 1920er Jahren den Begriff *participant observation* – ein Autorität verleihendes Hybrid, das die ‚harte wissenschaftliche Methode‘ mit der Konnotation des Erfahrungswissens aus erster Hand aufwertet. Seine Forschung präsentierte er dabei als abenteuerliches Unterfangen:

„Versetzen Sie sich in die Situation, allein an einem tropischen Strand, umgeben von allen Ausrüstungsgegenständen, nahe bei einem Eingeborenendorf abgesetzt zu sein, während die Barkasse oder das Beiboot, das Sie brachte, dem Blick entwindet.“<sup>103</sup>

Ist das Boot einmal verschwunden, besteht die Aufgabe des Ethnographen nach Malinowski darin, die „Methode statistischer Dokumentation durch konkrete Zeugnisse“<sup>104</sup> auf kulturelle Normen und Sozialstruktur anzuwenden, und sie mit dem Erfassen der „Imponderabilien

---

103 Malinowski 1979 [1922]: 26

104 Ebd.: 41, i.O. kursiv

des wirklichen Lebens“<sup>105</sup>, also der nonverbalen Vorgänge, alltäglichen Abläufe sowie der „Geisteshaltung“<sup>106</sup>, zu verbinden. Auch ohne tropischen Strand und ohne einen heroisch inszenierten Autor (dessen Schwierigkeiten im Feld in Malinowskis Fall erst viel später publik wurden) läuft die teilnehmende Beobachtung immer ähnlich ab: Die Ethnologin geht ins Feld, schaut zu, wartet, versteht wenig, muss eventuell eine Sprache lernen, versucht Fragen zu formulieren, wartet noch mehr, führt Gespräche, die manchmal erhellend sind, manchmal nicht, macht eine große Menge von Aufzeichnungen, wird ob ihrer seltsamen Fragen, Fragebögen, Notizbücher und Aufnahmegeräte beäugt und belächelt und selbst befragt, sie hängt herum, trinkt örtliche Getränke, isst örtliches Essen, nimmt an sozialen Ereignissen und dem Alltagsleben teil, beginnt Kontakte zu knüpfen, Bedeutungen und Themen zu erkennen, modifiziert ihre Fragen, findet neue, lebt sich allmählich in den sozialen Zusammenhang ein und wird langsam zu einem – wenn auch immer noch besonderen – Teil des Sozialgefüges, wodurch erst ein tatsächlicher Zugang zu relevanten kulturellen Inhalten möglich wird. Nicht alle ins Auge gefassten Methoden können umgesetzt werden, dafür aber ergeben sich andere Zugänge, drängen bestimmte Gesprächspartner und Subthemen sich geradezu auf. Die Herausforderung besteht nun darin, eine angemessene Balance zwischen einer wenig reflektierten, sozial und emotional intensiven Teilnehmerrolle und einer distanzierten Beobachterrolle zu finden: beide gleichermaßen unabdingbar für eine solide Ethnographie. Hatte die Forscherin zu Beginn eine theoriebegründete Hypothese, wird diese meist von der Realität überrollt – ein unbequemer, aber für eine valide, empirisch fundierte Theoriebildung und -modifikation unumgänglicher Vorgang. Wir sehen also: Teilnehmende Beobachtung ist langwierig und zeitaufwändig, wenig strukturiert, von geringem Effektivitätsgrad, verunsichernd und höchst subjektiv, erlaubt aber zugleich einen tieferen und umfassenderen Zugang zum Forschungsfeld als jede andere, stärker formalisierte Methode der Sozialforschung. Zudem ist sie explorativ, kann also Fragen und Themen im Feld auffinden, nach denen zu Beginn gar nicht gesucht wurde – was etwa vorformulierte Fragebögen

---

105 Malinowski 1979 [1922], i.O. kursiv

106 Ebd.

und Statistiken nicht leisten können (obwohl sie eine wichtige Ergänzung darstellen).

Das im Konzept der *teilnehmenden Beobachtung* bereits angelegte Element der emotionalen Teilhabe, der Empathie und Resonanz mit den Menschen, deren Welt man zu verstehen sucht, arbeitet der Bayreuther Ethnologe Gerd Spittler in seinem durch langjährige Forschungen begründeten Entwurf der *dichten Teilnahme* weiter heraus. Trotz berechtigter Kritikpunkte an der teilnehmenden Beobachtung – zu diesen zählen neben den bereits genannten auch geringe Repräsentativität und mangelnde Erfassbarkeit breiterer politischer und historischer Zusammenhänge – gibt es, so Spittler, gute Gründe, diese Forschungsmethode sogar in ihrer radikalisierten Form, eben der dichten Teilnahme, zu praktizieren – denn sprachliche Erfassbarkeit, systematische Beobachtung und vorgefasste Theorie stoßen schnell an ihre Grenzen, wenn man es mit Redetabus und *tacit knowledge*, also nicht verbalisiertem, verkörperlichtem Wissen, mit zwar beobachtbaren, aber interpretationsoffenen Situationen und mit heterogener, komplexer sozialer Realität zu tun bekommt, gegenüber welcher jede Theorie reduktionistisch ist<sup>107</sup>. Von zentraler Bedeutung ist es für Spittler, die fragliche Lebensrealität durch enge Teilnahme, womöglich gar durch Übernahme einer vorhandenen sozialen Rolle wie etwa der eines Lehrlings, mit allen Sinnen zu erleben – also auf körperlicher wie seelischer Ebene zu fühlen, wie die Anderen fühlen. Idealerweise ergänzen sich hierbei Sehen, informelle Gespräche und aktive Teilhabe. Erst durch geteilte Erfahrung und Empathie sieht Spittler ein fundiertes Verständnis für soziale Wirklichkeit gegeben, und hierin liegt auch die besondere Qualität dichter Teilnahme: Sie ermöglicht es, nonverbales Wissen, das sich in Handlungen transportiert, zu erfassen, sowie Atmosphären, kulturspezifische Gefühlsmuster und komplexe soziale Situationen, Konstellationen und Abläufe richtig und im Geertzschen Sinne ‚dicht‘ zu interpretieren<sup>108</sup> – ein Ansatz also, der den ganzen Menschen als geeignetes ‚Forschungsinstrument‘ betrachtet, um Menschliches zu erfassen. Spittler verweist auf eine Studie von Keller und Keller (1982), die nach mehrjähriger Praxis im Schmiedehandwerk feststell-

---

107 Vgl. Spittler 2001: 5 ff.

108 Vgl. ebd.: 19 f.

ten, dass das ihnen vermittelte taktile und sensorische Wissen weder verbal ausdrück- noch erfassbar sei<sup>109</sup>. Auch Bourdieu-Schüler Loïc Wacquant eröffnet seine literarisch beeindruckende Ethnographie *Body & Soul* über einen Boxclub in Chicago mit der – von der Bourdieuschen Praxisbetonung herrührenden – Forderung, die Sozialwissenschaften sollten die „fleischliche Dimension der Existenz“<sup>110</sup> erfassen und das unmittelbare Erleben ernst nehmen.

Die Grenzen dieser Methode liegen, wie Spittler ebenfalls ausführt, auf der Hand: Wie das seit langem diskutierte Problem des *going native* illustriert, besteht die Gefahr, dass der Forscher aus seiner Teilnehmerrolle nicht mehr zurückkehrt und den ‚wissenschaftlichen‘ – also distanzierten, abwägenden, einordnenden, multiperspektivischen – Blick auf sein Feld völlig verliert. Auch die Einschränkung auf eine bestimmte soziale Rolle kann, obwohl sie eine genauere Kenntnis derselben ermöglicht, den Zugang zu anderen Rollen und damit eine breitere Perspektive verstellen<sup>111</sup>. Der immer gegebene Einfluss der Subjektivität des Forschers auf die Auswahl des Feldes, auf Fragestellungen und Theoriebildung, auf den Zugang zum und die Rolle im Feld, letztlich auf den gesamten intersubjektiv ablaufenden Forschungsprozess, potenziert sich mit der bewussten Abwendung von quantifizierenden Methoden und der Betonung empathischen Miterlebens – die Notwendigkeit bestmöglicher Selbstreflexion, die das Fallenlassen des aus den Naturwissenschaften abgeleiteten Objektivitätsanspruches angesichts seiner Unerfüllbarkeit ohnehin nach sich zieht, tritt im Kontext der dichten Teilnahme umso deutlicher hervor.

Meine Forschung lässt sich also in weiten Teilen als teilnehmende Beobachtung beziehungsweise dichte Teilnahme fassen, da sie sich auf extensive Anwesenheit an Szeneorten, viele Stunden von Zusammenleben, freundschaftliche Unternehmungen, abendliche Treffen, Feiern, gemeinsame Urlaube und auf immer wieder aufgenommene, wiederholte, sich wandelnde, Probleme und Meinungen von allen Seiten sondernde, reflektierende, prüfende, assoziierende und dabei kaum formalisierte Gespräche stützt (auf ergänzende ‚härtere‘ Methoden gehe

109 Vgl. Spittler 2001: 13

110 Wacquant 2004: vii; i.O. „the carnal dimension of existence“

111 Vgl. Spittler 2001: 18

ich später ein). Darüber hinaus aber weist sie einige Besonderheiten auf, die ihre eigenen Herausforderungen bergen.

### 3.1.2 Das autoethnographische Element

Nun habe ich doch tatsächlich diesen Mann mit nach Hause gebracht. Ich kenne ihn ein wenig, ja, aber eigentlich sollte das nur ein Interview werden, bei einem Bier in der *Glockenbachwerkstatt*. Er hat es drauf angelegt, keine Frage, ziemlich frech und dabei so umhüllend warmherzig, dass ich mitgemacht habe, auch das keine Frage. Jetzt sitzt er einfach da an meinem Schreibtisch, liest in *Der neue Geist des Kapitalismus* und meint, das ähnele doch alles in allem der Subsumption des Kapitals, einem Begriff von Marx. Er macht keinen Hehl daraus, dass er von exklusiven Beziehungen nichts hält. Ich bin mir nicht sicher, was ich hier tue. Das ist doch schon mehrfach schiefgegangen. Aber irgendetwas zieht mich magisch an. Es muss an seiner rechten Augenbraue liegen. Vielleicht muss ich auch irgendjemanden umstimmen, irgendjemandem beweisen, dass meine Hypothese stimmt? – „Weißt du“, er spielt mit einer meiner Locken, „wenn du einfach behauptest, dass ich neoliberal bin, dann behaupte ich einfach, dass du aus dem 19. Jahrhundert kommst“.

Soll ich mir das als Forschung verkaufen? Und in welche Datei schreibe ich das nun? Ich habe eine Datei für ihn als Teil meines Samples. Ich habe diese Datei hier, in der ich mein selbstreflexives Tagebuch schreibe. Ich habe mehrere Theoriedateien. Gehört nun er in die eine, ich in die andere, Marx und das 19. Jahrhundert in die dritten? Hier sitzen wir alle in einem Zimmer. Alles kollabiert ineinander.

(Forschungstagebuch, Anfang 2014)

Die grundlegende Besonderheit meiner Forschung: Sie fand in meinem eigenen Umfeld statt. Es gab währenddessen in meinem Leben keine Trennung zwischen ‚Arbeit‘ und ‚Privatem‘. Die Distanz zum Feld war von allem Anfang an sehr klein, und sie ist es bis heute – es sei denn, ich vergrößere sie willentlich, wie es zur Datenauswertung und zum Schreiben dieses Textes notwendig war. Die Ethnologie suchte einst ihren Gegenstand in der Ferne – je weiter weg, desto legitimer. Als ‚Wissenschaft vom kulturell Fremden‘ stellte sie sich jedoch immer häufiger die selbstkritische und bisweilen selbstzerstörerische Frage nach der Legitimität des eigenen Unterfangens. Reproduziert es nicht einen kolonialen Diskurs, die ‚Anderen‘ als ‚fremd‘ und damit erklä-



rungsbedürftig zu konzipieren, während das Eigene als zu normal erscheint, um untersucht zu werden? Ich würde dies nicht uneingeschränkt bejahen, doch auf jeden Fall gibt es, um den in dieser Frage enthaltenen Vorwurf zu entkräften, den einfachen Weg, das Eigene in die Kategorie des Erklärungsbedürftigen einzureihen. Ethnologische Methodik und Theoriewerkzeuge auf die eigene Kultur und Gesellschaft anzuwenden, erscheint mir zudem als das denkbar fruchtbarste Instrument der Verfremdung, das dem Eigenen die so häufig unterstellte Natürlichkeit entzieht und es so einem kritischen Blick preisgeben kann, um dominante Deutungen der Wirklichkeit zu relativieren und einen wertvollen Beitrag zu relevanten Themen unserer Gegenwart zu liefern. Auch im Laufe der Fachgeschichte fiel der selbstkritische Blick in der Erkenntnis der Relationalität jeder Fremdheit immer häufiger in den Rückspiegel, richtete sich auf das eigene Tun, die eigene Kultur und Gesellschaft. Der Gegenstand rückte tatsächlich immer näher heran – und so ist er hier ein ‚wir‘, das mich unmittelbar umgibt, und zudem ein Aspekt dieser Umgebung, der buchstäblich näher kaum sein könnte. Es geht um die Liebe – und damit um einen Bereich menschlichen Daseins, der sich unglaublich anfällig für ‚Fremdheit‘ zeigt: In Sekundenschnelle bricht sie ein und hinterlässt uns (günstigstenfalls) im Urzustand ethnologischen Forschens – dem ratlosen Staunen über das absurd erscheinende Denken, Fühlen und Tun unseres Gegenübers und bisweilen auch unserer selbst. In diesem Sinne: Fremde sind wir uns selbst.

Das theoretische Durchdringen des eigenen Lebenskontextes, das mit Forschungen wie der meinen einhergeht, unterscheidet sich vom Konzept der teilnehmenden Beobachtung wie auch der dichten Teilnahme zunächst darin, dass der Zugang zum Feld von vorneherein gegeben ist und nicht erst mühsam erarbeitet werden muss. Leon Anderson von der *Ohio University* nennt volle Gruppenmitgliedschaft, die dem Forschungsinteresse zeitlich vorausgeht, als erstes Kriterium in seinem Artikel *Analytic Autoethnography* (2006), dessen Grundideen ich im Folgenden im Hinblick auf meine Forschung diskutieren möchte. Meine Forschungsfrage entsprang Ereignissen im engen persönlichen Umfeld, die Forschung bezog zunächst Freunde ein und weitete sich auf von diesen empfohlene und von mir aus bestimmten Gründen für das Sample ausgewählte Personen aus (zur Sampleauswahl später

mehr). Sie bewegte sich generell in einer Szene, als deren Mitglied ich mich seit einigen Jahren bezeichnen kann, deren Themen und Aktivitäten mir vertraut sind und deren bereits ausführlich geschilderte Zugehörigkeitsmerkmale im Hinblick auf Bildung, Lebensumstände, Habitus und politische Einstellung weitgehend auf mich zutreffen. Diese von Vorneherein gegebene soziale Nähe ermöglichte einerseits einen privilegierten Zugang zum Feld: Ich hatte keinerlei Schwierigkeiten, Kontakte herzustellen, Gesprächspartnerinnen zu finden und Interesse für meine Fragen zu wecken – zumal diese ja in Gesprächen im Feld aufgeworfen worden waren und, wie kürzlich jemand zu mir sagte, genau das sind, „was alle irgendwie umtreibt“. Ich musste keine Sprache lernen, übertrat keine mir unbekannten Regeln und schloss die Forschung vorläufig mit über hundert Stunden aufgenommenen Gespräche und etwa siebenhundert Seiten Feldnotizen ab. Bedeutsamer noch als dieser praktische Vorteil aber scheint mir, dass, wie auch Spittler ausführt, ohne emotionales und sinnliches Miterleben und soziale Nähe Erkenntniswege verschlossen bleiben, die nichts mehr mit verbalem, intellektuellem Verständnis zu tun haben (auch wenn sie durch dieses nachbereitet und analysiert werden können und sollten). Es gibt in dieser Studie einige zentrale Aspekte, die ich nicht oder vielleicht erst sehr viel später, jedenfalls aber nie auf ihren mehreren Ebenen verstanden hätte, hätte ich sie nicht auch selbst erlebt.

Andererseits aber spannt ebendiese soziale Nähe auch einige Fallstricke: Angesichts der empfundenen Selbstverständlichkeit des Geschehens besteht die fortlaufende Herausforderung, nicht *zu wenig* nachzufragen und sich nicht *zu wenige* Notizen zu machen. Auch läuft man Gefahr, wichtige kulturelle Semantiken – wie zum Beispiel das eingangs von mir durchaus vernachlässigte Konstrukt der romantischen Zweierbeziehung – nicht oder erst mit einiger Mühe als solche zu erkennen<sup>112</sup>. Der Drahtseilakt zwischen empathischer Nähe und analytischer Distanz, der jeder gelungenen Ethnographie zugrunde liegt, begann in meinem Falle also auf der anderen Seite als gewöhnlich: Als ‚*native anthropologist*‘ musste ich mich phasenweise absichtlich ‚entfremden‘, eine Distanz zum Geschehen herstellen, wobei mir vor allem das kontinuierliche Schreiben von Feldnotizen half, in denen

112 Vgl. auch Anderson 2006: 389

ich auch meine persönliche Position im ‚Feld‘ bestmöglich zu reflektieren versuchte.

All dies trifft allerdings vor allem auf das breitere soziale *Setting* zu, auf die ‚Szenekultur‘. Im Umgang mit dem engeren Thema, dem Aufbruch des Monogamieideals, kannte ich zwar zu Forschungsbeginn einige Werte, Interpretationsmuster, Gefühls- und Problemlagen, teilte sie aber nur in gewissem Maße: Sie lagen mir ferner, obwohl Menschen in meiner (zunehmenden) Nähe sie teilten. Was diesen – ja durchaus zentralen – Aspekt meiner Forschung betrifft, vollzog sich in gewissem Sinne also ein gegenläufiger Prozess, der dem einer herkömmlichen Feldforschung ähnelt: Mein erster Besuch beim *Polyamoren Stammtisch* etwa gleich emotional einer Landung auf dem Mars; inzwischen fühle ich mich dort und in den dort (wie auch im restlichen Feld) verhandelten Sinnzusammenhängen durchaus zuhause – und das nicht nur aufgrund theoretischer, sondern sehr persönlicher Auseinandersetzung.

Das Bemühen um Distanz bei gegebener Nähe oder um Nähe bei gegebener Distanz zieht, je erfolgreicher es wird, eine weitere Schwierigkeit nach sich, nämlich eine professionelle Dissoziation, eine innere Aufspaltung in einen erlebenden und einen analysierenden Anteil – mit den beiden Gefahren, einerseits vom Erleben der Anderen durch ein analytisches Bewusstsein abgetrennt zu sein, das einen steten Metakommentar von sich gibt, und andererseits bei der Analyse emotional beeinflusste Schlüsse zu ziehen. Und auch auf intellektueller Ebene ist es eine gewisse Herausforderung – um mit Alfred Schütz zu sprechen – Konstrukte erster Ordnung, also im Feld gängige Interpretationsmuster, die obendrein einer hohen interpersonellen Varianz unterliegen, und Konstrukte zweiter Ordnung, also sozialwissenschaftliche Theoreme, gleichzeitig im Kopf zu haben<sup>113</sup>: Denn nicht selten widersprechen sie sich, entziehen letztere den ersteren ihren Absolutheitsanspruch – was verstörend sein kann, wenn man erstere teilt – oder aber sie vermengen sich. Wie alle bisher identifizierten Schwierigkeiten eignen auch diese aber eigentlich *jeder* Feldforschung, treten in Fällen wie meinem nur sichtbarer zu Tage – was eine Chance sein kann, denn der einzige Weg, ihnen zu begegnen, ist ein möglichst hohes Risikobe-

---

113 Vgl. Schütz 1932

wusstsein<sup>114</sup>. Nichtsdestotrotz kann dieser salopp gerne als ‚schizophren‘ titulierte Zustand extrem zermürend sein und auf dem Weg zur Fertigstellung der Arbeit ein nicht zu unterschätzendes Hindernis darstellen.

Angemerkt sei noch: Die ‚Kontamination‘ des unmittelbaren Erlebens durch ein hypertrophes theoretisches Bewusstsein ist ein Problem, das ich in gewissem Maße mit vielen meiner Forschungsteilnehmer teile – weshalb, wird später deutlich werden; festzuhalten ist hier, dass mich dieser Zustand nicht so stark von den Anderen entfremdete, wie man vermuten könnte oder wie es in anderen Forschungsfeldern der Fall wäre. Auch die bei Schütz noch sauber zu erkennende Grenze zwischen Konstrukten erster und zweiter Ordnung verschwimmt in meinem Forschungskontext – nicht selten erklärt man sich und andere mit Heidegger oder Latour –, und auch die Grenze zwischen Empirie und Theorie verwischt (bisweilen auf äußerst produktive Weise) in einem Feld, das ständig theoretisiert.

Der nächste Effekt der großen Nähe zum Feld ist, wie zu vermuten stand, ein hoher Grad an wechselseitiger Beeinflussung von Forschungsfeld, persönlichem Leben der Forscherin und Theoriebildung und -modifikation – auch dies allerdings Vorgänge, die in jeder Forschung ablaufen, gerne übergangen werden und hier nur mehr auffallen. Ich bin der Meinung, dass es keine Forschungsfragen gibt, die nicht auf irgendeine Weise persönlich motiviert sind – und dies sehe ich nicht als Mangel. Ganz im Gegenteil: Persönliches Interesse ist die stärkste Triebfeder, die es gibt, und in Verbindung mit einer fundierten theoretischen Position die Grundlage für viele wichtige Werke. Der viel öfter begangene Fehler besteht darin, das persönliche Interesse als ‚neutrale Wissenschaft‘ zu maskieren. Doch weit über die Wahl des Themas hinaus beeinflusst das Forschungsfeld den Forscher und umgekehrt. Wie jede soziale Interaktion löst der Forschungsprozess auf beiden Seiten einiges aus; keine Erkenntnis bleibt auf eine Seite beschränkt, sondern wirft immer auch ein Licht auf die andere, oder, wie Michael Schwalbe es schön formuliert: „Every insight was both a door-way and a mirror.“<sup>115</sup> Und auch die Theoriebildung bleibt von persön-

114 Vgl. auch Anderson 2006: 380

115 Schwalbe 1996: 58

lichen Erfahrungen und Haltungen nicht unbeeinflusst – auch dies kein Fehler, solange man sich dessen bewusst ist.

Ich wählte für meine Forschung einen offensiven Umgang mit dieser Verwobenheit und entschied mich für die Rolle eines ‚Katalysators‘: Durch gezieltes Nachfragen löste ich einen gemeinsamen Reflexionsprozess aus, da ich nicht eine von mir allein kontrollierte Beschreibung und Analyse nach naturalistischem Ansatz anstrebte, sondern einen partizipativen und interaktiven Prozess, einen Dialog, der unweigerlich auch auf die Forschungsteilnehmer einen Einfluss ausübte. Aber auch meine Forschungshypothese machte ich ab einem gewissen Zeitpunkt zum Reflexionsgegenstand. Es war zwar wichtig, die Thematik zu Beginn der Forschung offen zu halten, um die Teilnehmer nicht in eine Position zu zwingen, in der sie nur noch auf meine These reagieren können (was andere Denkansätze ersticken kann), aber andererseits erschien mir das Offenlegen derselben sowohl als positive Provokation methodisch sinnvoll als auch ethisch notwendig. Der bisweilen anzutreffende Gedanke, dies verfälsche das Ergebnis und verhindere es, das ‚eigentliche‘ Denken der Akteure zu erfassen, scheint mir obsolet – denn ein von medial vermittelten oder in den Wissenschaften diskutierten Diskursen und kollektiven Sinnkonstruktionen unabhängiges Subjekt gibt es nicht. Das Selbst ist von alledem durchwirkt und konstituiert sich darüber, sich zu etwas verhalten zu müssen. Und in diesem Falle musste es sich eben zu meinen Aussagen verhalten – schien dadurch auf und hatte die Möglichkeit, Stellung zu nehmen, bevor ich etwas niederschrieb. In dieselbe Kerbe schlägt eine weitere relativ frühe Notiz aus meinem Feldtagebuch – wenn auch aus dem Versuch entstanden, Ordnung ins beginnende Chaos zu bringen:

Manchmal ertappe ich mich dabei, wie ich mich selbst verdächtige, als ‚Privatperson‘ irgendetwas getan zu haben, was ich ohne die Forschung nicht getan hätte – die ethischen Folgefragen inbegriffen –, oder aber ich tue irgendetwas oder tue es gerade nicht, weil ich mich eines Selbstverdacht entheben will. Habe ich mir zum Beispiel gerade gedacht, die Leute hier agierten gerne nach dem Grundsatz ‚Just do it‘, finde ich diesen Grundsatz gerne in meinen eigenen Handlungen realisiert – ob ich das aber auch so gesehen hätte, wenn ich die Forschung nie begonnen hätte, lässt sich nicht mehr feststellen. Diese meine ‚Hyperreflexion‘ führt zeitweilig auch zu einer reflexartigen Umkehrung meiner Prinzipien (in meinem Beispiel wäre das also der Grundsatz ‚Just don’t‘), oder aber zu ihrer bewussten Nicht-Umkehrung, da zumindest

ein Teil meines Selbst nicht zulassen will, dass meine Forschung mein Privatleben verändert (ein naives und unhaltbares Ziel, versteht sich). Auf jeden Fall aber führt dies zu langwierigen Spekulationen, was ich denn eigentlich sei und wolle. Je näher ich diese Zusammenhänge in den Blick nehme und versuche, sie zu entflechten, desto mehr ziehen sie sich in einen Unschärfbereich zurück. Das ist nicht gerade ein Honiglecken. Aber aus theoretischer Perspektive ist es ein schöner Beweis dafür, dass es nichts ‚Eigentliches‘ gibt: Wir erschaffen uns aus dem, wo zu wir uns verhalten müssen. Über etwas anderes als die Relationen der Dinge zueinander lässt sich keine Aussage machen.

So stellt auch Anderson fest, dass das zitierte Konzept von Konstrukten erster Ordnung, die die Forscherin erfassen muss, den Verhältnissen im diskutierten Fall nicht mehr gerecht wird:

„A better heuristic image is probably that of a member as someone who is considered a legitimate participant in the group’s conversations (and activities) through which (potentially multiple and contradictory) first-order constructs are developed, contested, and sustained. [...] The autoethnographer is a more analytic and self-conscious participant [...], but [her] understandings, both as a member and as a researcher, emerge not from detached discovery but from engaged dialogue.“<sup>116</sup>

Eine stark involvierte Position im Feld und ein entsprechend hochgradig reaktiver Forschungsprozess potenziert die Bedeutung einiger der für eine gelungene Ethnographie eigentlich immer vorhandenen Erfordernisse. Anderson nennt als Kriterium für eine ‚analytische Autoethnographie‘ neben der vollen Teilnehmerrolle ein erhöhtes Maß an Selbstreflexivität, einen im Text sichtbaren Forscher, einen weit über das Forscherselbst hinausgehenden Dialog mit Anderen sowie das explizite Bestreben, das theoretische Verständnis breiterer sozialer Phänomene zu verbessern<sup>117</sup>. Autoethnographische Ansätze stehen fachgeschichtlich vor allem seit der *Writing Culture*-Debatte in einem engen Zusammenhang mit extremen postmodernen Positionen, die Realität als verhandelbar, jede Erkenntnis als rein subjektiv und die Ideen von Objektivität und Rationalität als obsolekte Konstrukte betrachten. Sie proklamieren daher einen radikalen evokativen Subjektivismus, der vor allem emotionale Resonanz beim Leser anstrebt, als einzig gangba-

<sup>116</sup> Anderson 2006: 381 f.

<sup>117</sup> Vgl. ebd.: 375

ren Weg der ethnographischen Repräsentation<sup>118</sup>. Anderson dagegen schlägt anstatt der Fortführung des wohlbekannten paradigmatischen Grabenkampfes eine Synthese autoethnographischer Elemente mit einer analytischen Agenda vor<sup>119</sup>: Eine aktive, reflexive Handhabung der eigenen Rolle im Feld schließt eine Tiefenstudie desselben sowie eine theoretische Aufarbeitung aller gesammelten Daten – inklusive derer über sich selbst – keineswegs aus, sondern kann diese aufgrund der genannten Vorzüge entscheidend bereichern. Im Fokus der Ethnographie steht in Andersons Entwurf – worin ich ihm folgen möchte – allerdings keineswegs der Forscher selbst, sondern das soziale Umfeld, das durch seine Teilhabe zusätzlich erhellt wird, da er sich selbst mit darin relevanten Belangen auseinandersetzen muss und in vielfältigen und wandelbaren Beziehungen steht. Selbstthematisierung soll aber weder zur Verzierung noch zur vielzitierten Nabelschau verkommen, sondern nur in dem Maße stattfinden, in dem sie essentielle, für literarisch dichte Beschreibungen und die Verfeinerung, Revision und Ausarbeitung von Theorie wertvolle Daten bereitstellt, beziehungsweise notwendig ist, um eine selbstreflexive Einordnung theoretischer Aussagen, die auf der Grundlage perspektivengebundenen Wissens und eines interaktiven Forschungsprozesses gemacht wurden, vorzunehmen<sup>120</sup>.

Die Reflexion über die Entwicklung der Zusammenhänge zwischen mir, dem Feld, der Theoriebildung und der Proliferation wissenschaftlicher Konzepte in den populären Diskurs, welche in meiner Forschung überdeutlich spürbar wird – was ich hier als letzte Besonderheit erwähnen möchte –, ist sowohl eine methodische Erfordernis als auch Konsequenz daraus und zugleich Beweis dafür, dass es dieses ‚Eigentliche‘ (jenseits von Materie) nicht gibt; da ist nichts Unbeeinflusstes, das ich unter all den populären und wissenschaftlichen Diskursen zu Tage fördern könnte. All diese Prozesse, Zusammenhänge und Verhältnisse verdecken nicht die Realität, sondern sie *sind* die Realität. Die Herausforderung besteht nun darin, diese Vorgänge nachzuzeichnen und nicht ein an einem Punkt ‚eingefrorenes‘ Zeugnis zu liefern.

---

118 Vgl. z.B. Ellis/Bochner 2000

119 Vgl. Anderson 2006: 374

120 Vgl. ebd.: 388 f.

Wenn ich nun den Feldforschungsprozess schildere und daraus Antworten auf meine theoretischen Fragen und Modifikationen meiner Hypothese ableite, dann erzähle ich dabei zugleich etwas über mich, über die Wege, die mein Denken und Fühlen in den letzten Jahren genommen hat. Es stellt sich also die Frage, in welcher Form ich selbst in diesem Text erscheine. Erste Kostproben waren bereits in der Einleitung und am Anfang dieses Unterkapitels zu lesen – ich schreibe seit Jahren Gedichte und freie literarische Texte, so auch während der Promotionsphase, und ich werde, wenn auch sparsam, auf diese zurückgreifen. Auch aus meinem reflexiven Forschungstagebuch entnehme ich relevante Stellen. Diese Einschübe sind als Hinweisschild zu lesen, das anzeigt: Wer schreibt hier, wo steht sie, wer ist sie gerade? So eröffnet sich mir und auch dem Leser die Möglichkeit, den Einfluss meines subjektiven Erlebens auf die Theoriebildung angemessen zu reflektieren oder auch zu kritisieren. Die literarische Form bietet sich an diesen Stellen einerseits an, weil sie es – ganz nach dem Konzept der Evokation – ermöglicht, in wenigen Zeilen Gefühle und Stimmungslagen als das zu transportieren, was sie sind: Eine eigene Dimension menschlichen Erlebens, die zwar analysiert werden kann und soll, aber – wie wir es in den Überlegungen zur dichten Teilnahme, zum nonverbalen Wissen, zu Resonanz und sinnlichem Miterleben in der Ethnologie erkenntnistheoretisch begründet finden – durch die Ratio nicht gänzlich erschließbar ist. Andererseits grenze ich durch die literarische Form auch stilistisch ein fühlendes, ‚nicht-wissenschaftliches‘ Autorenselbst von der analytischen Stimme ab, die über dieses Selbst und vor allem über das Forschungsfeld nach den Regeln des wissenschaftlichen Diskurses spricht. Meine subjektive Stimme erzählt einerseits von persönlichen Lagen, Erkenntnissen und Entwicklungen, die für mein Feld und dessen Vorstellungen von Freiheit, Liebe und Selbst durchaus illustrativ sind, andererseits von der Interaktion dieser subjektiven Elemente mit der Entwicklung meines theoretischen Standpunktes. Außerdem schildert sie die autotherapeutische Wirkung einer anthropologischen Promotion. Darüber hinaus erlaube ich mir, was meine Person angeht, einen Kunstgriff: Ich spalte mich im Text auf. Die literarische Form bleibt der Schilderung von Stimmungen und ‚Großwetterlagen‘ vorbehalten, von denen ich vermute, dass sie meine Interpretationsrichtung beeinflusst haben. Der jeweils nachfolgende Text nimmt



an den fraglichen Stellen auf die Interaktion zwischen persönlicher Lage und Theoriebildung oder auf empirisch erhellende Aspekte meines subjektiven Erlebens analytisch Bezug. Konkrete Geschehnisse in meinem Leben dagegen werden in anonymisierter Form behandelt, genau wie bei allen anderen Akteuren auch. Dies ist einerseits nötig, um die Anonymität von Forschungsteilnehmern zu schützen, die mit mir interagieren, und andererseits sehe ich mich dazu aus Gründen des Privatsphärenschutzes berechtigt. Mir ist dabei bewusst, dass ich in diesem Feld nicht ‚Gleiche unter Gleichen‘ bin – die vorliegende Analyse ist meine und dies verleiht mir eine Autorität, die die Anderen nicht haben. Dennoch ist es, was mein Handeln oder Denken betrifft, bis zu einem gewissen Punkt egal, *wer* so gehandelt oder gedacht hat – das Entscheidende ist, *dass* so gehandelt oder gedacht wurde und dass das soziale Umfeld dies deuten und in seine Sinnzusammenhänge einfügen konnte. Ganz nach Andersons Konzept liefert auch mein Leben Daten. Zudem zieht mein Feld im Hinblick auf das Theorieniveau, wie schon erwähnt, nahezu mit mir gleich: Die meisten Akteure klinken sich mühelos in meinen Diskurs ein und beeinflussen ihn aktiv. In diesen beiden Punkten sind wir uns tatsächlich gleich, das Feld und ich. Wo ich dies nicht mehr bin, spreche ich als jenes *ich*, das das einleitende Gedicht geschrieben hat, und werfe dadurch ein Schlaglicht auf die Person, die hinter den theoretischen Erkenntnissen steht.

### 3.2 Das Sample

Kommen wir nun zur Sampleauswahl und den weiteren angewandten Methoden. Während sich die bisher geschilderte Feldforschung auf weite Teile der Szene erstreckte, führte ich mit den Personen aus meinem Sample strukturiertere Gespräche, erhob einen ethnographischen Zensus und verteilte Notizbücher. Ein weiteres forschungstechnisches Experiment war eine Kunstaussstellung, die sich mit meinem Forschungsthema befasste.

Die 35 Personen meines Samples haben sich zum Teil selbst ausgewählt – sie *wollten* dringend mit mir reden, nachdem das ‚Gerücht‘ von meiner Forschung die Runde gemacht hatte –, wurden mir per ‚Schneeballsystem‘ von anderen als Gesprächspartner empfohlen, oder

ich wählte sie auf der Grundlage von mir bekannten oder zugetragenen Informationen selbst aus. Kriterien für die Auswahl des Samples waren also einerseits eine gewisse Zielgerichtetheit – die Personen hatten Erfahrungen oder Gedanken zum Thema beizutragen –, andererseits eine maximale Variation, die ich durch ein jeweils ausgewogenes Verhältnis bzw. eine breite Streuung in folgenden Bereichen zu erreichen versuchte: Geschlecht, Alter, Bildungshintergrund, Nationalität und Migrationsgeschichte, Beziehungssituation und subjektive Bewertung derselben. Hinzu kamen Vertreter verschiedener Subszenen (beispielsweise südamerikanische, spirituell interessierte oder schwule Szenegänger) sowie einige Personen, die eine ‚Expertenrolle‘ für bestimmte Themen innehatten (zum Beispiel Lokalbetreiber sowie Aktivisten aus den 1960er Jahren). Ich selbst bin Teil des Samples.

Hintergedanke dieser Auswahl ist nicht Repräsentativität im klassischen Sinne, die in einer qualitativen Mikrostudie ohnehin nicht erreicht werden kann, sondern die Möglichkeit, eine größtmögliche Zahl verschiedener Perspektiven auf die Thematik einzufangen, die einander ergänzen oder widersprechen, wodurch ein facettenreiches Bild entsteht. Jede Einzelne spricht zunächst natürlich für sich, greift dabei aber auf ein bestimmtes kulturelles Repertoire von Sinnangeboten zurück oder setzt sich damit auseinander: Sie fungiert dadurch als eine Art Linse, durch die man aus einer determinierten Perspektive auf einen größeren Zusammenhang blickt, der sich allmählich mosaikartig zusammensetzt.

Im Laufe der Forschung erhob ich per Fragebogen einige statistische Daten der Samplemitglieder, die ich im Folgenden kurz vorstellen möchte: Es handelt sich um 14 Frauen und 21 Männer (von denen zwei aber die Frage nach dem Geschlecht nur widerwillig beantworteten); das Durchschnittsalter beträgt 32,8 Jahre (wenn man die Über-Siebzigjährige außer Acht lässt; mit ihr wären es 35,1 Jahre). Bis auf einen Geschiedenen sind alle im juristischen Sinne ledig.

24 Forschungsteilnehmer sind in Deutschland geboren, 16 davon in München. Im Ausland geboren sind neun, sechs davon erst als Jugendliche oder Erwachsene migriert. Seit über zehn Jahren in München leben 29; nur vier wohnen aktuell nicht in München, haben aber früher hier gewohnt, pflegen Kontakte zu dieser Stadt und besuchen sie regelmäßig.

Ein Samplemitglied hat keinen Schulabschluss, drei haben mittlere Reife, 31 Abitur, drei ein abgebrochenes und 23 ein abgeschlossenes Universitätsstudium. Davon haben fünf Natur- oder Wirtschaftswissenschaften, sechs Kunst oder Musik und 16 Geistes-, Sozial- oder Kulturwissenschaften studiert. Vor dem Studium beziehungsweise von den nicht studierten Personen erlernte Ausbildungsberufe sind Schreiner, Koch, Hausmeister, Heilpraktikerin und Kaufmann (insgesamt sechs Personen). Was den aktuellen Broterwerb betrifft, besetzen vier Personen akademische Stellen, und nur zwei leben ganz von Kunst oder Musik. Die meisten kombinieren ein Studium, akademische Arbeit, ehrenamtliche Tätigkeit (zum Beispiel in der Flüchtlingshilfe), Musik oder Kunst mit sogenannten ‚Brotjobs‘ oder (meist fachfremden) Festanstellungen, zum Beispiel in der Pflege oder Gastronomie. Temporäre Jobs (zum Beispiel Messebau, Rikschafahren, Oktoberfest) haben dabei elf Personen, Festanstellungen zwölf. Drei Samplemitglieder sind selbstständig, davon zwei im Nachtleben; weitere zwei kombinieren eine Tätigkeit als Veranstalter mit den schon genannten Jobs. Einer arbeitet als Schreiner; drei sind erwerbslos und beziehen entweder Arbeitslosengeld oder familiäre Hilfe. Es lässt sich also ablesen, dass, wie schon in der Szenestudie erörtert, im Sample bei tendenziell hohen Bildungsabschlüssen der Broterwerb prekär, aber auch subjektiv von sekundärer Bedeutung ist.

Die Haushalte, in denen die Forschungsteilnehmer leben, zählen durchschnittlich 2,3 Personen, wobei die meisten Haushalte Wohngemeinschaften sind. Sieben Samplemitglieder leben mit ihren Partnern zusammen (wobei bei zwei Paaren beide Partner zum Sample gehören); alleine leben fünf. Zehn Samplemitglieder haben ein Kind (in zwei Fällen zwei Kinder), wobei allerdings drei Väter nicht mit ihren Kindern zusammenleben und vier Kinder erst gegen Ende der Forschung geboren wurden. Kinder sind folglich ein zwar vorhandener, aber nicht zentraler Aspekt meiner Forschung (das Forschungsthema Kinder, Elternschaft und Nichtmonogamie würde sich in einigen Jahren anbieten...).

Was lebenspraktische Veränderungen betrifft, erweist sich das Sample mit 3,3 Umzügen im ganzen Leben (4,5 unter Einbeziehung eines Extremfalles), 2,3 verschiedenen Arbeitsstellen (wobei ich temporäre, aber im selben Bereich ausgeübte Arbeit nicht als Wechsel rechne)

und einer beziehungsweise keiner Neuorientierung in Studium und Ausbildung als relativ stabil.

Schließlich erhob ich einige Daten über das Sexual- und Beziehungsleben meiner Forschungsteilnehmer: Die durchschnittliche Zahl der bisherigen Sexualpartner (da sich die Zahl der im Jugendalter Ge-küssten meist im Dunkeln verläuft, wurde hier nur ‚mindestens Oral-sex‘ erfasst) beläuft sich unter Einbezug eines Extremfalls mit rund 400 Partnern und Partnerinnen auf 57,28, ohne diese Frau auf 40; unter Abzug weiterer dreier *Hightscores* von Männern mit jeweils über 100 Partnern beziehungsweise Partnerinnen auf 20 – ein Mittel, um das sich die meisten Samplemitglieder (mit Ausnahme von drei Personen mit unter 10 und drei anderen mit 40-60 Partnern) weitgehend unabhängig vom Geschlecht tatsächlich bewegen.

Nichtsdestotrotz befanden sich während der gesamten Forschungsdauer oder weiten Teilen davon 20 Personen in mehrjährigen, auch öffentlich gezeigten Beziehungen; über die letzten zehn Jahre gerechnet sind es sogar 26 (davon 14 Männer und 12 Frauen; es gibt auch in diesem Punkt also keine geschlechtsspezifische Abweichung vom Mittel). Fünfzehn Personen pflegten während meiner Forschung mit mehreren (in der Regel zwei) Personen gleichzeitig eine Art von nicht-platonischer Beziehung (über reine *One Night Stands* hinausgehend). Zwei dieser Konstellationen lassen sich als klassisches ‚Fremdgehen‘ ohne Wissen des Partners interpretieren, sieben oder acht ereigneten sich auf der Grundlage einvernehmlich offener Beziehungen; in den restlichen Fällen handelte es sich um parallele, als unverbindlich deklarierte Affären. In grundsätzlich als exklusiv deklarierten Beziehungen leben oder lebten zu Beginn der Forschung 13 der Forschungsteilnehmer (wobei in zwei Fällen beide Partner im Sample sind); tatsächlich über mehrere Jahre von beiden Partnern erfüllt wurde dieser Anspruch aber nur in drei dieser Beziehungen (wie bereits erwähnt, wurden die Außenbeziehungen aber nur in zwei Fällen vor dem Partner geheim gehalten). Drei Samplemitglieder lebten in zumindest über mehrere Monate stabilen polyamoren Beziehungen (ich berufe mich hier auf die emische Definition; zum polyamoren Modell später mehr) und eine Frau lebt seit über zehn Jahren in einer stabilen Dreiecksbeziehung, hörte den Begriff ‚Polyamorie‘ aber von mir zum ersten Mal.

Bei diesen Daten sollte nicht unerwähnt bleiben, dass manche Leute große Schwierigkeiten hatten, die Zahl ihrer bisherigen Partner genau zu erinnern oder den Status ihrer aktuellen Beziehungen zu beschreiben; fünf konnten mir diesbezüglich gar keine Information geben (in diesen Fällen habe ich anhand dessen, was sie sonst erzählt haben, geschätzt oder sie nicht in die Statistik einbezogen). Wie sich schon andeutet, kann es höchst verwirrend sein, solche in steter Veränderung begriffenen Beziehungskonstellationen Kategorien zuzuordnen, die ihrerseits im Auflösen begriffen sind. Was zu einem bestimmten Zeitpunkt als ‚Affäre‘ bezeichnet wird, kann im Nachhinein als ‚Beziehung‘ interpretiert werden, exklusive Beziehungen können einvernehmlich oder im Alleingang geöffnet werden, unerlaubte Seitensprünge können nachträglich legitimiert werden – ganz zu schweigen von *On-Off-Beziehungen* und den absichtlich undefinierten Beziehungen der Leute, die sich darin versuchen, „das Schubladendenken abzuliegen“, wie Sascha einmal sagte. Es lässt sich aus den Zahlen in Verbindung mit den Kommentaren der Forschungsteilnehmer lediglich ableiten, dass in den meisten Fällen grob die Hälfte aller eingegangenen Verhältnisse in eine längerfristige Bindung mündet, während die andere Hälfte eher als „nicht so ernst“ beschrieben wird. Zu dieser auf sehr charakteristische Weise vagen Sachlage und der Müßigkeit des Unterfangens, einem fluiden Geschehen von außen eine Form zuzuschreiben, gibt es einen treffenden Kommentar von Lisa und Peter, dem vorläufig nichts mehr hinzugefügt werden muss:

Lisa: „Es ist deswegen schwer, weil es nicht möglich ist, dass man das so einschränkt. Wenn ich einen ein paar Mal getroffen habe, ist das dann eine Affäre oder ein erweiterter *One Night Stand*? Und wenn ich wem erzähle, was ich gemacht hab, ist das dann eine offene Beziehung, wenn mich der nicht gleich rausschmeißt?“ – Peter: „Haben wir eine offene Beziehung, eigentlich?“ – Lisa: „Das kannst jetzt nur du beantworten, ne?“ – Peter: „Naja, monogam und offen schließt sich ja nicht aus... es kann ja im Augenblick monogam sein, und wenn es keine Vereinbarung gibt, kann es anders werden...“

### 3.3 Gespräche und weitere Methoden

Mit diesen Leuten verbrachte ich, wie schon gesagt, eine Menge unstrukturierter oder jedenfalls nicht durch mich strukturierter Zeit, in der sich vielfältige Möglichkeiten des Austauschs und der Interaktion ergaben. Darüber hinaus führte ich 58 Gespräche von einer bis drei Stunden Dauer, die zum Großteil mit einem Aufnahmegerät (in einem Fall auch auf Video) mitgeschnitten wurden; darunter waren auch acht Gruppengespräche mit 2-3 Personen. Wenn mein Gegenüber sich mit dem Aufnahmegerät unwohl fühlte, verschriftlichte ich die Gespräche nachträglich, so früh ich konnte. Es handelte sich stets um offene, grob an zwei oder drei Leitfragen (*„grand tour questions“* wie zum Beispiel „Wie bist du zu deiner jetzigen Einstellung gekommen?“) orientierte Gespräche, die ich explizit als solche anberaumte. Meine Gesprächspartner übernahmen in einigen Fällen ungeplant die leitende Rolle und befragten mich, weshalb ich mit dem Begriff ‚Interview‘ eher vorsichtig bin. Neben konkreten Ereignissen und Geschichten aus dem Leben der Samplemitglieder hatten die Gespräche auch abstrakte Inhalte und bewegten sich auf der Metaebene einer Reflexion, die das eigene Handeln und Denken an Ideale und Modelle anbindet, kritisch und philosophisch hinterfragt und ‚emische‘ Definitionen (etwa von ‚Liebe‘ oder ‚Freiheit‘) artikuliert. In rund zwanzig Fällen wurde auch meine eingangs formulierte Forschungshypothese Gegenstand der Gespräche.

Bei manchen Personen waren diese strukturierten Gespräche ertragreicher, bei anderen die (zahllosen) informellen, mit manchen Personen führte ich nur ein einziges Gespräch, mit anderen bis zu sechs; mit fünf Samplemitgliedern ergab sich zwar kein strukturiertes Gespräch, dafür aber viele aufschlussreiche kurze. Ganz allgemein unterscheiden sich meine Gesprächspartnerinnen in Bezug auf ihre Gesprächigkeit und ihre Bereitschaft, mir Einblicke zu gewähren, weshalb im Endergebnis einige Personen stärker vertreten sind als andere. Manche Gespräche lieferten eher Hintergrundinformationen und werden daher nicht wörtlich zitiert, manche bauen so aufeinander auf, dass das letzte die Aussage der vorherigen derart zuspitzt, dass ich nur das letzte zitiere. Ferner dienten einige Gespräche eher meiner Selbstreflexion

und fließen ohne wörtliche Zitate in die entsprechenden Textpassagen ein<sup>121</sup>.

Etwa ein Drittel der Samplemitglieder zeichnete zudem kognitive Karten und *Mindmaps*, in denen die Verknüpfung ihres ‚Liebeslebens‘ mit der Münchner Topographie und der Zugehörigkeit zum Sozialgefüge der Szene deutlich wird. Außerdem verteilte ich Notizbücher, in denen spontane Gedanken zum Thema festgehalten werden konnten; allerdings nutzten diese nur vier Samplemitglieder intensiv, während die Anderen es bevorzugten, mich anzurufen oder zu treffen. Ergänzend wertete ich Print- und Online-Material wie das bereits zitierte *Gaudiblatt*, verschiedene Flugzettel von Initiativen und Veranstaltungen sowie Blogs und *Facebook*-Posts aus. Mein Material wird zudem durch Stimmen aus dem Feld ergänzt, die ich zwar nicht zum Sample, auf jeden Fall aber zur Szene rechnen kann und die ebenfalls Pseudonyme tragen. Auch berichteten meine Samplemitglieder oft über andere Personen, in aller Regel Partnerinnen, die ebenfalls Pseudonyme erhielten – weshalb letztendlich mehr als 35 Namen durch den Text schwirren.

Einen kleinen, aber besonderen Teil der Forschung stellt außerdem die Kunstaussstellung *Liebe Freiheit!* dar, die ich vom 16. bis 19. Oktober 2014 im Leonrodhaus organisierte (und die diesem Text den Namen vererbte). Acht bildende Künstlerinnen stellten Werke aus, die die Verknüpfung von Liebe und Freiheit in der zeitgenössischen Kultur auf vielfältige und assoziative Weise beleuchten; ergänzt wurde die Ausstellung durch eine Lesung, einen Vortrag über mein Forschungsprojekt und eine Aktion, bei der ein ebenfalls im Leonrodhaus ansässiger Tattoo-Künstler drei Personen mit dem Schriftzug „*Amor libre*“ bzw. „Freie Liebe“ tätowierte. Die gemeinsame Ausarbeitung des Konzeptes, das Kuratieren der Arbeiten und die damit verbundenen Diskussionen flossen in den Forschungsprozess ebenso ein wie die Gespräche und Kommentare, zu denen die Ausstellung die Besucher (insgesamt etwa 100) anregte. Zu diesen zählte auch ein großer Teil der Samplemitglieder. Wir werden die Ausstellung im weiteren Text noch näher kennenlernen. Sie ist ein gutes Beispiel dafür, dass ich Szenekultur aktiv mitgestaltet und mein Forschungsfeld – in diesem Falle mit künstlerisch-

121 Eine Liste der Gespräche und weiterer Daten findet sich im Anhang.

assoziativen Methoden – zum Reflektieren angestiftet habe, aber auch dafür, dass der Forschungsprozess hochgradig interaktiv war und wichtige Ideen von anderen Menschen miteinbezog.

### 3.4 Polyamorer Stammtisch

Einen forschungstechnischen Außenposten stellt der *Polyamore Stammtisch München* dar. Polyamorie ist ein Beziehungsmodell, bei dem jeder Partner mehrere verbindliche Liebesbeziehungen gleichzeitig führen kann, wobei alle Beteiligten informiert und einverstanden sind. Grundwerte dieses Modells sind vor allem Transparenz, ehrliche Kommunikation und Rücksichtnahme – dazu im entsprechenden Kapitel mehr.

Den Stammtisch besuchen zwar einige Szenemitglieder regelmäßig und andere sporadisch, er ist aber dennoch nicht zur beschriebenen Szene zu rechnen. Nach sieben Besuchen schätze ich seinen Einzugskreis auf etwa 300 Personen; die Besucherzahl beläuft sich – bei hoher Fluktuation und etwa fünfzehn Stammgästen – auf jeweils etwa vierzig. Der Stammtisch ist von privat organisiert und lose dem PAN (*Polyamores Netzwerk e.V.*) angegliedert, das eine Homepage unterhält, über die Termine aller polyamoren Stammtische in Deutschland, der Schweiz und Österreich informiert sowie überregionale Treffen organisiert. Auf dem Münchener Stammtisch werden in einer moderierten Diskussion Teilaspekte und typische Problemlagen des polyamoren Modells besprochen, gefolgt von einem informellen Beisammensein, bei dem Themen aus der Diskussion vertieft oder andere Aspekte erörtert werden können. Der Ansicht der Teilnehmer nach geht es vor allem darum, Erfahrungen auszutauschen, einander in problematischen Situationen zu unterstützen und, wie es eine Besucherin ausdrückte, „es zu genießen, dass ich hier nicht ständig erklären muss, was ich da Komisches mache“. Angesichts der trotz wachsenden Medieninteresses immer noch relativ großen Normabweichung dieses Beziehungsstils geht es also auch darum, einen sozialen Raum zu schaffen, der den Besuchern die ‚Normalität‘ des eigenen Fühlens, Denkens und Handelns bestätigt und eine Gruppenidentität stiftet: Der Stammtisch ist in den Worten von Berger und Luckmann eine klassische Sinnprovinz. Zu-



dem dient er auf unauffällige und zwanglose Weise als Partnerbörse, ohne dass ich unterstellen möchte, dies sei sein Hauptzweck (ich kenne einige Leute, die ihn allein zu diesem Zweck aufgesucht haben und ihn enttäuscht wieder verließen).

Anders als die alternative Szene hat dieser Stammtisch nur ein einziges Thema und vereint im Interesse an diesem Thema Menschen, die keine anderen Bereiche ihres Lebens miteinander teilen – ein semantischer und lebenspraktischer Konnex, wie ich ihn für die alternative Szene beschrieben habe, ist hier nicht vorhanden. Zwar überschneidet sich die Klientel des Stammtisches sowohl mit der alternativen Szene als auch anderen, vor allem der BDSM-Szene (der Zusammenhang ergibt sich durch die dortige Gepflogenheit, mehrere ‚Spielpartner‘ zu haben<sup>122</sup>), für viele Besucherinnen steht aber entweder die Selbstidentifikation ‚polyamor‘ im Vordergrund, oder sie rechnen sich überhaupt keiner besonderen gesellschaftlichen Gruppe zu. Soweit ich es erfassen konnte, sind auch hier die Bildungsabschlüsse hoch – Erzählungen aus dem Berufsleben wie auch die Ausdrucksweise belegen dies –, im Unterschied zur alternativen Szene aber handelt es sich zu einem großen Teil um Personen von über 35 Jahren Alter und mit gesichertem Erwerbsleben. So ist der Organisator des Stammtisches Psychologe und unter den Stammgästen gibt es viele IT-Spezialisten und Computeringenieure, einen Nanophysiker, Kaufleute, drei Universitätsangestellte im kulturwissenschaftlichen Bereich, seltener Berufe wie Erzieherin, Polizist oder Friseurmeisterin. Das Lokal, das der Organisator über Beziehungen aufgetan und wegen der günstigen Bedingungen (großer Nebenraum und kein geforderter Mindestumsatz) ausgewählt hat, befindet sich in einem Einkaufszentrum, bietet bürgerliche Küche und ein zurückhaltend dekoriertes, eher neutrales Ambiente – kein Ort der prekären Bohème.

Ich konnte in diesem Umfeld – da es mir angesichts der hohen Fluktuation und relativen Anonymität nicht gelang, die nötige Vertrauensbasis herzustellen – keine der Szenestudie vergleichbare Erhebung über die Lebensumstände der Besucher machen. Zwar führte ich nach den moderierten Diskussionen tiefergehende Gespräche, die sich aber überwiegend auf philosophischer und konzeptueller Ebene be-

---

122 Vgl. hierzu Klyk 2014

wegen. Insbesondere war es schwierig, ein direktes Gespräch mit Frauen zu führen, da sich, sobald der informelle Teil des Abends begann, in der Regel irgendein Mann zu mir gesellte. Allerdings bestätigten zwei mündliche Umfragen, die ich durchführen konnte, dass ein Großteil der Anwesenden tatsächlich Erfahrung mit mehrjährigen Mehrfachbeziehungen hat. Meine eigentliche Forschungsaktivität aber bestand vor allem darin, die Stammtischdiskussionen, nachdem ich in der Vorstellungsrunde mein Forschungsinteresse offengelegt hatte, zu protokollieren – eine denkbar traumhafte Situation, in der es nicht nötig war, irgendeine Frage zu stellen. Ich beteiligte mich allerdings gelegentlich an der Diskussion, und bei einem meiner letzten Besuche stellte ich auch meine Hypothese in den Raum. Darüber hinaus stehe ich auf einer Polyamorie-Mailingliste, die ein Forschungsteilnehmer ins Leben gerufen hat und die sich einer eher theoretischen, gesellschafts-, aber auch selbstkritischen Diskussion der Thematik widmet. Obwohl also nur manche Besucher des Stammtisches, darunter drei Samplemitglieder, sich der alternativen Szene zurechnen, und meine Verbindung zu diesem zweiten kleinen Forschungsfeld weniger ‚dicht‘ ist, stellen die dort und durch die Mailingliste erhobenen Daten eine wichtige Ergänzung dar: Denn auch wenn die meisten Samplemitglieder sich selbst nicht als dezidiert polyamor einordnen, sind dieses Beziehungsmodell, seine Werte und Semantiken in den Szenediskursen präsent und bieten ein Orientierungsmuster, auf das in problematischen Situationen häufig zurückgegriffen wird. Bisweilen wird der Begriff auch verwendet, um das eigene Verhalten zu rechtfertigen oder positiv zu etikettieren, auch wenn es nicht voll den in zunehmendem Maße institutionalisierten ‚Poly‘-Normen entspricht, sondern eher einzelne Elemente entleiht. Auch die inzwischen recht umfassende Polyamorie-Ratgeberliteratur macht die Runde, und zumindest auf theoretischer Ebene gehört das Konzept zum Wissenskanon. Zudem ermöglicht mir die Diskussion des polyamoren Entwurfs – sei es durch Kontrastierung oder Intensivierung – eine Präzision von Aspekten, die ich auch in meinem zentralen Forschungsfeld identifizieren konnte. Es bestehen also sowohl empirische Verbindungen zwischen den beiden ‚Feldern‘ als auch die argumentativen Verknüpfungen, die ich kraft meines Amtes herstellen werde.

### 3.5 Auswertung

Zur Datenauswertung verwendete ich das Computerprogramm MaxQDA, das es ermöglicht, Text-, Audio- und Videodateien zu codieren, Häufigkeitsverteilungen der verschiedenen Themenkomplexe zu identifizieren und Zusammenhänge zwischen den Codes ausfindig zu machen. Das Codesystem habe ich der Aufteilung ethnologischer Analysebereiche in eine Wert-, eine Norm- und eine Praxisebene entsprechend angelegt und um die Hypothesenschwerpunkte ergänzt. Es umfasst daher die jeweils in Subcodes aufgespaltenen Bereiche ‚Szenespezifika‘, ‚Handeln‘, ‚Gefühle‘, ‚Prinzipien der Beziehungsgestaltung‘, ‚Liebeskonzepte‘, ‚Freiheitsbegriffe‘, ‚Sexualität‘ und ‚Neoliberalismus‘. Die Analyse des Polyamorie-Konstruktes und der am Stammtisch erhobenen Daten erfolgte in einem eigenen MaxQDA-Projekt, dessen Codesystem die Kategorien ‚Werte‘, ‚Prinzipien und Normen‘ und ‚Gefühle‘ sowie eine Kategorie für im polyamoren Umfeld gängige gesellschaftsphilosophische Argumentationslinien enthält. Eine weitere Analysekategorie, die sich durch beide Felder zieht, ist Gender, sei es als nicht theoretisierte Mann-Frau-Zuschreibung oder als von Samplemitgliedern geäußerte kritische Gendertheorie. Ein weiteres separates MaxQDA-Projekt befasst sich mit der Analyse meiner Position im Feld und der Interaktion zwischen meiner Teilnehmer- und meiner Forscherrolle sowie der Theoriebildung.

## 4 Theoriewerkzeug

*„Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie aufmachen wollen und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen, einschließlich vielleicht derjenigen Machtssysteme, aus denen diese meine Bücher hervorgegangen sind – nun gut, umso besser.“<sup>123</sup> (Michel Foucault)*

Die Grundbegriffe meiner Ausgangshypothese und der daran geknüpften Fragen bedürfen einer eingehenden Klärung, einer Anbindung an historische Zusammenhänge sowie einer Einordnung in relevante Theoriehorizonte. Auch der sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungsstand zu den einzelnen Themen sollte umrissen werden. Wenn die Hypothese also von der Macht eines neoliberalen Diskurses spricht und später von einem romantischen Liebesdiskurs die Rede sein wird, so sollten zuallererst die Begriffe Diskurs, Macht und Neoliberalismus geklärt werden.

Eine ontologische Definition von ‚Liebe‘ ist an dieser Stelle nicht sinnvoll, da es sich dabei um eine soziokulturelle Konstruktion handelt, die je nach Zeit und Ort sehr unterschiedliche Konnotationen trägt und Gegenstand eines Aushandlungsprozesses ist; Und genau diese Art von Prozessen, die Bedeutung erschaffen, ist wiederum Gegenstand der Ethnologie – nicht die Liebe ‚an sich‘, selbst wenn man deren Definierbarkeit annähme. Um meinen Gegenstand einzugrenzen, lässt sich aber zumindest sagen, dass es hier nicht um Liebe im allgemeinen Sinne, um Mutterliebe, Vaterlandsliebe oder Liebe zu Gott geht, sondern um sexuelle und erotische Beziehungen, die meist mit dem Namen ‚Liebesbeziehung‘ belegt werden. Der Chronologie meiner Forschung entsprechend untersuche ich sowohl den Liebesbegriff, von dem meine Hypothese trotz allem implizit ausging, als auch die Liebesbegriffe meines Feldes im empirischen Hauptteil dieser Studie.

---

123 Foucault 2002 [1970-75]

Auch ‚Freiheit‘ fasse ich zunächst als soziokulturelles Konstrukt auf, das einerseits in der Ideengeschichte des Neoliberalismus eine wichtige Rolle spielt; andererseits gehe ich der Bedeutung des Begriffs durch empirische Forschung nach, wobei in den letzten Kapiteln die Grenzen zwischen *field concepts* und Analysekategorien zu verschwimmen beginnen – mit Absicht und notwendigerweise, wohlgemerkt. Darauf aufbauend erfährt der Begriff ‚Freiheit‘ erst im Schlussteil eine Einordnung ins theoretische Instrumentarium.

## 4.1 Diskurs

Ich möchte zu Beginn festhalten, dass ich die Ankündigung, eine ‚Diskursanalyse‘ im Foucaultschen Sinne zu unternehmen, in den meisten Fällen (und auch in meinem) für vermessen halte, denn eine solche würde die Aufarbeitung aller verfügbaren relevanten Äußerungen, Handlungen und Institutionalisierungen umfassen, die auf einem Gebiet im Laufe mehrerer Jahrhunderte stattgefunden haben, und deshalb selbst zumindest einige Jahrzehnte in Anspruch nehmen. Dennoch erscheint es mir sinnvoll und legitim, für meine Analyse den Diskursbegriff von Foucault zu entlehnen und ihn im Rahmen des Möglichen anzuwenden – mich bei der Foucaultschen Werkzeugkiste zu bedienen<sup>124</sup>.

Diskurse im Sinne Foucaults sind „Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“<sup>125</sup>. Ein Diskurs legt fest, wie über bestimmte Dinge gesprochen wird, wie sie behandelt, benannt, analysiert und klassifiziert werden<sup>126</sup> – wobei er alle anderen möglichen Formen der Äußerung ausschließt<sup>127</sup>. Empirisch fassbar wird ein Diskurs durch die „Gesamtheit aller effektiven Aussa-

<sup>124</sup> Das Entleihen einzelner Werkzeuge ist übrigens nicht mit einer Betrachtung der ganzen Kiste zu verwechseln – ich werde in dieser Arbeit keine Kritik am Foucaultschen Theoriegebäude üben; nicht, weil ich es zur absoluten Wahrheit erhoben hätte, sondern, weil diese Kritik für meine Zwecke nicht nötig ist. Ich entleihe, was dabei hilft, das empirische Material zu durchdringen – und, das muss ich schon sagen: Es hilft Vieles frappierend gut.

<sup>125</sup> Foucault 1981 [1969]: 34

<sup>126</sup> Vgl. ebd.: 70

<sup>127</sup> Vgl. ebd.: 43

gen<sup>128</sup> zu einem Gegenstand, wobei unter „Aussage“ auch Hypothesen<sup>129</sup>, Begriffe und Konzepte<sup>130</sup> zu verstehen sind. Ausgehend von einer Sammlung derartiger ‚diskursiver Fakten‘ sollen Relationen zwischen diesen Aussagen<sup>131</sup> sowie Regeln identifiziert werden, nach denen diese Relationen sich ändern<sup>132</sup>. Diese Regeln umfassen „die formalen Strukturen, die Kategorien, die Weisen der logischen Verkettung, die Typen der Argumentation und der Induktion, die Formen der Analyse und Synthese, die in einem Diskurs angewandt werden konnten“<sup>133</sup> – also die ‚innere Logik‘ eines Diskurses, könnte man sagen. Ein simples Beispiel für ‚logische Verkettung‘ aus dem Diskurs der romantischen Liebe wäre: Der richtige Partner ist die andere Hälfte des Selbst, folglich ist es nicht möglich, mehr als einen Menschen zu lieben, und dies wiederum bedeutet, dass die Liebe zu einem neuen Partner die Liebe zum bisherigen Partner automatisch beendet. Eine von beiden Lieben muss zudem ein Irrtum (gewesen) sein. Oder, zum Thema Kategorien: ‚Echte Liebe‘ bindet das sexuelle Begehren an eine Person, das Begehren wird damit unter die Kategorie der ‚Liebe‘ subsummiert und eine Kategorie für legitimes alleinstehendes oder multiples Begehren existiert in diesem Diskurs nicht.

Obwohl Foucault es ablehnt, Diskursen einen klaren historischen Ursprungspunkt zuzuschreiben<sup>134</sup>, und sie als von Diskontinuitäten und Brüchen gekennzeichnet sieht<sup>135</sup>, spricht er ihnen weder Chronologie noch historische Entfaltung ab, die zurückzuverfolgen sind<sup>136</sup>. Innerhalb dieser historischen Entwicklung lassen sich Brüche und Schwellen feststellen<sup>137</sup>. Durch die Analyse der diskursiven Vorgänge soll die grundlegende Frage beantwortet werden: „Wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stel-

128 Foucault 1981 [1969]: 41

129 Vgl. ebd.: 51

130 Vgl. ebd.: 57

131 Vgl. ebd.: 45

132 Vgl. ebd.: 80

133 Ebd.: 81

134 Vgl. Foucault 1981 [1969]: 190

135 Vgl. Foucault 2007 [1970]: 34

136 Vgl. Foucault 1981 [1969]: 61

137 Vgl. ebd.: 61, 252

le?“<sup>138</sup> Die historische Entfaltung des neoliberalen wie auch des romantischen Diskurses werde ich später beleuchten.

Die gesellschaftliche Produktion von Diskursen und damit auch von Wirklichkeit wird, so Foucault weiter, durch bestimmte Mechanismen kanalisiert, kontrolliert und „gebändigt“<sup>139</sup>. Er identifiziert hier die beiden großen Gruppen der *Ausschlussmechanismen* wie Verbot und Tabu, Grenzziehung und Verwerfung<sup>140</sup>, und der *internen Prozeduren* wie der Autorschaft<sup>141</sup>, den wissenschaftlichen Disziplinen<sup>142</sup> und insbesondere dem Kommentar, der, „welche Methoden er auch anwenden mag, nur die Aufgabe [hat], das *schließlich* zu sagen, was *dort* [im Primärtext] schon verschwiegen artikuliert war [...]“. Das unendliche Gewimmel der Kommentare ist vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen [...]. Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses [...]“<sup>143</sup>. Auf diese schleichende Weise etabliert ein Diskurs schließlich nichts anderes als ‚Wahrheit‘ – und bei deren Produktion ist Macht am Werk: Um zu einem Diskurs beitragen zu können, muss man seiner „diskursiven ‚Polizei‘“<sup>144</sup> gehorchen. Am deutlichsten wird dies in stark formalisierten Diskursen wie dem juristischen oder dem wissenschaftlichen: Im Laufe der Zeit wurde es aufgrund der Verfeinerung des Regelwerks immer schwieriger, qualifizierte Beiträge hierfür zu liefern.

Zudem muss angemerkt werden, dass ein Diskurs im Sinne Foucaults nicht nur Geistiges, Geschriebenes oder Gesprochenes – Vorstellungen – beinhaltet, sondern sich auch in Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Techniken und Normsystemen<sup>145</sup> manifestiert (wie etwa den Praktiken und Vorschriften in der Psychiatrie oder der Pädagogik, die Foucault in seiner Analyse des Sexualitätsdiskurses anführt<sup>146</sup>). Diese Manifestationen – von Foucault als ‚Dispositive‘ zusammengefasst – und der entspre-

138 Vgl. Foucault 1981 [1969]: 42

139 Foucault 2007 [1970]: 11

140 Vgl. ebd.

141 Vgl. ebd.: 20 f.

142 Vgl. ebd.: 22

143 Foucault 2007 [1970]: 19 f.

144 Ebd.: 25

145 Vgl. Foucault 1981 [1969]: 68

146 Siehe hierzu Kapitel 5.3.1

chende Diskurs bedingen, beeinflussen und bestätigen sich gegenseitig, sind also letztendlich nur pragmatisch voneinander zu trennen<sup>147</sup>. Ein Diskurs formt die Realität, auf die er sich bezieht.

## 4.2 Macht

Eng mit dem Diskursbegriff verwoben ist Foucaults Machtbegriff. Macht wird wie Wahrheit diskursiv erzeugt und wirkt zugleich durch Diskurse auf die soziale Realität. Foucaults schwer greifbarer Machtbegriff ist für mich eine wichtige Inspirationsquelle, da er der komplexen sozialen Situation, in der wir leben, gerade deshalb gerecht wird, weil er diffuser ist als etwa der dyadische Machtbegriff Max Webers. Wenn man in Foucaults Sinne von Macht spricht, schwingt einiges mit, was in Vergessenheit zu geraten droht, sobald man Macht – wie gemeinhin üblich – mit Herrschaft (in erster Linie Herrschaft über Andere) gleichsetzt. Für Foucault ist Macht nicht etwas, was bestimmte Personen besitzen und andere nicht; sie ist vielmehr relational<sup>148</sup> – genauer, Machtbeziehungen sind anderen, etwa ökonomischen oder sexuellen Verhältnissen immanent<sup>149</sup> – und damit auch dynamisch: „Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“<sup>150</sup>. Foucault spricht auch von einem „Machtnetz“<sup>151</sup>. Macht ist ubiquitär – „nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall“<sup>152</sup> – und sowohl überindividuell als auch intentional, das heißt, sie verfolgt auseinander resultierende, einem bestimmten Kräfteverhältnis entspringende, aber nicht von Einzelnen angestrebte Ziele (ein Gedanke, der vor Verschwörungstheorien fei)<sup>153</sup>: „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“<sup>154</sup>.

147 Vgl. Foucault 2007 [1970]: 44

148 Vgl. Foucault 1983 [1976]: 117

149 Vgl. ebd.: 115

150 Ebd.: 115

151 Ebd.: 117

152 Ebd.: 114

153 Vgl. ebd.: 116

154 Ebd.: 114



Angesichts dieses breiten und zugleich an unzählige mikroskopische Handlungen gebundenen Machtbegriffs stellt sich die Frage, ob und wie man sich dieser Macht entziehen, ihr widerstehen kann – und wie man schon ahnt, subsummiert Foucaults Machtbegriff (zumindest auf den ersten Blick) auch den Widerstand: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“<sup>155</sup> „[Man] kann der Macht nicht entrinnen, weil sie immer schon da ist und gerade das begründet, was man ihr entgegenzusetzen sucht“<sup>156</sup>. Dennoch ist Widerstand nicht von vorneherein eine trügerische Hoffnung, sondern vielmehr „in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber“<sup>157</sup> – Macht und Widerstand konstituieren sich wechselseitig oder sind letztendlich gar nicht mehr klar voneinander zu trennen: aufeinander zielende Vektoren in einem Netz von Beziehungen. Ob es ein Entrinnen aus diesem Netz, ein „absolutes Außen“<sup>158</sup> gibt, und wie man dorthin gelangen könnte, fragt Foucault trotzdem – und diese offene Frage wird uns durch meinen gesamten Text begleiten.

Von zentraler Bedeutung ist bei alledem, dass Macht in Foucaults Denken nicht allein als Re-striktion und Verbot, also wesentlich als ans Recht gekoppelte Kraft auftritt, sondern auch – ja sogar *vor allem* und in diachron zunehmendem Maße – als *produktive* Kraft. Ein Beispiel dafür ist seine berühmte These, die ‚Sexualität‘ sei nicht (nur) unterdrückt, sondern durch Macht- effekte produziert worden – ich werde diese These an entsprechender Stelle erläutern<sup>159</sup>. Aus der Analyse des Sexualitätsdiskurses entwickelt Foucault folgendes Argument:

„Sodann wäre [...] eine Macht, deren Mächtigkeit sich darin erschöpfte, nein zu sagen, außerstande etwas zu produzieren, nur fähig Grenzen zu ziehen, wesentlich Anti-Energie; [...] Warum akzeptiert man diese juridische Konzeption der Macht so ohne weiteres? Und läßt dabei alles unter den Tisch fallen, was die produktive Effizienz, den strategischen Reichtum und die Positivität der Macht ausmacht?“<sup>160</sup>

155 Foucault 1983 [1976]: 116

156 Ebd.: 102

157 Ebd.: 117

158 Ebd.: 116

159 Siehe Kapitel 5.3.1

160 Foucault 1983 [1976]: 106

Die schlichte, aber auch gewitzte und provokante Antwort darauf lautet, dass es zur Strategie der Macht gehöre, ihren Wirkmechanismus zu verschleiern:

„Würden [die Unterworfenen] denn die Macht akzeptieren, wenn sie darin nicht eine einfache Grenze für ihr Begehren sähen, die ihnen einen unversehrten (wenn auch eingeschränkten) Freiheitsraum läßt? Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich die Macht akzeptabel macht.“<sup>161</sup>

Was aber, wenn das eigene Begehren, der eigene Wunsch nach Freiheit, ja das eigene Selbst – und nicht etwa nur dessen Einschränkung – ein *Machteffekt* ist? Dies stößt uns auf den eigentlichen, immer wieder aufscheinenden und extrem aktuellen Kern der Foucaultschen Machtanalysen: die Artikulation von Macht und Subjekt. Denn wen oder was bringt diese ‚produktive‘ und trickreiche, sich fortlaufend im Diskurs erzeugende und wandelnde Macht hervor? Letztendlich Subjekte, der Wortbedeutung nach ‚Unterworfene‘ – unterworfen sowohl der Herrschaft Anderer als auch der Macht, die sie selbst konstituiert und an eine einmal ‚erkannte‘ und artikulierte Identität bindet<sup>162</sup>. So erklärt Foucault, was angesichts seines Ruhms als Machtanalytiker vielleicht erstaunen kann:

„Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren [...]. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich die Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. [...] Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.“<sup>163</sup>

Hier stellt sich die Frage, auf die auch schon die Beschäftigung mit dem Begriff der Alternativität uns gestoßen hat, noch einmal neu: Was kann ‚Widerstand‘ bedeuten, wenn sogar das Selbst, das Widerstand leisten will, ein *Machteffekt* ist? So hoffnungslos dies klingen mag, scheint für Foucault dennoch eine Lösung denkbar: „Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstruktura-

161 Foucault 1983 [1976]: 107

162 Vgl. Foucault 2013 [1982a]: 86

163 Ebd. 81

ren liegt.“<sup>164</sup> Diese sehr abstrakte Formulierung gewinnt in Foucaults Spätwerk deutlich an praktischem Gehalt. Darauf werde ich im richtigen Augenblick zurückkommen.

Ein besonderer und für meine Argumentation sehr wichtiger Typus der Verknüpfung von Macht und Subjekt jedenfalls findet sich im Neoliberalismus, den Foucault selbst zwar gegen Ende seines Lebens thematisiert, aber nicht ins Zentrum eines Werkes gerückt hat. Dennoch ist in seinen Analysen eine Interpretation bereits angelegt, die zeitgenössische Sozialwissenschaftler aufgegriffen und ausgearbeitet haben. Zuerst aber gehe ich auf Begriff ‚Neoliberalismus‘ selbst, also auf dessen Geschichte ein.

### 4.3 Neoliberalismus

Neoliberalismus ist ein Begriff, von dem sowohl Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaftler als auch Journalisten in den letzten zehn Jahren geradezu inflationär Gebrauch gemacht haben, wenn es darum ging, aktuelle gesellschaftliche Phänomene zu erklären. Mit immer breiterer Anwendung schwindet aber der Erklärungswert eines Konzeptes, weshalb sich inzwischen die Stimmen mehren, die den Begriff ‚Neoliberalismus‘ eher als Hindernis denn als nützliches Werkzeug für erhellende Analysen betrachten. Ich teile diese Ansicht nicht, oder nur bedingt – entscheidend ist meiner Meinung nach eine solide Definition des Konzeptes und das nötige Bewusstsein über die Grenzen seiner Anwendbarkeit, sowie eine ausgewogene Kombination mit anderen, in bestimmten Aspekten vielleicht treffenderen Konzepten. Vor allem aber braucht es ein induktives, empiriebasiertes Vorgehen, das die Spezifität des Gegenstands erfasst und sie nicht mit einem unscharfen, universell anwendbaren Terminus, einem neuen ‚Metanarrativ‘, übertüncht. So gesehen, hält der Begriff ‚Neoliberalismus‘ einiges bereit, was meinen

---

164 Foucault 2013 [1982a]: 91; Im Fokus der Frage nach der Möglichkeit von Widerstand stehen in meiner Arbeit, wie deren Thema nahelegt, freilich nicht soziale Bewegungen, das Recht oder der Staat, sondern das Subjekt und seine Nahbeziehungen. Ich treffe an keinem Punkt Aussagen über politisch organisierten Widerstand – aber viel leicht kann ich Gedanken skizzieren, die auch für diesen inspirierend sein können.

Zwecken dienlich ist. Die Definitionsarbeit besteht im Wesentlichen darin, die Geschichte des Begriffes und seine realweltliche Karriere – eben den neoliberalen Diskurs – sowie aktuelle Theorien und Debatten nachzuzeichnen und eine Haltung dazu zu finden.

#### 4.3.1 Zur Begriffsgeschichte

Ein Netzwerk europäischer und US-amerikanischer Intellektueller hob in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg den ‚Neoliberalismus‘ aus der Taufe, ein Wirtschaftsmodell, das eine Alternative sowohl zum sowjetischen Kommunismus als auch zum klassischen Marktliberalismus nach Adam Smith bieten sollte<sup>165</sup>. Populärster und einflussreichster Vertreter der neoliberalen Theorieschule war der Österreicher Friedrich August von Hayek. Geprägt aber wurde der Begriff erstmals vom deutschen Ökonomen und Soziologen Alexander Rüstow während der Zeit der Weimarer Republik, die in Folge der ‚Großen Depression‘ mit Inflation und Arbeitslosigkeit zu kämpfen hatte und sich zwischen den extremen Positionen der politischen Linken und Rechten zu positionieren versuchte – ein Kampf, der, wie wir wissen, schlecht ausging; dennoch aber gab es in dieser Zeit nennenswertes anti-totalitaristisches Gedankengut in Deutschland<sup>166</sup>. Rüstow selbst positionierte sich dementsprechend zwischen sozialistischem und liberalem Gedankengut und präsentierte sein Neoliberalismus-Konzept erstmals in einer Rede mit dem programmatischen Titel „Freie Wirtschaft, starker Staat“<sup>167</sup>. Sowohl den ‚laissez-faire-Kapitalismus‘ als auch den Kommunismus in einer herrschaftsfeindlichen Grundhaltung ablehnend, entwarf Rüstow das Modell des ‚dritten Weges‘, eines freien Wettbewerbs, dessen Freiheit und Gleichheit aber *durch staatliche Maßnahmen gewährleistet* werden müssten. Zu diesen Maßnahmen gehörte die Einrichtung institutioneller Rahmenbedingungen wie etwa einer ‚Marktpolizei‘, welche sowohl Kartellbildung, Lobbyismus und Monopolisierung unterbindet, als auch Werbung

165 Vgl. Hylland Eriksen et.al. 2015: 913; Renner 2000

166 Vgl. Hartwitch 2009: 6 f.

167 Vgl. ebd.: 14

(eine Praxis, die tendenziell kapitalreicheren Unternehmen einen Vorteil gegenüber kleineren verschafft, die sich das Anmieten von Werbeflächen und -zeit nicht leisten können). Die Besteuerung von Unternehmen sollte zudem mit ihrer Größe korrelieren. So sollte das Entstehen eines fairen Wettbewerbs zwischen kleinen Einheiten begünstigt werden, während notwendigerweise große und monopolistische Unternehmen wie Eisenbahn, Wasserversorgung und Post in staatlicher Hand bleiben sollten<sup>168</sup>. Es handelt sich hierbei also um ein der sozialen Marktwirtschaft ähnliches Konzept, das vom heute mit dem Begriff ‚Neoliberalismus‘ in Verbindung gebrachten Marktfundamentalismus weit entfernt ist. Rüstow bildete in den 1950er Jahren zusammen mit Walter Eucken, Franz Böhm und weiteren Theoretikern (die unter dem NS-Regime unter Überwachung und Gefangennahmen gelitten hatten) die ‚Freiburger Schule‘ der ‚Ordoliberalen‘, die die Grundidee eines staatlich gerahmten und sozialverträglichen Wettbewerbs ausarbeitete<sup>169</sup>. Diese fand später über Ludwig Erhard Eingang in die Politik der BRD<sup>170</sup>. Bereits vor dem Krieg allerdings trafen diese Theoretiker mit einer anderen, sich zunächst ebenfalls als ‚neoliberal‘ bezeichnenden Strömung zusammen; auf dem von Louis Rougier veranstalteten *Walter-Lippmann-Kolloquium* von 1938 in Paris wurde im Beisein von Rüstow, Lippmann, Ludwig von Mises und Friedrich Hayek ‚Neoliberalismus‘ als ein Wirtschaftssystem definiert, das auf freiem Wettbewerb, freier Preisbildung und einem starken und unparteiischen Staat basiert<sup>171</sup>. Von Mises und Hayek allerdings standen diesem Projekt von Beginn an kritisch gegenüber und wandten sich nach der durch den zweiten Weltkrieg entstandenen Unterbrechung von der gemäßigten Konzeption Rüstows ab und einem Gedankengut zu, das der traditionell liberalen Position wesentlich näher stand. Insbesondere von Mises propagierte die Funktionalität eines sich gänzlich selbstregulierenden freien Marktes (wenn auch diese Selbstentfaltung durch rechtliche Rahmenbedingungen ermöglicht werden muss) und beschimpfte seine Kollegen als einen „Haufen von Sozialisten“<sup>172</sup>, während die Ver-

---

168 Vgl. Hartwitch 2009: 17

169 Vgl. Renner 2000: 7

170 Vgl. Hartwitch 2009: 21

171 Vgl. Ganti 2014: 91

172 Hartwitch 2009: 21

bindung von Rüstow und Hayek sowohl inhaltlich als auch über die Mitgliedschaft beider in der Freiburger Schule wie auch in der 1947 von Hayek gegründeten (und bis heute existierenden) *Mont Pelerin Society* bestehen blieb. Die *Mont Pelerin Society*, ein Zusammenschluss von Ökonomen, Journalisten und Geschäftsleuten, setzte sich mit dem erklärten Wunsch nach politischer Einflussnahme das Ziel, markliberale Wirtschaftsmodelle im Nachkriegseuropa zu propagieren, womit sie sich insbesondere von der wohlfahrtsstaatlichen Konzeption John Maynard Keynes abgrenzte<sup>173</sup>, und definierte ‚Neoliberalismus‘ anhand folgender Prinzipien: individuelle Freiheit durch Privatbesitz und ungehinderten Wettbewerb, Privateigentum an Produktionsmitteln zur Dezentralisierung von Macht, Wahlfreiheit in Produktion, Konsum und Lebensplanung, und ein rechtliches Rahmenwerk, das Stabilität und Vorhersagbarkeit staatlichen Handelns gewährleistet<sup>174</sup>. Bis auf die gemeinsame Ablehnung des aktive Umverteilung betreibenden keynesianischen Wohlfahrtsstaates aber war auch die *Mont Pelerin Society* in Bezug auf die Rolle des Staates nicht meinungshomogen: Während die ordoliberalen Mitglieder die staatliche Absicherung eines fairen Wettbewerbs für nötig hielten, lehnte die Schule um von Mises staatliche Intervention im Marktgeschehen generell ab<sup>175</sup>. Nach dem Austritt Rüstows Mitte der 1950er Jahre radikalisierte sich das neoliberale Denken in Richtung *laissez-faire*, während zugleich alle Mitglieder des neoliberalen Projektes den Begriff ‚Neoliberalismus‘ ablegten: die Deutschen, weil sie mit ‚Ordoliberalismus‘ und ‚Sozialer Marktwirtschaft‘ andere Namen für ihre Idee gefunden hatten; die meisten der US-Amerikanischen Mitglieder der *Mont Pelerin Society*, weil sich ihre Aufmerksamkeit zunehmend auf das Propagieren klassisch-liberaler Konzepte richtete und das Anliegen der Re-Definition dieser Konzepte in den Hintergrund rückte<sup>176</sup>. Hayek lehrte ab 1950 an der *School of Economics* der *University of Chicago* seine minimalstaatliche Theorie, die eine Planwirtschaft der „unsichtbaren Hand des Marktes“ allein schon deshalb für unterlegen hält, weil staatliche Institutionen unmöglich alle Konsumentenbedürfnisse kennen können: Staatlicher Dirigis-

173 Vgl. Ganti 2014: 92; Renner 2000

174 Vgl. ebd.: 92

175 Vgl. Renner 2000: 6

176 Vgl. Hartwitch 2009: 22

mus impliziere eine „Anmaßung von Wissen“<sup>177</sup>. Insbesondere sein Protegé Milton Friedman (Autor des Bestsellers *Kapitalismus und Freiheit*, 1962, und wie Hayek Nobelpreisträger) griff diese Ausrichtung auf und radikalisierte sie. Bis in die Gegenwart haben die ökonomischen Theorien der Nachfolger Friedmans an der *University of Chicago* prägenden und normativen Einfluss auf politische Entscheidungen und Konzeptionen des Subjekts: Zu nennen sind hier etwa Gary Becker, der in seiner Humankapitaltheorie menschliches Verhalten mittels marktökonomischer Prinzipien erklärt<sup>178</sup>, und Murray Rothbard, Vertreter des Paläoliberalismus, der einen gänzlich vom Staat befreiten Markt als ‚natürlichen Urzustand‘ begreift<sup>179</sup>. Daran wird deutlich, dass der Neoliberalismus (insbesondere der der *Chicago School*) sich im Unterschied sowohl zum Dirigismus als auch zum klassischen Liberalismus durch eine analytische Ausweitung des ökonomischen Handlungsmodells auf das Soziale auszeichnet, die die Differenz zwischen Ökonomie und Gesellschaft nahezu eliminiert<sup>180</sup>:

„Anders als in der klassisch-liberalen Rationalität definiert und überwacht der Staat nicht länger die Marktfreiheit, sondern der Markt wird selbst zum organisierenden und regulierenden Prinzip des Staates. Der Neoliberalismus ersetzt ein begrenzendes und äußerliches durch ein regulatorisches und inneres Prinzip: Es ist die Form des Marktes, die als Organisationsprinzip des Staates und der Gesellschaft dient.“<sup>181</sup>

Diese Generalisierung der Marktform fungiert zwar einerseits als Analyseprinzip, andererseits aber auch als ideologisch-programmatische Setzung, die soziales und politisches Handeln steuert. Milton Friedman und seine *Chicago School* sind es letztendlich auch, die das Projekt politischer Einflussnahme zum Erfolg geführt haben: Eine Reihe in Chicago ausgebildeter chilenischer Ökonomen, die sogenannten *Chicago Boys*, setzten ihre wirtschaftspolitischen Ideen unter der Diktatur Augusto Pinochets durch; auch andere lateinamerikanische Nationen erfuhren direkten Einfluss durch Vertreter der *Chicago School*. Im Zuge dieser Entwicklungen gerät der Begriff ‚Neoliberalismus‘

---

177 Vgl. Gertenbach 2007: 78

178 Vgl. Becker 1993

179 Vgl. Renner 2000; Rothbard 1999

180 Vgl. Gerstenbach 2007: 82

181 Bröckling et.al. 2000: 15

schließlich in den Zusammenhang, in dem wir ihn heute kennen: Die wirtschaftspolitischen Maßnahmen, die in diesen Ländern durchgeführt wurden, folgten der sogenannten ‚D-L-P-Formel‘ (**D**eregulierung der Wirtschaft, **L**iberalisierung des Handels und **P**rivatisierung bisher staatlicher Unternehmen<sup>182</sup>). Als zentrales Element im Entwicklungshilfediskurs wurden diese Maßnahmen von Weltbank und IWF durchgesetzt, was häufig als wirtschaftspolitisches Experiment kritisiert wird, aber weit darüber hinaus der Konsolidierung von Wirtschaftsmacht und damit auch politischer Einflussnahme diente: Die Unternehmen, die durch die Umstrukturierungen begünstigt wurden, stammten nahezu ausschließlich aus den USA und Europa<sup>183</sup>; eine dramatische Zunahme sozialer Ungleichheit und Verarmung weiter Bevölkerungsteile sowie ökologische Schäden (man könnte sagen: bis heute nicht behobene Mängel des neoliberalen Modells, die seine Urheber vermutlich nicht antizipiert haben) wurde billigend in Kauf genommen. Der aus dem öffentlichen Diskurs weitgehend verschwundene Begriff ‚Neoliberalismus‘ wurde im Zuge der Kritik an diesen Vorgängen, die eine Manifestation des in den Wirtschaftswissenschaften gehaltenen Diskurses auf institutioneller und politischer Ebene darstellen, wieder zum Leben erweckt. Auch die Kritik an den Reformen der Regierungen von Ronald Reagan und Margaret Thatcher in den 80er Jahren, die den Abbau des Sozialstaates, die Beschneidung von Arbeitnehmerrechten und anderen ‚hinderlichen‘ Normen sowie die Privatisierung von Staatsunternehmen beinhalteten – also die gesamte Wirtschaft den Prinzipien der Profitmaximierung und des Wettbewerbs unterwarfen und allein das Individuum für das eigene Wohlergehen verantwortlich machten –, spricht von ‚Neoliberalismus‘. Margaret Thatchers Ausspruch *„there is no such thing as society“* steht emblematisch für diese Entwicklungen<sup>184</sup>. Zudem hängt das Wiederauftauchen des Neoliberalismus-Begriffs mit dem Zerfall der Sowjetunion und der darauf folgenden Globalisierung der Märkte zusammen. Globalisierungskritiker verbinden den Begriff ‚Neoliberalismus‘ mit einer globa-

182 Vgl. Ganti 2014: 91

183 Zum Entwicklungshilfediskurs vgl. Escobar 1995; hier insb. 55 ff.

184 Thatcher 1987



len und „totalen Marktgesellschaft“ [...], bei der die Politik zum Erfüllungsgehilfen der Märkte degradiert wird“<sup>185</sup>.

Ein kurzer Blick auf die Hintergründe der politischen Umstrukturierungen in den 70er und 80er Jahren zeigt – vor allem im Hinblick auf Europa und die USA –, dass es sich hierbei um eine Reaktion auf die dem keynesianischen System zugeschriebene Krise handelte, die mit dem Ölembargo von 1973 sowie dem Scheitern des Systems fester Wechselkurse zusammenhing, das in der Abkoppelung des US-Dollars vom Goldpreis durch Richard Nixon gipfelte<sup>186</sup>. Das neoliberale Konzept gewann gegenüber anderen Meinungen, die angesichts der bestehenden Inflations- und Arbeitslosigkeitskrise für stärkere staatliche Regulierung plädierten, an Einfluss. Ob es sich dabei von vorneherein um das Projekt einer Elite handelte, die ihre Machtposition festigen wollte, wie David Harvey (zunächst Geograph, nun Inhaber einer Professur für Anthropologie an der *New York University*) es darstellt<sup>187</sup>, oder um einen Versuch, mittels des neoliberalen Modells Wohlstand für alle zu erreichen, ist schwer zu klären. Es handelte sich jedenfalls um ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Interessengruppen (zu welchen nicht zuletzt Wirtschaftslobbys und *think tanks* gehörten), welches zu schildern entschieden den Rahmen dieser Arbeit sprengt. Zweierlei steht aber fest: Erstens, die Urheber des Konzeptes hielten es für den Königsweg zu allgemeinem Wohlstand, und auch Institutionen wie WTO, IWF und Weltbank, die maßgeblich die Implementierung neoliberaler Reformen in weiten Teilen der Welt vorantrieben, propagierten diesen Gedanken. So heißt es im WTO-Vertrag, die Organisation strebe für alle Mitgliedsstaaten an,

„dass ihre Handels- und Wirtschaftsbeziehungen auf die Erhöhung des Lebensstandards, auf die Verwirklichung der Vollbeschäftigung, auf einen ständigen Zuwachs des Realeinkommens und der effektiven Nachfrage auf hohem Niveau sowie auf die Steigerung der Produktion und des Handels mit Waren und Dienstleistungen gerichtet sein sollen, wobei gleichzeitig die optimale Erschließung der Ressourcen der Welt im Einklang mit dem Ziel einer nachhaltigen Entwicklung möglich sein soll, im Hinblick auf den Schutz und die Erhaltung der Umwelt und auf den verstärkten Einsatz von Mitteln, die mit den ihrem jeweiligen wirtschaftlichen

185 Renner 2000: 7

186 Vgl. Harvey 2007: 21

187 Vgl. ebd.: 234

Entwicklungsstand entsprechenden Bedürfnissen und Bestrebungen vereinbar sind.“<sup>188</sup>

Harvey stellt trocken fest: „Solche Bekundungen passen nicht recht zur praktischen Politik dieser Institutionen, die ja die Wiederherstellung oder Schaffung von Klassenmacht absichern soll, und auch nicht zu den Resultaten dieser Politik, nämlich Armut und Schädigung der Umwelt“<sup>189</sup> – was uns zum zweiten Punkt bringt: Das neoliberale Projekt ist, gemessen an den von ihm selbst propagierten Zielen (ob es sich dabei um tatsächliche oder von vorneherein nur angebliche Ziele handelte, sei einmal dahingestellt) gescheitert – was aber nicht bedeutet, dass niemand vom aktuellen Weltwirtschaftssystem profitiere und es auf Kosten anderer Akteure zu erhalten trachte.

So ist also die jetzige zweifach paradoxe Situation entstanden, dass (1) der Begriff ‚Neoliberalismus‘ ausschließlich verwendet wird, um Wirtschaftssysteme und -politiken zu *kritisieren*, es aber keine Gruppe von Wissenschaftlern oder Politikern gibt, die sich selbst als ‚neoliberal‘ bezeichnen würde, und dass (2) die Kritiker mit dem Begriff ‚Neoliberalismus‘ etwas bezeichnen, was seine Urheber selbst kritisierten – nämlich das Prinzip des absolut freien Marktes – und durch das ersetzt sehen wollten, was *sie* ‚Neoliberalismus‘ nannten: nämlich durch das ordoliberalen Modell. So identifiziert etwa der britische Soziologe Anthony Giddens die „neue Rechte“, eine wertekonservativ und marktliberal ausgerichtete Politik, als „neoliberal“, stellt sie der „traditionellen Linken“, also der wohlfahrtsstaatlichen Sozialdemokratie gegenüber und fordert einen neuen „dritten Weg“ – argumentiert also vollkommen analog zu Rüstow, wobei sich nur die Bedeutung des Neoliberalismus-Begriffes verschoben hat<sup>190</sup>. Diesen Begriffsgebrauch aber daher als „falsch“ zu kritisieren, wie es manche Stimmen tun, und den Neoliberalismus-Kritikern vorzuwerfen, sie würden einen „Strohmann“ bekämpfen (da sich ja niemand selbst als neoliberal bezeichnet)<sup>191</sup>, halte

188 WTO-Vertragsparteien 2004 [1994]: 36

189 Harvey 2007: 219; Womöglich galten diese Schäden den Urhebern als notwendige Opfer, die sie in Kauf nahmen, da sie sie nicht selbst bringen mussten. Ohne Frage ist der neoliberale Entwurf nicht unabhängig von der sozialen Positionierung dieser Urheber entstanden.

190 Vgl. Giddens 1999

191 Vgl. Renner 2000: 7

ich für zu kurz gegriffen; denn, um mit Wittgenstein zu sprechen: Der Gebrauch eines Wortes legt seine Bedeutung fest; und dass ‚neoliberal‘ nicht mehr als Selbstbezeichnung existiert, heißt nicht, dass es unnütz ist, das Konzept – wenn ausreichend definiert – anzuwenden. Der Gefahr aber, es lediglich als vage und umfassende Kategorie für ‚alles, was in der Welt falsch läuft‘, oder als „politisches Schimpfwort“<sup>192</sup> zu verwenden, muss tatsächlich begegnet werden.

### 4.3.2 Eingrenzung und ethnologische Verwendungen

Vor dem Hintergrund dieser Genealogie geht es nun darum, die aktuellen Verwendungen des Begriffs zu untersuchen und ihn dabei von verwandten Begriffen abzugrenzen. Im Zuge dessen werde ich auf die ethnologische Anwendung des Begriffs eingehen, die seine verschiedenen Aspekte widerspiegelt. Um grob zu umreißen, in welchem Sinne Ethnologinnen von Neoliberalismus sprechen, möchte ich eingangs ein schlagwortreiches Zitat von Mathieu Hilgers einfügen, das schon erahnen lässt, wie breit das Spektrum ist:

„They apply the term to a radicalised form of capitalism, based on deregulation and the restriction of state intervention, and characterised by an opposition to collectivism, a new role of the state, an extreme emphasis on individual responsibility, flexibility, a belief that growth leads to development, and a promotion of freedom as a means to self-realisation that disregards any questioning of the economic and social conditions that make such freedom possible.“<sup>193</sup>

Ferguson konstatiert dagegen lakonisch, Ethnologen verwendeten ‚Neoliberalismus‘ als „saloppes Synonym für den Kapitalismus selbst“<sup>194</sup> – was den Begriff verzichtbar machen würde. Auch die Abgrenzung vom Begriff ‚Spätkapitalismus‘, *late capitalism*, fällt auf den ersten Blick schwer, wie etwa Marshall Sahlins in seiner Satire *Waiting for Foucault, still* anmerkt<sup>195</sup>. Dennoch sind die Begriffe inhaltlich und kontextuell keineswegs deckungsgleich, wie Tejaswini Ganti ausführt:

---

192 Hartwitch 2009: 1; i.O.: „a political swearword“

193 Hilgers 2011: 352

194 Ferguson 2010: 17; i.O.: „a sloppy synonym for capitalism itself“

195 Vgl. Sahlins 2002: 59

Während der eher deskriptive Begriff ‚Spätkapitalismus‘ bestimmte Transformationsprozesse vom fordistischen Wirtschaftssystem hin zu einer deindustrialisierten, flexibilisierten Dienstleistungswirtschaft beschreibt, ist ‚Neoliberalismus‘, wie oben ausgeführt, ein Erbe der ‚Großen Depression‘ und wesentlich normativerer Ausrichtung: Es handelt sich um eine ideologisch basierte politische Agenda. Während mit der Verwendung des Wortes ‚Spätkapitalismus‘ oft das Unterfangen einhergeht, die gewandelte Rolle der Arbeiterschaft kritisch zu analysieren, hat das Wohl derselben in den marktliberalen Theorien, die das konstituieren, was die Kritik ‚Neoliberalismus‘ nennt, keine Priorität; und während ‚Spätkapitalismus‘ ein eher neutraler Begriff ist, kennzeichnet den Terminus ‚Neoliberalismus‘ seine prominente kritische Verwendung<sup>196</sup>.

Wichtiger noch aber erscheint mir, dass im Begriff ‚Neoliberalismus‘ etwas mitschwingt, was ‚Kapitalismus‘ nicht im selben Maße beinhaltet: Es handelt sich um den Zusammenhang zwischen politischer Struktur und Alltagspraxis, zwischen Diskurs und Subjektivität. Der Kapitalismus, gekennzeichnet durch kapitalakkumulierendes Wirtschaften, Privateigentum und Wettbewerb, hat im Laufe der letzten fünfzig Jahre einen – wie Boltanski und Chiapello es nennen – „neuen Geist“ bekommen, der aus der Absorption bestimmter Elemente der Kapitalismuskritik geboren wurde und mit den politischen und institutionellen Umstrukturierungen à la Hayek und Friedman in einer unauflösbaren Wechselbeziehung steht. Neoliberalismus kann dementsprechend als institutionell verfestigtes politisch-ökonomisches System oder als Diskurs, Ideologie und Wertegefüge betrachtet werden. Selbstverständlich handelt es sich dabei um verschiedene Perspektiven auf denselben Gegenstand – oder um Aspekte desselben Gegenstandes, die einander keineswegs äußerlich sind. Angesichts der Notwendigkeit, einen Fokus zu setzen, konzentrieren sich die meisten ethnologischen Veröffentlichungen dennoch auf einen der beiden Schwerpunkte. ‚Neoliberalismus‘ wird, grob unterteilt, in zwei Bedeutungsrichtungen verwendet, seit er um die Jahrtausendwende andere paradigmatische Konzepte wie ‚Globalisierung‘ oder ‚transnationale kulturelle Prozesse‘

196 Vgl. Ganti 2014: 93

von der Spitze der Analyse-Charts verdrängte, als die Auswirkungen politischer Reformen im Feld spürbar wurden<sup>197</sup>:

Die eine Richtung versteht unter Neoliberalismus in erster Linie ein Set struktureller politischer Maßnahmen und daraus resultierender Zustände des ökonomischen und gesellschaftlichen Systems – Deregulierung der Wirtschaft, Abschaffung von Handelsbeschränkungen, Privatisierung staatlicher Unternehmen, Abbau des Wohlfahrtsstaates und den Einzug des Wettbewerbs- und Profitmaximierungsprinzips in bisher marktfreie Institutionen wie Bildung, Gesundheits- und Grundversorgung<sup>198</sup>. Zahlreiche Ethnographien dokumentieren daraus resultierende Effekte wie Marginalisierung, Gentrifizierung und Anstieg sozialer und ökonomischer Ungleichheit auf lokaler und nationaler Ebene sowie die Umgangsstrategien der Menschen mit diesen Veränderungen. Ein beachtlicher Teil dieses Literaturkorpus befasst sich mit neuen Formen der Gemeinschaftsbildung als Reaktion auf den Rückzug staatlicher Sicherungssysteme, wie zum Beispiel die Revitalisierung indigener kollektivistischer Wirtschaftsformen in den Anden, die Bildung neuer, bisherige ethnische Grenzen überschreitender Allianzen angesichts von Land- und Arbeitsverlust in Brasilien, oder das Zusammenspiel von Regierung und NGOs zum unternehmerischen *empowerment* von Frauen in Indien, das nicht immer, wie man vermuten könnte, einen entpolitisierenden Umgang mit Armut und eine Reproduktion bestehender Machtverhältnisse bedeutet, sondern subalternem Aktivismus und Forderungen nach Umverteilung und sozialer Gerechtigkeit ein Forum bietet<sup>199</sup>. Aus derartigen Beispielen wird ersichtlich, dass keine simple, vorhersagbare Analogie zwischen breiten politischen Maximen und der Handlungspraxis auf der Mikroebene herrscht, sondern auch innerhalb eines neoliberalen Systems gegenläufige Effekte entstehen können: Genauso, wie es ein Verdienst der Ethnologie ist, die These der kulturellen Homogenisierung durch die Globalisierung empirisch widerlegt zu haben, werden auch hier viele Studien der Komplexität und Spezifität lokalen Handelns gerecht, anstatt einer eindimensionalen ‚Neoliberalisierung‘ das Wort zu reden. Ich möchte nicht behaupten, damit sei generell die Gefahr gebannt, Neoli-

---

197 Vgl. Ganti 2014: 93

198 Vgl. ebd.: 94 f.

199 Vgl. ebd.: 95; ethnographische Beispiele: Orta 2013, Millar 2008, Sharma 2008

beralismus als all- und folglich nichts-erklärendes Metanarrativ zu verwenden, wohl aber zeigt sich, dass es durchaus möglich und fruchtbar ist, lokale Praxis vor dem Hintergrund eines globalen Phänomens zu analysieren, ohne damit eine homogenisierende Allmacht des Letzteren anzunehmen.

Ebenfalls institutionell und strukturell ausgerichtet sind Studien in benachbarten Disziplinen, die sich mit den Funktionsweisen des neoliberalen Staates auf Makroebene befassen, wie etwa *Loïc Wacquants* Arbeiten über die Ausweitung des Strafsektors, die dazu diene, die Folgen sozialer Ungerechtigkeit individuellem Versagen zuzuschreiben und durch Inhaftierung aus dem System zu entfernen<sup>200</sup>, oder die schon zitierte *Kleine Geschichte des Neoliberalismus* von David Harvey, der das gesamte neoliberale Projekt im neomarxistischer Manier als Strategie zur Sicherung von Eliteninteressen interpretiert. Eine gewisse Nähe zu Verschwörungstheorien liegt hier auf der Hand; ich stimme Harveys These zwar insofern zu, als es einen deutlichen Unterschied zwischen Gewinnern und Verlierern im neoliberalen System gibt, und erstere sicherlich ein Interesse an dessen Aufrechterhaltung haben, teile aber nicht sein Axiom der Steuerbarkeit derart umfassender Kräfteverhältnisse durch wenige Einzelne – vielmehr handelt es sich um eine kontingente, multikausale Entwicklung mit vielerlei Akteuren, Strategien und Widerständen: um den Effekt eines „Machtnetzes“ ganz im Sinne Foucaults.

Womit wir bei der anderen Theorierichtung angekommen wären: Diese konzentriert sich auf die diskursive und ideologische Dimension des Neoliberalismus und auf das Persönlichkeitsideal, das dieser Diskurs etabliert. Sozialwissenschaftler verschiedener Disziplinen greifen hierzu auf Foucault, insbesondere auf die von ihm geprägten Begriffe der *Gouvernementalität* und der *Selbsttechnologien* zurück und entwickeln auf dieser Grundlage eine Analytik, die die Artikulation von diskursiver Macht und Subjektivität im Neoliberalismus zu greifen sucht. Ethnographische Arbeiten in diesem Bereich behandeln etwa *soft skills*, die in der Bildungslandschaft der USA Schülern als ‚Persönlichkeitszüge mit Marktwert‘ zugeschrieben werden, spezifische Formen islamischen Unternehmertums in Indonesien, die moralische Aufwer-

200 Vgl. Wacquant 2009

tung des Ehrenamtes als Bürgerpflicht im Zuge des Rückbaus des Sozialstaates in Italien, oder die Übernahme eines Selbstverantwortungs- und Flexibilitätsnarratives durch Arbeitslose in Kanada<sup>201</sup>.

Da ich meine Studie dieser Theorierichtung zuordne, möchte ich im Folgenden die Kernelemente des neoliberalen Diskurses, deren funktionalen Zusammenhang sowie das dazugehörige Subjektivitätsideal beleuchten und dabei auf die historischen Bedingungen eingehen, unter denen dieser Diskurs entstand und Fuß fasste. Die bereits bekannte Herkunft des Begriffes aus den Wirtschaftswissenschaften und die Implementierung entsprechender rechtlicher und ökonomischer Reformen sind wichtige Faktoren dieser Entwicklung, doch sie sind, wenn man so will, nur die eine Seite der Medaille – und bei mir geht es um die andere.

### 4.3.3 Neoliberalismus als Gouvernamentalität

Denken wir nun an der Stelle weiter, an der Foucault sagte: „Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt“<sup>202</sup>. Dies verweist auf den einleuchtenden Gedanken, dass es sich bei einer politischen und wirtschaftlichen Struktur zwar um ein überpersönliches Gebilde handelt, dieses aber ohne einzelne Subjekte nicht existieren könnte: System und Subjekt müssen einander funktional entsprechen.

Analog dazu – wenn auch aus einer anderen Theorieecke stammend – leiten die französischen SoziologInnen Luc Boltanski und Ève Chiapello ihr grundlegendes Werk *Der neue Geist des Kapitalismus* (1999) mit der Feststellung ein, dass der Kapitalismus – charakterisiert durch Profitmaximierung, abstrakte Kapitalakkumulation ohne denkbaren Sättigungsgrad, Wettbewerb unter kapitalreichen Akteuren einerseits und abhängige Beschäftigung kapitalloser Akteure andererseits<sup>203</sup> – einer plausiblen Legitimation bedarf, die zur systemerhaltenden Arbeit motiviert: und zwar *sowohl* für diejenigen, die „ihre Eigen-

---

201 Vgl. Ganti 2014: 96; ethnographische Beispiele: Ong 2006, Urciuoli 2008, Rudnycky 2009, Muehlebach 2011, Dunk 2002

202 Foucault 2013 [1982a]: 81

203 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003 [1999]: 39 f.

tumsrechte an dem Produkt ihrer Arbeitstätigkeit und die Möglichkeit zu einem unabhängigen Erwerbsleben verloren [haben]“, *als auch* für diejenigen, die „an einen endlosen und unersättlichen, durch und durch abstrakten Prozess gekettet [sind], der von der Befriedigung der Konsumbedürfnisse [...] losgelöst ist“<sup>204</sup>. Dieses notwendige sinnstiftende Element bezeichnen sie in (wörtlicher und inhaltlicher) Anlehnung an Max Webers *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* als „Geist des Kapitalismus: [...] eine Ideologie [...], die das Engagement für den Kapitalismus rechtfertigt“<sup>205</sup>. Die Entwicklung dieser Ideologie, deren zentrale Aufgaben es sind, Begeisterung zu stiften, eine minimale Sicherheit zu suggerieren und den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu entkräften, gliedert sich entsprechend der Wandlungen des kapitalistischen Systems in mehrere historische Abschnitte: Ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert herrschte ein bourgeois, um die heroische Figur des Unternehmers gebildeter Geist vor, der in familiengeweltlichem Zusammenhang stand und durch Paternalismus, Fortschrittsglaube sowie eine Spannung zwischen Moralismus und Profitgier gekennzeichnet war<sup>206</sup>. Dieses Gefüge wurde in den 1930er Jahren allmählich durch den Konzernkapitalismus fordistischen Typs abgelöst, in dem das große zentralisierte und hierarchisch organisierte Industrieunternehmen im Mittelpunkt stand. Der entsprechende ‚Geist‘ speiste sich aus einer tendenziell klassenübergreifenden Identifikation mit dieser Organisation, die den Alltag (bis hin zu Freizeit-, Betreuungs- und Weiterbildungsangeboten) maßgeblich strukturierte und Schutz, Solidarität und Kontinuität bot. Zudem stellten Aufstiegsmöglichkeiten und Wunschverwirklichung durch Massenproduktion und -konsum weitere Anreize zur Teilhabe dar<sup>207</sup>. In den 1970er Jahren begann sich der Geist des Kapitalismus erneut zu wandeln, um das zu bieten, was durch Globalisierung, neue Technologien und die beschriebenen wirtschaftspolitischen Umstrukturierungen erforderlich geworden war<sup>208</sup>: den ‚neuen Geist des Kapitalismus‘, wie Boltanski und Chiapello es nennen, oder, wie ich sagen würde, den neoliberalen

204 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003 [1999]: 42

205 Ebd.: 43, Herv.i.O.

206 Vgl. ebd.: 54 f.

207 Vgl. ebd.: 55 ff.

208 Vgl. ebd.: 57



Geist. Die Übergänge von einer historischen Etappe zur nächsten führen jeweils durch eine Krise – und mit der Krise kommt die Kapitalismuskritik ins Spiel.

Aber machen wir es spannend: Werfen wir zuerst einen Blick auf die Gegenwart. Wie seine Vorläufer verlangt auch das neoliberale System vom Einzelnen bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften, um entstehen und funktionieren zu können, nämlich Selbstverantwortung und Unabhängigkeit, Individualität, Originalität und Kreativität, Dynamik und Eigeninitiative, Flexibilität, Offenheit für Neues und die Bereitschaft, in Projekten zu leben, sowie eine ungeminderte Konsumfreudigkeit. Während Wachstum und Akkumulation weitergehen müssen, um allgemeinen Wohlstand zu gewährleisten, sich zugleich aber der Sozialstaat zurückzieht, Wirtschaftsprozesse (auch in Unternehmen) nicht zentral geplant werden, sichernde Kollektive wie Familien, Dorf- oder Glaubensgemeinschaften schon lange an Bedeutung verloren haben, feste Verträge und Anstellungen kaum noch zu haben sind und Hierarchien immer flacher werden, füllt der voll selbstverantwortliche Einzelne das Vakuum aus, das diese Strukturen hinterlassen haben: „Entscheidend ist die Durchsetzung einer ‚autonomen‘ Subjektivität als gesellschaftliches Leitbild, wobei die eingeklagte Selbstverantwortung in der Ausrichtung des eigenen Lebens an betriebswirtschaftlichen Effizienzkriterien und unternehmerischen Kalkülen besteht.“<sup>209</sup> Um diesem Ideal gerecht zu werden, ist der Einzelne ganz analog zum Unternehmen angehalten, sich zu optimieren: Er wird zum ‚Unternehmer seiner selbst‘ und verkörpert *volens volens* die in ihrem scheinbaren ‚Beschreiben‘ *normsetzende* neo-liberale Denkfigur, dass das gesamte Leben in ökonomischen Begriffen zu fassen sei. Die Figur des ‚unternehmerischen Selbst‘ ist dabei Teil eines Zusammenhangs mehrerer aufeinander verweisender Begriffe, auf die ich hier kurz eingehen möchte: Da ist zum einen die auf Adam Smith zurückgehende Metapher der ‚unsichtbaren Hand des Marktes‘, die mittels des Preisbildungsmechanismus für eine optimale Balance zwischen Produktion, Angebot, Nachfrage und Konsum sorgt; Hayek nutzt diese Metapher, um jedwedes Eingreifen in den Markt – der ‚unsichtbar‘ im Sinne von ‚für den einzelnen Menschen nicht fassbar‘ ist – als anmaßend abzu-

---

209 Bröckling et.al. 2000: 30

lehnen und ihm etwa jene Unantastbarkeit, aber auch jenen notwendigen Schutz zuzugestehen, den Naturschutzgebiete haben<sup>210</sup>. Da der Staat nicht interveniert, gibt es in diesem Gebiet nur den Markt und die *Individuen als Unternehmer* – und dies ist wichtig: Sie treten hier nicht nur in ihrer *Funktion* als Unternehmer auf, sondern sie *sind* Unternehmer, oder genauer noch, sie *sollen* es sein. Im Übergang vom liberalen zum neoliberalen Diskurs entkoppelt sich bereits bei von Mises, stärker aber noch bei Hayek und Kirzner, das Unternehmertum von seiner Funktion im kapitalistischen Wirtschaftsprozess und wird zu einer quasi-anthropologischen Konstante: Alles Handeln wird unternehmerisches Handeln<sup>211</sup>. Diese Verschiebung hängt mit einer gewandelten Auffassung von ‚Arbeit‘ zusammen: Als Arbeit gilt im neoliberalen System nicht mehr nur das, was Lohn bringt, sondern jede persönliche Kompetenz und jede Investition, die Kapitel generieren kann: „Während der Lohn auf geleistete Arbeit in der Vergangenheit verweist [...], erfordert der unternehmerische Gewinn eine (risikohafte) Investition, die konstitutiv unsicher ist und in die Zukunft weist“<sup>212</sup>. Das Bild des generell ‚arbeitenden‘ ‚Unternehmers seiner Selbst‘ hat stets den Charakter einer Aufforderung, weist dabei aber letztendlich nur einen Weg, auf dem unmöglich Alle ans Ziel kommen können, gerade *weil* es *Alle* ins Rennen schickt:

„Unternehmerisch handelt man nur, sofern und solange man innovativer, findiger, wagemutiger, selbstverantwortlicher und führungsbewusster ist als die anderen. Die Beschwörung des Unternehmergeistes erweist sich somit als paradoxe Mobilisierung: Jeder soll Entrepreneur werden, aber wären es tatsächlich alle, wäre es keiner.“<sup>213</sup>

Die Generalisierung des Unternehmer- wie auch des Arbeitsbegriffes wiederum hängt eng mit dem prominent von Gary Becker vertretenen Theorem des ‚*Humankapitals*‘ zusammen, dessen Auftreten im Textkorpus der *Chicago School* Gerstenbach als indikatorisches „diskursives Ereignis“<sup>214</sup> wertet: Wenn sowohl Arbeit als auch persönliche Eigenschaften als Kapitalform gelten, verschwindet in logischer Konse-

210 Vgl. Gerstenbach 2007: 99 ff.

211 Ebd.: 107

212 Ebd.: 106

213 Bröckling 2004: 275

214 Gerstenbach 2007: 112

quenz die Trennung zwischen Person, Arbeitskraft und Kapital – und sogar Investitionen (denn man investiert *in sich* oder investiert *sich selbst* in einen Kapital generierenden Prozess) und Konsum (ja seinerseits eine Investition in das eigene ‚Humankapital‘) produzieren das Subjekt: Dieses und sein ‚Humankapital‘ werden zunehmend deckungsgleich<sup>215</sup>. Das ideale neoliberale Subjekt ist also tatsächlich ein Person-Arbeit-Kapital-Hybrid, das das von der unsichtbaren Hand des Marktes regierte Schutzgebiet bewohnt und sowohl dieses als auch sich selbst bewirtschaftet. Als ‚Unternehmer seiner Selbst‘ ist es Erbe des *homo oeconomicus* der klassischen liberalen Theorie, jedoch mit wichtigen Unterschieden, die auch Foucault in seiner Auseinandersetzung mit der neoliberalen Theorie feststellt: Das ‚unternehmerische Selbst‘ wendet das ökonomische Prinzip auch auf den Umgang *mit sich selbst* an; und der Neoliberalismus definiert es dabei nicht (wie der klassische Liberalismus den *homo oeconomicus*) als ‚natürlichen‘ Verhaltenstypus, sondern als durch äußere Umstände – nämlich ein entsprechendes Anreiz- und Regelungssystem – *bedingte* Handlungsform<sup>216</sup>.

„Dementsprechend kann sich die neoliberale Gouvernamentalität [...] nicht in einem ‚Laissez-faire‘ erschöpfen. Sie sieht sich gezwungen – in Form einer indirekten Intervention in die handlungsstrukturierende Umwelt des Individuums – auf die Bedingungen einzuwirken, die ein solches Verhaltensmodell ermöglichen.“<sup>217</sup>

Aber wie macht sie das? Und was ist überhaupt eine *neoliberale Gouvernamentalität*?

Gouvernamentalität ist ein Konzept, das Michel Foucault im Zusammenhang mit der Neuausrichtung des Regierungsbegriffes in seinem Spätwerk prägte, weshalb es von ihm selbst auch nicht vollständig ausgearbeitet, aber von einer Reihe zeitgenössischer Theoretiker – vor allem im englischsprachigen Raum (als *governmentality studies*), zunehmend aber auch in Deutschland – übernommen und auf das aktuelle Sozial- und Wirtschaftsgefüge angewandt wurde und wird. Nachdem Foucault in seinen früheren Werken von *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) bis *Überwachen und Strafen* (1975) noch keine scharfe

215 Vgl. Gerstenbach 2007: 113 ff. Wohlgermerkt: Öffentlich tut er dies doch. Zu diesem Täuschungsmanöver siehe S. 118 f.

216 Vgl. Foucault 2004 [1978/79]: 315

217 Gerstenbach 2007: 121

Trennung zwischen Macht und Herrschaft vorgenommen und beide im Zusammenhang von Recht, Disziplinierung und Sicherheitstechnologien untersucht hatte, stellte er in einer Vorlesungsreihe am *Collège de France* 1978/79 seine aus der Beschäftigung mit der Geschichte der Sexualität inspirierte Neudefinition des Regierungsbegriffes vor<sup>218</sup>: „Unter Regierung verstehe ich die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung.“<sup>219</sup> Der Begriff erfüllt nun eine wichtige ‚Scharnierfunktion‘: Er vermittelt einerseits zwischen Machtstrategien und Herrschaftszuständen, andererseits zwischen Herrschaftstechniken und ‚Technologien des Selbst‘. In seinem Vortrag *About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self* (1980) ergänzt Foucault die Habermassche Unterteilung gesellschaftlicher Techniken (Techniken der Produktion, Techniken der Bedeutungsgenerierung und Techniken der Herrschaft) um einen vierten Typus, nämlich den der *Technologien des Selbst*,

„die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, [...] Technologien individueller Beherrschung, [...] in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt“.<sup>220</sup>

Dieses Interesse für Subjektivierungsformen, dem Foucault unter anderem durch eine Untersuchung antiker Ethik und des griechischen Konzepts der *Sorge um sich* nachging (dazu später mehr), wird bisweilen als Abwendung vom Politischen fehlinterpretiert<sup>221</sup>, während Foucault sie eigentlich als Verfeinerung der Machtanalytik dachte: Tatsächlich setzt genau hier der Gouvernamentalitätsbegriff an. Als ‚Regierungsweise‘ (*gouvernementalité*, abgeleitet von *gouvernemental*, ‚die Regierung betreffend‘, wobei auch *mentalité*, ‚Geisteshaltung‘, mitschwingt), die nicht mit Herrschaft und sichtbarem Zwang arbeitet, definiert sich Gouvernamentalität über eine Koppelung von Herrschafts- und Selbsttechnologien, die letztendlich das Subjekt konstituiert:

218 Vgl. Bröckling et.al. 2000: 7 ff.

219 Foucault 1996 [1978]: 119 f.

220 Foucault 2013 [1982b]: 289 f.

221 Vgl. Bröckling et.al. 2000: 9

„Man muss die Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Techniken der Herrschaft über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- und Herrschaftsstrukturen integriert werden.“<sup>222</sup>

Ganz analog zu Foucaults bereits geschildertem spätem Machtbegriff bedeutet Regierung also nicht (jedenfalls nicht unbedingt) eine *Unterdrückung* (etwa durch einen Souverän), sondern vielmehr eine *Produktion* von Subjekten: „Power consists in complex relations: these relations involve a set of rational techniques, and the efficiency of those techniques is due to a subtle integration of coercion-technologies and self-technologies.“<sup>223</sup> Er geht in diesem Gedankengang – mit der sarkastischen Bemerkung „fortunately, from a theoretical point of view, and maybe unfortunately from a practical point of view, things are much more complicated than that“<sup>224</sup> – ganz explizit über das Freud-sche Schema der Internalisierung von Recht und Norm durch das Individuum hinaus: Denn es gibt aus der Perspektive der Gouvernamentalität gar kein vorgängiges Selbst, das irgendetwas internalisieren könnte, sondern dieses Selbst entsteht bereits in einem Machtzusammenhang, wird von ihm hervorgebracht und ist von vorneherein an Regierungsziele gekoppelt. Das Individuum ist keine natürliche Einheit, sondern (sogar unter der Bedingung der so gerne festgestellten ‚Individualisierung‘) ein soziales Verhältnis: Für Foucault steht es unter einem „doppelten politischen Zwang [...], der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt“<sup>225</sup>. Auf diese Weise gelingt es ihm, auch subjektiv empfundene ‚Freiheit‘ in die Machtanalytik einzubeziehen: „Zustimmung und Einverständnis [markieren] nicht per se die Abwesenheit von Herrschaftseffekten“<sup>226</sup>.

Foucault leitet die Konzepte von Selbsttechnologien und Gouvernamentalität aus der historischen Analyse des Sexualitätsdiskurses ab.

222 Foucault 1993[1980]: 203; übersetzt in Bröckling et.al.2000: 29

223 Ebd.: 204

224 Ebd.

225 Foucault 2013 [1982a]: 91

226 Bröckling et.al. 2000: 28

Dabei identifiziert er Selbsterforschung und ‚Geständnis‘, also das Entdecken und Formulieren einer Wahrheit über sich selbst unter pastoraler Führung<sup>227</sup> und die daraus folgende Bindung an eine Identität<sup>228</sup>, als vorherrschende, innerhalb des frühen Christentums entstandene Selbsttechniken, die ab dem 16. Jahrhundert – durch vielfältige Strategien von der Pädagogik über die Disziplinierung des Körpers bis hin zur Psychotherapie – eine Säkularisierung erfahren haben und zur Regierungsgrundlage im modernen kapitalistischen Staat wurden<sup>229</sup>. Trotz dieser ursprünglich historischen Ausrichtung aber bieten sich die darin entwickelten Konzepte für eine Analyse des neoliberalen Systems geradezu an – was nicht verwundert, wenn man beachtet, dass einerseits der Neoliberalismus aus früheren Organisationsformen erwuchs und Foucault andererseits gegen Ende seines Lebens dessen Analyse in Angriff nahm, soweit dieser Diskurs eben zu Beginn der 80er Jahre manifest geworden war. Ohne Frage ist der Gouvernementalitätsbegriff das einzige Vehikel, auf dem sich die Gefahr umschiffen lässt, den Neoliberalismus lediglich als ‚falsche Ideologie‘, als ‚politischen Fehler‘ oder ‚Komplotz von Mächtigen‘ zu betrachten, ihn durch einen erneuten Ausbau des Staates korrigieren zu wollen, und dabei zu übersehen, wie tief seine Logiken in die kleinsten Einheiten unserer Gesellschaft eingeschrieben sind und welch komplexe und ambivalente Folgen dies hat. So stellt Ulrich Bröckling, der wohl engagierteste Rezipient des Gouvernementalitätsbegriffs in Deutschland, bei seiner Übertragung des Konzeptes auf die aktuelle Lage fest:

„Diese Perspektivenerweiterung ermöglicht eine präzisere Analyse neoliberaler Machtmechanismen. Die Förderung von Handlungsoptionen ist nicht zu trennen von der Forderung, einen spezifischen Gebrauch von diesen ‚Freiheiten‘ zu machen, so dass die Freiheit zum Handeln sich oftmals in einen faktischen Zwang zum Handeln oder eine Entscheidungszumutung verwandelt. Da die Wahl der Handlungsoptionen als Ausdruck eines freien Willens erscheint, haben sich die Einzelnen die Folgen ihres Handelns selbst zuzurechnen [...]. Im Rahmen neoliberaler Gouvernementalität signalisieren Selbstbestimmung, Verantwortung und Wahlfreiheit nicht die Grenze des Regierungshandelns, sondern sind selbst Instrument und Vehikel, um das Verhältnis der Subjekte zu sich selbst und zu

227 Vgl. Foucault 1993[1980]: 204

228 Vgl. Foucault 2013 [1982a]: 86

229 Vgl. Bröckling et.al. 2000

den anderen zu verändern [...]. Wer es an Initiative, Anpassungsfähigkeit, Dynamik, Mobilität und Flexibilität fehlen lässt, zeigt objektiv seine oder ihre Unfähigkeit, ein freies und rationales Subjekt zu sein. [...] Es geht also keineswegs um eine Ersetzung des Politischen durch das Persönliche, sondern um eine andere Form von Politik und den Entwurf neuer Selbsttechnologien: Warum sollte es nötig sein, individuelle Freiheiten und Gestaltungsspielräume einzuschränken, wenn sich politische Ziele wesentlich ‚ökonomischer‘ mittels individueller ‚Selbstverwirklichung‘ realisieren lassen?<sup>230</sup>

Unerwartete argumentative Schützenhilfe kommt von keinem anderen als Friedrich von Hayek. Dieser führt aus, der Zustand von ‚Freiheit‘, in dem sich der neoliberale Unternehmer (also im Idealfall jeder) befinde, stelle eine kontinuierliche Arbeit dar; denn Freiheit verlange Verantwortung, und um dieser gerecht zu werden, brauche es ein gewisses Maß an Selbstdisziplinierung. Dann aber kommt etwas Erstaunliches: Der Einzelne werde sich nur selbst disziplinieren, wenn ihm ein falsches Verständnis vom Funktionieren der Gesellschaft vermittelt werde, das die vielfältigen, nicht steuerbaren Faktoren, die das Leben eines Einzelnen beeinflussen, konsequent ausblendet und dessen Aufmerksamkeit auf die durch ihn oder sie kontrollierbaren Faktoren lenkt. Volle Selbstverantwortlichkeit entspreche zwar nicht den Fakten, aber die Menschen sollten darauf getrimmt werden: „One might think that a free society is transparent, that agents must be aware of their situation. In Hayek’s work, the individual is ‚used‘ in the sense of being educated falsely in order to achieve an end of which she is unaware.“<sup>231</sup> Diese Erziehung, so Hayek, werde nicht bei allen erfolgreich sein; eine gewisse Anzahl von Menschen werde im Zustand der abhängigen Anstellung verbleiben, vorgeschriebene Aktivitäten ausführen, automatische Löhne beziehen und nie erleben, wie sich der von Verantwortung, Erfindungsreichtum und Freiheit geprägte Zustand des Unternehmertums anfühle – eine höchst fragwürdige Freiheit, kann man da nur sagen<sup>232</sup>.

---

230 Vgl. Bröckling et.al.: 30

231 Segal 2006: 326

232 Vgl. ebd.: 327

#### 4.3.4 Das neoliberale Subjekt: eine kurze Genealogie

Eigenverantwortlich, kreativ, selbstverwirklicht, ungebunden und flexibel, kurz ein autonomes, nach eigenen Maßstäben lebendes Subjekt zu sein, ist aber nun nicht ein Zustand, den wir etwa anstrebten, weil wir Hayek gelesen hätten. Und auch der und seinesgleichen haben ihre Wirtschaftstheorie und das dazugehörige Subjektivitätsideal nicht aus der Luft gegriffen oder aufgrund seines Nutzens einfach konstruiert, sondern beides baut auf zuvor ausgestalteten und einst dominanten Wirtschafts- und Subjektivitätsformen auf – sei es durch Potenzierung oder durch Widerspruch. Kehren wir deshalb zurück zu Boltanski und Chiapello und fragen: Aus welcher Quelle speist sich diese virulente Idee des neoliberalen Subjekts, die inzwischen eine weitreichende Quasi-Natürlichkeit erlangt hat?

Kurz gefasst: aus der Kapitalismuskritik. Länger gefasst: Die Wandlungen des ‚kapitalistischen Geistes‘, die Boltanski und Chiapello beschreiben, führen jeweils durch eine Krise; und eine massive Krise gab es in den 1960er und 70er Jahren, als die Kritik insbesondere der Studentengeneration am wirtschaftlichen und politischen System, an gesellschaftlichen Normen und vorgegebenen Lebenswegen sich in Europa und den USA massiv Gehör verschaffte. Das fordistische System der hierarchisch organisierten, ihre Mitarbeiter meist lebenslang an sich bindenden Unternehmen, der linearen, auf das Leben in einer Kleinfamilie ausgerichteten Biographien und des sorglosen Massenkonsums hatte seine Attraktivität verloren. Boltanski und Chiapello zeigen durch ihre Analyse des Managementdiskurses, welcher sich zunächst an wirtschaftliche Führungskräfte richtete und von diesen geführt wurde, dann aber zunehmend in die Gesellschaft einsickerte (inzwischen ‚managen‘ wir alle unser Leben), was sich seit den 60er Jahren abgespielt hat: ein Aneignungsvorgang. Der Motor für die Veränderungen des kapitalistischen Geistes ist die Kritik, die ins System absorbiert und diesem dienlich gemacht wird – im Falle der 60er Jahre die Kritik der Studentenbewegung und der Hippies. *Daraus* entsprangen die Forderungen nach Freiheit, Selbstverwirklichung, Kreativität, Eigenverantwortung und Risikofreude. Selbstverständlich verändert sich mit der Übernahme von Idealen auch das System – aber auf andere Weise als von der Kritik beabsichtigt: „Der Geist, der den Akkumu-



lationsprozess in einem gegebenen Zeitpunkt begünstigt, ist demnach durchdrungen von zeitgleichen kulturellen Erzeugnissen, die zumeist zu ganz anderen Zwecken entwickelt wurden als zur Rechtfertigung des Kapitalismus.“<sup>233</sup> Es herrscht also eine unaufhörliche Dialektik zwischen dem Kapitalismus und seiner Kritik, da ersterer zu Legitimationszwecken auf letztere zurückgreift – ein Mechanismus, der dem Gedanken von Reinheit spottet, dem wir zwecks Komplexitätsreduktion geneigt sind anzuhängen, und eine Ambivalenz erahnen lässt, die uns noch sehr beschäftigen wird:

„[Es wäre] also vergeblich, wollte man eine klare Trennungslinie ziehen zwischen den unreinen Ideologiegebilden, die nur der kapitalistischen Akkumulation den Rücken stärkten, und den reinen, über jeden Verdacht erhabenen Ideen, die angeblich zur Kritik daran berechtigten. Es sind vielmehr oftmals dieselben Paradigmen, die zur Kritik wie zur Legitimation des Kritisierten herangezogen werden.“<sup>234</sup>

Bei genauerer Betrachtung hat auch die Kritik stets etwas mit dem gemeinsam, was sie kritisieren will – so stehen sowohl Künstler- als auch Sozialkritik dem Projekt der aufklärerischen Moderne, mit dem auch der Kapitalismus verknüpft ist, ambivalent gegenüber: Während sich die Sozialkritik gegen individualistische Tendenzen ausspricht, teilt sie den aufklärerischen Produktivitäts- und Fortschrittsglauben, und die Künstlerkritik stellt sich zwar gegen Rationalisierung und Kommodifizierung, ist aber dezidiert individualistisch ausgerichtet. Es wird deutlich: Kapitalismus und Kritik teilen dasselbe Bezugssystem<sup>235</sup>. Die Dinge verhalten sich also tatsächlich wie in der Foucaultschen Machtkonzeption: Der Widerstand liegt nicht außerhalb der Macht, ist aber auch keine reine „Folgewirkung“, sondern vielmehr „das nicht wegzu-denkende Gegenüber“<sup>236</sup>.

Nicht wenige derjenigen, die an den sozialen Umbrüchen der 60er Jahre beteiligt waren, gelangten im Laufe der späten 70er und der 80er Jahre in einflussreiche Positionen in Unternehmen, wurden Unternehmensberater und Autoren entsprechender Ratgeber; ihre Kompetenz war mehr auf einen abwechslungsreichen Lebensweg denn auf Fach-

---

233 Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 59

234 Ebd. 84

235 Vgl. Ebd.: 84 f.

236 Foucault 1983[1976]: 117

wissen gestützt. „Sie kannten sich aus mit der Machtkritik Foucaults [...], waren Experten, wenn es galt, jegliches autoritäre Chefgebaren [...] in die Schranken zu weisen. Umgekehrt verstanden sie sich darauf, die außerordentlichen Fähigkeiten, die in jedem Menschen schlummern, humanistisch freizulegen“<sup>237</sup>. Der neue Geist des Kapitalismus ist also aus der Künstlerkritik geboren, die mit dem neoliberalen Wirtschaftsmodell konvergiert, zugleich aber von der simultan geäußerten Kommodifizierungs- und Unterdrückungskritik abgetrennt wird<sup>238</sup>: Der Forderung nach Autonomie wurde nachgegeben, die neue Autonomie aber wurde gegen Sicherheitsgarantien eingetauscht; auf die Kritik an staatlicher Kontrolle und der zu starken Ausnutzung des Gewaltmonopols antwortete der Staat mit Privatisierungsmaßnahmen und Rückzug – doch zogen sich die keineswegs kritisierten sozialen Sicherungssysteme oftmals gleich mit zurück. Die Reaktionen auf Emanzipations- und Selbstbestimmungsforderungen waren geringere Arbeitsplatzsicherheit, kurzfristige Verträge und ein wachsender Selbstverwirklichungszwang<sup>239</sup>. Auf die Kritik, das fordistische System behandle Menschen wie Maschinen, antwortete eine Diskursbewegung, die den Menschen dazu anhält, sich *als Mensch* in den Arbeitsprozess einzubringen, und die somit die Grenze zwischen Arbeit und Freizeit, Berufstätigem und Privatperson eliminiert, letztlich also den Menschen in seinem Menschsein instrumentalisiert<sup>240</sup>. Der Künstler, schon seit spätestens dem 19. Jahrhundert durch das völlige Aufgehen in seiner Tätigkeit charakterisiert, wird im Zuge dieser Veränderungen von der gesellschaftlichen Peripherie ins Zentrum gerückt, wird zum *role-model*: Es herrscht der *kreative Imperativ*<sup>241</sup>. Auf die Kritik an Vermasung reagierte der Kapitalismus mit der Ökonomisierung von Differenz, die im Diskurs des *diversity management* gipfelt (dieser beschäftigt sich mit der Frage, wie kulturelle und soziale Diversität in der Belegschaft den Profit eines Unternehmens steigern kann – zum Besten aller Beteiligten, wird impliziert)<sup>242</sup>. Das als starr, normativ und be-

237 Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 252 f.

238 Vgl. ebd.: 144

239 Vgl. ebd.: 254 ff.; 462 ff.

240 Vgl. ebd.: 145

241 Vgl. Lorey 2006

242 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 476

schränkend bemängelte Leben in festen Verträgen ersetzt der Neoliberalismus durch ein Leben in Projekten. Diese gründen sich auf Kontakte, auf ein sich stets weiterentwickelndes soziales Netzwerk; sie sind umso wertvoller, je unterschiedlicher sie sind, und sie verlangen vom Individuum vor allem eines: Flexibilität und Reaktivität. Es muss angesichts der Kurzlebigkeit seiner Projekte sein wie ein freies Radikal, stets offen für Neues, stets verfügbar, stets in Lauerstellung, stets spontan<sup>243</sup>. Das Festhalten an Bindungen gilt als Verhaftung, als Starrsinn.

Die bemängelte fehlende Authentizität kapitalistischer Produkte und Dienstleistungen stellt im Vergleich dazu schon eine größere Herausforderung dar, da sie den Kapitalismus drängt, ‚unverfälschte‘ und sich stark unterscheidende Produkte hervorzubringen. Deren Warencharakter allerdings ist schnell zu entlarven (ein Beispiel hierfür ist die von Touristen geäußerte Enttäuschung über die ‚Inszenierung‘ von Lokalkultur oder das Misstrauen gegenüber der Freundlichkeit jedweden Dienstleisters) – das Ergebnis sind „kurzlebige Begeisterungs- und Enttäuschungszyklen in Bezug auf Güter und Menschen“<sup>244</sup>. Hier allerdings hat das Neomanagement noch einen Trumpf in der Hand, nämlich die Dekonstruktion der Authentizitätsforderung durch Anleihen aus der postmodernen Theorie, einem ebenfalls in den 60er Jahren geborenen Ideenkomplex: Was soll schon in Rhizom aus Differenzen und Wiederholungen eine Kopie von einem Original unterscheiden<sup>245</sup>? Auch der in den 60er und 70er Jahren in den Sozialwissenschaften prominente Netzwerkbegriff findet sich unversehens in der Managementliteratur wieder: Die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen (ohnehin kaum noch voneinander trennbar) stellen sich hier als dynamisches, offenes Netzwerk dar, in dem sich die Einzelnen „wie Nomaden“ bewegen und sich über ihre Beziehungen definieren (dieses Konstrukt ist natürlich zugleich eine Aufforderung, der Folge geleistet wird). Zudem liefert der Netzwerkbegriff eine Legitimation für die umgreifende Ökonomisierung aller Lebensbereiche: Nichts ist dem Netzwerk äußerlich, es gibt kein ‚authentisches‘ Leben im Außerhalb – welch naiver Eskapismus! – alles und jeder hat das Zeug zur Ware<sup>246</sup>.

---

243 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 159

244 Ebd.: 481

245 Vgl. ebd.: 490 f.

246 Vgl. ebd.: 194 ff., 505

So nutzt der Neoliberalismus auch relationale Ontologien wie die von Deleuze, Foucault und Derrida, um jene Kritikrichtung auszuhebeln, die an festen Bezugsgrößen wie dem Individuum oder der sozialen Klasse ansetzt – eine Verwendung, die den Urhebern dieser Ideen vermutlich genauso fern lag wie der Bohème der *kreative Imperativ*<sup>247</sup>. Zugleich aber fordert der neoliberale Diskurs höchstmögliche Individualität und Authentizität vom Einzelnen: ein vollkommener und nicht auflösbarer Widerspruch, der – wohl je nach individuellem Reflexionsgrad – entweder in eine begeisterte Übernahme der propagierten Ideale oder aber in den Verlust des Glaubens an die Realität und Authentizität des eigenen Ich und damit in eine ironische bis zynische Selbstdistanzierung – und das damit verbundene hilflose Verstummen der Kritik – mündet<sup>248</sup>.

Hier haben wir ihn nun also, den Unternehmer seiner Selbst, Kind der ‚erfolgreich gescheiterten‘ 68er-Bewegung mit dem ideologischen Projekt des Neoliberalismus, das der Welt eine neue Natur zugewiesen hat. „Autonomie, Spontaneität, Mobilität, Disponibilität, Kreativität, Plurikompetenz [...], die Fähigkeit, Netzwerke zu bilden [...], die Offenheit gegenüber Anderem und Neuem, die visionäre Gabe, das Gespür für Unterschiede [...], die Neigung zum Informellen und das Streben nach zwischenmenschlichem Kontakt“<sup>249</sup> waren einst Ideale der Kritik am Kapitalismus und sind nun die Schablone, nach denen dieser uns formt; oder genauer noch: die Schablone, nach der uns selbst zu formen wir angehalten sind. Und die Kritik? Sie ist nahezu sprachlos, denn „[die] alte Welt, gegen die sie einst zu Felde zog, ist verschwunden“<sup>250</sup>. Sie verfängt sich im umfassenden Geflecht von ökonomischer Theorie, politischer Praxis, Alltagshandeln und Persönlichkeitsidealen, von Diskurssträngen, die in einem kohärenten Verweisungs- und Rechtfertigungszusammenhang stehen und jegliche Verantwortung auf den Einzelnen abwälzen: Ganz im Sinne des Foucaultschen Gouvernementalitätstheorems herrschen aus der Perspektive des Subjekts wenige direkte Zwänge, doch es herrscht (und zwar im wahren Sinne des Wortes: *es herrscht*) eine bestimmte Selbsttechnologie,

247 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003[1999]: 197 f.

248 Vgl. ebd.: 495 ff.

249 Ebd.: 143

250 Ebd.: 70

die sich zudem auf ein Identitätsversprechen stützt: ‚Bist du unglücklich? Arbeite an dir! Sei kreativ! Sei du selbst! Werde frei!‘ Äußerer Druck erscheint in Gestalt innerer Verwirklichungsmöglichkeiten.

Zugleich gibt es noch einen anderen Aspekt des neoliberalen Subjekts, den die Literatur, wie mir scheint, vernachlässigt: Es ist nicht nur Unternehmerin, sondern auch Konsumentin, und als solche angehalten, gegenwartsbezogen, spontan und hedonistisch zu agieren, wenn es darum geht, von ihrer umfassenden Wahlfreiheit Gebrauch zu machen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Nicht Rationalität, sondern Begehren und Genussfähigkeit sind hier gefragt; zu viel Reflexion tritt als Persönlichkeitsdefizit in Erscheinung. Wie um das Ganze noch paradoxer zu machen, lautet der entsprechende Imperativ: ‚Genieße!‘. Interessant sind hierbei auch die beiden konträren Formen von Zeitlichkeit, die mit den beiden Rollen des neoliberalen Subjekts zusammenhängen: Während der ‚Unternehmer‘ angehalten ist, zukunftsorientiert zu agieren, soll der Konsument ganz im Augenblick leben – ein weiterer Befehl, der aber durch die sofortige Verschiebung jeglichen Bedürfnisses im Augenblick seiner Befriedigung (denn ständig neu sprießende Bedürfnisse sind schließlich der Motor für Wirtschaftswachstum) unbefolgbar und damit paradox wird. Die Konsumlogik propagiert die Gegenwart, stiehlt sie aber zugleich – ein Mechanismus, der uns noch ausführlicher beschäftigen wird.

An dieser Stelle ein kurzer Vorgriff: David Graeber warnt vor einem mit dem inflationären Gebrauch des Begriffs ‚Neoliberalismus‘ zusammenhängenden ebenso inflationären Gebrauch des Begriffs ‚Konsum‘, dessen man mich in Passagen meiner Arbeit vielleicht bezichtigen könnte. Er verweist dabei zurecht auf das Problem, dass es den eigenen kritischen Absichten einen Bärendienst erweisen kann, in jeder Handlung, die einen Kauf beinhaltet, einen ‚Konsumakt‘ zu sehen (so sei etwa das Gründen einer Band noch lange kein Konsumakt, nur weil es mit dem Kauf von Gitarren einhergehe). Die ethnologische Tendenz, die Kreativität ‚aneignender‘ Konsumakte zu betonen, verbessert daran seiner Meinung nach nichts, da sie nur einer weiteren ungerechtfertigten Ausweitung des Konsumbegriffs Vorschub leiste – und deren Konsequenz sei folgende: „[...] the unreflective use [...] of terms such as consumption end up undercutting our efforts and reproducing the very tacit ideological logic we are trying to call into questi-

on.“<sup>251</sup> Dies ist ein Grundproblem, dessen ich mich später an prominenterer Stelle annehmen werde. Vorerst aber meine ich, wenn ich im Hinblick auf mein Kernthema von ‚Konsum‘ spreche, Handlungen, die (1) mehr auf individuelle Befriedigung denn auf das Etablieren von Beziehung zielen, (2) sich (unabhängig davon, ob dafür Geld bezahlt wird oder nicht) durch realweltliches *con-sumere* (sich einverleiben, aufbrauchen, verschleifen) von Begehrensobjekten (in meinem Falle: Menschen) auszeichnen und (3) Teil einer permanenten Spirale von Begehren, kurzfristiger Befriedigung und neuem Begehren sind.

Zusammenfassend lässt sich nach dieser ‚Genealogie‘ des neoliberalen Subjekts also sagen: Ganz im Sinne Foucaults hat die Macht sich unsichtbar gemacht, tarnt sich als hier und da noch wahrnehmbare Freiheitseinschränkung, arbeitet aber eigentlich über Subjektformung und einen Konsens, der aufgrund empfundener Alternativlosigkeit entsteht: Wer oder was sonst sollten wir sein? Eine derart erwirkte Zustimmung bedeutet aber keineswegs die Abwesenheit von Macht. Hinzu kommt, dass nach wie vor ein guter Teil der Faktoren, die das Leben und den Erfolg des Individuums beeinflussen, tatsächlich gar nicht in dessen Hand liegen – das Entscheidende ist aber, dass dies suggeriert wird. Neoliberalismus bedeutet letztendlich die subtile „Transformation von Freiheit in Herrschaft“<sup>252</sup> und das simultane Entschwinden dieser Herrschaft aus dem Bereich des Wahrnehmbaren.

#### 4.3.5 Warum also ‚Neoliberalismus‘?

Ich bin geneigt, den Kritikern des Neoliberalismus-Begriffes eine rhetorische Frage zu stellen: Können Sie mir einen besseren Begriff für den Zustand nennen, den ich auf den letzten zwanzig Seiten geschildert habe?

Dennoch möchte ich kurz auf die Gegenargumente eingehen. Da ist zum einen die schon genannte Beobachtung, der Begriff werde derart breit – und in manchen Fällen auch noch kursorisch, ohne den Versuch einer Definition – verwendet, dass er nahezu bedeutungslos

<sup>251</sup> Graeber 2011 c: 502

<sup>252</sup> Segal 2000: 324; „the transformation of freedom into domination“

geworden ist, eine *Black Box* anstatt einer Erklärung<sup>253</sup>. Auch eine mangelnde Kenntnis des theoriegeschichtlichen Hintergrundes wird unterstellt, eine Kenntnis, die – wie beispielsweise James Laidlaw meint – unweigerlich aufdecken würde, dass der Unterschied zum Liberalismus oder Spätkapitalismus so gering ist, dass ‚Neoliberalismus‘ als Begriff überflüssig wird<sup>254</sup>. Beide Argumente betrachte ich als entkräftet, wenn eine adäquate Definition und historische Einordnung vorgenommen wurde – welche, wie ich hoffe, auch die Unterschiede zu Liberalismus und Spätkapitalismus deutlich machen konnte. Weiter, so die Kritik, sei die Idee des Selbst als Projekt – zum Beispiel im Buddhismus oder Stoizismus – wesentlich älter als der Neoliberalismus<sup>255</sup>. Ich würde sagen: Darum geht es nicht, denn diese Idee hat, wie zum Beispiel Foucault in *About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self* ausführt, verschiedene historische Phasen hinter sich und steht aktuell in einem Zusammenhang, in dem sie nie zuvor stand – und *darum* geht es. Dass bestimmte buddhistische Ideale sich nahtlos in den Diskurs des ‚unternehmerischen Selbst‘ einfügen, beweist nicht die ‚Abwesenheit‘ des Neoliberalismus, sondern ist vielmehr eine für dessen Funktionsweise typische Absorption eines in anderen Kontexten entstandenen Denkens, und somit eher ein Hinweis auf die Notwendigkeit eines analytischen Konzeptes, das derartige Prozesse fassen kann.

Ein weiterer Vorwurf lautet, der Begriff werde als moralisierendes Schema verwendet und bezeichne schlicht alles, was man am gegenwärtigen Zustand der Welt auszusetzen habe (und wenn man ihn ablehne, begebe man sich in die Gefahr, der politischen Rechten zugeordnet zu werden)<sup>256</sup>. Es stimmt sicher, dass so mancher genau das tut, aber das heißt nicht, dass es sich nicht vermeiden ließe. Wie Ganti zu Recht aufzeigt, ist der Begriffsgebrauch von einer Reihe moralischer Dichotomien durchzogen: So ist der Staat implizit der ‚bessere‘ Akteur als der Markt, Gemeinwohl das ‚bessere‘ Prinzip als Individualismus, idealistisches ‚besser‘ als utilitaristisches Denken<sup>257</sup>. Die Lösung dieses

---

253 Vgl. Hylland Eriksen et.al. 2015: 913

254 Vgl. ebd.

255 Vgl. ebd.

256 Vgl. ebd.: 917 ff.

257 Vgl. Ganti 2014: 99

Problems besteht meiner Meinung nach darin, die Rolle der Sozialwissenschaft im öffentlichen Diskurs zu überdenken. Sie maskiert sich oft als neutral, und ihre vorgegebene Absichtslosigkeit passt mit der Verwendung eines wertenden Begriffes nicht zusammen – aber die Lösung besteht nicht darin, den Begriff abzulegen, sondern sich vielmehr die eigenen politischen und ethischen Axiome einzugestehen und diese offenzulegen. Hinzu kommt, dass eine ethische Einordnung des Neoliberalismus umso schwerer fällt, je länger und intensiver man sich mit gelebter Realität unter neoliberalen Bedingungen auseinandersetzt – wer ‚Neoliberalismus‘ als Synonym für ‚das Böse‘ verwendet, hat dies vermutlich nicht ausreichend getan. Dementsprechend findet sich meine abschließende Positionierung zur hier angerissenen Problematik im Schlussteil.

Eine letzte Warnung schließlich entspringt dem Bewusstsein um das ethnologische Grundproblem, eine angemessene Balance zwischen Partikularismus und Universalismus zu finden. Wie Marshall Sahlins bissig und treffend bemerkt, mündete der Funktionalismus in Banalität, als er jedwedes kulturelle Phänomen als funktional ‚erklärte‘ (und dabei seine Eigenarten ignorierte), genauso wie es die Dinge ihrer Komplexität und Spezifität beraubt, sie lediglich in ein Schema von Hegemonie und Widerstand einzuordnen, wie es derzeit *en vogue* ist, sie dabei als solche aber zu übergehen<sup>258</sup>. Genauso ist auch ‚Neoliberalismus‘ ein Hindernis für das Verständnis, wenn er als allerkklärendes Modell verwendet und durch kein anderes ergänzt wird, was letztendlich empirisches Material dazu missbraucht, den theoretischen Standpunkt des Autors zu legitimieren. Um dies zu verhindern, muss das Vorgehen stets induktiv bleiben und der Spezifität des Gegenstandes Rechnung tragen. Aus Furcht vor analytischer Verflachung aber einen unübersehbar breiten und wirkmächtigen Diskurs auszublenden, wäre ebenso falsch, wie die Empirie auszublenden, um nur diesen Hintergrund zu betrachten. Es verhält sich mit dem Neoliberalismus genau wie mit der ‚Globalisierung‘: das Globale und Universelle kollabiert allerorten ins Lokale und Spezifische, wodurch unzählige verschiedene Situationen entstehen. Diese Prozesse zu erfassen und dabei ein angemessenes Repräsentationsverhältnis von Mikro- und Makroebene zu

258 Vgl. Sahlins 2002: 20 f.



finden, ist die Aufgabe. Um mit Marshall Sahlins zu sprechen: „No good ethnography is self-contained [...]: ethnography is Anthropology, or it is nothing.“<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> Sahlins 2002: 12

## 5 NeoLIEBeral? Feldforschung und Hypothesenprüfung

16. Oktober 2014. Die Ausstellung *Liebe Freiheit!* im Leonrodhaus wurde gerade eröffnet. An einer Wand hängt ein Stadtplan von München und daneben eine Anleitung: Man möge je einen roten Klebepunkt an den Orten anbringen, an denen man seine letzten drei (Sex-)partnerInnen kennengelernt hat, und den Ort beschriften, sofern er einen öffentlich bekannten Namen hat. Es handelt sich um ein kleines Stück künstlerischer Forschung mit dem Titel „Neu in München“.

Kichernde Grüppchen sind eifrig am Kleben. Als ich den Plan nach drei Tagen abhänge, drängen sich rote Punkte um die LMU, die Kunstakademie, das Kreativquartier, das *Import Export*, die *Kantina libre* und andere Kneipen wie *Unterdeck*, *Ampere*, *Atomic Café*, *X-cess* und die *Favorit Bar*. Auch der vegane Dönerladen ist vertreten, Privatwohnungen – und das Oktoberfest.

Kommen wir nun zu der Kernfrage, wie die Menschen, deren Mikrokosmos wir schon ausführlich kennengelernt haben, ihr ‚Liebesleben‘ führen, wie sie dabei mit sich selbst und anderen umgehen, welche Konzepte und Werte hinter ihrer Praxis stehen, und wie sie diese – insbesondere im Hinblick auf meine Hypothese – reflektieren. Ich möchte nicht von einer ‚Darstellung der Forschungsergebnisse‘ sprechen, denn vielmehr handelt es sich um die Darstellung von Vorgängen: Nichts ist im Verlauf dieser Forschung statisch geblieben, verschiedene Beziehungskonstellationen lösen einander ab, Modelle gehen ineinander über, in Beziehungen herrscht Uneinigkeit und die meisten Menschen widersprechen sich selbst – zumindest diachron gesehen. Einige haben Kehrtwenden hinter sich. Die Ideen und Praktiken aber sind vorhanden, auch wenn sie sich nicht mit Individuen decken – sie sind eher einem vielfältigen kulturellen Repertoire zu vergleichen, einem Sinngeflecht, in dem die einzelnen Menschen umherklettern und das sie zugleich weiterknüpfen. Auch ich beteilige mich als Forscherin und Mensch an dieser Tätigkeit; die Forschung selbst ist, wie ich noch einmal betonen möchte, Teil dieses Kulturschöpfens, ein Umstand, den ich nach bestem Wissen und Gewissen mitgekoppelt habe. Daher sollte auch hier, im Endprodukt, nichts in Stein gemeißelt

stehen, ohne dass man Hammer und Meißel bei der Arbeit gesehen hätte.

Dennoch erfordert eine schriftliche Darstellung natürlich eine lineare Struktur und ein Sondieren von Gegenständen, das diesen bisweilen eine eigentümliche Statik verleiht. Wichtig ist, stets im Bewusstsein zu halten, dass alles, was ich hier der Reihe nach schildere, eigentlich – oft sogar in einem einzelnen Menschen – parallel existiert, dass die geschilderten Prozesse eher zirkulär denn linear ablaufen, dass der Grundzug dieser ganzen Auseinandersetzung um ‚Liebe‘, ‚Freiheit‘ und letztlich um subjektives Glück ein ständiges Changieren und Wiederholen, Reflektieren und Korrigieren ist – frei nach dem Motto, das kürzlich eine Forschungs-teilnehmerin in einem Anflug von Selbstironie auf Facebook teilte: *„I don't make the same mistake twice. I make it five or six times, just to be sure.“*

Die ‚Dramaturgie‘ des Textes ist daher ganz wesentlich meinem gestalterischen Eingriff zuzurechnen und spiegelt als solche unweigerlich die Entwicklung meines Denkens auf theoretischer und persönlicher Ebene wieder.

*Liebe Freiheit!* Auf einem mit rotem Samt bezogenen Tischchen steht ein mit rotem Samt verkleideter kleiner Computer, an den ein mit rotem Samt verkleideter kleiner Kassenzettel-Automat angeschlossen ist. Auf dem Bildschirm des Computers sind junge, attraktive Menschen zu sehen und die Frage, welche oder welchen man denn wünsche. Klickt man auf das Bild, wie es die Instruktion auf einem beiliegenden Zettel will, spuckt der Automat Aufkleber auf, mit denen man andere Besucher der Ausstellung bekleben kann. Sie tragen Aufschriften wie „Du bist hübsch“, „Lass mal Kaffeetrinken“, „Zu dir oder zu mir?“, „Ich liebe dich“ oder „Ich will ein Kind mit dir“. Kaum jemand bleibt an diesem spaßigen Abend ohne Aufkleber... und das ganz ohne Internetanschluss.

Obwohl in einem eigenen Kapitel und wesentlich tiefergehend behandelt, ist auch das Thema der nichtmonogamen Beziehungsmodelle als ‚Szenethema‘ zu lesen und fügt sich nahtlos in die bisher dargestellten Praktiken und Semantiken ein – immer wieder werden auch hier verschiedenste Aspekte wie Kapitalismuskritik, Hedonismus, Prekariät, Nachhaltigkeit oder Gewaltfreiheit aufscheinen, wobei die vielfache Bezogenheit des von mir herausgegriffenen Themas auf die entsprechende Lebenswelt und deren andere Themen deutlich werden wird. ‚Freiheit‘ ist der gemeinsame Dreh- und Angelpunkt dieser le-

benspraktischen und semantischen Konnexe: ein Thema in Variationen.

Dennoch hörte ich gegen die Wahl dieser Szene als Forschungsfeld häufig einen Einwand: Es gebe „das“ (also nicht-monogame und/oder unverbindliche erotische Beziehungen) auch außerhalb der alternativen Szene: Wohl wahr, wirft man einen Blick auf die ‚Seitensprungstatistiken‘ (in Deutschland liegt der Anteil der Menschen, die mindestens einmal ‚fremdgegangen‘ sind, aktuell bei 46%, mit der ‚Dunkelziffer‘ möchte ich mich hier nicht aufhalten<sup>260</sup>) oder auf *Casual Dating*-Portale im Internet wie *C-Date* oder *Secret*, die – anders als etwa Partnerbörsen wie *Parship* oder *Elitepartner* – explizit dafür geschaffen sind, unverbindlichen Sex zu ermöglichen. Nicht wenige Portale, zum Beispiel *Seitensprung* oder *firststaffair* richten sich an Menschen in festen Beziehungen, die auf der Suche nach einer heimlichen Affäre sind. Apps wie *bang friends* und *tinder* ermöglichen über ein simples *like*- und *match*-System, das vor Blamagen schützt, multiple sexuelle Kontakte mit Bekannten und Unbekannten. Es wäre also tatsächlich ungegerechtfertigt, meinem Feld eine größere Promiskuität als anderen Bevölkerungsteilen zuzuschreiben; entscheidend ist vielmehr das *Wie*, denn dabei gibt es große Besonderheiten: *Secret* etwa wirbt damit, *heimliche* Affären zu ermöglichen, und wertet diese wiederum gerade durch die ‚erregende‘ Heimlichkeit auf, die durch den Bruch der Exklusivitätsnorm entsteht. Genauso gehört der ‚Seitensprung‘ in einen monogamen Diskurs, in dem er als – wenn auch biologisch erklärbarer und genussreicher – Fehler gilt. Es herrscht die paradoxe Situation, dass unzählige, leuchtend inszenierte Möglichkeiten die Menschen auf eine längst ‚normal‘ gewordene Weise dazu auffordern, einen Normbruch zu begehen.

Mein Forschungsfeld dagegen handhabt diese Dinge wesentlich stringenter (wenn auch keineswegs widerspruchsfrei) und vor allem äußerst explizit; es ist eine Normverschiebung zu beobachten, bei der die Exklusivitätsnorm (und die dazugehörige Doppelmoral) als fragwürdig bis mangelhaft gilt und einer Haltung weicht, in der Erfahrungen mit praktizierter Nichtmonogamie, zumindest aber gewisse Grundkenntnisse, ein nicht-abwertender Umgang und differenzierte

260 Vgl. o.A. 2015

Meinungen dazu nahezu zum guten Ton gehören. Diese Verschiebung ist an sich schon interessant und hatte zudem den für die Forschung sehr nützlichen Nebeneffekt, dass ich kaum auf Redetabus gestoßen bin. Auch war es, wie schon erwähnt, persönlich bereichernder und pragmatisch wesentlich aussichtsreicher, in einem Umfeld zu forschen, zu dem ich als Teilnehmerin einen privilegierten Zugang hatte.

Aber noch zwei in theoretischer Hinsicht wesentlich schwerwiegendere Aspekte prädestinierten dieses Forschungsfeld geradezu für meine Fragestellung: Zum einen handelt es sich um eine Szene, die als ‚Erbe‘ derjenigen gesellschaftlichen Gruppen gelten kann, die in den 60er Jahren die ‚sexuelle Revolution‘ lostraten, so dass sich hier beobachten lässt, wie die Kritik an einer Norm zur neuen Norm wird und dabei – wie es Boltanski und Chiapello für zentrale Semantiken der späten 60er Jahre gezeigt haben – *nolens volens* von der gesellschaftlichen Peripherie in Richtung Zentrum rückt. So entsteht auch die spannungsreiche Situation, dass ein Gesellschaftsteil, der sich als ‚alternativ‘ versteht, ständig Gefahr läuft, Elemente und Logiken eines dominanten Diskurses zu reproduzieren. Um es anschaulicher zu sagen: Hoffnungsvoller Jungmanager verhält sich ‚typisch neoliberal‘? Nicht weiter verwunderlich. Politisch aktive Kapitalismuskritikerin verhält sich ‚typisch neoliberal‘ oder verdächtigt sich selbst, dies zu tun? Erstaunlich; falls der Verdacht sich erhärtet: alarmierendes Signal für die Präsenz subtil wirkender Machtstrukturen; sehr spannungsreich – und deshalb auch sehr diskussionswürdig. Das entsprechende soziale Umfeld bot sich also für eine ertragreiche Forschung an.

Die folgende Diskussion gliedert sich in mehrere Abschnitte, die jeweils mit einem Zwischenfazit enden, das den dargestellten Sachverhalt mit meiner Ausgangshypothese in Verbindung bringt. Den Anfang macht in Kapitel 5.1 eine massive ‚Theoriekorrektur aus dem Feld‘, wie sie auch tatsächlich den Beginn meiner Forschung kennzeichnete. Ich wurde überrascht, aber nicht nur durch Ereignisse oder ‚Daten‘ – sondern vielmehr, weil mein Feld theoretisierte. Es hielt mich dazu an, erstens meine Axiomatik – insbesondere den Begriff ‚Liebe‘ und seine Implikationen – zu überdenken und zweitens meinen Forschungsgegenstand dahingehend zu differenzieren, dass Nicht-Exklusivität und Bindungsunwille in Liebesbeziehungen keineswegs das Gleiche sind und zudem eine Geschichte haben, die älter als der Neoli-

beralismus ist – genauso wie sie auch in Modellen anderer Kulturen vorkommen. Daher beinhaltet dieses Kapitel eine Geschichte sowohl des monogamen Modells in Mitteleuropa als auch der Idee der ‚freien Liebe‘, sowie eine ethnographisch basierte Diskussion der Frage nach der (Nicht-) Universalität romantischer Liebe. Diese Korrekturen ermöglichten mir eigentlich erst die konzeptuelle Offenheit für unerwartete Zusammenhänge, die für eine induktive und der Komplexität der Dinge angemessene Theoriebildung erforderlich ist.

Kapitel 5.2 widmet sich der Beziehungspraxis in meinem Forschungsfeld und erstellt anhand von Fallvignetten eine Typologie verschiedener Modelle – eine pragmatische Differenzierung, die es erlaubt, übergreifende Muster zu identifizieren und das Geschehen einordnen zu können, ohne dabei alles ‚über einen Kamm zu scheren‘. Die Akteure leben – beziehungsweise kombinieren – im Groben folgende Modelle: eines, das auf extremer Bindungsscheu, Inoffizialität, Kurzfristigkeit und der Ablehnung von Verantwortung fußt, also das Phänomen, das meine Forschungsfrage aufwarf; weiter die ‚offene Beziehung‘, also eine feste Partnerschaft, die aber nicht exklusiv ist, sondern erotische und/oder emotionale Beziehungen zu anderen Personen zulässt, diese aber der offiziellen Beziehung unterordnet; und schließlich ein relativ weit institutionalisiertes Modell namens ‚Polyamorie‘, in dem mehrere langfristige und verbindliche Beziehungen gelebt werden. Dieses Modell beruht auf größtmöglicher Transparenz, dem Einverständnis aller Beteiligten und einem hohen Kommunikationsaufwand. Dazu kommt der nicht seltene Fall einer faktisch gelebten exklusiven Beziehung, in der sich aber mindestens ein Partner nach ‚Öffnung‘ sehnt oder diese heimlich praktiziert – das klassische ‚Fremdgehen‘ – oder Beziehungen, in denen die Partner diesen Schritt miteinander diskutieren oder planen, wobei oft eine große Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis herrscht.

Diese Modelle und Konzepte aber wären leer, ja vermutlich nicht einmal vorhanden ohne die Ebene des subjektiven Erlebens: Kapitel 5.3 untersucht den kulturell geformten Umgang mit dem Körper im sexuellen Bereich und spürt der gewandelten Bedeutung und Bewertung von Intimität und Sexualität im nichtmonogamen Kontext nach. Auch Emotionen und Gefühle stehen in einer unauflösbaren Wechselbeziehung mit kulturellen Konstrukten: Obwohl sie zum Teil im Kör-

perlichen verankert und individualpsychologisch beschreibbar sind, unterliegen Gefühle kulturellen Skripten, und obwohl sie durch sozio-ökonomische Zusammenhänge geprägt sind, bauen Konzepte auf Gefühlen auf. Kapitel 5.4 untersucht durch die Analyse bestimmter Gefühlsskripte und Umgangsweisen mit der eigenen Emotionalität diese Wechselbeziehungen. Die Auseinandersetzung mit der Praxis des ‚Emotionsmanagements‘ mündet in die Ergründung bestimmter Selbsttechniken in meinem Forschungsfeld.

Kapitel 5.5 beschäftigt sich auf ideeller Ebene mit den Vorstellungen von Liebe, die hinter den nichtmonogamen Beziehungsmodellen stehen. Liebe scheint manchmal als transzendente Kraft auf, manchmal wird sie als profanes soziales Konstrukt erklärt; einmal zeichnet sie sich durch Ewigkeit aus, ein andermal ist sie ein Augenblicksphänomen; für manche kompensiert sie einen Mangel, für andere entsteht sie aus Fülle.

Die Idee ‚Freiheit‘ erscheint in Kapitel 5.6 einmal als zentraler Wert und als Lebensziel, das durch Normbruch, Selbstverwirklichung oder Selbstreflexion zu erreichen sei, ein andermal als unerreichbarer Zustand oder gar als instrumentalisierte Illusion – und in einer anderen Auffassung gehen Freiheit und Liebe ineinander auf. Die Forderung nach Freiheit in Liebesbeziehungen wird dabei durch verschiedene Sinnzusammenhänge legitimiert. Da gibt es solche, die auf ‚Wahrheiten‘ beruhen – so werden nichtmonogame Empfindungen und Lebensweisen durch Biochemie und Psychologie erklärt oder politisch, transzendentalphilosophisch und spirituell untermauert. Die andere Art von Sinnzusammenhang kommt ohne derartige ‚Wahrheiten‘ aus und lässt sich eher als ‚gelebter Postmodernismus‘ bezeichnen, der jeden Absolutheitsanspruch dekonstruiert, alle ‚Wahrheiten‘ relativiert und damit sowohl einen erweiterten Handlungsspielraum als auch eine gewisse Orientierungslosigkeit und Selbstdistanzierung nach sich zieht.

Die Beschäftigung mit den Freiheitsbegriffen meiner Forschungsteilnehmer mündet schließlich in die Untersuchung der vielfältigen Weisen, auf die sie ihre Eingebundenheit in das neoliberale System reflektieren, sowie ihrer ebenso vielfältigen Versuche, (auch davon) frei zu werden. Das Schicksal, das meine Hypothese im Feld erfuhr, wird sich dann als ein von Ambivalenzen, Brüchen und unerwarteten Wen-

den gekennzeichneten Weg entrollt haben, der zu der Frage führt, in die auch schon die Erforschung der alternativen Szene und meine theoretische Erörterung des Neoliberalismus mündeten: Gibt es neben einem dominanten Diskurs ein ‚wildes Außen‘, und wenn ja, wo liegt es und wie kommt man dorthin?

## 5.1 Theoriekorrektur aus dem Feld

„Ich hasse die Monogamie“ war einer der ersten Sätze, die ich von Sascha hörte: „Es ist furchtbar, wie viele Menschen ich wegen der schon verloren habe“. Wir kannten uns seit zehn Minuten und meine Forschung hatte noch gar nicht richtig begonnen. Das *Café Kosmos*, in einem schmalen, hohen, mit einer Wendeltreppe und einem Zwischengeschoß versehenen Gebäude, verkauft als eine von wenigen Münchener Bars *Astra*-Bier aus Hamburg, hat eine bröckelnde Fassade und eine bunt zusammengewürfelte Einrichtung. Es ist laut und heiß. Jana, ehemalige Kommilitonin, die ich gerade auf einer Demonstration gegen *Monsanto* getroffen hatte, sitzt mir bei einem Cappuccino gegenüber und erzählt mir von ihrem indischen Freund, der nun endlich sein Visum bekommen habe. Sie habe sich für eine monogame Beziehung entschieden, weil sie keine Lust mehr habe, „denselben Scheiß zu machen wie meine Eltern damals“. Dann ruft sie Sascha an, mit dem sie vor einiger Zeit eine Affäre – „aber wirklich nur eine Affäre“, was heißen soll: kurz und ohne große Verliebtheit – gehabt hat. „Der kann dir mal was erzählen.“ Und das tat er – betrat das Lokal in Fahrradkurier-Kleidung und einer tibetanischen Kappe, begrüßte uns und versank nach einem anfänglich fröhlichen Grinsen aus seinem schmalen Gesicht mit markanten Wangenknochen und kräftigen Augenbrauen in eine sehr nachdenkliche Stimmung und erklärte mir ausführlich, warum er ‚die Monogamie‘ hasse.

Im Feld oft synonym als ‚romantische Zweierbeziehung‘ bezeichnet und halbernst als ‚RZB‘ abgekürzt<sup>261</sup>, gilt sie nicht nur Sascha als dominantes Modell, das naiv und unreflektiert übernommen werde,

261 Eine Anmerkung zur Nomenklatur: Ich übernehme hier ein emisches Begriffssystem, das nicht völlig logisch aufgebaut ist. So bedeutet ‚Monogamie‘ eigentlich ‚Einehe‘, was den Sachverhalt aber nicht ganz trifft, denn Ehe im juristischen Sinne ist in meinem Feld kein Kriterium, um eine Beziehung als ‚monogam‘ zu bezeichnen. Vielmehr belegt dieser Ausdruck eine Beziehung, die nach dem in der Romantik gründenden Ideal exklusiv ist und vom Finden der ‚anderen Hälfte‘ und bleibender Verliebtheit ausgeht. Das begriffliche Gegenstück zur Monogamie wäre die ‚Polygamie‘, ein in meinem Feld weitgehend ungebräuchlicher Ausdruck (wenn er verwendet wird, bezieht er sich am ehesten noch auf sexuelle Promiskuität). Für Mehrfachbeziehungen werden meist die Ausdrücke ‚Polyamorie‘ (ein Kunstwort aus griechisch ‚poly‘, viele, und lateinisch ‚amor‘, Liebe) oder ‚offene Beziehung‘ bzw. ‚offene Liebe‘ benutzt, je nachdem, wieviel Ernsthaftigkeit den



von Besitzdenken, Einschränkungen und überhöhten, unrealistischen Erwartungen geprägt und somit dazu prädestiniert sei, unglücklich zu machen. Für Sascha hat sie eine weitere *Crux*: Er hat sich dagegen entschieden, dieser Norm zu folgen, doch seine Partnerinnen folgen ihm darin nicht uneingeschränkt, was Konflikte unausweichlich macht. Hatte ich als Gegenstand meiner Forschung also vor allem eine bestimmte Vorstellung von ‚Freiheit‘ und deren tendenziell zerstörerische Auswirkung auf die Gestaltung von Liebesbeziehungen definiert, so schlug mir aus dem Feld sehr schnell ein Begriff entgegen, über den ich bisher wenig nachgedacht hatte: die ‚Monogamie‘, verstanden als normatives, Empfinden und Handeln prägendes und bewertendes kulturelles Muster. Einige meiner Forschungsteilnehmer verwendeten Zeit und Energie darauf, mir sowohl die historische Kontingenz als auch die von ihnen hinterfragten Implikationen dieses Beziehungsmodells aufzuzeigen, damit dessen Quasi-Natürlichkeit zu dekonstruieren und mich auf entsprechende Literatur zu verweisen<sup>262</sup>. Dies war die erste mehrerer Begegnungen mit ‚Theorie aus dem Feld‘, die mich darauf stieß, dass ich ein zentrales Konzept meiner Hypothese – nämlich ‚Liebe‘ – noch nicht ausreichend theoretisiert hatte. Auch Sven Hillenkamps Entwurf, der mich inspiriert hatte, fußt auf einem unausgesprochenen Axiom: nämlich dem, dass Liebe exklusiv ist oder es sein muss, um als solche gelten zu können. Ohne die Notwendigkeit einer Entscheidung für *einen* bestimmten Partner dagegen gibt es auch keine

---

über die Einzahl hinausgehenden Verhältnissen zugeschrieben wird. Wer gar keine offizielle Beziehung hat, ist ‚Single‘, und hat er oder sie ein durchmisches Sexualeben, gibt es dafür eine Vielzahl von Ausdrücken von ‚frei flotierend‘ bis ‚herumvögelnd‘, was aber nicht ausschließt, dass der Betreffende im Ernstfall ‚monogam‘ leben kann. Überhaupt muss zwischen Zustandsbeschreibungen und Personeneigenschaften unterschieden werden: Wer von sich sagt, er sei ‚polyamor‘, meint damit gewöhnlich eine unabänderliche Eigenschaft, während jemand, der gerade ungebunden ist und seine Möglichkeiten nutzt, das selbst nicht selten als ‚Phase‘ deklariert. Der Begriff ‚offene Beziehung‘ dagegen ist eine Zustandsbeschreibung, die aber Hinweise auf bestimmte für das Funktionieren dieser Beziehung notwendige persönliche Eigenschaften beinhaltet.

- 262 Zu nennen wären hier z.B. *Polyamory. Eine Erinnerung* von Thomas Schrödter und Christina Vetter von der Universität Paderborn und *Treue ist auch keine Lösung* von Lisa Fischbach und Holger Lendt, ein zwar nichtakademisches, aber gedankenreiches Buch zweier Beziehungsberater, das auf zahlreiche Quellen verweist.

Entscheidungsunfähigkeit, und Hillenkamps Argumentation, dass die Wahlfreiheit die ‚Liebe‘ zerstöre, bricht zusammen.

Die Grundannahme, dass ‚Monogamie‘ nur ein möglicher Zustand unter vielen sei, untermauern meine Gesprächspartner mit dem Argument, dass sie nicht immer und überall vorhanden gewesen und ihr Entstehen an bestimmte sozioökonomische und religiöse Umstände gebunden sei. Kiano zum Beispiel meinte: „Wir leben schließlich nicht mehr in einer Gesellschaft von vor 300 Jahren. Da mag es ja Sinn gemacht haben, monogam zu leben, man musste gemeinsam wirtschaften, Kinder erziehen, und man war zu zweit oder als Familie relativ einsam.“ Dr. Apiera bezeichnete das Streben nach idealerweise lebenslanger Dauer einer Beziehung als „christlichen“ Bestandteil der „bürgerlichen Reihenhausehe“; ich selbst hatte zu hören bekommen, ich stamme aus dem 19. Jahrhundert; und Peter sagte zur Angst vor dem Verlust des Partners wegen Auftauchens eines Dritten: „Dass man meint, dass der wegbreicht, weil er wen anders auch noch liebt, das wiederum kommt von unserer Sozialisation, von der Idee der Monogamie und den Jahrhunderten, die sie hinter sich hat.“ Folgen wir also sowohl einer in meinem Feld gängigen Praxis als auch einer produktiven Methode der Ethnologie – der dekonstruierenden Vorgehensweise – und werfen einen Blick auf die Geschichte der romantischen Zweierbeziehung, auf eine Diskursgeschichte<sup>263</sup>.

### 5.1.1 Die romantische Zweierbeziehung als soziokulturelle Konstruktion

Ich solle mit Adelheid sprechen, hatte es geheiß – sie sei über siebzig, damals in den 60ern live dabei gewesen, habe sich ihr Leben lang mit freier Liebe beschäftigt und sich eine reflektierte Meinung dazu gebildet. Sie hat mit Rainer Langhans und Uschi Obermeier in der *Kommune 1* zusammengelebt, Münchens erste Frauenkommune gegründet und eine langjährige Beziehung mit dem Drummer der Krautrockband *Amon*

263 Diese ist als Teil europäischer Geistesgeschichte zu verstehen und als solche sehr gut dokumentiert. Meine auf dieser guten Datenlage aufbauende Schilderung geht ins Detail, da sie die Grundlage für die Analyse aktueller Liebesverständnisse meines Feldes darstellt. Den darauf folgenden außereuropäischen Beispielen in Kapitel 5.1.2 möchte ich auf keinen Fall ihre Historizität absprechen, auch wenn sie aufgrund einer dünneren Datenlage im Vergleich recht statisch erscheinen und nicht im Fokus meiner Forschungsfrage stehen.

Düül geführt. Für einige Leute in der Szene ist die 72jährige eine mütterliche Figur, erscheint regelmäßig auf Partys und nimmt regen Anteil am Leben der Jungen. Erwartungsvoll steige ich im Februar 2014 die Treppe zu ihrer Altbauwohnung hinauf. Adelheid empfängt mich mit Händeschütteln und einem strahlenden Lächeln, trägt Hose und Bluse, Edelsteinschmuck, eine orange getönte Sonnenbrille und ein rosa Tuch im blond gefärbten, kurzen Lockenhaar. Die Wohnung ist noch nicht ganz fertig saniert, doch überlegt in hellen Farben eingerichtet und durch verschiedene Lichtquellen sanft beleuchtet. Bei Keksen, Schokolade und Tee erzählt sie mir, wie sehr es sie freut habe, dass heute noch jemand auf das Thema Liebe und Sexualität gekommen sei, und dass ich ganz andere Chancen habe als sie damals, diese Dinge zu reflektieren – „denn wir, weißt du, wir kamen damals aus der Unterdrückung. Unsere Vorstellung von Freiheit war eine sehr unfreie. Wir waren geprägt von Jahrtausenden Patriarchat und zwanghafter Monogamie und wollten alles mit Gewalt abschütteln, nur um in den nächsten Zwang zu tappen.“ Sie spannt im Gespräch einen weiten Bogen, kommt aber immer wieder zurück zu ihrem Kernthema der patriarchal geprägten Eiehe. „Wenn du dir die Geschichte anschaust, wird vieles klarer“, schlägt sie mir vor, und setzt an: „Ich denke schon, dass die Frau mit ihrer Fähigkeit, Leben zu schenken, irgendwann einmal als Göttin galt. Die Beteiligung des Mannes durch den Samen ist ja viel weniger offensichtlich... Aber mit dem Ende des Nomadenlebens und der Kultivierung von Böden und mit dem Besitzdenken, den Platz verteidigen zu müssen, wollten die Männer plötzlich wissen: Für wen verteidige ich? Da wurde es wichtiger, dass die Kinder nur von einem selbst kommen. Da ist es wichtig, dass die Frau bewacht wird, wenn ihre Triebe doch mal in eine andere Richtung gehen. Das wurde ideologisiert und verfestigt, und dann in der Romantik ja völlig überhöht...“

...eine Einschätzung, die aus der Geschichte der Ethnologie wohl bekannt ist: So formulierte Johann Jakob Bachofen 1861 in seinem Hauptwerk *Das Mutterrecht* die Vision eines ‚Urmatriarchats‘, einer Gesellschaftsform, in der Frauen durch keinerlei Gesetze und Heiratsregeln eingeschränkt sind und eine Führungsposition einnehmen, die durch ihre ‚Göttlichkeit‘ legitimiert ist. Diese Konstellation sei wegen der Machtansprüche der Männer, die sie durch die für den Ackerbau und die Verteidigung des Landes notwendige Körperkraft rechtfertigten, allmählich vom Patriarchat abgelöst worden<sup>264</sup>. Ohne diese in weiten Teilen spekulative und eine lineare Entwicklung postulierende Theorie, die zudem von der Existenz eines ursprünglichen und weiblich konnotierten Naturzustandes ausgeht, hier übernehmen oder auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen zu wollen, erscheint sie mir aus zweierlei Gründen wichtig: Erstens stellt sie nicht nur für feministische Theorien, sondern auch für aktuelle Forschungen über geschlechtersymmetrische Gesellschaften wie etwa die matrilinearen Minangkabau auf

264 Vgl. Bachofen 1997 [1861]

Sumatra oder die ohne die Institution der Einehe matriloal lebenden Mosuo in Südwestchina eine Inspirationsquelle dar<sup>265</sup> – Gesellschaftsformen, die tatsächlich so manche Natürlichkeitsannahme widerlegen; und zweitens beruht Bachofens These auf der Grundannahme, dass Wirtschaftsweise, Sozialordnung und Geschlechterverhältnisse sich wechselseitig bedingen. Diese Annahme ist auch ein Schlüssel, um zu verstehen, wie in Europa letztendlich das Modell der romantischen Einehe, das unser Empfinden und Handeln bis heute prägt, in Erscheinung trat. Um also in Anlehnung an Foucault zu fragen, wie es kommt, dass ein bestimmtes Gefühlsmuster erschienen ist und kein anderes an seiner Stelle<sup>266</sup>, sollten historisch zwei Linien verfolgt werden: die Institution der Ehe im sozioökonomischen und religiösen Kontext und das Konzept der Liebe mit den dazugehörigen Emotionen. Beide Linien verschmelzen erst im 19. Jahrhundert miteinander. Einmal näher an der Ehe, ein andermal näher an der Liebe, manchmal ganz eingeflochten, manchmal auch ganz abgespalten, verläuft dazu der Faden der Sexualität.

### 5.1.1.1 Von der Antike bis zur Renaissance

Bereits die babylonische Gesetzessammlung des Hammurapi aus dem Jahre 1800 v.Chr. enthält eine Regelung zur Ehe: Nachdem sich in Folge der Ablösung der Tempelwirtschaft durch die Privatwirtschaft die Bedeutung des Privatbesitzes ausgeweitet hatte, räumte das Gesetz dem Patriarchen der Familie, zu der neben ihm selbst und der Hausfrau auch Nebenfrauen, Kinder und Sklaven gerechnet wurden, umfassende Rechte ein. Die Ehe wurde durch einen Vertrag geschlossen, der vor allem Vermögensfragen regelte; gemeinhin hatten die Frauen allerdings die Freiheit, Geschäfte abzuschließen. Klar ersichtlich wird, dass die Institution der Ehe dem Mann die Gewissheit gab, der biologische Vater seiner Kinder zu sein, denn Ehebruch seitens der Frau wurde mit dem Tode bestraft. Auch der Paragraph zu Vergewaltigung orientierte sich nicht an etwaigen Rechten der Frau, sondern ausschließlich am Recht des Mannes auf Sicherung seines Besitzes: Während

265 Vgl. zu den Minangkabau: Metje 1995; zu den Mosuo: Stacey 2009

266 Vgl. z.B. Foucault 1981 [1969]: 42

Vergewaltigung in der Ehe nicht geahndet wurde, stand auf die Vergewaltigung der Verlobten eines anderen Mannes die Todesstrafe. Während ein Mann sich jederzeit von seiner Frau trennen durfte, war dies für eine Frau ein höchst riskantes Unterfangen: Führte ihr Mann ein „lasterhaftes Leben“, konnte sie zwar um Scheidung ersuchen, befand aber kein Richter diese Einschätzung für zutreffend, so wurde sie ertränkt. Verliebtheit spielt in der Lyrik dieser Zeit eine Rolle, wurde aber nicht mit der Ehe assoziiert<sup>267</sup>.

Als zwei Zentren des antiken Griechenlands wiesen Sparta und Athen sehr unterschiedliche Eheregelungen auf: Die spartanische Gesellschaft beruhte auf einer rigorosen Geschlechtertrennung und praktizierte über lange Zeit nur Besuchsehen, die häufig beiderseits nicht exklusiv waren. Während so die Reproduktion gesichert war, förderte diese Kultur emotionale Bindungen vor allem in Männerbünden, um zum Zusammenhalt und damit zur für Sparta essentiellen militärischen Stärke beizutragen. Für Frauen ergab sich daraus trotz der streng hierarchischen Organisation eine relative ökonomische und handlungspraktische Freiheit<sup>268</sup>. In Athen dagegen festigte die Ehe, obwohl bis zur solonischen Gesetzgebung 593 v.Chr. nur gewohnheitsrechtlich geregelt, die Machtposition des Mannes: Die Frau war nicht rechtsmündig<sup>269</sup> und ihr Wirkungsbereich allein auf den Haushalt beschränkt; auch Aristoteles sah die Ehe auf die Überlegenheit des Mannes gegründet, der von Natur aus rationaler und daher zum Führen befähigt sei. Während Männer weitreichende sexuelle Freiheiten genossen, hatte auch hier der Ehebruch der Frau harte Konsequenzen – den Tod für den Nebenbuhler und die Verstoßung der Frau, die zudem das Recht auf eine neue Heirat verlor<sup>270</sup>. Verliebtheit und sexuelle Leidenschaft hatten ihren Platz dezidiert außerhalb der Ehe, nämlich in den Verhältnissen der Männer zu Prostituierten, unverheirateten oder (wenn sie das Risiko eingehen wollten) verheirateten Frauen sowie zu Knaben. Die vielzitierte ‚Knabenliebe‘ vereinte im Gegensatz zum ehelichen Vertragsverhältnis tendenziell sexuelle Attraktion mit seelischer

267 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 78 ff.

268 Vgl. ebd.: 81 f.

269 Vgl. Klotter 1999: 29

270 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 85

Verbundenheit<sup>271</sup>. Die Sanktionierung männlicher Promiskuität lässt sich auch, folgt man der Durkheimschen These, dass die Gesellschaft in der Religion sich selbst und die eigenen Prinzipien sakralisiert, an der griechischen Mythologie ablesen: Zeus hat unzählige uneheliche Kinder, weshalb seine – eher züchtig dargestellte – Ehefrau Hera zwar bisweilen zürnt, aber weder eine Trennung noch eine offene Konfrontation mit ihrem Mann in Betracht zieht (immerhin wirft er Blitze) – ein Zustand, der den realen Geschlechterverhältnissen durchaus entsprach.

Zugleich aber sind wichtige Komponenten des romantischen Liebesdiskurses auf Konzepte der griechischen Antike zurückzuführen: Im *Symposion* des Platon, einer Diskussionsrunde mehrerer Philosophen, darunter auch Sokrates und Aristophanes, findet sich erstmals eine Reflexion über ‚Liebe‘ schriftlich fixiert. In Athen aber gab es nicht ein, sondern, je nach Interpretation, bis zu zehn Wörter für Liebe. Dazu gehörten einerseits *Storge*, die geschwisterliche Liebe, *Philia*, die geistige, intellektuelle Liebe und *Agape*, die generalisierte, uneigennützigste Nächsten- und Gottesliebe (welche sich alle nicht auf sexuelle Beziehungen beschränken, aber ein wichtiger Teil davon sein können). Andererseits gab es die im engeren Sinne auf geschlechtliche Verhältnisse bezogenen Formen *Mania*, die wahnsinnige, besessene Liebe, *Pragma*, die vernünftige, partnerschaftliche Liebe, und natürlich *Eros* – und um *Eros* geht es im *Symposion*. Selbstverständlich kann man nicht annehmen, dass Einzelpersonen im antiken Griechenland das Denken ganzer späterer Epochen begründet haben, wie dies manchmal die Geschichtsschreibung nahezulegen scheint; vielmehr denke ich, dass diese Philosophen in ihrer Gesellschaft kursierende Ideen aufgreifen, systematisieren und verfeinern und daher als exemplarisch für ihr Umfeld stehen können. So bemerkt auch Roland Barthes treffend: „Die Ausgefallenheit der Unterhaltung rührt daher, daß sie systematisch vonstatten geht [...]. Heute dagegen gibt es keinerlei System der Liebe“<sup>272</sup>. Die Verschriftlichung des Gesprächs hat eine zusätzliche Multiplikatorwirkung, sowohl zu Lebzeiten der Autoren als auch danach. Die Redner des *Symposions* also zeichnen einander teils widerspre-

271 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 82, 85

272 Barthes 2014 [1977]: 33 f.

chende, teils ergänzende Konzeptionen der erotischen Liebe vor, die bis heute ihre Wirksamkeit nicht verloren haben und zu Kernelementen sowohl des romantischen Diskurses als auch bestimmter Gegendiskurse geworden sind. Platon versteht den Eros als „totales Begehren“<sup>273</sup>, das nicht nachlässt und es über die liebende Vereinigung ermöglicht, den Zustand der Abtrennung und defizitären Singularität jedes Menschen zu überwinden – eine transzendente Konzeption, deren Begriffe von Trennung, Vereinigung und Entgrenzung weit über das Körperliche hinausgehen. Die weiteren Teilnehmer des *Symposiums* erörtern verschiedene Aspekte dieser Eroskonzeption des Initiators: Aristophanes erklärt, die Menschen seien ursprünglich Wesen mit zwei Köpfen, vier Armen und vier Beinen gewesen, bis die Götter sie entzweigeschnitten hätten – seither suche jeder Mensch verzweifelt nach seiner anderen Hälfte. Dieses Begehren nach einer symbiotischen Verschmelzung mit nur *einem* möglichen Partner (eben der abgetrennten Hälfte) ist für Aristophanes der Wesenskern des Eros<sup>274</sup> – eine Annahme, die eine zentrale Stellung im bis heute wirkmächtigen romantischen Liebeskonzept einnimmt. Ebenfalls durchgesetzt hat sich die Position Sokrates', welcher den Gott Eros als Kind der Gottheiten *Penia* (Mangel) und *Poros* (Fülle) darstellt, woraus sich eine dynamische und auf der Annahme eines ursprünglichen Defizits gründende Definition von Begehren ergibt: Begierde entsteht aus Mangel, und Erfüllung in der Liebe ist nur für einen Augenblick möglich, bevor sie durch irgendeinen unvermeidlichen Verlust wieder in Mangel und neues Begehren zurückschwingt. Ganz anders dagegen konzipiert Eryximachos den Eros als entsexualisierte, alles Lebende durchwirkende Kraft, als Zusammenhänge schaffende Lebensenergie – eine Idee, die in der europäischen Romantik durchaus *auch* ihren Platz hatte und insbesondere über das Denken C.G. Jungs in die humanistische Psychologie und bestimmte esoterische Denkschulen Eingang gefunden hat<sup>275</sup>. Der Streit zwischen Sigmund Freud, der eher der sokratischen Konzeption nahestand, und C.G. Jung über die Natur des Eros lässt sich als Echo dieses Widerspruchs lesen; und auch eine über Spinoza und Deleuze verlaufende philosophische Linie hat eine alternative Konzeption des

273 Schroedter/Vetter 2010: 86

274 Vgl. ebd.: 86; Klotter 1999: 27

275 Vgl. Klotter 1999: 26

Eros als ursprüngliche, aus Fülle anstatt Mangels geborene Kraft hervorgebracht, deren Einfluss auf nichtmonogame Beziehungskonzepte uns später noch beschäftigen wird. Noch zwei weitere Entwürfe aus dem *Symposion* haben späteren Liebeskonzeptionen ihre Schattierungen hinzugefügt: Phaidros stellt eine Verbindung zwischen Liebe und moralischer Integrität her, indem er auf die Opferbereitschaft der Liebenden füreinander sowie auf den Wunsch, den geliebten Menschen nicht zu enttäuschen, verweist: Liebe verpflichtet und diszipliniert<sup>276</sup> – eine Grundannahme, die in der Idee der partnerschaftlichen, pragmatischen und verlässlichen Alltagsliebe fortlebt, die sich auf ihre Weise vom Ideal des romantischen Höhenflugs abgrenzt. Und schließlich trifft noch Pausanias eine wohlbekannte Unterscheidung in ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Liebe, wobei erstere durch das Interesse an der ganzen Person, letztere durch das Interesse an nichts weiter als ihrem Körper gekennzeichnet ist – Sex ist in diesem Denken nur in Verbindung mit dauerhafter Bindung legitim<sup>277</sup>; die moralisch höhere Bewertung von geistiger im Vergleich zu körperlicher Liebe durchzieht immer noch die Diskurse, auch in meinem Forschungsfeld.

In der römischen Antike findet sich keine entsprechende philosophische Abhandlung, sondern ein wesentlich pragmatischerer und aus romantischer Perspektive geradezu oberflächlicher Umgang mit Liebe und Erotik. Als exemplarisch kann Ovids Werk *Ars amatoria* gelten, das praktische Tipps für die gekonnte Verführung von Frauen und für diskrete Seitensprünge enthält – erst Augustus verbot den Seitensprung und schickte Ovid in die Verbannung. Parallel dazu ist allerdings, wie etwa in der Sage *Daphnis und Cloe*, auch eine Idealisierung des ‚tugendhaften‘, auf lebenslange, treue Bindung zielenden ländlichen Liebeslebens zu beobachten<sup>278</sup>. Erstaunlicherweise galten auch die Germanen im ersten Jahrhundert nach Christus, etwa bei Tacitus, als Vorbild für strenge, sittliche Eheführung (hierbei handelte es sich vermutlich ebenso um eine Projektion wie bei der im 20. Jahrhundert von Herbert Meyer konstruierten fairen germanischen ‚Friedelehe‘ mit gleichberechtigten Partnern, die im Nationalsozialismus idealisiert wurde – gängig war bei den Germanen wohl eher ein patriarchal-poly-

276 Vgl. Klotter 1999: 24 f.

277 Vgl. ebd.: 25; Schroedter/Vetter 2010: 86

278 Vgl. ebd.: 87 f.



gynes Ehesystem). Auch die Ehe in Rom war patriarchal und patrilinear organisiert, für die Frau streng monogam, für den Mann dagegen mit Optionen versehen: Konkubinate waren rechtlich geregelt und Prostitution gängig. Aufgrund dieser Ähnlichkeit brachte die schriftliche Kodifizierung der römischen Eheform auch für die Provinzen keine großen Schwierigkeiten mit sich; die für die spätere europäische Gesetzgebung einflussreiche *Lex romana* sah eine – gewöhnlich arrangierte – Vertragsehe vor, in der der Mann als Haushaltsvorstand wegen der strengen Bestrafung weiblicher sexueller Untreue eine große Sicherheit über seine Erben hatte, während ihm selbst außereheliche Verhältnisse gestattet waren<sup>279</sup>. Liebe galt nicht als Voraussetzung für eine Ehe; diese wurde höchstens als freundschaftliches Verhältnis moralisiert<sup>280</sup>.

Bereits in der Spätantike und im frühen Christentum ist eine wachsende Enthaltsamkeitsmoral feststellbar: Die Eliten nutzten nun sexuelle Enthaltsamkeit als Distinktionsmerkmal und den disziplinierten Umgang mit dem eigenen Körper als Zeichen für eine sittliche Gesinnung<sup>281</sup>; außereheliche Beziehungen wurden allmählich geächtet, bis sich schließlich im Mittelalter die christliche Körperfeindlichkeit voll durchsetzte. Die Kirche, die Wollust als eine der sieben Todsünden aufführt, ächtete eine nicht auf Zeugung zielende Sexualität auch in der Ehe (wobei aber beide Partner das Recht auf Sexualität zur Reproduktion, das sogenannte „Eherecht“, innehatten<sup>282</sup>), definierte sie als Werk des Teufels und stilisierte insbesondere die Frau zur bedrohlichen Verführerin, womit eine weitere Festigung männlicher Dominanz einherging<sup>283</sup>. Eine wichtige rechtliche Neuerung war die Überführung der Ehe von einer privatrechtlichen in eine kirchenrechtliche Institution: Ab dem 13. Jahrhundert war für die Eheschließung der Segen eines Priesters notwendig und die Eheleute unterwarfen sich damit kirchlichen Regeln wie etwa dem absoluten Verbot außerehelicher Beziehungen, dem Verbot des Inzests bis zum vierten Verwandtschaftsgrad und dem Diktum der Unauflösbarkeit der Ehe. Dieser

279 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 88 ff.

280 Vgl. Klotter 1999: 33

281 Vgl. ebd.: 37 f.

282 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 96

283 Vgl. Klotter 1999: 44

Schritt der kirchlichen Verrechtlichung der Ehe ermöglichte zugleich die Einrichtung eines Verwaltungs- und Kontrollapparates, der Buch über die Kirchenmitglieder und eventuelle Regelbrüche führte und mit der Beichte ein genauso machtvoll wie auch paradoxes Instrument zur Hand hatte: Die Liste der von Kirchenvertretern in blumigen Worten beschriebenen sexuellen Verfehlungen (zum Beispiel „Vereinigung nach Art der Hunde“ oder „widernatürliche Selbstfellatio“) wuchs ständig<sup>284</sup> und illustriert die Foucaultsche These des Anreizes zum Regelbruch, der Sexualität nicht nur unterdrückt, sondern zugleich produziert. Eine weitere wichtige Neuerung war allerdings auch, dass der christlichen Ehe beide Eheleute (und nicht nur ihre Familien) zustimmen mussten, was der späteren Individualisierung der Ehebeziehungen den Weg bereitete – auch wenn die schwärmerische romantische Liebe als Ideal noch keine Rolle spielte<sup>285</sup>.

Während so also die Ehe als Sakrament eingerichtet wurde, entstand zugleich das Phänomen der Minne, das zumindest augenscheinlich einen Angriff auf die Ehemoral darstellte: Minnesänger richteten ihre Anbetungsgesänge ausschließlich an verheiratete adlige Frauen. Daraus ergab sich einerseits ein gewisser Statusgewinn der Frau, die im Zuge des Minne-Spieles als aktiv Begehrende auftreten durfte, zugleich aber die Aufrechterhaltung der patriarchalen Verhältnisse, insofern eine von Minnesängern umworbene Ehefrau ihrem Mann nicht etwa zur Schande, sondern zur Ehre gereichte: Sein ‚Besitz‘ wurde aufgewertet. Zudem zielte diese Praxis nicht auf tatsächliche körperliche Vereinigung (maximal kam es zu Küssen), sondern auf die Aufrechterhaltung einer spannungsreichen Distanz. Die Idealisierung der reinen, entkörperlichten Liebe, die ihr Vorbild in der Gottesliebe und der mittelalterlichen Marienverehrung hatte, ist ein zentraler Wesenszug der Minne – wie an kaum einer anderen Praxis lässt sich an ihr ablesen, wie Ehe, Liebe und Sexualität getrennte Wege gehen können: Verliebtheit und schwärmerische Liebe haben ihren Platz nicht in der Ehe, sondern im Verhältnis des Minnesängers zur adligen Frau, Sexualität spielt in der Minne aber wiederum kaum eine Rolle, während sie in der Ehe als pragmatisches ‚Eherecht‘ praktiziert werden soll, wobei der

284 Vgl. Klotter 1999: 41 f.

285 Vgl. ebd.: 42 ff.; Schroedter/Vetter 2010: 89 f.

Lustgewinn möglichst gering bleiben soll<sup>286</sup>. Vor der Ehe dagegen ist es dem Mann möglich, sich sexuell ‚auszutoben‘ – auch im Mittelalter florierte die Prostitution<sup>287</sup>. Ebenfalls in diese Zeit fallen aufschlussreiche verschriftliche Diskussionen über das Verhältnis von Liebe und Ehe: Das 1277 als katharische Häresie verurteilte Buch *De Amore* von Andreas Capellanus gibt einen Streit zwischen einer Adelsfrau und einem Grafen wieder. Während erstere Liebe mit dem Wunsch nach körperlicher Vereinigung gleichsetzt und die Ehe, die diese Vereinigung erlaubt, daher als idealen Ort für die Liebe ansieht, erklärt der Graf:

„Zwischen jeder Art von Zuneigung unter Eheleuten und der Verbindung zweier Liebender besteht ein so großer Unterschied wie der zwischen der gegenseitigen Zuneigung von Vater und Sohn und der unverbrüchlichen Freundschaft zweier Männer, weil hier keine Freundschaft vorliegt, so wie dort nicht von Liebe die Rede ist“<sup>288</sup>.

Eine zur Streitschlichtung herangezogene Schiedsrichterin entscheidet für den Grafen:

„Liebende schenken sich alles aus freien Stücken, [während Eheleute] ausdrücklich verpflichtet [sind], den Wünschen des Partners entgegenzukommen. [...] Das Gesetz der Liebe lehrt, daß keine verheiratete Frau, selbst die Frau des Königs, mit dem Lohn der Liebe gekrönt werden kann, wenn sie nicht noch außerhalb des ehelichen Bundes sich dem besonderen Kriegsdienst Amors verschrieben hat.“<sup>289</sup>

Die Minne wurde, anders als dieses Buch, das mit dem Ausdruck „Kriegsdienst Amors“ vermutlich vor allem von ihr spricht, von der Kirche weiterhin geduldet, während allerdings die im 13. Jahrhundert aufkommende Roman-Literatur (wie etwa *Tristan und Isolde*) vor der Verfestigung und Realisierung einer derart leidenschaftlichen Liebe implizit warnte: Diese endete in aller Regel tragisch.

Über den Einfluss ihrer Körperfeindlichkeit hinausgehend stellt die christliche Religion auch ihr eigenes Skript für eine in der monogamen Ehe wichtige Emotion zur Verfügung: nämlich die Eifersucht. Abgesehen davon, dass – wie hinlänglich bekannt – insbesondere im Al-

286 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 93 f.; Klotter 1999: 44 f.

287 Vgl. ebd.: 98

288 Capellanus 2006 [1277]: 99

289 Ebd.: 107

ten Testament die Frauen männlicher Verfügungsgewalt unterliegen, während es Männern wie Abraham oder David jederzeit freistand, sich eine neue Frau zu nehmen<sup>290</sup>, wird (männlich konnotierte) Eifersucht weitreichend göttlich legitimiert: Das erste Gebot „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“<sup>291</sup> – im monotheistischen Zusammenhang an sich ein paradoxes Gebot – wird ergänzt durch drastische Aussagen wie „[...] ich [...] bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation“<sup>292</sup> und eine Anweisung zum Umgang mit Menschen, die einen Christen von einem anderen Glauben überzeugen wollen: „[...] willige nicht darein. [Du] sollst dich seiner nicht erbarmen [...] sondern sollst ihn erwürgen. Deine Hand soll die erste über ihm sein, dass man ihn töte. [...] Man soll ihn zu Tode steinigen, denn er hat dich wollen verführen“<sup>293</sup>. erinnert man sich noch einmal an die – meiner Meinung nach plausible – These Durkheims, Religion habe immer (auch) die Funktion, gesellschaftliche Werte zu sakralisieren, so lässt sich im christlichen Kontext sowohl ein äußerst affirmativer Umgang mit Eifersucht als auch eine in deren Intensivierung mündende kulturelle Gefühlsmodulation annehmen<sup>294</sup>.

Auch die Reformation brachte keine grundlegende Veränderung der geschilderten Züge mit sich: Vielmehr gewannen im Protestantismus Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung, die einem freizügigen – ‚lasterhaften‘ – Sexualleben entgegenstanden, gegenüber der katholischen (der Assistenz eines Priesters bedürftigen) Beichte weiter an Gewicht. Die Beherrschung der eigenen Emotionen und Triebe, vor wie während der (weiterhin unscheidbaren) Ehe, galt als vornehmliches Ziel von Erziehung und sittlicher Lebensführung; die Ehe sollte nur zwischen Personen geschlossen werden, die dazu fähig waren, einander auf pragmatische, beständige Weise zu lieben; Leidenschaft war weder verlangt noch genehm. Die Ächtung von Konkubinen und Prostitution ging im gemeinen Volk mit einer Herabsetzung des durchschnittlichen Heiratsalters einher, während das aus dem Minne-

290 Vgl. Luther-Bibel: Altes Testament

291 Diverse Autoren o.J.: 2 Mose 20

292 Ebd.

293 Diverse Autoren o.J.: 5 Mose 13

294 Siehe auch Fischbach/Lendt 2014: 60 ff.

sang erhalten gebliebene Ideal der höfischen – entsexualisierten, verherrlichenden und außerehelichen – Liebe in adligen Schichten weiterbestand<sup>295</sup>.

Ein erneuter Wandel der Liebesvorstellungen hin zu einem sinnlicheren, leichteren, frivoleren und profaneren Umgang lässt sich erst in der Renaissance feststellen, die sich tendenziell über die mittelalterliche Moral lustig macht. Als Beispiel führt Klotter das Buch *Die Gespräche des göttlichen Pietro Aretino* an, in dem sich Kurtisanen über ihre Erlebnisse unterhalten: Eine von ihnen ist als Mädchen in ein Kloster geschickt worden, in dem alles andere als züchtige Zustände herrschten – unter dem ironischen Decknamen *Amore dei* hatte sie eine Affäre mit einem der Klostervorstände; charakteristisch ist dabei die terminologische Verkleidung sexuellen Verlangens als ‚Verliebtheit‘ (welche sehr rasch einsetzt und ohne Umschweife ins Bett führt). Auch Giacomo Casanova ist später mit demselben Muster in ganz Europa erfolgreich – als historische wie auch als Roman-Figur:

„Der entscheidende Punkt gegenüber dem Mittelalter besteht [...] darin, daß die fleischlichen Genüsse zum Fundament der Liebe geworden sind. Die Liebe dient dazu, den Sex einzukleiden. Und Sex ist nicht mehr verpönt, keine Gefahr mehr, sondern das, was die Welt an Schönerem und Erfreulichem zu bieten hat.“<sup>296</sup>

Mit Beginn des durch technologische Neuerungen und den Kolonialismus eingeleiteten Frühkapitalismus wurde es zudem für reiche Händler, aber auch für katholische Geistliche (zumindest in Rom) zum Symbol für Reichtum und Status, Kurtisanen um sich zu scharen, ohne dass diese Beziehungen von emotionaler Nähe geprägt gewesen wären. Was damals als ‚Liebe‘ galt, richtete sich in diesem Galanterie-System noch nicht auf die Individualität der betreffenden Person; vielmehr ist eine Verzahnung von ökonomischer und sexueller Ordnung zu beobachten. So ist etwa der Ökonom Werner Sombart der Meinung, der erhöhte Bedarf an kostspieligen Luxusartikeln als Werbegeschenke für die Kurtisanen sei ein wichtiger Motor für die wirtschaftliche Entwicklung gewesen; zudem wurde Edelprostitution vermehrt zur Möglichkeit der Kapitalakkumulation, wodurch die Frauen, die sie ausübten,

295 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 99 ff.

296 Klotter 1999: 49

eine relativ große Unabhängigkeit erreichten. Ab dem 17. Jahrhundert ist zudem ein langsamer Wandel der Stellung der Frau in erotischen Beziehungen zu beobachten: Es wurde zumindest Frauen der reichen Oberschicht zunehmend gestattet, ihre außerehelichen Abenteuer öffentlich zu machen und bei der Anbahnung derselben die Initiative zu ergreifen, also den reinen Objektstatus zu verlassen<sup>297</sup>.

In die Zeit des endenden Feudalismus und des beginnenden Kapitalismus im 16. Jahrhundert fällt auch die Entstehung der Kleinfamilie als Reproduktionseinheit, die – im Gegensatz zur bisherigen ländlichen Großfamilie – im Zuge der Entstehung von Nationalstaaten, Staatsbürgerrechten, freier Lohnarbeit und Urbanisierung von der Produktionssphäre abgetrennt wird. Damit ging die Entstehung einer neuen, die Kernfamilie stabilisierenden Liebesmoral einher: Der Frau wurde die Fähigkeit zur – nun vermehrt propagierten und thematisierten – Mutterliebe zugestanden, in der sie ebenfalls als Subjekt auftritt; und auch die von den Kindern verlangte Liebe zu den Eltern wurde erstmals nicht nur als Pflicht- und Regelerfüllung, sondern als zärtliche, innige Zuneigung gesehen. Arrangierte Ehen verloren zumindest im Bürgertum an Bedeutung, und die Ehe wurde zunehmend als säkularer Vertrag zwischen zwei Individuen begriffen<sup>298</sup>. Schließlich tritt im Zeitalter der Aufklärung auch die Liebesbeziehung als Ehegrundlage auf den Plan – wenn auch noch in einer anderen Form, als wir sie heute kennen: Verlangt war eine vernünftige, die Tugenden des Partners anerkennende Zuneigung, die nicht von Leidenschaft überhört wird. Die Ehe ist dabei das Ergebnis einer vernunftgeleiteten Entscheidung, und auch das kirchliche ‚Eherecht‘, also das Recht auf sexuellen Kontakt, wird abgeschafft: Wie die Ehe muss nun auch der Geschlechtsakt Ergebnis der konvergierenden Wünsche zweier Individuen sein<sup>299</sup>. Die Neuerungen in der säkularen monogamen Ehe stehen also im engen Zusammenhang mit der Entstehung des bürgerlichen Individuums, wie etwa eine Passage aus Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) ausführt:

297 Vgl. Klotter 1999: 50 ff.; Schroedter/Vetter 2010: 101 f.

298 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 103 ff.

299 Vgl. Klotter 54 f.; Schroedter/Vetter 2010: 106 f.

„Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelheit es ist, welche sich in dies Verhältnis legt und hingibt, dessen Wahrheit und Innigkeit [...] somit nur aus der gegenseitigen ungeteilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu sein, nur insofern der Andere als Person, d.i. als atome Einzelheit, in dieser Identität ist.“<sup>300</sup>

Bereits vor der Romantik sind also einige der Grundlagen für das uns bekannte Liebes- und Eheideal gelegt. Die freie Gattenwahl markiert den Beginn der individualisierenden Introspektion, denn um die eigenen Wünsche mit denen eines Anderen abstimmen zu können, muss man sie zunächst einmal kennen, und um sie zu kennen, muss man sie erkunden, reflektieren, anschließend verbalisieren und besprechen:

„Wir stehen vor der [...] Aufgabe der ständigen gegenseitigen emotionalen und sexuellen Abstimmung, die ihrerseits wiederum zu etwas anderem führt: zu dem entfalteten und ausdifferenzierten modernen psychischen Innenraum. Wir sind genötigt, uns aufgrund der Liebesangelegenheiten zu subjektivieren.“<sup>301</sup>

Eben die Selbstexegese, die Foucault vornehmlich als Charakteristikum des Sexualitätsdiskurses beschreibt<sup>302</sup>, ist auch unvermeidliches Kernelement des modernen Liebesideals. Ein entscheidender Schritt allerdings fehlte noch: die romantische Subsummierung von Leidenschaft, Sexualität und Transzendenzstreben unter den Liebesbegriff.

### 5.1.1.2 Romantik: Moderne Liebe als *amour passion*

„Never gonna fall for  
Modern love – walks beside me  
Modern love – walks on by [...]  
Don ‘t believe in modern love...“<sup>303</sup> (David Bowie)

*Liebe Freiheit!* Eine ganze Wand der Ausstellung ziert eine Gemäldeserie mit dem Titel *Just married*. Im Stil der naiven Malerei halten sich rotwangige Paare an den Händen, stehen vor dem Traualtar, betreten ein wohltapeziertes Heim. Die Frau bekommt einen Besen und der Mann Werkzeug in die Hand. Sie fahren glücklich im Auto dahin. Herzen steigen auf.

300 Hegel 1821: 174

301 Klotter 1999: 55

302 Siehe hierzu Kapitel 5.3.1

303 Bowie 1983: *Modern love* (Album *Let's dance*)

Während die Aufklärung Liebe noch als freundschaftliches, vernünftiges Gefühl definierte, setzte im ausgehenden 18. Jahrhundert die kurze literarische Bewegung des *Sturm und Drang* neue Akzente. Anzumerken ist allerdings zunächst, dass es sich bei dieser Bewegung und der darauf folgenden Romantik, auch wenn sie in gewisser Hinsicht den dialektischen Gegenpol zur Aufklärung darstellten, nicht um schlichte, tendenziell regressive Protestbewegungen handelte. Romantisches Denken verstand sich nicht als Gegenentwurf zur Aufklärung, sondern als deren philosophische Konsequenz: Aus Kants *Kritik der Urteilskraft*, die die Möglichkeit rationaler Erkenntnis durch ein vernünftiges Ich radikal in Frage stellte, folgte (etwa beim Naturphilosophen Schelling) in logischer Konsequenz eine ‚Ermächtigung des Nicht-Ich‘<sup>304</sup>. Im Kontext dieser für die europäische Geistesgeschichte bestimmenden Dialektik zwischen aufklärerischem und romantischem Denken konzipiert der Sturm und Drang die Liebe als eine irrationale, höhere Kraft, die sich des Menschen bemächtigt und bemächtigen *soll*; sie ist – ganz den Idealen des ebenfalls in dieser Zeit aufblühenden Geniekults (Innerlichkeit, Originalität, Subjektivismus und Leiden) entsprechend<sup>305</sup> – schöpferisch und regelbrechend und wird im tiefsten Inneren empfunden, sie zielt auf die unverwechselbare Individualität des Anderen, und sie wird zur Leidenschaft umdefiniert, die nicht selten tragisch endet – wie etwa in Goethes *Leiden des Jungen Werther* (1774) mit dem Selbstmord des Protagonisten. Liebe im Sinne des Sturm und Drang ist damit aber nicht nur tragisch, sondern auch – was gerne übersehen wird – eben *nicht* ewig, sondern ein zeitlich begrenzter, rauschhafter Höhenflug, der nicht in eine bürgerliche Ordnung integriert und in ein stabiles Eheleben überführt werden kann, dies aber auch gar nicht beabsichtigt. Vielmehr handelte es sich beim in dieser Zeit geschaffenen Liebesmythos um ein *bewusstes* Phantasieren, ein Spielen mit Möglichkeiten<sup>306</sup> – Schlegel spricht in *Lucinde* von „schöne[r] Lüge“<sup>307</sup> – oder, wie Novalis es nannte, um das Ergebnis einer „qualitativen Potenzierung“. Diese fußte auf der Erkenntnis, dass für das subjektive Erleben einzig die eigene Wahrnehmung, nicht aber

304 Vgl. Riedl 2014: 46

305 Vgl. Krieger 2007: 47 ff.

306 Vgl. auch Klotter 1999: 72

307 Schlegel 1985 [1799]: 45



eine absolute Realität verantwortlich sei: „Die Welt muss romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung“<sup>308</sup>. Auch wurde in der Literatur dieser Zeit, die häufig ‚Doppellieben‘, die Liebe eines Mannes zu einer verheirateten Frau und andere Dreieckskonstellationen thematisierte, vorübergehend die Exklusivitätsnorm in Frage gestellt<sup>309</sup>.

Alle drei Tendenzen – die Flüchtigkeit, das Bewusstsein der vorsätzlichen Selbsttäuschung und die potentielle Mehrfachliebe – schrieben sich in der für das heutige Liebesideal normsetzenden Epoche der Romantik, die im 18. Jahrhundert das Erbe des Sturm und Drang antrat, aber *nicht* fort. Andere Aspekte erfuhren nun verstärkte Aufmerksamkeit: Die Romantik war von einer starken Tendenz zur ‚Wiederverzauberung‘ von Mensch, Natur und Kosmos geprägt, die insbesondere intellektuelle Kreise erfasste, die sowohl der christlichen als auch der aufklärerischen Weltsicht nichts mehr abgewinnen konnten. Denn zugleich wurde es nun, nach Wegfall der herkömmlichen sinnstiftenden religiösen und sozialen Zusammenhänge durch Aufklärung und wirtschaftliche Umschwünge, wichtiger, sich eine individuelle Identität zu schaffen: Sowohl das christliche Transzendenzangebot als auch der strenge Rationalismus konnten den Wunsch, eine ursprüngliche Alleinheit wiederherzustellen und *zugleich* ein unverwechselbares Individuum zu sein, nicht mehr befriedigen. So versucht die Romantik Transzendenz vor allem auf zwei Wegen herzustellen: durch das dichterische, schöpferische Verschmelzen mit der Natur und durch das erotische Verschmelzen mit einem geliebten Menschen, gedacht als perfektes Ineinandergreifen zweier Individualitäten. Die in Platons *Symposion* erstmals artikulierte Idee der beiden zueinander passenden, für einander bestimmten Hälften, des Ganzwerdens durch einen anderen Menschen, erfährt damit eine Aktualisierung: Die symbiotische Liebe und Erotik dient nun, wie Max Weber treffend feststellte, als Instrument der Selbstverwirklichung und Sinnstiftung sowie als primärer Zugang zum eigenen Körper und wurde auf diese Weise ins bürgerliche Subjekt integriert<sup>310</sup>. Diese Integration manifestiert sich in einem entscheidenden Schritt: Leidenschaftliche Liebe wird im 19. Jahrhun-

308 Novalis 1984 [1826], Kapitel 6

309 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 107

310 Vgl. hierzu Klinger 1995: 11

dert zur Grundlage der Ehe – nachdem Sexualität, Liebe und Ehe jahrhundertlang zwei oder sogar drei verschiedene Dinge gewesen waren. Was im Sturm und Drang noch ein antibürgerlicher Impuls gewesen war, wird in der Romantik zur bürgerlichen Normerwartung – dies ist der Preis, den dieser Impuls für sein Überleben bezahlt. Zwischen den Rebellen der jugendlichen Literaturbewegung und konservativen bürgerlichen Kräften wird ein Kompromiss geschlossen, der beiden Seiten zugutekommt, aber auch beide verändert<sup>311</sup>. Die Gesellschaft war – wie Niklas Luhmann in seinem Werk *Liebe als Passion* (und auch in dessen kondensierter Version *Liebe – Eine Übung*) aufzeigt, das den modernen Liebesbegriff als Kommunikationsmedium im gesellschaftlichen System analysiert – zu diesem Zeitpunkt strukturell von der Institution der Ehe unabhängig geworden und konnte „das Risiko beliebiger Heiraten tragen“<sup>312</sup>. Der leidenschaftlich liebende Mensch ist nicht mehr rechenschaftspflichtig und trägt als solcher keine gesellschaftliche Verantwortung. Die Liebe wird von allen „Fremdfunktionen“ – wie Recht, Moral, Nutzen, Politik, später sogar Reproduktion – entlastet<sup>313</sup>. Dennoch aber sieht Luhmann dieses Medium – aus soziologischer Perspektive wohlgerne, die in diesem Punkt der emischen Perspektive diametral gegenüberliegt – *nicht* als reinen Selbstzweck. Die *amour passion*, die sich auf einen einzigen Menschen richtet, Besessenheitszüge aufweist, idealerweise ewig dauert und mit voller, freier Selbstentfaltung einhergeht<sup>314</sup>, reagiert auf die wachsende gesellschaftliche Differenzierung und Multiplikation der Sinn- und Erklärungsangebote, auf die moderne Unsicherheit über den Status und Gehalt des Selbst, indem sie eine „personalisierte Nahwelt“<sup>315</sup> schafft, in welcher Fremd- und Selbstprojektion zusammenfließen. Dadurch wird eine Bestärkung und Akzeptanz des Selbst sowie eine für eine erfolgreiche Sozialisation notwendige Komplexitätsreduktion ermöglicht:

„Die Integration von Ichsein und Weltkonstitution durch Liebe beruht auf einem sehr konkreten, alternativenarmen Niveau der personalen Erlebnisverarbeitung in der Nahwelt. Darin hat sie ihre Leichtigkeit und

311 Vgl. Campbell 2006: 114

312 Luhmann 2014 [1969]: 36

313 Vgl. ebd.: 33 ff.

314 Vgl. ebd.: 31 f.

315 Ebd.: 59

ihre Überzeugungskraft: Sie problematisiert weder im Ich noch im Du noch in der Welt die volle Kontingenz anderer Möglichkeiten. Diese Funktionsbasis gibt der Liebe eine Art gesellschaftliche Unentbehrlichkeit.“<sup>316</sup>

Obwohl Systemtheorie und Diskursanalyse unterschiedliche Ansätze sind, ist Luhmanns Beobachtung mit der Foucaults kompatibel: Sexualität respektive romantische Liebe sind Diskurse (oder, bei Luhmann, ‚Kommunikationsmedien‘), die mittels Introspektion und wechselseitiger Validierung dazu beitragen, die Menschen als Subjekte zu konstituieren und sie damit zugleich berechenbar machen.

Und auch für die Subsumption der Sexualität unter Liebe und Ehe hat Luhmann eine ebenso nüchterne wie erfrischende Erklärung parat: Jedes Funktionssystem habe seinen *Basismechanismus*, so etwa die Wirtschaft das Geld, die Wissenschaft die Methoden zur Objektivitätsherstellung und das Recht den physischen Zwang. Diese Mechanismen dienen durch das „Hinabreichen in die organische Sphäre“ als „Gewissheitsverankerung“, als greif- und erfahrbare Beweis für die ihrem Wesen nach abstrakten Teilsysteme. Deshalb ist es den Basismechanismen auch nicht gestattet, sich zu verselbständigen: Selbstbefriedigung (von außerehelichem Sex ganz zu schweigen) sei geächtet, da sie gleichsam das Äquivalent zur Geldfälschung darstelle<sup>317</sup>. Dies klingt freilich aus emischer Perspektive ganz anders – hier ist die Einheit von sexueller Exklusivität und Liebe schlicht eine Naturgegebenheit und wird nicht weiter hinterfragt: „Die Liebe ist eins mit der Treue“, schrieb Schlegel in *Lucinde*.

In ihrer von Luhmann geradezu provokant nüchtern dargestellten gesellschaftlichen Funktion also wurde die romantische Liebe zum tragenden Element der modernen Ehe und ließ sich hervorragend mit der bürgerlichen Institution der Kleinfamilie und der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in Zeiten der Industrialisierung und Urbanisierung verbinden. Zugleich aber wird sie als sakrales Gefühl gepriesen und ist somit ein Transzendenzangebot innerhalb der säkularisierten Gesellschaft, ein gesellschaftlich sanktionierter Bereich des Irrationalen, in dem die kollektiven wie auch individuellen anti-aufklärerischen Impulse florieren dürfen. Nicht ganz ungerechtfertigt ist angesichts

<sup>316</sup> Luhmann 2014 [1969]: 23

<sup>317</sup> Vgl. ebd.: 43 f.

dieser einerseits durch Stabilisierung, andererseits durch Kompensation höchst funktionalen Integration des romantischen Denkens ins bürgerliche Subjekt Klotters zynisch anmutender Schluss: „Das Wilde und mitunter Böse der Romantik entpuppt sich also in gewisser Weise als Papiertiger [...]. Es wird zum Ornament des bürgerlichen Subjekts, das darauf so stolz ist, *auch* wild und böse zu sein, also verborgene Seiten zu haben. Die Seele des Bankbeamten ist ein Garten wilder perverter Lüste“<sup>318</sup>.

Durch die Bindung an die monogame Ehe wird die Liebe zudem zum Vertrags- und Besitzverhältnis: Traditionell eine Wirtschaftsgemeinschaft, *bleibt* die Ehe im Grunde eine solche. Zugleich wird dieses ökonomische Verhältnis aber explizit nicht mehr ökonomisch, sondern emotional begründet – ein Vorgang, der auch in die Gegenrichtung wirkt und das emotionale Verhältnis tendenziell ökonomisiert. Der Ehevertrag rückt den Partner in die Nähe des Eigentums; es entsteht, wie es eine Festschrift für Luhmann formuliert, eine diskursive „Wahlverwandtschaft von Liebe und Eigentum“<sup>319</sup>. Aufgrund dieses doppelten oder gar dreifachen Wesens der romantischen Liebe (als Quelle von Transzendenz nach der Säkularisierung, als vornehmlicher Bereich der Konstitution eines emotionalen Selbst und als ökonomisches Vertragsverhältnis) identifiziert Eva Illouz diese als Bestandteil des „kulturellen Kern[s] der Moderne [...] – einer Moderne, die auf Gleichheit, Vertragsdenken, der Integration von Männern und Frauen in den kapitalistischen Markt sowie institutionalisierten ‚Menschenrechten‘ als dem Kern der Person beruht“<sup>320</sup>.

Es wird deutlich: Das zeitgenössische romantische Liebesideal ist nicht „aus einem Guss“, sondern es vereint unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Elemente in sich, nämlich (1) Transzendenzstreben und Individualisierung, (2) emotionale Rauschzustände und dauerhafte Bindung im Alltag, (3) Interessenlosigkeit und ein wirtschaftliches Vertragsverhältnis in der Ehe, (4) Wahlfreiheit und normative Erwartung, aber auch: Wahlfreiheit und spontane Wahl *als* normative Erwartung. Zur Erläuterung:

318 Klotter 1999: 73

319 Tyrell 1987: 572

320 Illouz 2011: 29 f.

- (1) Es kann ein lebenspraktisch und seelisch herausfordernder Spagat werden, das Aufgehen in der Liebe und zugleich die volle Selbstentfaltung anzustreben.
- (2) Bei genauerer Betrachtung trägt das Konstrukt der romantischen Liebesbeziehung ursprünglich die Idee der Kurzfristigkeit in sich. Die entsprechende Literatur – bis hin zum Hollywooddrehbuch – thematisiert immer nur den ekstatischen *Anfang* einer solchen Beziehung, koppelt diesen mit der Erwartung von Ewigkeit, beendet dann aber in aller Regel die Erzählung. Ein pragmatischer Beziehungsalltag gehört nicht zum Repertoire dieser vielfach variierten Geschichte. Vielmehr enthält die Romantik ein starkes Element von lustvoller Sehnsucht nach einem unerreichbaren Zustand, von irrationalen Rausch, von Risiko, vom Inkaufnehmen des Scheiterns – eine denkbar ungünstige Grundlage für eine im Ehevertrag festgeschriebene lebenslange exklusive Bindung. Und doch verlangt das kulturelle Skript genau diese romantische Empfindung als einzig legitimen Grund für die Ehe.
- (3) Obwohl sich die Liebe einzig auf die nicht austauschbaren Wesenszüge des Anderen richten soll, vermengen sich bei der Partnerwahl emotionale mit ökonomischen (und/oder den Sozialstatus betreffenden) Erwartungen – eine Quelle des Zweifels an der eigenen Aufrichtigkeit wie an der des Partners.
- (4) Liebe und Ehe sollen einzig auf freier Wahl beruhen. Dies bringt erstens die Schwierigkeit mit sich, dass man die eigene Wahl vor sich selbst mit besten Gründen rechtfertigen muss und die volle Verantwortung für sie trägt, sie daher also auch permanent zu hinterfragen neigt; und zweitens ist die Wahlfreiheit bei genauerer Betrachtung nicht absolut. Wie Karl-Heinz Kohl nach einer Analyse eines Heiratssystems auf Flores feststellt, das die Aufmerksamkeit seiner Mitglieder durch bestimmte Verwandtschaftsbegriffe auf einen bestimmten Personenkreis lenkt, der geheiratet werden darf, verhält es sich in westlichen Gesellschaften kaum anders: Diese weisen einen hohen Grad von bildungs- und milieuabhängiger Homogamie auf und verfügen über juristische wie auch soziale Alters-, Geschlechts- und Verwandtschaftsregelungen, die die Zahl

der Menschen eingrenzt, die man heiraten darf<sup>321</sup>. Auch die Eheschließung mit Personen anderer Staatsangehörigkeit erweist sich häufig als unerwartete bürokratische Hürde. Und wie Schroedter und Vetter zu Recht anmerken, perpetuierte die romantische Ehe zunächst ungebrochen Heteronormativität und patriarchale Familienstrukturen. Frei war die Wahl also nur, solange sie die bürgerliche Ordnung nicht gefährdete<sup>322</sup>.

Diese im Konzept angelegten Spannungen bleiben, obwohl sich selbstverständlich seit dem 19. Jahrhundert einiges geändert hat, bis heute nicht ohne Folgen; sie sind, um Birgitt Röttger-Rösslers Ausdruck zu entleihen, „kulturspezifische Stressoren“<sup>323</sup>, die dazu tendieren, den Einzelnen zu überfordern. In Eva Illouz' Worten:

„Indem sie die Institution der Ehe mit dem Ideal der romantischen Liebe konfrontieren, bauen moderne Gemeinwesen gesellschaftliche Widersprüche in unsere Erwartungen ein, Widersprüche, die ihrerseits zu psychischen Realitäten werden. Die institutionelle Organisation der Ehe, die auf Monogamie, einer Lebensgemeinschaft und dem Zusammenlegen der ökonomischen Ressourcen zum Zweck der Wohlstandsmehrung fußt, schließt die Möglichkeit aus, eine romantische Liebe als intensive und alles verzehrende Leidenschaft aufrechtzuerhalten. Dieser Widerspruch zwingt die Akteure zu einem gehörigen Maß an kultureller Arbeit, um die beiden konkurrierenden Rahmenbedingungen zu bewältigen und miteinander zu versöhnen.“<sup>324</sup>

### 5.1.1.3 Romantik und Kapitalismus: ein Geschwisterpaar

François de La Rochefoucaulds geflügeltes Wort, viele Menschen würden sich niemals verlieben, wenn sie nicht davon gehört hätten<sup>325</sup>, ist heute kaum noch zu widerlegen – denn alle haben davon gehört. Was im 19. Jahrhundert zur Norm wurde, begann sich zunehmend über die Medien – zunächst Literatur und später auch Werbung, Fernsehen und Film – zu verbreiten: Romantische Liebe war das zentrale Thema des aufkommenden Romans, wird in unzähligen Liedern besungen, im

321 Vgl. Kohl 2000: 136 f.

322 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 112

323 Röttger-Rössler 2006: 77

324 Illouz 2011: 31

325 Zit.in. Illouz 2007: 189

Film in eine „visuelle Utopie“<sup>326</sup> umgewandelt und als Massenprodukt konsumiert. Sie steht damit von allem Anfang an im Zusammenhang mit der Ökonomie – und zwar nicht nur mit den Produktionsverhältnissen, sondern auch mit dem Konsum. Ein prototypisches zeitgenössisches Beispiel für den modernen Liebesmythos liefert *Titanic*, einer der erfolgreichsten Filme überhaupt, den viele meiner Forschungsteilnehmerinnen als prägend für das Liebesbild ihrer Jugend angeben – die Schilderung einer Klassengrenzen und sogar den Tod überwindenden, in sich konfliktfreien Liebe auf den ersten Blick; eine transzendente „Phantasie des Absoluten“, wie es die Literaturwissenschaftler Karagiannidou und Vagelis bezeichnen: „[The] forever-lost paradise of imaginary harmonious Oneness that the two lovers embody creates a myth of erotic wholeness exceeding in abundance even the imaginary affluence of the Titanic as the ultra-mythical ship.“<sup>327</sup>

Die Soziologin Eva Illouz analysiert in *Der Konsum der Romantik*, wie sich ab Beginn des 20. Jahrhunderts durch Werbeanzeigen und -spots standardisierte Bilder der romantischen Liebe (*Candle Light Dinners*, Sonnenuntergänge, Traumreisen, glückliche Pärchen) mit der Waren- und Konsumwelt sowie der entstehenden Freizeitindustrie verquickten. Das Rendezvous und symbolisch wichtige Tage des Beziehungslebens (zum Beispiel Jahrestage) werden zunehmend zu Konsumakten: Man geht aus, isst in feinen Restaurants, trinkt Wein, geht shoppen, zahlt Eintrittskarten für Kino und Konzerte, bucht romantische Reisen, fährt Auto oder Zug<sup>328</sup>; man reproduziert als Paar neue, die romantische Liebe und die Konsumwelt aneinander koppelnde Werte wie Individualismus und originellen Ausdruck, Schönheit, Genuss, Freizeit, Spontaneität, Unterhaltung, Spaß, Abenteuer und Intensität<sup>329</sup>. Der Konsum von Luxusgütern im weitesten Sinne dramatisiert und intensiviert den Augenblick und erschafft einen liminalen, vom profanen Alltag abgegrenzten sakralisierten Bereich der romantischen Liebe<sup>330</sup>, wodurch sich ein den Akteuren meist kaum bewusster Zusammenhang zwischen ökonomischen und sozialen Voraussetzungen

326 Zit.in. Illouz 2007: 60

327 Karagiannidou/Vagelis 2003: 95 f.

328 Vgl. Illouz 2007: 61 ff.

329 Vgl. ebd.: 62, 67

330 Vgl. ebd.: 120, 148 f.

und den romantischen Empfindungen und Praktiken ins Geschehen einschleicht<sup>331</sup>. Konsum und Romantik beeinflussen sich aufgrund ihrer Zusammenführung in Werbebildern und Beziehungsritualen gegenseitig: Die Waren werden romantisiert, erhalten eine Aura, die sie vom reinen Ding zum Versprechen einzigartigen Erlebens überhöht, und die Idee der Liebe wird verdinglicht, ist an käufliche Güter gekoppelt und wird sukzessive von der Logik des Marktes unterspült<sup>332</sup>.

Auch der englische Soziologe Colin Campbell sieht einen Zusammenhang zwischen Konsum und Romantik, allerdings von allem Anfang an: Er betrachtet das romantische Denken als konstitutives Element der Moderne, das mit der Industriegesellschaft funktional verbunden sei, da es als Entstehungsbedingung des Massenkonsums aufzufassen sei<sup>333</sup>. Max Webers hinlänglich bekannte These, dass die puritanisch-asketische Arbeitsethik des calvinistischen Protestantismus den für die kapitalistische Produktion und die industrielle Revolution notwendigen ‚Geist‘ zu Verfügung gestellt habe, ergänzt Campbell in seinem Werk *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism* (1987) um die Feststellung, dass für diesen wirtschaftlichen Umbruch nicht allein eine *Produktions*-, sondern auch eine komplementär dazu existierende *Konsumethik* nötig gewesen sei, und führt diese auf die Romantik zurück<sup>334</sup>: Diese und die Konsumpraxis verbindet etwas miteinander, was Campbell als *illusionären Hedonismus* bezeichnet. Jenseits der gängigen (und sicher auch nicht falschen) Annahme, Werbung und materialistische Ideologie manipulierten die Menschen zum Kauf, begreift Campbell den modernen Massenkonsum als Effekt eines hedonistischen Handlungsmodells, das nicht auf (durch Mangel erzeugte) Befriedigungssuche, sondern auf Genussuche gegründet ist, und zudem seinen zentralen Impuls aus einer autonomen Aktivität des menschlichen Geistes erhält: dem sehnächtigen Erschaffen imaginärer besserer Welten. Selbstgesteuertes, kreatives Tagträumen ist – ganz der Methode der „qualitativen Potenzierung“ entsprechend – eine zutiefst romantische Haltung, die sich mehr als auf Materielles auf die *Bedeutungen* fokussiert, die den Dingen zugeschrieben werden (so er-

331 Vgl. Illouz 2007: 71

332 Vgl. ebd.: 53

333 Vgl. Campbell 1987: 227

334 Vgl. ebd.: 5



klärt sich auch das überhöhende Funktionsprinzip moderner Werbung)<sup>335</sup>. Damit geht ein melancholisches Vergnügen an der eigenen Sehnsucht einher, die durch das Erträumen immer neuer Sehnsuchtsobjekte aufrechterhalten wird und die auch durch den Erwerb immer neuer Waren nicht befriedigt werden kann. Wie David Graeber zu recht anmerkt, lässt sich diese Praxis weiter zurückverfolgen: die Mine etwa definiert Begehren als primär imaginäre Aktivität, die nicht in den Versuch einer ‚realweltlichen‘ Befriedigung münden kann und soll<sup>336</sup>. Erst im Frühkapitalismus, der die Ideen von Privatbesitz und Individualismus befeuerte, führte die Sehnsucht, so Graeber, zur Praxis des *Konsums* – des, im eigentlichen Wortsinn, *in-sich-Aufnehmens* und *Verbrauchens* des Begehrensobjektes<sup>337</sup>. So entstanden, wie es Boltanski und Chiapello (aber auch Campbell und Graeber, trotz der Kritik des Letzteren am Ersteren) als Charakteristikum des Kapitalismus beschrieben haben, immer schnellere Begeisterungs- und Enttäuschungszyklen und die damit einhergehende stete Neugenerierung und Verschiebung von Bedürfnissen:

„Modern consumerism [...], labelled self-illusory hedonism, is characterised by a longing to experience in reality those pleasures created and enjoyed in imagination, a longing which results in the ceaseless consumption of novelty. Such an outlook, with its characteristic dissatisfaction with real life and an eagerness for new experiences, lies at the heart of much conduct that is typical of modern life, and underpins such central institutions as fashion and romantic love.“<sup>338</sup>

Diese hedonistische Praxis steht allerdings nur in einer scheinbaren Opposition zur puritanischen, asketischen Ethik der Calvinisten: Tatsächlich leitet sie sich, so Campbell, aus einer anderen Linie des Protestantismus her, nämlich dem Pietismus, der mit seiner Betonung von Mitgefühl, intensivem emotionalem Erleben und Ästhetik die literarische und philosophische Bewegung der Empfindsamkeit auslöste, welche wiederum Eingang ins Denken des Sturm und Drang und der Romantik fand<sup>339</sup>. Pietismus und Empfindsamkeit betrachten Freude und

---

335 Vgl. Campbell 1987: 203

336 Vgl. Graeber 2011 c: 495

337 Vgl. ebd.: 491, 498

338 Campbell 1987: 205

339 Ebd.: 219

Genuss als Indikator für Wahrheit, moralische Richtigkeit und Schönheit und legitimieren somit die Suche nach Genuss und intensivem Erleben als immaterielles Gut. Beide Strömungen – puritanische Arbeitsethik und romantischen Hedonismus – betrachtet Campbell als symbiotische und komplementäre Elemente modernen europäischen Denkens und Menschseins, insbesondere in der Mittelklasse. Auf innerpsychischer Ebene bilden diese Sinnzusammenhänge gemeinsam eine Subjektivierungsvorlage, die die elementare Spannung zwischen Rationalismus und Irrationalem, Pragmatik und Transzendenzstreben, Asketik und Genusssuche, Funktionalität und Widerstand, disziplinierter Arbeit und künstlerischer Inspiration, Konservatismus und Sehnsucht nach Neuem, kurz: zwischen Aufklärung und Romantik, in sich trägt. Das moderne Subjekt hängt tendenziell beiden Ethiken zugleich an, wobei die hedonistische Seite eher mit der Jugend, die calvinistische eher mit dem bürgerlichen Erwachsenenleben assoziiert wird. Simultan dazu tragen beide Sinnzusammenhänge ebenso komplementär zum Funktionieren des kapitalistischen Systems bei, der eine mehr auf Produktions-, der andere mehr auf Konsumseite<sup>340</sup>. Wie ich bereits angemerkt habe, ist auch die Figur des unternehmerischen Selbst um die des hedonistischen, konsumfreudigen, im Augenblick lebenden Selbst zu ergänzen. Protestantische Arbeitsethik und romantischer Hedonismus tanzen „*cultural tango*“<sup>341</sup>. Interessant ist auch, dass – im Zuge des Fortschreitens der von Boltanski und Chiapello beschriebenen Integration jeglicher Kritik in den Geist des Kapitalismus – bestimmte Elemente der romantischen Seite (Spontaneität, Spaß, Kreativität etc.), die zu Beginn der industriellen Revolution allein im Konsum eine Rolle spielten, nun auch im Konzept der ‚Arbeit‘ zu finden sind.

Die Artikulation der anti-asketischen, tagträumerischen Romantik mit dem Massenkonsum ist allerdings ebenso wenig wie die Verbindung des Calvinismus mit der kapitalistischen Produktion ein Zusammenhang, den die Initiatoren dieser Denkrichtung hergestellt oder angestrebt hätten: Die Rolle, die diese Konstrukte im Kapitalismus spielen, ist (wie so oft) nicht ‚im Sinne des Erfinders‘. Die Romantik empfand genau wie die Gegenkultur der 60er Jahre ein Misstrauen gegen-

340 Vgl. Campbell 1987: 220 ff.

341 Ebd.: 227

über Profitstreben und ‚sachalem Konsum‘<sup>342</sup>, was aber für das hoch adaptive kapitalistische System kein Hinderungsgrund ist, sich diese Strömungen anzueignen. Die Betonung ‚kreativen Konsums‘ durch die Ethnologie in Zusammenhang mit dem Aneignungstheorem leistet ihm dabei übrigens unwillentlich Schützenhilfe, weshalb Graeber davor warnt, den Begriff des Konsums allzu breit anzuwenden, auch wenn man ihm dabei eine subversive Konnotation beifügen will: „[...] neoliberalism consists largely of such systematic inversions: taking concepts and ideas that originated in subversive, even revolutionary rhetoric and transforming it into ways of presenting capitalism itself as subversive and revolutionary.“<sup>343</sup>

Was nun tragen diese Überlegungen zum Verständnis und der ideengeschichtlichen Einordnung des romantischen Liebesdiskurses bei? Sie fügen mehrere Ebenen hinzu: Zunächst wird deutlich, dass der von Illouz geschilderte Konnex von Romantik und Konsum im 20. Jahrhundert seinerseits schon eine Folge des Zusammenhanges sein muss, den Campbell aufzeigt. Aufklärung, Romantik und Frühkapitalismus bilden im 18. und 19. Jahrhundert ein Gefüge sich gegenseitig bedingender und unauflösbar miteinander verflochtener diskursiver und struktureller Faktoren. Die romantische Liebe hängt genauso wie moderne Konsumhandlungen mit dem Kult der Empfindsamkeit, des enthusiastischen Fühlens, der Spontaneität und Intuition, des ‚Wissens‘ aufgrund von Ästhetik und erstem Eindruck, der Verbindung von Freude und moralischem Wert zusammen<sup>344</sup>. Weiter besteht eine Parallele zwischen dem Problem, die rechtliche Institution der Ehe auf eine Ethik der Sehnsucht, Intensität und Flüchtigkeit zu gründen, welches häufig die bekannten Enttäuschungszyklen auslöst, und einem Phänomen wie der Mode: Beides dreht sich um das Kernelement der logischerweise nie endgültig zu befriedigenden Sehnsucht nach Neuem und eines damit einhergehenden, auch von Deleuze beschriebenen ‚Bruchs in der Zeit‘<sup>345</sup>:

„The fundamental ‚taste‘ for novelty can only really be understood [...] as a consequence of trying to maximize the pleasures of reality and illusion

342 Vgl. Campbell 1987: 207 f.

343 Graeber 2011 c: 490

344 Vgl. Campbell 1987:

345 Vgl. Braidotti 2010: 239

by projecting the second into the near-future, with the result that the maximum-pleasure horizon always remains just out of reach.“<sup>346</sup>

Und schließlich reflektiert das widersprüchliche Konstrukt der auf Leidenschaft gegründeten pragmatischen Ehe auch die elementare Spannung von Aufklärung und Romantik, von Rationalismus und Hedonismus.

Es wird also deutlich, dass von allem Anfang an ein komplexer Zusammenhang zwischen der Idee der romantischen Liebe und dem sozioökonomischen Kontext besteht, in dem diese entstanden ist; die Idee ist diskursiv mit bestimmten Funktionsprinzipien des Kapitalismus verschwistert. Allein diese Erkenntnis, ausgelöst durch die historisch informierte Kritik, die meine Gesprächspartner an der Norm der romantischen Zweierbeziehung übten, hatte weitreichende Folgen für meine Theoriebildung: Es gibt nicht, wie ich zu Beginn insinuiert hatte, erst seit Entstehung des neoliberalen Freiheitsbegriffes einen Einfluss des ökonomischen Systems auf die Gestaltung von Intimbeziehungen (so als wären sie bis dahin eine rein individuelle Angelegenheit gewesen), sondern diese stehen schon immer in einem kaum noch zu entflechtenden Zusammenhang mit der sozioökonomischen Struktur, die sie umgibt. Und nicht nur die ‚freie Liebe‘, wie meine Ausgangshypothese behauptet, birgt eine Konsumtendenz in sich, sondern auch die herkömmliche romantische Zweierbeziehung – oder genauer: die in der Mehrheit der gegenwärtigen Biographien vorhandene *Abfolge* gescheiterter Zweierbeziehungen, gerne auch bezeichnet als *serielle Monogamie*, oder die permanente Herausforderung, eine bestehende Beziehung angesichts der überwältigenden Zahl anderer, neuerer, eventuell besserer Optionen aufrechtzuerhalten. Das Gefühl von Neuheit wieder herzustellen und dadurch attraktiv füreinander zu bleiben, ist Gegenstand zahlloser Beziehungsratgeber, Frauenzeitschriften und Stylingtipps – und dies ist nicht allein die Folge eines (unbestritten vorhandenen) intensivierte Konsum- und Freiheitsstrebens im Neoliberalismus, sondern bis zu einem gewissen Grade Folge einer bereits im Konzept der romantischen Liebesbeziehung angelegten Spannung.

346 Campbell 1987: 94

### 5.1.1.4 Mononormativität als Machtstruktur

Es etablierte sich also im 19. Jahrhundert ein mit bestimmten Modifikationen bis heute medial omnipräsenter und enorm wirkmächtiger Diskurs, ein Gefühlsskript und Beziehungsmodell, das sich auf sexuelle und emotionale Exklusivität, lebenslange Bindung und Abschirmung eines Intimraumes nach außen gründet. Verfestigt wurde die Annahme der Natürlichkeit dieses Modelles durch die Psychoanalyse, wie etwa durch Freuds Modell des in eine heterosexuell-monogame Konstellation eingebundenen Ödipus-Komplexes oder durch psychologische Bindungstheorien, die das Bindungsverhalten Erwachsener auf die Qualität der Mutter-Kind-Bindung zurückführen und dabei ausschließlich von dyadischen Strukturen ausgehen<sup>347</sup>. Der Lehre der ‚beiden Hälften‘ zufolge ist das magische, quasi-sakrale Ereignis der romantischen Liebe zudem nur mit *einem* anderen Menschen voll erlebbar: mit dem ‚Richtigen‘, der ‚Traumfrau‘, dem ‚Traummann‘, und Sexualität ist nur in Zusammenhang mit romantischer Liebe legitim beziehungsweise (was heute eher zutrifft) erfüllend. Der Ethnologe Charles Lindholm schildert weitere wichtige diskursive Elemente treffend:

„According to the romantic clichés, love is blind, love overwhelms, a life without love is not worth living, marriage should be for love alone, and anything less is worthless and a sham. Romantic love cannot be bought and sold, love cannot be calculated, it is mysterious, true and deep, spontaneous and compelling, it can strike anyone – even the most hardened cynic can be laid low by Cupid.“<sup>348</sup>

Es hat sich also ein normativer Apparat entwickelt, ein „selbstverständliches Orientierungs- und Ordnungsmuster, das durch Institutionen, Rituale, Gesetze und Gefühlscodierungen abgesichert ist“<sup>349</sup>. Diesen Diskurs, der durch Wissen, Werte und Praktiken die romantische Monogamie als quasi-natürlichen Zustand produziert, bezeichnen Pieper und Bauer (in Anlehnung an den Begriff *Heteronormativität* aus den Gender Studies) als *Mononormativität*. Zu diesem Diskurs gehört, ganz gemäß der Foucaultschen Konzeption, auch der (ab)wertende

347 Vgl. Pieper/Bauer 2014: 2 f.

348 Lindholm 2006: 5

349 Pieper/Bauer 2014: 2

Ausschluss anderer Möglichkeiten: ‚Untreue‘ gilt als Charakterschwäche, die Mehrfachehe ist gesetzlich verboten, weite Teile der psychologischen Zunft pathologisieren nichtmonogames Begehren als Bindungsstörung und Persönlichkeitsdefizit. Diejenigen in meinem Forschungssample, die dem monogamen Modell anhängen (oder anhängen), ließen entsprechende Urteile hören.

Ich sitze mit Maria und Diana bei einer Flasche Wein in meinem Wohnzimmer zusammen. Diana ist schlank, blond und hat ein Nasenpiercing. Man merkt ihr irgendwie an Kleidungs- und Schmuckstil an, dass sie früher Metal-Fan war, es aber nicht mehr ist. Kennengelernt habe ich die junge Soziologin im Quechua-Kurs an der LMU; Ihre Diplomarbeit drehte sich um Wasserprivatisierung in Bolivien. Nun arbeitet sie an der Universität. Sie hat sich vor kurzem von ihrem langjährigen Freund getrennt. Auch Maria war ein Jahr in Südamerika unterwegs, spricht fließend Portugiesisch und Spanisch und beschäftigte sich in ihrem Studienfach Ethnologie mit Migration, Diaspora, Interkulturalität und Rassismus. Jetzt arbeitet sie im pädagogischen Bereich. Sie fährt viel Rad, trägt gern Türkis und Cord und arbeitet am liebsten nachts. Seit fünf Jahren lebt sie in einer ihrer Beschreibung nach glücklichen, unkomplizierten Zweierbeziehung und bezeichnet sich selbst als „romantischen Menschen“.

Zum Thema Seitensprungsverbot sagt Maria: „Das ist eine Vertrauenssache. Sex mit wem anders wäre für mich ein Vertrauensmissbrauch, ein Betrug. Es würde mich in Zweifel ziehen... irgendwas passt nicht in der Beziehung. Irgendwas fehlt oder ist langweilig.“ Diana, während der weiteren Forschungszeit in drei exklusiven (oder zumindest so deklarierten) Beziehungen in Folge, kommentiert meine Schilderung der in offenen Beziehungen gängigen Regel, dass es in Anwesenheit des Partners nicht gestattet ist, eine andere Person ‚abzuschleppen‘, so: „Wenn man sowas genau dann macht, wenn der Partner nicht dabei ist... dann ist es doch noch linker!“. Maria ergänzt ihre Überlegungen mit einer psychologischen Argumentation: „Kennst du diese Bindungstheorien? Es wurden da so Tests gemacht über das Bindungsverhalten von Kleinkindern zu ihren Eltern und dieses Verhalten gegenüber der Mutter hat Auswirkungen auf das spätere Bindungsverhalten“ – eine Bemerkung, die die weit verbreitete Annahme impliziert, nichtmonogames Empfinden sei gleichbedeutend mit defizitärer Bindungsfähigkeit. Eine Meinung, mit der sich nicht-monogam lebende Menschen wie zum Beispiel Sascha regelmäßig konfrontiert sehen, ist die, eine offene oder polyamore Beziehung sei „doch bloß eine Ausrede zum Rumvögeln“ und Ausdruck von wahlloser Beliebigkeit. Derar-

tige Beziehungen könnten nur von geringer Tiefe sein und seien von einer Gier, einem „Alles-für-mich“-Denken geprägt – Wertungen, die ihrerseits auf einer Reihe normativer Setzungen aufbauen, wie etwa der moralischen Höherbewertung von Liebe gegenüber Sexualität und der Diskreditierung von Sexualität ohne emotionale Bindung, aber auch der romantischen Positivbewertung enthusiastischen, „tiefen“ Fühlens und einer positiven Wertung von Bescheidenheit und Selbstlosigkeit, die der monogamen Liebe zugeordnet wird. Lena berichtet, ihre Mutter bezeichne es als „natürlichen Impuls“, alle anderen Männer wegzustoßen, wenn man einen liebe – „das ist doch ganz logisch, bleib mir vom Leib!“. Dies ist ein Beispiel dafür, wie sich kontingente soziale Konstrukte durch die Behauptung ihrer eigenen Natürlichkeit verfestigen und nicht mehr zum Hinterfragen drängen.

Die meisten meiner Forschungsteilnehmerinnen aber hinterfragen, wie eingangs geschildert, das Konstrukt doch, allerdings ohne dabei immer auf das Argument der Natürlichkeit zu verzichten. Vielmehr gilt nicht wenigen das eigene Modell als das natürlichere, das biologisch, psychologisch, politisch oder spirituell folgerichtiger. Zunächst aber ist festzuhalten, dass in weiten Teilen meines Feldes Mononormativität – wenn auch nicht unter diesem Namen – als Machtstruktur begriffen und damit delegitimiert wird. Die romantische Monogamie ist zum Beispiel für Lisa, die Erfahrungen mit einer Dreiecksbeziehung hat und gegenwärtig versucht, ihren Partner von den Vorzügen einer offenen Beziehung zu überzeugen, nicht ‚richtig‘ oder ‚natürlich‘, sondern unter anderem die Folge medialer Manipulation:

„Dieses Hollywood-Idyll, dass irgendwann *Happy End* ist, irgendwann nur noch super-duper, das ist halt eine Fehlprogrammierung im Kopf. Da frag ich mich dann bei manchen Filmen schon: ‚Wie war’s dann bei euch zwei in zehn Jahren?‘... Und klar, in dieser Monogamie steckt schon das Bedürfnis nach Vertrauen und Geborgenheit, aber gerade als isolierte Dyade ist das unglaublich schwer herzustellen“.

Steffen berichtet in einem *Facebook*-Post (nicht ohne einen gewissen eigenen Erleuchtungsstatus anzudeuten) von einem Gespräch mit einer Frau, die sagte, es sei schon wichtig, „jemanden für sich zu haben“:

„Ich sagte ihr, ich glaube nicht an das ‚Verliebtsein‘. Ihr fiel alles aus dem Gesicht. Ich erlebe es als die größte Befreiung, nicht mehr so denken zu

müssen, sondern jeden Moment völlig frei zu sein. Frei und glücklich. Sie ist lieber unglücklich und wartet auf ‚das Verliebtsein‘, ‚den Traumprinzen‘. Das ist das, was Hollywood uns einredet und was mit der Realität nix zu tun hat. Aber das muss man selber rausfinden. Musste ich auch.“

Der ‚Traumprinz‘ ist dabei die gängige Metapher, die den eigenen Zweifel am romantischen Liebesmythos markiert. Martin, der mit seiner Ex-Partnerin, mit der er mehrere Jahre in einer offenen Beziehung gelebt hat, und mit seinem besten Freund – beide nun ihrerseits miteinander liiert – in einer WG lebt, erklärt:

„Das ist doch ein völliger Bullshit, völlig schräg, zu glauben, man könnte nur mit einem Menschen eine Beziehung führen. Das impliziert genau diese romantische Vorstellung von ‚woah, da draußen ist mein Traumprinz‘... für mich ist Liebe ein Prozess, und natürlich gibt es nur eine begrenzte Zahl von Menschen, mit denen man eine Beziehung führen kann, aber es ist niemals nur einer oder eine.“

Die sozial- und kulturwissenschaftliche Annahme und Arbeitsgrundlage, dass es sich bei den eigenen erlernten Mustern keineswegs um unumstößliche, aus der menschlichen Natur erwachsende Wahrheiten handelt, gehört zumindest in meinem Forschungsfeld – auch bei nicht entsprechend ausgebildeten Personen – zum Grundstock der Argumentation. Sascha, dem im Frühjahr 2014 gerade (zu seinem Verdruss) eine Frau erklärt hat, sie könne keine Beziehung mit ihm führen und sei überhaupt beziehungsunfähig, da sie „den Richtigen noch nicht gefunden“ habe, überlegt:

„Kann es denn sein, dass wir durch unsere Sozialisation nicht nur Ekel vor Insekten lernen, sondern auch unser Verhalten und unsere Erwartungen in der Liebe? Wir lernen ja durch Gesellschaft, was gesund und ungesund für uns ist. Und wir lernen von klein auf, dass es gesund ist, sich einen Traumprinzen für die ewige Liebe zu suchen und nichts mit anderen mehr zu dürfen und zu wollen.“

Nach einem prüfenden Blick in die Geschichte muss ich ihm recht geben: Romantische Liebe ist das Ergebnis einer kontingenten Entwicklung und zutiefst mit dem ökonomischen und sozialen Hintergrund ihrer Entstehungszeit und mit einer bestimmten Subjektivierungsform – nämlich dem bürgerlichen, vertragsfähigen Individuum – verwoben. Sie deshalb aber als „Illusion“ oder „Fehlprogrammierung“ zu bezeichnen, würde aus *ethnologischer* Sicht bedeuten, das Kind mit dem Bade auszuschütten – denn soziokulturelle Konstrukte sind erstens etwas



überaus Reales und zweitens für sich genommen niemals ein Fehler. Legt man allerdings den Maßstab individueller Freiheit und subjektiven Wohlbefindens zugrunde, dann liegt der Fehler in den Spannungen, die diese Konstrukte verursachen, und in den Machtverhältnissen, die ihnen innewohnen.

### 5.1.2 Die Universalitätsfrage aus ethnologischer Sicht

Komplementär zur historischen Genealogie, die ein Phänomen von innen heraus zu verstehen sucht, existiert auch die Möglichkeit, sich ihm von außen zu nähern: nämlich durch ethnographischen Vergleich. Wenn romantische Liebe ein kontextabhängiges Konstrukt ist, ist sie höchstwahrscheinlich keine Universalie. Oder andersherum: Die Nicht-Universalität des Phänomens wäre ein (weiterer) Beweis für seine Kontingenztz.

Lange Zeit war Liebe kein bevorzugter Gegenstand der Ethnologie, wofür Charles Lindholm mehrere überzeugende Erklärungen bereit hält: Zunächst fehlte dem Fach, das sich vornehmlich mit intersubjektiven Bedeutungen und Strukturen befasste, das Werkzeug zur Analyse scheinbar individueller Emotionen – diese waren Gegenstand der Psychologie. Durch den Einfluss der Sozialpsychologie und der Geertzschen Konzeption von Emotionen als Handlungsmotive, die an ein Symbolsystem gekoppelt sind, änderte sich dies zwar – doch im Fokus standen zunächst nur dysfunktionale (und daher potentiell therapiewürdige) Emotionen wie Wut, Angst und Depression. Auch wenn Liebe und insbesondere Verliebtheit von verschiedensten Kulturen als dysfunktionale Krankheit oder ‚Wahnsinn‘ konzipiert wurde, handelte es sich dabei zumindest aus Sicht der Ethnologen um die vermutlich einzige nicht therapiewürdige, sondern vielmehr erwünschte Form von Wahnsinn. Ferner mag auch die Furcht vor der Desillusionierung, die mit einer wissenschaftlichen Klärung eines irrationalen Phänomens einhergeht, so manchen Forscher von diesem Thema abgebracht haben. Lindholm verweist zudem auf die Problematik, die noch nicht institutionalisierte Emotion der *Verliebtheit* sprachlich adäquat zu erfassen, und stellt fest, dass unsere Kultur dafür nur zwei – im klassischen wissenschaftlichen Diskurs nicht legitimierte – Idiome bereithält,

nämlich Poesie und Pornographie. Mit der trockenen Stimme des objektiven Wissenschaftlers zu sprechen, wird wiederum dem Selbstanspruch nicht gerecht, das Erleben der Akteure ernst zu nehmen und es entsprechend auszudrücken; und schließlich rührt die Beschäftigung mit Liebe auch noch an das ethnologische Imageproblem, sich als ernstzunehmende Wissenschaft beweisen müssen zu meinen:

„[Any] interpretive ethnographic study of love may well appear to be removing the poetry from the experience, while at the same time engaging in a bit of keyhole peeking under the guise of research. Both make the investigator into an absurd figure. And absurdity is one thing that anthropology, which is already nervous of its status as a real social science, can ill afford.“<sup>350</sup>

Zudem tragen die entsprechend rar gestreuten ethnologischen Arbeiten zum Thema häufig idealistische Züge: Romantische Liebe wird im öffentlichen Diskurs, früher aber auch von der evolutionistischen Ethnologie, gerne als eine Erfolgsgeschichte präsentiert, als Sieg der freien Partnerwahl über gesellschaftliche Zwangszusammenhänge, aber auch als die zivilisatorische Leistung, einen ‚rohen‘ Trieb als ‚edles‘ Gefühl sublimiert zu haben. Aus dieser Perspektive ist der Erfolg ein genuin europäischer, der den nicht ‚westlichen‘ Teilen der Welt lange verwehrt geblieben ist und sich dort erst langsam durchsetzt. Dieses Narrativ ist vor allem aus kapitalismuskritischer Richtung auch mit umgekehrten Vorzeichen zu hören: Die romantische Liebe sei eine kommodifizierte Illusion, die ursprünglich dazu gedient habe, banale Triebe zu überhöhen und zweckdienliche Ehen zu legitimieren, während sie nun aufgrund ihrer Marketingqualitäten im Begriff sei, sich global zu verbreiten. Auch einflussreiche Anthropologen wie Ralph Linton oder Robert Lowie bezeichnen die romantische Zweierbeziehung schlicht als ‚Fiktion‘<sup>351</sup>, und Eva Illouz fügt ihrer Analyse des ‚Konsums der Romantik‘ die Beobachtung hinzu, den Akteuren werde zunehmend bewusst, dass sie eine „kulturell vorgeschriebene Sprache“<sup>352</sup> benutzten, woraus Zweifel an der eigenen Authentizität und eine ironische Distanzierung von den eigenen Gefühlen entstünden.

350 Lindholm 2006: 7 ff.

351 Vgl. ebd.: 5 f.; Kohl 2000: 113 f.

352 Illouz 2007: 186

Der Ethnologe William Jankowiak dagegen argumentiert für einen universell menschlichen Hang zur „emotionalen Monogamie“, was er etwa mit Forschungsergebnissen aus polygamen Gemeinschaften wie der der Mormonen begründet, in denen Männer klare Präferenzen für eine ihrer Frauen haben und Frauen mit Eifersuchtsproblemen kämpfen, obwohl beides religiös geächtet ist<sup>353</sup>. Diese Argumentation ist allerdings anzuzweifeln, da diese Gemeinschaften mit dem romantischen Ideal der umgebenden Gesellschaft durchaus vertraut sind und das Eifersuchtsproblem auch durch die Geschlechterungerechtigkeit der Konstellation begründet sein könnte. Jankowiak und Fischer versuchen sich zudem an einer komparativen Fragestellung und treffen numerische Aussagen über die Verteilung ‚romantischer Liebe‘ in indigenen Kulturen – ihnen zufolge ist sie nahezu eine Universalie, da in 148 von 166 ‚untersuchten‘ Kulturen feststellbar<sup>354</sup>. Dieses Unterfangen geht freilich je nach der Definition von ‚romantischer Liebe‘ (und, damit einhergehend, vielleicht auch je nach heimlicher Absicht der Autoren) sehr unterschiedlich aus – Lindholm, der auf denselben ethnographischen Korpus zurückgreift wie Jankowiak und Fischer, diagnostiziert ‚romantische Liebe‘ lediglich in 21 Fällen und begründet den Unterschied zum Ergebnis seiner Kollegen damit, dass diese das Kriterium heftiger sexueller Attraktion angewandt hatten, während er selbst nach Anzeichen idealisierender Überhöhung des Partners gesucht hätte<sup>355</sup>. Wie so oft in der Ethnologie ist es auch in diesem Punkt sinnvoller, den Anspruch korrekter statistischer Aussagen fallenzulassen und einen Blick auf intensive Mikrostudien zu werfen, welche verlässliche Aussagen ermöglichen und sich zu einem (wenn auch nicht vollständigen) Mosaik zusammensetzen, das die Vielfalt menschlicher Lebensformen aufscheinen lässt.

Liebesvorstellungen und Beziehungsmodelle weisen tatsächlich eine erstaunliche Variationsbreite auf: Lindholm führt im selben Artikel die Marri Baluch auf, Nomaden im Iran, deren Kultur von Robert Pehrson näher beschrieben wurde. In dieser patriarchalen und patrilo-kalen, tendenziell individualistischen und konkurrenzorientierten Gesellschaft ist die arrangierte Ehe ein politisches Machtwerkzeug. Wäh-

353 Vgl. Jankowiak 2006

354 Vgl. Kohl 2000: 115

355 Vgl. Lindholm 2006: 15

rend es als verpönt gilt, intensive oder gar nur freundschaftliche Gefühle für den Ehepartner zu hegen, betreiben die Marri Baluch einen ausgeprägten Kult um die außereheliche Liebesbeziehung – diese gilt als einzige zweckfreie, in sich schöne und wertvolle Beziehung und wird in zahllosen Gedichten besungen. Derartige Beziehungen werden ausschließlich mit verheirateten Mitgliedern anderer Residenzgruppen eingegangen und sind streng geheim – fliegt ein solches Verhältnis auf, kann sogar die Todesstrafe drohen. Doch nicht nur die strikte Trennung zwischen Ehe und Liebe widerspricht dem romantischen Konzept, sondern auch die ebenso strikte Trennung zwischen Liebe und Sexualität: Da der Sexualakt im Empfinden der Marri Baluch Ausdruck männlicher Dominanz und Gewalt ist, soll die außereheliche Liebe, die die Frau in einer symbolischen Umkehrung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse als reines, göttliches Wesen poetisch idealisiert, im Gegensatz zur Ehe asexuell sein. Ähnliches berichtet Margaret Mead aus Melanesien; auf Manus etwa sei das Schöne an Liebhabern, dass man nicht mit ihnen schlafen müsse<sup>356</sup>. Das System der Makassar auf Sulawesi dagegen, das Birgit Röttger-Rössler schildert – ich komme später noch ausführlicher darauf zu sprechen – hält neben der ausgefeilten Nomenklatur für 27 verschiedene Formen von Liebe noch eine Überraschung bereit: nämlich die Einordnung dessen, was hier ‚Verliebtheit‘ heißt und ein wünschenswerter Glückszustand ist, als für die soziale Ordnung und das persönliche Glück gefährliche und unbedingt therapiebedürftige Krankheit namens *garring lolo*. Sexualität gilt zudem nicht als Bestandteil irgendeiner Form von Liebe – Grundelement hiervon ist vielmehr Fürsorge –, sondern als nicht weiter bedeutsames Grundbedürfnis<sup>357</sup>. Einer gängigen Typologisierung zufolge herrscht die Betonung fürsorglicher Liebe und die Abwertung rauschhafter Verliebtheit in Allianzgesellschaften vor, die auf stabile soziale Netzwerke gegründet sind, welche einerseits das menschliche Bedürfnis nach Geborgenheit und Zugehörigkeit erfüllen, andererseits aber auf arrangierte Ehen funktional angewiesen sind. Verliebtheit, die dem romantischen Modell ähnelt, komme in diesen Gesellschaften – wie etwa bei den Marri Baluch – allenfalls als außer der eigentlichen sozialen Ord-

356 Vgl. Lindholm 2006: 12

357 Vgl. Röttger-Rössler 2006: 67

nung stehende Utopie vor, die der imaginären Flucht aus bestehenden rigiden Verhältnissen diene. Die Idealisierung romantischer Verliebtheit und darauf gegründeter Ehen dagegen, so das Modell weiter, sei für individualistische, atomisierte Gesellschaften charakteristisch, welche freie Partnerwahl ‚verkräften‘ könnten und an einem Mangel an sozialer Wärme litten<sup>358</sup>. Dieses gefällige Erklärungsmodell allerdings greift längst nicht immer – so führt Röttger-Rössler etwa das Beispiel der Mangaia auf den Cook Islands an, die durchaus in festen Sozialstrukturen und arrangierten Ehen leben, aber auch Zustände ‚romantischer‘ Verliebtheit kennen; und Karl-Heinz Kohl erläutert, wie das Gefühl intensiver Verliebtheit in einem ebenfalls auf Heiratsallianzen angewiesenen Dorf auf der indonesischen Insel Flores durch ein bestimmtes Begriffssystem auf ‚heiratbare‘ Mitmenschen gelenkt wird: Frauen, die nicht geheiratet werden können, sind für einen Mann von klein auf „Schwestern“ und *vice versa*; Verliebtheit in die ‚richtigen‘ Personen – die sich im Normalfall einstellt – ist durchaus erwünscht, da sie so ihre desintegrierenden Eigenarten verloren hat<sup>359</sup>. Zudem verweisen Röttger-Rössler und Kohl auf den massiven Ethnozentrismus vieler Ethnographien, die Gesellschaften, in denen Sexualität kaum eingeschränkt wird, generell die Fähigkeit zu engen emotionalen Bindungen absprechen – so auch Donald Marshalls Ethnographie *Island of Passion* (1962) über die (für ihn sexbesessenen und emotional unterentwickelten) Mangaia, die durch eine *restudy* von Helen Harris korrigiert wurde<sup>360</sup>. Ein ähnliches Beispiel, wenn auch mit positiver Wertung, ist Margaret Meads berühmtes Werk *Coming of Age in Samoa* (1928), das die indigene Kultur der pruden US-Gesellschaft als Idealbild gegenüberstellt, dabei aber nicht weniger *othering* betreibt als Marshalls Studie.

Auch die These, dass durch die Globalisierung eine Homogenisierung der Liebesvorstellungen und ein Siegeszug des romantischen Modells eingesetzt habe, hat die Ethnologie – wie die Homogenisierungsthese im Allgemeinen – inzwischen widerlegt: So zeigt etwa Nancy Netting, wie junge Erwachsene der Mittelklasse im indischen Bundesstaat Gujarat die scheinbare Dichotomie von romantischer Liebe und

358 Vgl. Lindholm 2006: 16

359 Vgl. Kohl 2000: 132

360 Vgl. Harris 1995

arrangierter Ehe durch hybride Modelle überwinden. Diese verbinden Werte wie Gleichheit, freie Wahl und Intimität mit dem Vertrauen auf höhere Kräfte und die Weisheit der Eltern sowie mit der Idee der langsam wachsenden Liebe. In der Praxis bedeutet dies, dass ein autonomes *Dating-System* und elterlich arrangierte Treffen koexistieren, die Wahl des Ehepartners auf der Grundlage beider Wertesysteme reflektiert und mit den Eltern diskutiert wird, und traditionelle Praktiken wie die Prüfung eines adäquaten Sozialstatus und die Befragung eines Horoskopes eine unerwartete Kompatibilität mit modernen Technologien – vor allem mit auf *matching-Systemen* beruhenden Partnerbörsen – aufweisen<sup>361</sup>.

Eine für den Konflikt verschiedener Liebes- und Beziehungsmodelle beispielhafte Situation erlebte meine Forschungsteilnehmerin Lena. Die Ethnologiestudentin, die im *Import Export* jobbt, in der Flüchtlingshilfe aktiv ist und ebenfalls mit mir Quechua gelernt hat, hatte 2013 im Urlaub in Spanien einen Ferienflirt mit Ahmed, einem seit etwa zehn Jahren dort lebenden Tunesier. Ahmed war bildender Künstler, bei der Gemeinde als interkultureller Mediator angestellt, belesen in Psychologie und Philosophie, und ein leidenschaftlicher Rockmusik-Fan, zugleich auch gläubiger Muslim (die Internationalität der Bohème-Kultur, die ich am Beispiel Münchens geschildert habe, scheint hier auf). Nach Lenas Darstellung war folgendes geschehen: Ahmed hatte zuvor eine langjährige Beziehung zu einer spanischen Frau gehabt, die in die Brüche ging. Durch die Trennung in Depressionen und Selbstzweifel gestürzt, griff er auf das herkömmliche Modell zurück: Er ging auf den Vorschlag seiner Familie ein, eine tunesische Frau zu heiraten. Die Eltern hatten die Partner füreinander ausgewählt; das Brautpaar hatte nur Kontakt via Email und lernte sich erst wenige Tage vor der Eheschließung kennen. Nach der Hochzeit reiste Ahmed zurück nach Spanien, um das Visum für seine Frau zu beantragen. Nach kurzer Zeit allerdings kamen ihm die Zweifel, von welchen geplagt ihn Lena fast ein Jahr später kennenlernte: Warum hatte er diese Frau geheiratet, in die er überhaupt nicht verliebt war? Er hatte einen riesigen Fehler gemacht – sollte er sich von ihr trennen, wäre ihr Leben zerstört, und doch wollte er keine Familie mit ihr haben, keine Kinder; sie war so

361 Vgl. Netting 2010

unterwürfig, folge ihm nur, sie verstehe sein ganzes Leben in Spanien überhaupt nicht, sie blättere uninteressiert durch seine Skizzenbücher – wo sei die Leidenschaft? Die geistige Nähe? Er stürzte sich in die Affäre mit Lena, die seine geistigen und künstlerischen Interessen teilte, spielte mit der Idee, sich scheiden zu lassen und nach München zu ziehen, hatte aber enorme Gewissensbisse. Dann kam die Nachricht, das Visum sei ausgestellt. „She has the visa“, teilte er mit, „and it sucks“. Lena, die ihrerseits Zweifel an der Realisierbarkeit ihrer Beziehung zu Ahmed hatte – er sprach kein Deutsch und hatte keine hier anerkannte Ausbildung, wäre in Deutschland also von ihr abhängig gewesen – reiste ab. Es folgte ein Email-Austausch, in den Lena mir Einblick gewährte, und der belegt, wie Ahmed vom romantischen Modell („You’re the one that lighted my fire“) zum Modell der vernünftigen und religiös legitimen Partnerwahl übergeht, die in eine allmählich wachsende, nicht auf Leidenschaft basierende Wertschätzung, praktische Zusammenarbeit und damit in eine gewisse Form von Liebe mündet. Der geschilderte Konflikt, der durch seine Sozialisation in beide Modelle verständlich wird, endet allerdings nicht mit dem ‚Sieg‘ eines Modelles, sondern vielmehr mit dem Bemühen um die Integration der Gegensätze – auch wenn dabei der romantische Teil wie in folgender Email tendenziell ins Imaginäre verwiesen wird:

„I’m still a dreamer but I’m learning to make a dream everyday of pieces of my life [...] Life teaches me to live the present not the future or the past, to appreciate what I’ve got, not what I had or what I could have [...]. I’m a believer and I believe in what life gives me, good or bad. Sometimes a ‚bad‘ thing could have a hidden good purpose... and the bad thing becomes a good thing with time... time will tell us the truth... I told you!“

Inzwischen ist Ahmed Vater eines Sohnes und darüber sehr glücklich; die Familie plant nun aber (ironischerweise, wie Lena anmerkt) nach einem gescheiterten Versuch, in Tunesien Fuß zu fassen, in München zu leben, da es hier bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt gebe. Ob dies der einzige Beweggrund ist, sei dahingestellt.

Bevor wir nun aber mit der Frage nach Europa zurückkehren, wie es nach dem 19. Jahrhundert weiterging, und uns damit auch der Geschichte der ‚Freien Liebe‘ zuwenden, bleibt festzuhalten: Die ethnographische Datenlage zur Universalität der romantischen Liebe ist

schwierig, da das Thema entweder nicht im Fokus der Aufmerksamkeit der Ethnologen stand oder auf mehrere Weisen als Projektionsfläche diente; hinzu kommt die Schwierigkeit, den Untersuchungsgegenstand überhaupt zu definieren. Dennoch lässt sich aus den geschilderten Beispielen – und jenen, die wir an gegebener Stelle noch kennenlernen werden – ablesen, dass das Konzept ‚romantische Liebe‘ (spontanes, ekstatisches, geistiges und körperliches Verschmelzen mit einer einzigen geeigneten Person, das zu lebenslanger Bindung, also zur Ehe, führen soll) keineswegs eine Universalie ist. Das Phänomen temporärer intensiver Anziehung zwischen zwei Menschen mag eine Universalie sein, doch wie es mit Bedeutung versehen und in soziale Beziehungen integriert wird, ist kulturspezifisch: Es kann gefördert oder abgelehnt, pathologisiert oder idealisiert werden, es kann sexueller oder dezidiert asexueller Natur sein, es kann Exklusivität verlangen oder nicht; mal wird es inszeniert, mal verheimlicht; in der Romantik dient es als Ehegrundlage, in vielen anderen Modellen als das genaue Gegenteil; in manchen Sprachen hat es nicht einmal einen Namen. Zudem variiert die Art und Weise, wie emotionale Intimität, Sexualität und Bindung miteinander kombiniert oder voneinander abgegrenzt werden. Und schließlich belegen sowohl die Konflikte zwischen verschiedenen Liebesvorstellungen und -praktiken als auch die daraus resultierenden Hybridisierungen eine fortbestehende Variationsbreite dieses Aspektes menschlichen Zusammenlebens, die allen universalistischen, rein individualpsychologischen oder biologistischen Erklärungen Hohn spricht.

### 5.1.3 ‚Freie Liebe‘ – ein Gegendiskurs mit Geschichte

„Weißt du was? Wir müssen mal einen Gang durchs Archiv machen.“ Adelheid winkt mich zu einem Karton voller alter Zeitschriften, Briefe, Flugblätter, Fotografien und Bücher. Sie zieht das Titelbild einer *Spiegel*-Ausgabe von 1968 heraus, das die grobkörnige Nahaufnahme einer Frau zeigt, die an einem Joint zieht. „Das bin ich! Da warst du noch nicht mal geboren! Und schau, das hier war unser erstes Flugblatt: ‚Freie Richter sprechen Frauen frei...‘ rührend, wie naiv wir damals waren. Wilhelm Reich war sehr wichtig für uns. Und... ah, hier, das Buch über Monte Verità. Lies das mal, das ist wichtig, denn wir haben die freie Liebe und das Kommunenleben eigentlich gar nicht erfunden. Da gibt es Vorläufer, schon viel früher...“



...denn trotz all ihrer Wirkmacht blieb die romantische Zweierbeziehung als dominantes Ehe- und Gefühlsmodell nicht lange unangefochten – ganz abgesehen davon, dass sie sich, wie wir gesehen haben, ohnehin erst im 19. Jahrhundert als Norm etabliert hat und man von einem korrespondierenden Gegendiskurs erst ab diesem Zeitpunkt sprechen kann. Auch wenn die ‚RZB‘ auf gewisse Weise bis heute fest im Sattel sitzt, traten im Laufe der Zeit – neben einem allgemeinen Wandel des Eheverständnisses zum nüchterneren Ideal der *companionship*<sup>362</sup> – immer wieder philosophische Gegenentwürfe und lebenspraktische Experimente auf. Diese lösten sich vor allem von der Exklusivitätsnorm und stellten ihren alternativen Umgang mit Liebesbeziehungen in den Kontext umfassender Systemkritiken. Beim Gang durch die Geschichte dieses Gegendiskurses wird deutlich, dass auch er nicht ungebrochen ist, dass es nicht *die* ‚freie‘ oder ‚nichtmonogame‘ Liebe gibt, sondern verschiedene Spielarten, die in unterschiedliche historische und intellektuelle Zusammenhänge eingebunden sind und unterschiedliche Schwerpunkte setzen, die sich bis heute fortschreiben.

### 5.1.3.1 Von Saint Simon bis Monte Verità

Mitten in der Blütezeit der Romantik um 1830 löste Henri de Saint Simon, bekannter soziologischer und philosophischer Autor, Frühsozialist und Urheber des künstlerischen Avantgarde-Konzepts<sup>363</sup>, eine Diskussion um ‚freie Liebe‘ aus, indem er eine nichtmonogame Beziehungspraxis als Vehikel zur Frauenbefreiung und zur allgemeinen Emanzipation von religiöser Unterdrückung begriff, die zudem dem Gemeinschaftsgeist des Sozialismus entspreche<sup>364</sup>. Eine ähnliche Position vertrat der ebenfalls frühsozialistische und anarchistische Denker Charles Fourier, der das menschliche Streben nach Liebe (und dessen Scheitern) in den Fokus seiner kritischen Gesellschaftsanalysen rückte. Für ihn zwang die Institution der monogamen Ehe, die mit der eigentlich umfassenden Natur der Liebe nicht vereinbar sei, die Menschen zu Verrat und Unsittlichkeit. So schreibt er in *Aus der neuen Liebeswelt* (1820):

362 Vgl. Luhmann 2014 [1969]: 65

363 Vgl. Riedl 2014: 50

364 Vgl. Rattner/Danzer 2007: 86

„Wissen die Moralisten nicht selbst, daß ewige, ausschließliche Treue in der Liebe der menschlichen Natur zuwiderläuft; daß man vielleicht einige Dummköpfe beiderlei Geschlechts, niemals aber alle Männer und Frauen zu solchen Sitten bekehren kann; und daß somit jede Gesetzgebung, welche Eigenschaften fordert, die mit den Leidenschaften unvereinbar sind, nur lächerliche Spekulationen hervorbringen und Unordnung stiften kann, da die ganze Gesellschaft sich dann stillschweigend zusammenschließt, um die Übertretung der Gesetze gutzuhießen? Ist dies nicht das Ergebnis des Liebessystems, das seit 2500 Jahren herrscht?“<sup>365</sup>

Er betrachtete die erotische Liebe als „die Leidenschaft [...], die am geeignetsten ist, Beziehungen unter den Menschen zu knüpfen“<sup>366</sup>, und sah ihre Befreiung als Weg zum fundamentalen sozialen Wandel, warnte aber zugleich vor jeglicher Dogmatisierung: Es sollte den Menschen freistehen, auch die herkömmliche Ehe einzugehen<sup>367</sup>. In Bezugnahme auf das antike Griechenland und ‚Naturvölker‘ plädierte er dafür, die Sexualität in den religiösen Ritus einzubeziehen; Das Göttliche sei mit dem Erotischen eigentlich untrennbar verbunden. Als Höhepunkt dieser sakralen Verbindung betrachtete er die Liebesorgie, ein Ritual des Gemeinschaftsglücks: „Die Natur treibt uns zur Liebesorgie. [...] Folglich bedeutet die Orgie den edlen Aufflug der freien Liebe [...]. Sie verstärkt die Sympathien jedes Einzelnen durch eine gemeinsame, kollektive Leidenschaft, die für alle Beteiligten eine neue Beziehung bedeutet...“<sup>368</sup>. Die Treffen der nachfolgenden Bewegung der sogenannten Saint-Simonisten um Prosper Enfantin, die sowohl die sozialistischen als auch die erotischen Lehren Saint-Simons und Fouriers predigten und angeblich auch praktisch umsetzten – sie sprachen von einer „Güter- und Sexualgemeinschaft“ – , wurden bald von der Staatsanwaltschaft unterbunden, hatten aber durchaus Einfluss, so zum Beispiel auch auf den Dichter Heinrich Heine und die Revolutionsbewegungen von 1848 in Deutschland<sup>369</sup>. Auch der 1856 veröffentlichte utopische Roman *Adringhello und die glückseligen Inseln* von Wilhelm Heinse zeichnet das Bild eines sozialistischen Zusammenlebens ohne Privateigentum und Geschlechterhierarchie, in dem Liebesbeziehun-

365 Fourier 1977 [1820]: 59

366 Ebd.

367 Vgl. Mros 2010: 63

368 Fourier 1977 [1820]: 156 f.

369 Vgl. Rattner/Danzer 2007: 81 ff.

gen keinerlei Beschränkung unterliegen. Und schließlich findet sich auch bei Marx und Engels eine Anspielung darauf, dass die Bourgeoisie den Kommunisten vorwirft, sie wollten die Ehe auflösen, während diese eigentlich nur ein Mittel zur Unterdrückung der Frau als „Produktionsinstrument“ sei und von den Männern ohnehin hintergangen würde. Die kommunistische ‚Weibergemeinschaft‘ allerdings scheint auch nicht von völliger Geschlechtergerechtigkeit gekennzeichnet zu sein, und die meisten Kommunisten lebten in durchaus bürgerlichen Ehen:

„Der Bourgeois sieht in seiner Frau ein bloßes Produktionsinstrument. Er hört, daß die Produktionsinstrumente gemeinschaftlich ausgebeutet werden sollen, und kann sich natürlich nichts anderes denken, als daß das Los der Gemeinschaftlichkeit die Weiber gleichfalls treffen wird. Er ahnt nicht, daß es sich eben darum handelt, die Stellung der Weiber als bloßer Produktionsinstrumente aufzuheben [...]. Man könnte höchstens den Kommunisten vorwerfen, daß sie an Stelle einer heuchlerisch versteckten eine offizielle, offenerzige Weibergemeinschaft einführen wollten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit Aufhebung der jetzigen Produktionsverhältnisse auch die aus ihnen hervorgehende Weibergemeinschaft, d.h. die offizielle und nichtoffizielle Prostitution, verschwindet.“<sup>370</sup>

Aber nicht nur Männer nahmen sich im Namen der Frauen des Themas ‚Frauenbefreiung durch offene Liebe‘ an, sondern auch Feministinnen. So provozierte die Frauenrechtlerin Louise Aston im Vorfeld der Revolution von 1848 die Öffentlichkeit, indem sie Männerkleidung trug, alleine auf die Straße ging und sich in ihrem lyrischen Werk *Wilde Rosen* zur freien Liebe bekannte. Die kirchlich gesegnete Ehe bezeichnet sie darin als Fluch:

„Der Priester segnet Schmerz und Thränen,/ Er segnet selbst den Meineid ein!/ Erlöscht, ihr Kerzen am Altare!/ Erlöscht, wie meiner Seele Licht!/ Das Brautbett wird zur Todtenbahre,/ Um die man Grabeskränze flicht./ Es tritt auf allen meinen Wegen/ Verzweiflung spottend mir entgegen,/ Mit irrem Blick, mit wildem Haar;/ Verzweiflung sprach den Hochzeitsegnen,/ Sprach ihren Fluch am Traualtar!“<sup>371</sup>

Als ihr „Lebensmotto“ formuliert sie: *„Freiem Leben, freiem Lieben/ Bin ich immer treu geblieben!“*<sup>372</sup>. Auch die Anarchistinnen Emma

370 Marx/Engels 1848

371 Aston 1846: 7, Herv. i. O.

372 Ebd.: 13, Herv. i. O.

Goldmann und Trautchen Caspers kritisierten im beginnenden 20. Jahrhundert die Ehe im Namen der (weiblichen) Freiheit, wobei ihre Positionen innerhalb der männlich dominierten anarchosyndikalistischen Bewegung aber randständig blieben<sup>373</sup>.

Konkrete Umsetzung fanden derartige Ideen in einer etwas dauerhafteren und für die Nachwelt einflussreichen Form in der Kommune Monte Verità in der italienischen Schweiz. 1902 wurde diese von Vertretern der ab 1890 in Deutschland entstandenen Lebensreformbewegung gegründet, einer heterogenen Strömung, deren gemeinsame Nenner die Opposition zum sich intensivierenden Konsumkapitalismus, aber auch zum kommunistischen Staatsdirigismus, sowie die Hinwendung zu einer ‚natürlichen‘ Lebensführung waren. Als Komponenten dieses „dritten Weges“ vereinte die Lebensreformbewegung Elemente wie Vegetarismus, Anthroposophie, Freikörperkultur, Ausdrucksstanz, Reformpädagogik, Frauenrechtsbewegung, Naturheilkunde und Antialkoholismus. Bei dieser Bewegung von Vertretern einer urbanen, intellektuell geprägten Mittelklasse handelt es sich um eine gesellschaftskritische Retro-Sozialutopie, die auf einen imaginären Naturzustand harmonischer Anarchie zielt und damit Züge einer spirituellen Heilslehre trägt<sup>374</sup>. Monte Verità war zwischen 1905 und 1920 temporäre Heimat und bevorzugter Schaffungsort einer Reihe prägender Künstlerinnen und Intellektueller: Hier trafen sich Vertreter des ebenfalls an ‚primitivem‘, antimodernem Menschsein interessierten Dadaismus und Expressionismus wie Hugo Ball, Marianne Werefkin, Alexej von Jawlensky und Else Lasker-Schüler, Philosophen und Dichter wie Jiddu Krishnamurti, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Erich Mühsam, Gottfried Benn und Hermann Hesse – jeder auf seine eigene Weise am Transzendieren des aktuellen gesellschaftlichen Systems interessiert –, der Soziologe Max Weber und der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung<sup>375</sup>. Die beständig dort lebenden Gründungsmitglieder Ida Hofmann und Gustav Gräser sowie Frieda und Otto Gross führten offene Ehen, in die Gäste (wenn auch allem Anschein nach nicht die ganz berühmten) verschiedentlich einbezogen wurden<sup>376</sup> – was durch-

373 Vgl. Schroedter/Vetter 2010: 113 ff.

374 Vgl. Mros 2010: 21 ff.

375 Vgl. ebd.: 7 ff.

376 Vgl. Javér 2014

aus zu Eifersuchtsszenen führte; manche Berichte legen auch eine Verbindung dieser Problematik zu den Selbstmorden der Kommunenmitglieder Sophie Benz und Lotte Chatemmer nahe<sup>377</sup>. Die Kommune löste sich um 1920 in Folge interner Differenzen über die nötigen Grade von Idealismus und Altruismus, aber auch wegen psychiatrischer Probleme einiger Mitglieder auf; die Gründer wanderten nach Brasilien aus<sup>378</sup>. Inspiratoren der in Monte Verità gelebten offenen Beziehungspraxis waren insbesondere Charles Fourier und Erich Mühsam, welcher ebenfalls deutliche Worte fand:

„(1) Ich sah [und sehe] in der Ehe als einer gesellschaftlich geschützten Einrichtung die Wurzel persönlichkeitsunterbindenden Zwanges, (2) in der Einschätzung monogamischen Lebens als Treue die Verfälschung sittlicher Grundbegriffe, (3) in der Anerkennung der geschlechtlichen Eifersucht als berechnete und zu Ansprüchen berechtigende Empfindung die Förderung schlimmster autoritärer Triebe und in der Gleichsetzung von Liebe und gegenseitiger Überwachung eine (4) die Natur vergewaltigende, (5) tief freiheitswidrige und reaktionären Interessen dienende Sklavemoral.“<sup>379</sup>

Darin scheinen mehrere Kernthematiken des nichtmonogamen Gegendiskurses auf: (1) die Opposition von sozialem Zwang und individueller Selbstentfaltung (welche das höchste Gut darstellt), (2) die Dekonstruktion eines durch sexuelle Exklusivität definierten Treuebegriffs, (3) die implizite Annahme der kulturellen Modifizierbarkeit von Gefühlen wie etwa Eifersucht bei (4) gleichzeitiger (ebenfalls impliziter) Behauptung der ‚Natürlichkeit‘ des eigenen alternativen Handlungsmodells sowie (5) die Grundannahme der Verquickung von Beziehungsnormen und politischen Machtstrukturen.

### 5.1.3.2 VordenkerInnen: Beauvoir, Reich, Marcuse, O’Brown, Adorno

Ein ebenfalls berühmtes, vielzitiertes und politisch-philosophisch motiviertes Beispiel für eine offene Ehe liefern Simone de Beauvoir, deren Analyse *Das andere Geschlecht* (1949) zum grundlegenden Werk des Feminismus wurde, und der existenzialistische Philosoph Jean-Paul

377 Vgl. Schwab 2001

378 Vgl. Javér 2014

379 Mühsam 1978; Nummerierung von mir

Sartre. Zentrales Argument war auch bei diesen beiden Denkern, die der antifaschistischen *Résistance* angehörten, Beziehungen zu Che Guevara unterhielten und später die Studentenbewegung von 1968 unterstützten, dass Liebe und gegenseitige Kontrollansprüche unvereinbar und die Exklusivitätsnorm Kind bürgerlich-reaktionär-kapitalistischen Besitzdenkens seien. Liebe in ihrem Sinne sei vielmehr von gegenseitigem Respekt, Transparenz und Loyalität gekennzeichnet. Ihre beiderseits von vielen Liebschaften begleitete 50 Jahre überdauernde Beziehung, die nichtsdestotrotz mit Verlustängsten, Eifersucht und Vertragsbrüchen zu kämpfen hatte, wird von manchen Rezipienten als eigentlich bürgerliches Verhältnis kritisiert, in dem sich de Beauvoir lediglich den Forderungen Sartres unterwarf, von anderen dagegen als inspirierende Beziehungsgeschichte idealisiert, in welcher die Frau der eigentlich handlungs- mächtige und intellektuelle Maßstäbe setzende Part ist<sup>380</sup>.

Auch die 20er Jahre in Berlin gehören zu den Vorläufern späterer feministischer und sexuell freizügiger Bewegungen: Eine zugleich attraktive und moralisch abwertende Konnotation von Verruchtheit, Zwieltigkeit und Dekadenz begleitet dieses Jahrzehnt. Nach dem ersten Weltkrieg ermöglichte die relative Stabilität der Weimarer Republik das Aufblühen einer kritischen Kunstszone, in der etwa Kurt Tucholsky und Käthe Kollwitz wirkten, und die sich kritisch mit der jüngsten Vergangenheit und der erstarkenden rechten Strömung auseinandersetzte. Zugleich hatte der erste Weltkrieg eine demographische Lücke in die männliche Bevölkerung gerissen, weshalb viele Frauen auf sich selbst gestellt waren. Im Milieu von Literatencafés wie dem *Romanischen Café* in Charlottenburg, Nachtclubs und Swing-Tanz etablierte sich ein neues weibliches Selbstverständnis, markiert durch legerere, ‚männliche‘ Kleidung ohne Korsette und Unterröcke, den ‚Bubikopf‘ und Zigaretten<sup>381</sup>. Diese Frauen emanzipierten sich von der Rolle der gefügigen Ehefrau, und Gallionsfiguren wie die Tänzerin Anita Berber bekannten sich öffentlich zu einem freizügigen Sexualleben<sup>382</sup>. Diverse, teils bisexuelle Liebesdreiecke um das Avantgardistenpaar He-

380 Vgl. Zobl 2013

381 Vgl. Scheub 2000: 7 ff.

382 Vgl. ebd.: 70 ff.

len und Franz Hessel – Eltern des späteren UN-Diplomaten Stéphane Hessel – wurden legendär<sup>383</sup>.

Ebenfalls in dieser Epoche entstand ein für die ‚sexuelle Revolution‘ der 60er Jahre wichtiges Buch: 1927 veröffentlichte der Psychoanalytiker und Gesellschaftsphilosoph Wilhelm Reich *Die Funktion des Orgasmus*. Darin vertritt Reich, der sich schon bald nach seinem Studium von Freud distanziert hatte, die These, dass eine politische Revolution hin zu einer befreiten, gerechten Gesellschaft durch eine Befreiung der menschlichen Sexualität zu erreichen sei<sup>384</sup>. Reich übernahm zwar Freuds Axiom, dass die menschliche Libido und der Umgang mit ihr das letztlich bestimmende Moment in der – kranken oder gesunden – psychischen Entwicklung des Individuums sei, nahm dabei aber zwei Modifikationen vor: Er verengte einerseits die weite Freudsche Auffassung von Erotik und Sexualität auf das rein Genitale<sup>385</sup>, schrieb diesem aber andererseits eine weit über die Individualpsyche hinaus wirkende Macht zu. Für Reich ist die Gesellschaft, ja sogar der ganze Kosmos durchwirkt von einer eigentümlich konkret anmutenden Kraft, die er als *Orgon* bezeichnet. Diese entlädt sich beim Menschen während des Orgasmus; das Aufstauen dieser Energie durch fehlende oder ‚mangelhafte‘ Orgasmen führt zu individuellen und – da das Aufstauen der Energie auf repressive gesellschaftliche Kräfte zurückzuführen und folglich ein allgemein verbreitetes Problem ist – gesellschaftlichen Neurosen<sup>386</sup>. Dem Einwand, dass sowohl Personen mit Neurosen als auch offensichtlich nicht perfekte Gemeinwesen ein aktives Sexualeben aufweisen, das offenbar den Missständen nicht abhelfe, begegnete Reich mit einer Verfeinerung seiner These: Orgasmus ist für ihn nicht gleich Orgasmus. Dieser muss, um seinen Kriterien für wahre ‚orgastische Potenz‘ zu entsprechen, heterosexuell, ohne abwegige Phantasien erreicht und von angemessener Dauer sein, um die gesamte aufgestaute Orgon-Energie zu entladen<sup>387</sup>. Obwohl diese Theorie aus heutiger Sicht auf abwegige Weise reduktiv und mechanistisch erscheint und Reich sowohl von der politischen Linken als auch von den Nationalso-

---

383 Vgl. Scheub 2000: 114 ff.; 130 ff.

384 Vgl. Robinson 1969: 52

385 Vgl. ebd.: 14

386 Vgl. ebd.: 16

387 Vgl. ebd.: 17

zialisten abgelehnt wurde<sup>388</sup>, wirkte sein Werk auf anderem Wege genauso, wie er es beabsichtigt hatte: als ‚wissenschaftliche‘ Legitimation einer neuen Praxis, die sowohl Jugendlichen als auch Frauen das Recht auf eine ungehindert ausgelebte Sexualität ermöglicht und die Restriktionen der monogamen Ehe aufbricht<sup>389</sup>. Auch seine Annahme, dass diese Veränderung automatisch eine ‚freie‘, das heißt von Unterdrückung, asymmetrischen Machtverhältnissen, Gewalt und jeglichen Restriktionen für die Persönlichkeitsentfaltung geläuterte Gesellschaft herbeiführen würde, fand in den 60er Jahren durchaus Anklang<sup>390</sup>. Zuerst aber hinterließ der zweite Weltkrieg einen Einschnitt und eine tiefe Verunsicherung, die sich in den 50er Jahren in einer Sehnsucht nach stabilen, geordneten Verhältnissen äußerte, die durch die herkömmliche bürgerliche Familie am besten herzustellen war. Sexualität in der Ehe wurde allerdings zu dieser Zeit durch Frauenzeitschriften, wissenschaftliche Studien wie den Kinsey-Report, der einen Rückgang des Gehorsams gegenüber kirchlichen Geboten feststellte, durch die Einführung der Antibaby-Pille 1961 und (was Deutschland betrifft) die Eröffnung der ersten Beate-Uhse-Läden langsam zum akzeptablen Thema, während Homosexualität, weibliche Promiskuität und Sex vor der Ehe weiterhin geächtet blieben<sup>391</sup>. Erst als die erste Nachkriegsgeneration das junge Erwachsenenalter erreicht hatte und sich daran machte, sowohl die historische Schuld der Elterngeneration aufzuarbeiten als auch die als restriktiv empfundene Ordnung aufzubrechen, gewannen Reichs Thesen wieder an Aktualität.

Doch Reich war nicht der einzige geistige Mentor der Studentenbewegung und der ‚sexuellen Revolution‘, die sich von 1967 an – frei-lich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung in politischen Fragen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann – über die USA und Mitteleuropa ausbreiteten. Zu nennen wäre hier für Deutschland vor allem Herbert Marcuse, der 1955 sein Werk *Eros and Civilization* (deutsch *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1957) veröffentlichte. Darin geht er von der Annahme aus, dass die moderne Zivilisation auf der Internalisie-

388 Vgl. Robinson 1969: 56 ff.

389 Vgl. ebd.: 52 ff.

390 Anhänger der Orgontheorie gibt es bis heute. Wer einen Orgonakkumulator kaufen möchte, besuche bitte die Seite [www.orgonakkumulator.de](http://www.orgonakkumulator.de).

391 Vgl. Eder 2014: 101 ff.



rung repressiver gesellschaftlicher Normen durch das Individuum beruhe, wodurch eine Unterdrückung der menschlichen Instinkte erfolge. Marcuse sieht den menschlichen Körper, insbesondere die Sexualität, durch einen vereinnahmenden kapitalistischen Produktions- und Konsumzwang unterdrückt, womit er zur Freudschen Annahme, die Triebunterdrückung sei Bedingung und formende Kraft der Entstehung von Zivilisation, in einem dialektischen Verhältnis steht: Er nennt die Unterdrückung durch das Leistungsprinzip der modernen Gesellschaft „zusätzliche Unterdrückung“<sup>392</sup> und grenzt sie damit von der nach Freud unvermeidlichen Unterdrückung jener Triebe ab, die das Entstehen von Zivilisation verunmöglichen würden, wodurch er Freud gleichzeitig bestätigt und negiert. Die Möglichkeit der sozialen Neustrukturierung und Revolution besteht nach Marcuse gerade in der Befreiung der unterdrückten Instinkte durch die Zurückweisung der Repressionen des Kapitalismus<sup>393</sup>. Paradoxiertweise betrachtet Marcuse die Automatisierung der Produktion, also gerade den Höhepunkt der kritisierten technisch-rationalen westlichen Kultur, als Mittel gegen die Unterdrückung durch entfremdete Arbeit<sup>394</sup> und damit als Voraussetzung der „großen Verweigerung“, zu der er im Schlusskapital von *Triebstruktur und Gesellschaft* aufruft<sup>395</sup>.

Eine ähnliche, wenn auch wesentlich mystizistischere Argumentation verfolgt das vor allem in den USA rezipierte Werk *Life Against Death* (1959) von Norman O’Brown, das – wie Marcuse die Marxsche Kapitalismuskritik mit der Freudschen Psychoanalyse verquickend – davon ausgeht, dass der am Anfang jeder Lebensgeschichte stehende Verlust des ‚Ur-Eins‘, also die Individuation und deren fortschreitende Intensivierung durch die Zivilisation, sowie der Wunsch nach der Aufhebung dieses Zustandes der Trennung, die Triebfeder hinter jeder Lebens- wie auch hinter der Menschheitsgeschichte sei. Die Lösung besteht nach O’Brown in der Rückkehr zu einer indifferenzierten, voll ausgelebten, das Selbst entgrenzenden Sexualität<sup>396</sup>.

392 Zit.in.: Fels 1998: 71

393 Vgl. Zimmermann 2008: 131

394 Vgl. Fels 1998: 72

395 Vgl. ebd.: 75

396 Vgl. Riedl 2014: 83 ff.

Philosophische Legitimation und Inspiration erhielten die Bewegungen der 60er Jahre auch von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und deren Ideologiekritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Erwähnt werden sollte hier in erster Linie Theodor W. Adorno, der sich explizit mit der Norm der exklusiven Liebesbeziehung auseinandersetzte und sie in Zusammenhang mit einigen ihrer Axiome kritisiert. Seine Argumentation in *Moral und Zeitordnung*, ein in *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951) enthaltener Aufsatz, ist sowohl für die Kritik der 60er Jahre als auch für das Polyamoriekonzept wegweisend und vielen meiner Gesprächspartner bekannt, wobei uns vor allem die Themen Besitzlogik, Zeitlichkeit und Spezifität später noch beschäftigen werden. Adorno geht von der Feststellung aus, dass es einen kaum jemals thematisierten, aber sehr häufigen Grund für das Nichtzustandekommen von Liebesbeziehungen gibt: das „Phänomen des Besetztseins“, das allein dadurch entsteht, dass man potentielle Partner in einer zufälligen Reihenfolge kennenlernt und die erste eingegangene Beziehung alle weiteren verunmöglicht. Daraus folgert er: „Die abstrakte Zeitordnung spielt in Wahrheit die Rolle, die man der Hierarchie der Gefühle zuschreiben möchte. Es liegt im Vergebensein, außer der Freiheit von Wahl und Entschluß, auch ein Zufälliges, das dem Anspruch der Freiheit durchaus zu widersprechen scheint“. Dieses Vergebensein ist an die zunächst „rührende“ Angst gekoppelt, die einmal gefundene Liebe an einen Konkurrenten zu verlieren, eben weil sie eigentlich nicht besessen werden kann. Doch, so Adorno, folgt man diesem Impuls der Angst und des daraus resultierenden Ausschlusses Dritter bis zur letzten Konsequenz, zeigt er sein wahres Gesicht:

„Aber von diesem Rührenden, mit dem zugleich alle Wärme und alles Geborgensein zerginge, führt ein unaufhaltsamer Weg über die Abneigung des Brüderchens gegen den Neugeborenen und die Verachtung des Verbindungsstudenten für seinen Fuchs<sup>397</sup> zu den Immigrationsgesetzen, die im sozialdemokratischen Australien alle Nichtkaukasier draußen halten, bis zur Ausrottung der Rassenminorität, womit dann in der Tat Wärme und Geborgensein ins Nichts explodieren.“

397 „Füchse“ wurden in Studentenverbindungen die neuen, eine Probezeit absolvierenden Mitglieder genannt.

Als unausgesprochenes Axiom, als „das unheilvolle Moment [...], das jene ganze Dialektik ins Spiel bringt“, identifiziert Adorno die Ausschließlichkeit des Ersten, und, damit zusammenhängend, die in unserer Kultur herrschende und mit der Idee des Besitzens, des Festhaltens einhergehende lineare Konzeption der Zeit:

„Die ursprüngliche Beziehung, in ihrer bloßen Unmittelbarkeit, setzt bereits eben jene abstrakte Zeitordnung voraus. Historisch ist der Zeitbegriff selber auf Grund der Eigentumsordnung gebildet. Aber das Besitzen wollen reflektiert die Zeit als Angst vor dem Verlieren, der Unwiederbringlichkeit. Was ist, wird in Beziehung zu seinem möglichen Nichtsein erfahren. Damit wird es erst recht zum Besitz gemacht und gerade in solcher Starrheit zu einem Funktionellen, das für anderen äquivalenten Besitz sich austauschen ließe.“

Der Partner aber wird durch die – an die Besitzlogik und die Zukunftsprojektion des Verlustes gekoppelte – Exklusivitätsregel zu „meinem Menschen“ gemacht, als solcher „gar nicht mehr angesehen“ und damit vom spezifischen *Individuum* zum Repräsentanten einer *Rolle* abstrahiert. Und jetzt kommt das Entscheidende: Nur durch diese Abstraktion wird ein Mensch überhaupt gegen einen anderen austauschbar. Besitzdenken, Zeitordnung, Verlustangst, Ausschließlichkeit und Austauschbarkeit bedingen einander in zirkulärer Form. Diesem Zustand setzt Adorno einen Entwurf entgegen, in dem Liebe allein auf die Spezifität des Anderen zielt und in dem Treue nicht über Exklusivität, sondern über die Dauerhaftigkeit dieser Würdigung der unersetzbaren Züge des Anderen definiert ist:

„Wären Menschen kein Besitz mehr, so könnten sie auch nicht mehr vertauscht werden. Die wahre Neigung wäre eine, die den andern spezifisch anspricht, an geliebte Züge sich heftet und nicht ans Idol der Persönlichkeit, die Spiegelung von Besitz. Das Spezifische ist nicht ausschließlich: ihm fehlt der Zug zur Totalität. Aber in anderem Sinne ist es doch ausschließlich: indem es die Substitution der unlösbar an ihm haftenden Erfahrung zwar nicht verbietet, aber durch seinen reinen Begriff gar nicht erst aufkommen läßt. Der Schutz des ganz Bestimmten ist, daß es nicht wiederholt werden kann, und eben darum duldet es das andere. Zum Besitzverhältnis am Menschen, zum ausschließenden Prioritätsrecht, gehört genau die Weisheit, Gott, es sind alles doch nur Menschen, und welcher es ist, darauf kommt es gar nicht so sehr an. Neigung, die von solcher

Weisheit nichts wüßte, brauchte Untreue nicht zu fürchten, weil sie gefeit wäre vor der Treulosigkeit.“<sup>398</sup>

### 5.1.3.3 Die 60er Jahre: eine sexuelle Revolution (?)

Als philosophischer Einfluss auf die Dynamiken der 60er Jahre ist neben der kritischen Theorie auch der mit Derrida, Foucault und Deleuze einsetzende Poststrukturalismus zu rechnen, der das ideale Werkzeug zur Dekonstruktion bestehender Normen bereitstellte. Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* bot eine alternative Konzeption von Begehren, die als weitere theoretische Legitimation nichtmonogamen Lebens fungierte<sup>399</sup>; Frankreich erlebte eine sympathisierende Neurezeption von Libertinage-Autoren wie Marquis de Sade und Jean Genet; und erstarkende feministische und homosexuelle Bewegungen begannen, ihre Anliegen in die Öffentlichkeit zu tragen<sup>400</sup>. Die zu dieser Zeit entstehende jugendliche Protestbewegung – in den USA *counterculture*, ansonsten Hippie- oder einfach Studentenbewegung genannt – definierte sich zudem über politische Positionen wie die Forderung nach Aufarbeitung der NS-Vergangenheit und die Ablehnung des Vietnamkrieges sowie durch eine fundamentale Kritik an der westlichen Zivilisation und deren Paradigmen Materialismus, Rationalismus und Fortschritt. Daraus folgte die Suche nach alternativen Lebensmodellen, die eine Reintegration von Spiritualität in die Lebenspraxis, eine freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und Kreativität sowie abwechslungsreiche Lebenswege ermöglichen sollten. Vor allem von jungen Erwachsenen der Mittelklasse getragen, kann diese Bewegung auch als Bohème-Phänomen gedeutet werden, das Denktraditionen der Romantik wiederaufgreift und fortschreibt. Drogenkonsum, Musik, Kunst und Sex spielen in diesem Sinngeflecht stets eine Rolle als Vehikel des Aufbruchs und der Transzendenz Erfahrung. Inspiration und bleibenden Ausdruck fand die Gegenkultur – deren Absorption ins neoliberale System ich bereits ausführlich thematisiert habe – in der Musik der 60er und 70er Jahre, die bis heute ihre Wirkkraft nicht ver-

398 Alle Adorno-Zitate in diesem Kapitel: Adorno 2013 [1951], Kapitel 49. Hervorhebungen von mir.

399 Dazu mehr in Kapitel 5.5.

400 Vgl. Hekma/Giami 2014: 11 ff.

loren hat und gerade auch in der Szene, in der ich forsche, zum ‚kulturellen Grundstock‘ gehört<sup>401</sup>: Entfremdung und Außenseitertum, Anti-bürgerliche Kritik und Rebellion, das Abwerfen der Fesseln, die das Individuum hemmen, Hedonismus, sexuelle Befreiung, Drogenerfahrungen, Liebe als transformative Kraft, Pazifismus, Mystizismus und der Aufbruch herkömmlicher Geschlechterrollen durchziehen – mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – die auch in meinem Feld sehr beliebten Werke von Bob Dylan, den *Beatles* und *Rolling Stones*, den *Doors*, Jimi Hendrix, Janis Joplin, Frank Zappa, James Brown, *The Velvet Underground*, *Pink Floyd* und David Bowie, um nur einige zu nennen<sup>402</sup>. Auch in München formierten sich experimentelle Krautrock-Bands wie *Amon Düül* und *Embryo* – letztere spielt, wie wir gesehen haben, heute noch. In dieser Zeit beginnt Adelheids Erzählung, die auf exemplarische Weise die Entwicklungen der 60er Jahre (und der darauffolgenden Jahrzehnte) sowie den damit einhergehenden Wandel im Umgang mit Liebe und Sexualität schildert:

Wir haben uns damals zusammengetan, weil wir hundertprozentig überzeugt waren von der sexuellen Revolution. Und so überzeugt, dass wir gedacht haben: Wenn wir uns sexuell befreien, werden wir eine befreite Gesellschaft kriegen. Bis '68 hat sich das so entwickelt, dazwischen war ich auch mit der Studiobühne als erste deutsche Gruppe in Polen – habe auch Ausschwitz gesehen – und eigentlich hast du so ein Gefühl gehabt von ‚ethisch rund‘. Also es hat jetzt nicht nur diesen Spaßcharakter gehabt, sondern du hast gesehen, was der Faschismus angerichtet hat und dass wir die jungen Generationen sind, die was für die Befreiung machen, nach dem Faschismus. Von der Kunst angefangen bis hin zu menschlichen Begegnungen. Und so kam '68 und dann haben wir uns natürlich gedacht: Sexuelle Revolution? Wunderbar! Machen wir! Bei den ersten Verhaftungen, die es gab, '68, Springer<sup>403</sup>, und den Demonstrationen dagegen, haben wir ein Flugblatt gemacht, das war so rührend: Also, freie Richter – Richter, die orgasmusfähig sind mit ihren Frauen – können freisprechen. Freie Richter sprechen freie Frauen frei. Und das alles geht in Monaten. Gar keine Frage. Wenn wir's richtig hinkriegen. [...] Wir saßen dann zum Beispiel in der Frauenkommune mit dem Wilhelm Reich, *Funktion des Orgasmus*, und haben das gemeinsam gelesen und diese Kurven gesehen, weißt du. Und jede hat sich gefragt, hm, diese Kurve, Höhepunkt und dann Entspannungsphase... das war eher nicht so richtig. Das nächste Mal, wenn man

401 Daher finden sich hier immer wieder einführende Zitate aus bei meinen Forschungsteilnehmern (einschließlich mir) beliebten Musiktexten, die Schlaglichter auf die Ideenwelt werfen, die sie mitetabliert haben und in der wir alle uns bewegen.

402 Vgl. Riedl 2014: 85 ff.

403 Sie bezieht sich hier auf die Unruhen im Frühjahr 1968, die auf das Verlagshaus Axel Springer zielten und die Auslieferung der *Bild*-Zeitung verhindern wollten.

mit jemandem geschlafen hat, dachte man, das muss irgendwie in diese Kurve reinpassen. Ja, so naiv, blöd. [...] Und dass jeder mit jedem musste, das hatte schon Zwangscharakter. Das war halt diese von den Kommunisten abgeleitete Vorstellung von der Gleichheit. Alle kriegen die gleiche Möglichkeit und daraus resultiert Egalität. Und dann kam das, wo man schon gedacht hat, oh Gott, mich würgt's. Die einzige Rettung war dann mehr oder weniger, dass das in großen Schlafgelegenheiten stattfand, du musstest nicht alleine mit denen ins Zimmer gehen. [...] Später mit *Amon Düül* haben wir gedacht, ein revolutionäres Leben fängt morgens mit Musik an, dann Gemeinschaft, zusammenwohnen, die Kinder dabei, Stabilität... und wie brüchig das war, haben wir gar nicht geahnt. Was es so brüchig gemacht hat? Die Gesellschaft natürlich, und unsere patriarchalen Vorstellungen. Und das fehlende Bewusstsein darüber, dass Befreiung auch verschiedene Phasen hat. Das ist nicht so, wenn du es einmal verstanden hast – das war auch dieser Kurzschluss mit den Drogen, dass wir gedacht haben: Wenn wir das einmal begriffen haben, wie alles zusammenhängt, kann das nie wieder aus dem Leben verschwinden. Und wie stark die Ökonomie und der Kapitalismus sind, das hat auch keine von uns gedacht. Und plötzlich kam mir auch so die Vorstellung: Die Sexualität ist ja so instabil, von einem Tag auf den anderen große Schwüre und dann wieder alles offen... also kann es nicht so sein, wie wir uns das vorgestellt haben. Die freie Sexualität ist, wie ich bald bemerkt habe, in eine richtige Industrie von Pornographie eingegangen. Da habe ich mich gefragt bei unseren gemeinsamen erotischen Abenteuern, die wir in der Kommune hatten: Ja, wo ist jetzt da der Unterschied zur Pornographie? Und da hab ich gedacht, alles falsch, alles falsch. Und was ist übrigens mit der großen Liebe? Und mit Revolution machen? [...] Das hab ich allerdings weggeschoben, weil ich dann gedacht hab, ich müsste das mal alleine machen und jede Gelegenheit, die sich bietet, nutzen – da war dann auch schon die Diskozeit – und mich dabei, wie soll ich sagen, professioneller in der Erotik ausbilden. Das einzige, was davon übrigblieb, war, dass ich ein ziemlich gutes Selbstbewusstsein hatte, und dass ich mir gedacht habe, jede Variation ist richtig. Leider mündete das dann aber in so machohaften... ja, schon fast Überfällen auf junge Frauen, die wir in den Lesbenlokalen gemacht haben... und zu Hause habe ich mir dann gedacht, nein, du bist so ein Macho-Schwein. Wo ist bitte der Unterschied? Und so ging die Befreiungslinie immer rauf und runter. Und da merkte ich auch schon, dass lange stabile Beziehungen überhaupt nichts für mich sind, dass ich eigentlich schon kaputt gemacht war durch meine eigenen Erfahrungen; dass ich mir gar nicht vorstellen konnte, dass etwas länger dauern sollte als eine Nacht. Ich war eine gebrochene Gestalt. [...] Wenn sie gefragt haben, Adelheid, mit wie vielen hast denn du eigentlich schon geschlafen? Dann hab ich immer gesagt, vielleicht 400, es können auch 399 gewesen sein. Das war meine eigene Ironisierung, aber eigentlich auch der Abschluss. [...] Die Einsicht, dass keine sexuelle Revolution ohne soziale Befreiung möglich ist, hat lange gedauert. Den großen Zusammenhang habe ich nicht gesehen. Was ich zuallererst gemerkt habe, war, dass diese Vorstellung von sexueller Befreiung mit häufigen Partnerwechseln eine gewisse Beliebigkeit hat und die Liebe total auf der Strecke bleibt. [...] Liebe habe ich dann, nach alledem, für mich definiert als positive Aktivität. Liebe schafft den ganz großen Bogen, so dass, auch wenn das Leben mit dem Tod endet, Ewigkeit bleibt. Die Liebe ist unsere Wahrheit, die ewig jung ist, aber auch uralte. Das schönste wäre, wenn all diese Abspaltungen – hier Sex, da Geist, da Sport, da Kinder und so weiter – in eine Ganzheit kommen würden. Die Kicks sind ja alle da, davon haben wir genug heute. Aber die Zusammenführung fehlt. Das finde ich die schönste und kreativste Frage in dem ganzen Thema: Wie wir eine Zusammenführung von Lust und Stabilität erreichen können. Mein

Ideal ist, dass die Liebe, die sexuelle und erotische Energie täglich präsent sind und wir nichts mehr abspalten müssen. Das wäre das Schönste.

Zwei Kernproblematiken lassen sich aus dieser Lebensgeschichte ablesen: die unauflösliche Kontextgebundenheit jeden Versuches, eine kulturelle Praxis abzuändern, und die Allgegenwart subtiler Machtstrukturen. Wie Adelheid feststellt, kann die ‚sexuelle Revolution‘ als Aufbegehren gegen konservative Kräfte verstanden, zugleich aber aus einer konsumkritischen Richtung abgelehnt werden; sie muss sich also im Spannungsfeld zwischen rigiden Moral- und Familienstrukturen einerseits und einer umfassenden Kommodifizierung andererseits positionieren. Das Entstehen einer Pornoindustrie ist nur das offensichtlichste Beispiel der Kompatibilität dieser ‚Revolution‘ mit dem Neoliberalismus. Und auch der Grat zwischen herkömmlichen patriarchalen Strukturen und deren unwillkürlicher Reproduktion in Kommunikationsstrukturen und ‚emanzipierten‘ Weiblichkeitsbildern ist bedenklich schmal. Foucault sah daher in der ‚sexuellen Revolution‘ „nicht mehr, aber auch nicht weniger“<sup>404</sup> als eine neue Art der Disziplinierung, die den Sexualitätsdiskurs perpetuiert, indem sie die Inthronisierung von „König Sex“<sup>405</sup> geradezu auf die Spitze trieb – im von Adelheid festgestellten ‚Zwang zum Sex mit Jedem‘ findet diese These ihre sehr konkrete realweltliche Entsprechung. Ihr gegen Ende als Ausweg angedeutetes holistisches Weltverständnis bezeichnet sie als „kybernetisch“, ein Ausdruck, der in den 70er Jahren auch in den Sozialwissenschaften populär wurde und die Konzeption der Realität als interdependentes System markiert. Bei Adelheid eher spirituell konnotiert, weist diese Hinwendung zum ganzheitlichen Denken eine gewisse Ähnlichkeit mit der Geschichte eines anderen prominenten Münchner Vertreters der ‚sexuellen Revolution‘ auf. Rainer Langhans, Mitbegründer der *Kommune 1* und bis heute von beachtlicher Medienpräsenz – er nutzt inzwischen auch Sendungen wie das *Dschungelcamp*, um seine Idee von ‚freier Liebe‘ publik zu machen –, besuchte auf Initiative einer Studentin hin mein Universitätsseminar zu nichtmonogamen Beziehungskonzepten. Er gewährte uns einen Einblick in den Wandel seines

404 Foucault 1983 [1976]: 157

405 Foucault 2011 [1977]: 149

Denkens seit den 60er Jahren, welcher – ähnlich wie bei Adelheid – bestimmte kulturelle Entwicklungen exemplifiziert:

1968 hatte ich plötzlich das Gefühl: Jetzt sind alle mal so, wie ich immer war. Wir haben ein Jahr lang in der Realität gelebt – aber nur kurz. Danach sind alle wieder in die sogenannten ‚normalen‘ Verhältnisse zurückgerutscht, aber an diese Irrealitätsveranstaltungen konnte ich nicht mehr glauben. Wir sind doch liebende Wesen! Nach einem Jahr war ich wie tot. Und alles, was die meisten damals versucht haben, hat’s nicht gebracht: Sex, drugs und Rock’n’roll sind bürgerliche Ekstasetechniken, und später sind ja einige sogar in Gewalt und Terrorismus abgerutscht. Jedenfalls, die Studenten ’68 wollten ihren Eltern entrinnen, nicht mehr unter der Knute der Normalität leben, keine Massenmörder werden wie sie. [...] Unsere Kommune war in gewissem Sinn das Zentrum der Bewegung und auch weltweit wichtig, gerade weil wir in Deutschland waren und die Idee eines neuen Menschen nach der Katastrophe verwirklichen wollten. Es gab Eintrittsbedingungen bei uns: kein Besitz, Revolutionierung des Alltags, Liebe als Prinzip, und das Private ist politisch. Und ich denke, als Kulturrevolution war das, was wir gemacht haben, durchaus erfolgreich, aber als politische Revolution nicht. Der Sex hat gegen die Feindseligkeit nicht geholfen. Sexualität bringt es nicht, Wilhelm Reich bringt es nicht [...]. Nach 68 habe ich mich auf die Suche nach einem neuen Liebeskonzept gemacht, und ich habe es in der Spiritualität gefunden, in Indien. Der Westen hat einfach keine Ahnung vom Geist, er ist krass materialistisch und meint, der Geist sei nur eine Funktion des Körpers. Dabei ist die einzige Rettung, aus dem Körper herauszugehen und in der Virtualität zu leben! Die Intellektuellen verstehen das Vergeistigungsvehikel Internet nicht. Den Körper kriegt man nicht zur Liebe, der Krieg sitzt im Körper. Deswegen leben wir als Kommune auch nicht mehr körperlich zusammen. In der Virtualität dagegen wird alles geteilt, es gibt keine Privatsphäre, und tendenziell führt das zu Verschmelzung. Das läuft unbewusst, ist aber faktisch der Fall. Das Internet ist eine geistige Sphäre, die unsere Welt umgibt.

Langhans betont hier zunächst (anders als Adelheid die Sexualität) die Liebe als *die* transformative Kraft im Denken der 60er Jahre. Tatsächlich spielten, dem romantischen Duktus der Bewegung entsprechend, die zuerst romantische, dann – ganz im Sinne der programmatischen Zeile *All you need is love* – generalisierte Liebe und die Sexualität in dieser Befreiungsideologie komplementäre Rollen<sup>406</sup>. Unterschiedliche Akteursgruppen betonten die zwei Aspekte in verschiedenem Maße; zugleich aber fällt auch eine semantische Gleichsetzung von Liebe und Sex auf. Die Hinwendung zu fernöstlicher Spiritualität in Folge der Enttäuschung durch das eng geführte ‚Befreiungsprogramm‘ der sexuellen Revolution ist für die Lebensgeschichten vieler Aktivisten der 60er Jahre typisch – Rainer Langhans’ heutige Gedankenwelt, in der diese Spiritualität eine Synthese mit dem virtuellen

406 Vgl. Campbell 2006



Raum eingeht, allerdings eher randständig. Vielmehr gehört diese in einen posthumanistischen<sup>407</sup> Cyber-Diskurs, der den biologischen Körper als zunehmend obsolet betrachtet, sich mit der Frage nach seiner Ersetzbarkeit durch Virtualität beschäftigt und dabei die ontologischen Grenzziehungen zwischen ‚Realität‘ und ‚virtuellem Raum‘ bewusst aufhebt. Wichtig ist auch Langhans’ Feststellung, es habe zwar eine kulturelle, aber keine politische Revolution stattgefunden: Die Frage nach der Grenze zwischen dem Kulturellen und dem Politischen einmal dahingestellt, ähnelt diese Aussage dem geflügelten Wort, die Bewegung der 60er Jahre sei „erfolgreich gescheitert“. Dieses beschreibt den widersprüchlichen Sachverhalt, dass zwar einerseits tatsächlich eine größere sexuelle Selbstbestimmung insbesondere für Frauen, eine höhere Akzeptanz von Gendervariationen und eine entsprechende Modifikation von medizinischen und juristischen Diskursen erreicht wurden, diese Veränderungen sich aber zugleich nahtlos in eine konsumorientierte, hochgradig individualistische Gesellschaft einfügten und nicht – wie etwa Adelheid und Mitstreiter zu Beginn angenommen hatten – einen grundlegenden Wandel ebendieser Gesellschaft herbeiführten. Eine weitere feministische Kritik lautet, dass die ‚Befreiung‘ weiblicher Sexualität eher der einfacheren Verfügbarkeit von Frauen in einer nach wie vor männlich dominierten Gesellschaft gleichkomme als einer tatsächlichen weiblichen Selbstbestimmung; auch in unserer Gegenwart, die sich als ‚sexuell befreit‘ versteht, transportieren kursierende, ubiquitäre Bilder – etwa in Werbung, Modelwettbewerben oder Pornographie – das Bild einer willfährigen, Männerphantasien inszenierenden Frau, die auf ihr Äußeres und ihre Sexualität reduziert wird<sup>408</sup>.

407 Der Begriff „Posthumanismus“ trägt in den Sozialwissenschaften einander widersprechende Konnotationen: Einmal kennzeichnet er wie bei Haraway die „Entthronung“ des Menschen durch die Erkenntnis seiner Abhängigkeit von (biologischen) Netzwerken, ein andermal beschreibt er die Vision eines durch Technik optimierten, gleichsam hyper-cartesianischen Menschseins. Für Langhans aber verwende ich den Begriff in einer weiteren Bedeutungsnuance: Der Mensch wird hier sowohl als biologisches Wesen entthront als auch durch Technik aufgewertet – aber nicht zum optimierten Denker, sondern zum optimierten Liebenden, zum durch Technik verwirklichten transzendentalen Wesen.

408 Vgl. Hekma/Giami 2014: 17 ff.

### 5.1.3.4 ‚Reine Beziehungen‘

Einen Einschnitt nach den ‚wilden‘ 60er und 70er Jahren stellen die 80er Jahre dar, in denen die beginnende AIDS-Epidemie den Fokus im öffentlichen Diskurs von der Frage ‚sexuelle Freiheit und Genuss versus sexuelle Moral‘ hin zur Problematik der sexuellen Gesundheit verschob. Während zugleich die Präsenz sexualisierter Bilder in der Öffentlichkeit zunahm und Sex in der von Adelheid angesprochenen ‚Disco-Zeit‘ zum eher oberflächlich gehandhabten, geschäftsanregenden Thema wurde, machten sich in der Praxis Vorsicht und Angst breit – eine Dynamik, die die paradoxe Kombination von Tabuisierung und Inszenierung von Sexualität im öffentlichen Raum verstärkte. So ist die Gesellschaft bis heute, wie ein weiteres geflügeltes Wort besagt, das mir im Feld mehrfach begegnete, *„oversexed but underfucked“*<sup>409</sup>.

Gegen Ende der 80er Jahre beobachtet der US-amerikanische Soziologe Anthony Giddens einen Wandel des dominanten Beziehungsmodells: Infolge der (von ihm angenommenen) ‚Befreiung‘ der Liebe von sämtlichen Fremdfunktionen wie wirtschaftlichen Notwendigkeiten, Prestigefunktionen und sogar – durch Geburtenkontrolle, Adoption, geplante Kinderlosigkeit, Reproduktionstechnologien und Allein-erziehen – Reproduktion reduziert sich die Funktion der romantischen Liebe darauf, die Selbstverwirklichung des Individuums zu intensivieren. Die Rolle einer autonom gewordenen Sexualität als zentrales Element einer sozialen Identität, als Persönlichkeitseigenschaft, tritt durch Feminismus und Schwulenbewegung noch markanter hervor<sup>410</sup>. Zugleich ist jede Liebesbiographie – unauflöslich verbunden mit dem modernen Selbst – ein reflexives Projekt, das die kontinuierliche Befragung, Interpretation und Ordnung der eigenen Geschichte und Persönlichkeit erforderlich macht<sup>411</sup>. Auf diesem Wege wird auch die Intimität zwischen zwei Personen und die Gestaltung ihrer Beziehung zum Gegenstand aktiver Reflexion, wodurch Giddens das herkömmliche Machtungleichgewicht zwischen den Geschlechtern schwinden und eine ‚demokratische‘, also von Respekt, Freiheit, Gleichheit, gleichem Stimmrecht und dem Prinzip der Begründung von Urteilen ge-

409 Vgl. Hekma/Giami 2014: 17 f.

410 Vgl. Giddens 1993: 38

411 Vgl. ebd.: 39 ff.

kennzeichnete Form von Intimität entstehen sieht<sup>412</sup>. Frauen seien zu dem den Männern in ihrer Fähigkeit zur emotionalen Selbstreflexion überlegen, was einerseits zu ihrer Emanzipation beitrage, andererseits aber zu männlicher Verunsicherung und potentiell daraus resultierender Gewalt führe<sup>413</sup>. Im Zuge seiner Argumentation übt Giddens außerdem eine Negativkritik an der Foucaultschen Beobachtung des ‚Geständniszwanges‘ und der permanenten modernen Selbstüberwachung (die These sei „an den Haaren herbeigezogen“<sup>414</sup>), wobei er – wie ich finde – der moralphilosophischen Ambivalenz des Foucaultschen Machtbegriffs nicht gerecht wird (Macht ist weder rein negativ noch rein positiv, weder rein restriktiv noch rein produktiv). Auch die von Foucault postulierte weitreichende Verquickung der modernen Selbstreflexionspraktiken mit der Subjektkonstitution<sup>415</sup> thematisiert er nicht. Dementsprechend „aktiv optimistisch“<sup>416</sup> betrachtet er die *reine Beziehung* als das Modell, das sich durchsetzen wird: eine bewusst organisierte Partnerschaft, die einzig und allein um ihrer selbst willen eingegangen wird, und „die nur so lange fortgesetzt wird, solange es für beide Parteien klar ist, daß alle Beteiligten sich in ihr wohl fühlen. Liebe war gewöhnlicherweise an Sexualität gebunden, [...] nun aber stiftet mehr und mehr die reine Beziehung die Verbindung zwischen Liebe und Sexualität“<sup>417</sup>.

Obwohl zwischenmenschliche Beziehungen nach wie vor von Machtverhältnissen durchzogen sind und sich auch der von Giddens beschriebene Wandel des Beziehungsmodelles selbst keineswegs in einem machtfreien Raum vollzieht, trifft seine Beobachtung insofern zu, als die *reine Beziehung* ein Ideal ist, dem viele Menschen nacheifern. Die Beziehung als Folge nicht an pragmatische Umstände gebundener Liebe und als dynamischer Vertrag zwischen grundsätzlich freien, gleichberechtigten Individuen ist ein Bild, das ich aus meiner Forschung nur allzu gut kenne. Aufgrund ihres deutlichen Bruchs mit der romantischen Norm und der früheren Reproduktionsfunktion der Ehe

412 Vgl. Giddens 1993: 199 ff.

413 Vgl. ebd.: 137

414 Ebd.: 40

415 Genaueres hierzu siehe Kapitel 5.3.1

416 Giddens 1993: 212

417 Ebd.: 69

beschreibt Giddens zudem die homosexuelle Beziehung als verdeutlichendes Beispiel der *reinen Beziehung* – ein Gedanke, den mir mein sich als bisexuell identifizierender Forschungsteilnehmer Tassilo bestätigt:

„Ich bevorzuge zur Zeit [Anfang 2015, Anm. K.R.] Beziehungen mit Männern – einfach, weil da das Rollenverhältnis nicht von vorneherein festgelegt ist. Zurzeit hab ich allerdings einen, der mich in die Frauenrolle drängt, der spielt den Kavalier und so... das ist mir echt zu viel. Ich will alles frei ausmachen können“.

Von der *reinen Beziehung* ist es auch nicht mehr weit bis zum Fall der romantischen Exklusivitätsnorm: Verhandelbar wird schließlich alles. Chronologisch folgerichtig taucht in den USA der 90er Jahre auch erstmals der Begriff *polyamory* auf, ein Beziehungsmodell, das wir noch näher kennenlernen werden und das sich nur auf den ersten Blick allein aus dem nichtmonogamen Gegendiskurs speist – bei näherer Betrachtung hat eine unter großem Arbeitsaufwand stets neu ausgehandelte, stabile Mehrfachbeziehung mit Giddens' ‚reiner Beziehung‘ mindestens genauso viel gemeinsam wie mit den (erträumten oder realen) promiscuen Rauschzuständen der ‚sexuellen Revolution‘. Andererseits hatten insbesondere deren Forderungen nach sexueller Selbstbestimmung und Gleichberechtigung auch massiv den Wandel des dominanten Beziehungsmodells beeinflusst. Der Begriff ‚dominant‘ ist seinerseits mit Vorsicht zu genießen; er kann lediglich eine Tendenz beschreiben, welcher eine zunehmende Multiplikation von Sinnangeboten und eine Pluralisierung von Lebensformen gegenüberstehen, die auf Vorlagen aus verschiedenen historischen Epochen und Kulturen zurückgreifen und Anleihen aus unterschiedlichen philosophischen, religiösen oder politischen Denksystemen nehmen. Der infolgedessen herrschende fragmentierte Zustand ist mittels genereller Aussagen nicht mehr zu fassen; Aufgabe von Wissenschaften wie der meinen wird vielmehr, ein spezifisches Phänomen in seinen Eigenarten und als Knotenpunkt in einem Netz von Ursachen, Wirkungen, Widersprüchen und anderen Verknüpfungen verstehen zu lernen.

Festzuhalten aber bleibt, dass ‚freie Liebe‘ im Laufe der Zeit als Element vieler unterschiedlicher Gedankengebäude auftrat – Anarchismus, Sozialismus und Kommunismus, Lebensreform und Naturismus, Feminismus, kritische Theorie und Antifaschismus, ja sogar

Posthumanismus. Mit einem Augenzwinkern lässt sich nur sagen: Es widerspräche ja auch ihrem Grundprinzip, sich an *eine* Weltsicht zu binden. Sie galt als Vehikel der persönlichen und gesellschaftlichen Befreiung, spielte eine Rolle im Kommunenleben, in der Schwulenbewegung, in sakralen Orgien, in kommerzieller Pornographie; einmal schlüpft sie ins Gewand der synergetischen Liebe, ein andermal in das des bindungslosen Hedonismus, und bei Adorno ist sie eine moralphilosophisch sauber hergeleitete Notwendigkeit. Im polyamoren Modell und seinen Vorläufern – wie etwa bei Sartre und de Beauvoir – verknüpft sie sich mit stabiler Bindung und erscheint zugleich als wenig überraschendes Korrelat der Entwicklung des dominanten Beziehungsmodells zum egalitären Vertragsverhältnis. All dies über einen Kamm zu scheren und mit dem Phänomen gleichzusetzen, das ich als Ausgangspunkt genommen hatte – dem Verweigern von Bindung – wäre ein Fehler.

## Zwischenfazit 1

Der „Gang durchs Archiv“ hat mich daher angehalten, genauer hinzuschauen: Ist es denn wirklich Bindungslosigkeit, was ich im Feld antreffe? Bindungslosigkeit und Mehrfachbindung sind keineswegs dasselbe. Unterstelle ich Bindungsscheu vielleicht nur aufgrund meines romantischen *Bias*, der behauptet, dass Nichtmonogamie und Bindungsscheu zwingend zusammengehören? Könnte es sein, dass augenscheinliche Bindungsprobleme auf andere Konflikte zurückzuführen sind? Und ist der Neoliberalismus der einzige Diskurs, der auf die Gestaltung von Intimbeziehungen wirkt? Rhetorische Fragen.

Bereits das romantische Modell ist keineswegs frei von den Einflüssen des entstehenden kapitalistischen Systems. Die Ablehnung exklusiver Bindung war lange vor der Entstehung des Neoliberalismus in Konzepten vorhanden, die in sich stimmig sind, auch wenn letzterer ihre Ausbreitung begünstigen mag. Verschiedenste Ursachen können zum gleichen Ergebnis führen, und was an der Oberfläche gleich aussieht, kann Geheimnisse bergen, die es aufzudecken gilt.

Diese wichtigen durch meine Forschung ausgelösten Theoriemodifikationen und die Infragestellung meiner eigenen Axiomatik waren

es, die mich erstmals darauf stießen, welch große Diskrepanz zwischen – ohne Frage sehr ästhetischen – theoretischen Abstraktionen und der ungleich komplexeren, widersprüchlicheren, ‚unsauberen‘ Realität bisweilen herrscht (im Englischen wird gerne von *messy realities* gesprochen). Diese Erkenntnis und die daraus folgende Öffnung des eigenen Denkens für unvorhergesehene Zusammenhänge sind für eine der sozialen Wirklichkeit gerecht werdende, ein tatsächliches Verständnis der eigenen Kultur und Zeit fördernde Sozialwissenschaft unabdingbar. Eva Illouz übt ganz in diesem Sinne eine brillante Kritik an der kritischen Theorie, welcher ich mich im Folgenden anschließen möchte – denn eine gewisse Nähe meiner Ausgangshypothese, die eine unidirektionale und tendenziell zerstörerische Einflussnahme des Neoliberalismus auf das Intimleben annimmt, zur kritischen Theorie und zum normativen Humanismus ist kaum abzustreiten. Adornos Kritik an der zunehmenden Markt- und Warenförmigkeit des Sozialen, an Rationalisierung und Kommodifizierung<sup>418</sup> wie auch folgende (wohl-gemerkt schon 1956 getroffene) Aussagen Erich Fromms gehören in diese Theorierichtung:

„In einer Kultur, in der die Marketing-Orientierung vorherrscht, in welcher der materielle Erfolg der höchste Wert ist, darf man sich kaum darüber wundern, daß sich auch die menschlichen Liebesbeziehungen nach den gleichen Tauschmethoden vollziehen, wie sie auf dem Waren- und Arbeitsmarkt herrschen.“<sup>419</sup> – „Unvereinbar miteinander sind das der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zugrundeliegende *Prinzip* und das *Prinzip* der Liebe“<sup>420</sup>

– wobei Fromm allerdings anerkennt, dass diese Gesellschaftsordnung aufgrund ihrer komplexen Struktur viel persönlichen Spielraum lässt<sup>421</sup>. Illouz geht noch einen Schritt weiter und zeigt zwei entscheidende Schwachstellen einer in derart generellen Begriffen sprechenden Kritik auf:

„Die traditionelle Kritik, wie man sie vor allem in den Kulturwissenschaften beobachten kann, läßt sich durch das charakterisieren, was ich eine Sehnsucht nach Reinheit nennen möchte. [...] Die reine Kritik subsu-

418 Vgl. Illouz 2006: 136

419 Fromm 2012 [1956]: 14

420 Ebd.: 149

421 Vgl. ebd.: 149

miert Kultur der politischen Sphäre, was dazu führt, daß sie sich in großem Maße nur noch damit beschäftigt, die vielen Arten zu zählen, in denen Kultur emanzipiert oder unterdrückt, in denen sie ‚Wertloses‘ oder ‚Wertvolles‘ produziert. Diese Position aber droht unsere Kulturanalysen zu verflachen [...]“<sup>422</sup>

Obwohl ihrem weiteren Text ein engerer Kulturbegriff als der ethnologische zugrunde liegt (nämlich Kultur als Summe von ‚Kulturprodukten‘ wie Literatur, Film und andere Medien), ist Illouz‘ ‚Kritik der Kritik‘ für meine Arbeit uneingeschränkt bedeutsam: Wenn es um die Frage geht, in welchem Verhältnis eine kulturelle Praxis wie eben die alternative Gestaltung von Liebesbeziehungen zum neoliberalen Diskurs steht, besteht die Gefahr, die Dinge in ein einfaches Schema von ‚neoliberal‘ vs. ‚nicht neoliberal‘, ‚manipulativ‘ vs. ‚befreiend‘, letztendlich also in ein Schwarz-Weiß-Schema einzuordnen, während die Wirklichkeit zahllose Grauschattierungen aufweist. Denn – und dies ist Illouz‘ zweiter Punkt – jedes Phänomen kann völlig unvorhersehbare und unintendierte Folgen haben. Es gibt keine einfache Spiegelung einer sozialen Sphäre in einer anderen, wie schon Max Weber in seiner Analyse der Rolle des Calvinismus im Kapitalismus festgestellt hat. Vielmehr entsteht nicht selten ein ironisch anmutender Effekt, den Colin Campbell als „*the cunning of reason*“<sup>423</sup> (auf Deutsch etwa: ‚die Gerissenheit der Ursachen‘) bezeichnet – im seinem Fallbeispiel hätte sich auch kein Romantiker träumen lassen, dass seine Ideen zum Konsummotor werden würden. Die notwendige Schlussfolgerung aus dieser Feststellung ist, wie Illouz in den Worten der Literaturkritikerin Barbara Johnson schreibt, dass kritische Forschung und Wissenschaft Raum lassen sollten „für eine Überraschung; [...] jemand oder etwas sollte dich überraschen und sagen: ‚Tritt beiseite, ich will sprechen‘“<sup>424</sup>. Es darf nicht von vorneherein klar sein, was dominant ist und was unterdrückt wird, was der Idealzustand wäre und worin die Störung besteht; es darf – ganz dem Foucaultschen Machtbegriff entsprechend – nicht so getan werden, als läge eine einfache Dichotomie von Macht und Ohnmacht oder Macht und Gegenmacht vor und als wüsste man schon, wer oder was hier gewonnen hat. Möglicherweise gibt es etwas

422 Illouz 2006: 136

423 Campbell 1987: 209

424 Johnson, zit. in: Salusinszky 1987: 159

Drittes, und möglicherweise sind die Effekte jeder Handlung mindestens ambivalent. Dichotome, ‚reine‘ Behauptungen wie die Sven Hiltenkamps, ‚die Freiheit‘ habe ‚die Liebe‘ zerstört, überrollen die tausend Zwischentöne der Realität – welche Liebe?, muss man nach einem Blick in die Geschichte fragen, und welche Freiheit? Und für wen genau ist warum genau was genau zerstört? Ist überhaupt etwas zerstört oder möglicherweise nur gewandelt? Antworten findet man nur bei den Menschen selbst, wie auch Illouz schließlich feststellt:

„[...] so schlage ich vor, das Soziale ohne die Vorgabe zu analysieren, im voraus Kenntnis von den emanzipatorischen und den repressiven Kräften zu haben; diese Kenntnis erlangen wir vielmehr erst im Durchgang durch ein dichtes kontextuelles Verständnis einer sozialen Praxis“<sup>425</sup>.

Genau dazu komme ich jetzt.

## 5.2 Beziehungsmodelle in der Praxis

Die ethnische Minderheit der *Mosuo* – in der Eigenbezeichnung *Na* – in der südwestchinesischen Provinz Yunnan pflegte über Jahrhunderte ein sehr eigenes Verwandtschafts- und Beziehungssystem, das zwar durch Umerziehungs- und Zwangsmaßnahmen während der Kulturrevolution empfindlichen Wandel erlebt hat, sich aber dennoch immer partiell behauptet – inzwischen nicht zuletzt aufgrund einer durch romantisierendes touristisches Interesse angeregten Neuerfindung von Tradition. Diese geht mit einer zunehmend florierenden Prostitution einher: sozusagen die Antwort auf Phantasien, die das Beziehungsmodell der *Mosuo* in so manchem Außenstehenden hervorrufen mag, und zugleich Echo der unvermeidlichen Einbindung jedes entlegenen Fleckens Erde in die globale Marktwirtschaft<sup>426</sup>.

Versetzen wir uns aber der Einfachheit halber – und weil es mir hier darum geht, die große Varianz von Beziehungsmustern zu illustrieren, wie ich sie im Folgenden auch in meinem Feld untersuchen werde – in die Zeit vor Mao: In den am *Lugu Lake* gelegenen Dörfern der *Mosuo* verbringt jeder Mensch sein gesamtes Leben im Haushalt seiner Mutter und Großmutter – die Fachsprache nennt dies matrilocale Residenz. Die Haushaltsvorstände, die alle Arten wirtschaftlicher und politischer Entscheidungen treffen, sind Frauen, und Erbschaften laufen über die weibliche Linie, was dieser Ethnie in der Literatur – etwa der Autobiographie *Das Land der Töchter* der chinesischen Popsängerin Yang Erche Namu, aber auch diversen Reportagen in *GEO* oder der *Zeit* – den Ruf des „letzten Matriarchats“ eingebracht hat. Die Höfe sind rund, die Zimmer der Familienmitglieder also kreisförmig angeordnet. Wenn ein Mädchen 13 Jahre alt wird, bekommt es ein eigenes Zimmer – in der Sprache der *Mosuo* das sogenannte *Blumenzimmer*, das eine Tür zum Hof und eine Tür zur Straße hat. Es steht ihr von nun an frei,

425 Illouz 2006: 142

426 Vgl. Qian/Wei/Zhu 2012



durch letztere Tür nachts jeden Mann hereinzubitten, der ihr gefällt, und mit ihm jede beliebige Art von erotischer Beziehung einzugehen – vom einmaligen Sex bis zur lebenslangen Liebesbeziehung. Einzige Regel ist, dass diese nächtlichen Beziehungen – in der Sprache der Mosuo *tise* genannt und von den Chinesen fälschlicherweise als *zuohun*, „Besuchsehe“, übersetzt – tagsüber vor der Familie nicht thematisiert werden dürfen. Die Institution der Ehe ist unbekannt; *tise*-Beziehungen *müssen* weder exklusiv noch von lebenslanger Dauer sein, *können* es aber. Kinder, die daraus hervorgehen, werden im mütterlichen Haushalt gemeinsam aufgezogen – Mutter und Tante mütterlicherseits werden terminologisch nicht unterschieden; Männer fungieren nicht als soziale Väter ihrer biologischen Kinder, sondern als die ihrer Neffen und Nichten, die mit ihnen im selben Haushalt leben. Dieses System verschafft Frauen (und auch Männern, wohlgemerkt) eine in den meisten anderen Verwandtschaftssystemen ungeahnte Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit über ihr Sexualleben, da dieses von der Reproduktions- und Wirtschaftsgemeinschaft vollständig abgekoppelt ist<sup>427</sup>. Die andernorts häufig konfliktreiche Auswahl eines Partners, den sowohl die Frau als auch ihre Eltern adäquat finden, spielt hier keinerlei Rolle, und männliche Dominanz in der Ehe, die sich etwa als Eifersucht oder dem drängenden Wunsch nach männlichen Erben ausdrückt, hat keinen Raum. Ein eifersüchtiger Liebhaber wird schnell zum Gespött des ganzen Dorfes; zugleich aber hält das Wertesystem der Mosuo zu Loyalität und Ehrlichkeit auch innerhalb der *tise*-Beziehungen an<sup>428</sup>. Trennungen führen weder zu Streit über die Aufteilung von Besitz noch von Sorgerechten. Der argentinische Journalist Ricardo Coler, der längere Zeit bei den Mosuo verbrachte, berichtet, dass dort – nachdem die Ehe nun aus der leidvollen Erfahrung von Zwangsheiraten unter Mao bekannt ist – frechen Kindern gedroht werde: „Wenn du nicht brav bist, dann verheiraten wir dich.“<sup>429</sup>

Eine derart radikale Entkoppelung von Sexualität und Liebe einerseits und Haushalt, Kindererziehung und Arbeit andererseits ebnet den Weg für Beziehungen, die – wie etwa Judith Stacey feststellt<sup>430</sup> – Anthony Giddens’ *reiner Beziehung* erstaunlich ähneln: Sie werden allein um ihrer selbst willen eingegangen und nur so lange aufrechterhalten, wie beide Partner sich darin wohlfühlen, und Sexualität wird auch von ihrer reproduktiven Funktion losgelöst gelebt. Möglicherweise sind (oder waren) die *tise*-Beziehungen sogar noch „reiner“ als das, was Giddens beobachtet, denn sie haben keinerlei Einfluss auf Ökonomie und Sozialstatus – ja, die Gemeinschaft kommentiert sie nicht einmal. Andererseits sollte man diesen Vergleich nicht überstrapazieren, denn die reine – oder, wie es vielleicht treffender heißen müsste, teilweise bereinigte – Beziehung geht, so Giddens, im ‚Westen‘

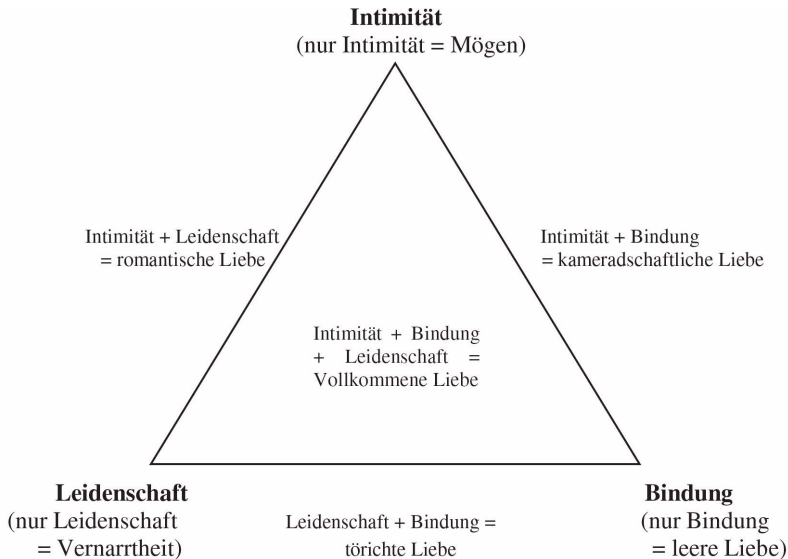
427 Vgl. Stacey 2009: 290 ff.

428 Vgl. ebd.: 318

429 Coler 2009

430 Vgl. Stacey 2009: 316

mit dem reflexiven Projekt der Elaboration eines möglichst individuellen Selbst einher, während sie bei den Mosuo Element eines institutionalisierten Systems mit klar determinierten Familienrollen war – der Grad an angestrebter oder verwirklichter Individualität bei den Mosuo muss hier ungeklärt bleiben; fest steht jedenfalls, dass Giddens' Modell ein Spezifikum der westlichen Moderne beschreibt und daher nicht uneingeschränkt auf andere kulturelle Kontexte übertragbar ist. Genauso fest steht allerdings, dass dieser spezifisch moderne Zustand von relativer sexueller Autonomie und schwindender Institutionalisierung mit einer Pluralisierung von Beziehungspraktiken einhergeht, die sich mit dem Spektrum all dessen, was in einem *Blumenzimmer* geschehen kann, durchaus vergleichen lässt. Hinzu kommt aber, dass alles, was etwa meine Forschungsteilnehmer diesbezüglich tun, fühlen und denken – die Gestaltung ihrer Beziehungen genauso wie ihre Wege, diesen einen Sinn zu verleihen – sich ständig mit dem etablierten Gefühlsmodell der romantischen Zweierbeziehung kreuzt und sich an demselben reibt. Es ist daher nützlich, zur Typologisierung der Beziehungen, die in meinem Forschungsfeld vorkommen, auf das psychologische Modell von ‚Liebe‘ nach Robert Sternberg (1986) zurückzugreifen, das dieses Gefühl (oder: diesen kulturellen Code) in verschiedene Komponenten aufteilt und daraus verschiedene Arten von Liebe ableitet. Dieses Modell ist selbstverständlich kulturgebunden, aber da wir uns genau in der Kultur bewegen, an die es gebunden ist und die die Menschen hier geprägt hat, ist es auch erhellend. Ich werde allerdings zu meinen Zwecken einige Modifikationen vornehmen.



Nach diesem ‚Dreiecksmodell‘ besteht das zwischenmenschliche Gefühl der (erotischen) Liebe aus den Komponenten Leidenschaft, Intimität und Bindung. Als ‚Leidenschaft‘ gilt hierbei in erster Linie körperliche Anziehung und Sexualität, als ‚Intimität‘ das Gefühl von seelischer Nähe und Verbundenheit, als ‚Bindung‘ die auf einer Entscheidung beruhende Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit einer Beziehung auch in praktischen Aspekten. Sind alle diese Komponenten vorhanden und gleichmäßig ausgewogen, spricht Sternberg von „vollkommener“ Liebe. Das Fehlen einer der Komponenten führt zu anderen Arten von Liebe, die Sternberg folgendermaßen charakterisiert: Leidenschaft und Intimität ergeben romantische Liebe (er geht bei der Begriffswahl offenbar vom Liebesideal der historischen Epoche der Romantik aus, das ja tatsächlich nicht auf Bindung ausgerichtet war; wegen des nachfolgenden Wandels zur Alltagssprachlichen Gleichsetzung von ‚Romantik‘ und dem Streben nach lebenslanger Bindung ist Sternbergs Begriffswahl hier allerdings etwas verwirrend). Die Kombination von Leidenschaft und Bindung (genauer: Bindung aufgrund von Leidenschaft) führt nach Sternberg aufgrund der mangelnden Tragfähigkeit von Leidenschaft zu „törichter“ Liebe, und Intimität plus Bindung

bedeuten eine (durch den Mangel an Leidenschaft charakterisierte) „kameradschaftliche“ Liebe<sup>431</sup>.

Die als ‚Intimität‘ bezeichnete Emotion möchte ich auf Grundlage dessen, wie meine Forschungsteilnehmer ihre Gefühle einordnen, weiter differenzieren: Emotionale Nähe gibt es hier in Form von ‚Freundschaft‘ und in Form von ‚Verliebtheit‘, wobei erstere sich nicht von der seelischen Zuneigung in asexuellen Beziehungen unterscheidet, letztere aber ein Gefühl von Überwältigung durch die Qualitäten des Anderen und einen Zustand schwärmerischen Träumens beschreibt. Verliebtheit geht meist mit Leidenschaft – also einem an körperlichen Symptomen wahrnehmbaren Erregungszustand – einher, sexuelle Leidenschaft bedeutet aber nicht notwendigerweise Verliebtheit. Über eine klare Trennung zwischen Verliebtheit und sexueller Anziehung herrscht kein Konsens, aber sie ist permanenter Gegenstand der Diskussion – was beweist, dass diese Dinge jedenfalls nicht als ‚eins‘ wahrgenommen werden. Sex ohne *Verliebtheit* existiert in der Wahrnehmung aller meiner Gesprächspartner und ist auch nicht verpönt – verpönt ist lediglich Sex ohne *freundschaftliche Gefühle*. Zudem führt ‚Verliebtheit‘ schneller als ‚Freundschaft‘ zu einem Wunsch nach Bindung. Aus diesen Gründen ist eine Differenzierung der Komponente ‚Intimität‘ in ‚Verliebtheit‘ und ‚Freundschaft‘ sinnvoll. Neben Intimität, Leidenschaft und Bindung spielt im romantischen Liebesmodell eine vierte Dimension eine Rolle, die Sternberg nicht benennt (vermutlich, da sie ihm als selbstverständlich erscheint), nämlich der Wunsch oder die Forderung nach Exklusivität. Da die Variationen in dieser Dimension in meinem Feld erheblich und für meine Typologisierung wichtig sind, führe ich sie als vierten Punkt ein. Darüber, was nun ‚vollkommene Liebe‘ sei, scheiden sich in meinem Feld die Geister; einer derart normativen Aussage wie der Sternbergs muss man natürlich hinzufügen, dass das von ihr benannte Ideal einer über Jahrhunderte etablierten kulturellen Norm entspricht – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Kommen wir nun aber zu den – selbstverständlich nur grob unterschiedenen – vier Arten der Beziehungsführung, die sich aus meinen Daten ablesen lassen.

431 Vgl. Freund/Keil 2006: 170 f.

### 5.2.1 Monogame Beziehungen

Obwohl sich meine Forschung auf nichtmonogame Lebensformen konzentriert hat und diese in der alternativen Szene tatsächlich für die meisten Menschen eine Rolle spielen – und sei es nur als Gedankenexperiment –, gab und gibt es in meinem Sample auch mehrere auf selbstverständliche Weise als monogam konzipierte Beziehungen, auf die ich hier kurz eingehen möchte. Die längste und meines Wissens tatsächlich vollkommen exklusive Beziehung führen Maria, Ethnologin und Studentin der sozialen Arbeit, und Sven, Spieleentwickler. Sie haben sich vor fast sechs Jahren bei einem gemeinsamen Bandprojekt kennengelernt. Maria rechnet sich, obwohl regelmäßig in den Szenelokalitäten anzutreffen und mit vielen Personen bekannt, nur bedingt der alternativen Szene zu: „Ich mag schon viele Leute da, aber ich denke mir, bei diesen alternativen Leuten, wo bleibt denn da die Verantwortung?“ In ihrer Beziehung, in der sexuelle Treue, wie schon zitiert, als „Vertrauenssache“ gilt, die nicht weiter diskutiert werden muss, findet sie ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Sicherheit und persönlichem Freiraum wichtig:

„Ich glaube, das läuft so gut, weil wir beide mega-unkompliziert sind. Wenn man den anderen braucht, ist er da, und dass man eigene Interessen hat, wird akzeptiert. Ich bin zum Beispiel sehr reiselustig und er nicht, aber es ist nie ein Problem, wenn ich dann halt einfach mit Freunden wegfare. Ich hab auch viele männliche Freunde und fände es nervig, wenn Sven da eifersüchtig wäre. [...] Ich find's super wichtig, dass man ein eigener Mensch bleibt, und dass man nicht so auf eine Beziehung reduziert wird! Es gibt ja nichts Schlimmeres als diese Pärchen, die sich die ganze Zeit nur küssen und zusammenkleben... aber wir haben schon nach sechs Jahren immer noch manchmal so Tage, da sind wir wie frisch verliebt. [...] Ich glaube, eine Beziehung funktioniert nur, wenn jeder mit sich selber klarkommt und nichts im Anderen sucht, den nicht so idealisiert.“

An dieser Aussage lässt sich eine pragmatische Abkehr von romantischen Überhöhungen ablesen: Statt um Verschmelzen geht es hier darum, ‚ein eigener Mensch zu bleiben‘; gelegentliche Verliebtheitsgefühle sind offenbar ausreichend, um nicht enttäuscht zu sein; von der Liebe wird nicht erwartet, dass sie sämtliche Probleme wegwische (jeder muss ‚mit sich selber klarkommen‘), und ein Komplettbezug der

Partner aufeinander gilt nicht als Ideal: Was sich nicht deckt, wird mit anderen Menschen ausgelebt – einzige Ausnahme ist dabei die Sexualität.

Anders erging es Diana in drei aufeinander folgenden monogamen Beziehungen (wobei sie selbst einmal ‚fremdging‘, dazu im entsprechenden Kapitel mehr): Nach einigen Wochen mit Michael schilderte sie mir, wie dieser sie mit romantischen Vorstellungen und Verhaltensweisen konfrontierte, die sie als naiv empfand:

„Also, der macht halt alles für mich. Springt auf, um Kaffee zu kochen, auf wenn ich mir gar keinen gewünscht hab. Er sagt immer, *happy wife, happy life*. Ich würd aber auch gern mal selber was machen. [...] Ich weiß eigentlich gar nicht, ob ich schon wieder eine Beziehung will... so gefühlsmäßig abhängig sein und so... ich geh ja jetzt dann auch noch ein Semester weg und will keinen vermissen. Und der kommt halt am zweiten Tag an und sagt, er liebt mich! [...] Er hat das ernst gemeint und war überrascht, warum mir das zu viel ist! Das überfordert mich alles. [...] Der glaubt, dass er jetzt seine Traumfrau gefunden hat, das hat er schon mehrmals gesagt. Ich glaub an sowas nicht, an Perfektion... sagt mir halt dauernd, wie intelligent ich bin und wie gut ich aussehe, aber ich hätte ganz gern wen, der mich auch mal kritisiert. Zu viel schöne Worte und zu wenig Realismus. Das muss doch nicht so überhöht werden. [...] Er hat diese Vorstellung, dass man ewig zusammen ist und sich nicht streitet, oder dass Konflikte... naja, so nebenbei behandelt werden, aber die Liebe über alles siegt [...]. Der ist ohne Ende in mich verliebt, und ich mag ihn und will ihn nicht verletzen, aber ich halte nichts von diesem romantischen Konzept, der anderen Hälfte und so [...].“

Michael – aus einer kleinen Stadt in der Nähe von München und von Beruf Finanzbeamter – hing also zumindest in Dianas Wahrnehmung ganz dem romantischen Ideal an, wobei ihr insbesondere die darin enthaltene (um an Novalis' Worte zu erinnern) „qualitative Potenzierung“ zu schaffen machte. Auch eine innere Abkehr von klaren Geschlechterrollen – wie dem von Michael verkörperten männlichen Kavalier – und der Idee des Füreinander-Bestimmt-Seins lässt sich aus ihren Worten ablesen. Nach etwa einem halben Jahr und Dianas heimlichem ‚Ausbruch‘ aus der Beziehung, die sie anfangs als beengend empfand, gelang es zunächst, diese zu stabilisieren: Diana lernte nach eigenem Bekunden die Sicherheit und Fürsorge schätzen, die Michael ihr zukommen ließ. Nach eineinhalb Jahren allerdings nahm die Geschichte eine unerwartete Wendung: Michael begann wenige Wochen,

nachdem er nach München gezogen war, sich zurückzuziehen. Er kam nicht mehr zu ihr, rief sie nicht an, antwortete zuletzt nicht mehr auf Anrufe und Textnachrichten. Seine einzige Auskunft war, er sei „sich nicht mehr sicher“ und er sei „wahrscheinlicher lieber Single“. Diana:

„Das treibt mich in den Wahnsinn. Was hat der denn? Ich würd ihm ja gerne helfen, wenn es ihm nicht gut geht, oder wenigstens brauch ich ein klärendes Gespräch, irgendwas... das tut mir so krass weh gerade, und das von ihm! Der immer von der großen Liebe geredet hat! Ich versteh echt die Welt nicht mehr.“

Michael entschuldigte sich zwar einige Wochen nach dieser schmerzhaften Trennung per SMS für sein Verhalten, ein ‚klärendes Gespräch‘ fand jedoch nie statt. In den beiden darauf folgenden Beziehungen von Diana (jeweils von etwa vier Monaten Dauer) spielte sich das gleiche Muster ab: anfänglicher Überschwang und kommentarloses Verschwinden. Diese Art, eine Beziehung zu beenden, scheint offenbar so weit verbreitet, dass sie einen eigenen Namen hat: *ghosting*. Auf die kulturellen oder psychologischen Hintergründe dieses Phänomens einzugehen, sprengt hier den Rahmen, zumal ich mit den Personen, die *ghosting* betrieben, keine Gespräche führen konnte. Auch kam diese Art, sich zu trennen, im Rest meines Forschungsfeldes nicht vor – weiter verbreitet war vielmehr die von Diana geschilderte Überforderung durch die Verliebtheit des Anderen, und eine entsprechend zurückhaltende Kommunikationsweise: ein Mechanismus, auf den ich noch zu sprechen kommen werde. Eine mögliche Interpretation des *ghosting* wäre die Überforderung durch das eigene zu Beginn postulierte Ideal; und eine weitere bot Diana für Michaels Fall selbst an, indem sie sein Verhalten mit seinem Umzug in die Großstadt in Zusammenhang brachte. Sie postete mit dem Kommentar „Sogar die Kaninchen...“ einen Zeitungsartikel auf *Facebook*, der über eine Forschung zu Kaninchen berichtete und den Titel „Großstadtkaninchen leben öfter als Singles“<sup>432</sup> trug. Auf meine Nachfrage hin vermutete sie, die Stadt, in der man mehr Möglichkeiten vor Augen habe und so viele Menschen allein seien, reize dazu, eine größere eigene ‚Freiheit‘ anzustreben. Und tatsächlich ist ja nicht von der Hand zu weisen, dass auch

---

432 Artikel siehe Hoferichter 2015

die von mir erforschten, an ‚Freiheit‘ orientierten Beziehungsmodelle wesentlich Phänomene einer urbanen Bohème sind.

### 5.2.2 Nicht-Beziehungen

*„I'd like to have another kiss  
Another flashing chance at bliss [...]  
Oh tell me where your freedom lies  
The streets are fields that never die...“*<sup>433</sup> (The Doors)

*„Wir wollen, ~~dass alles bleibt, wie es ist.~~“* (Lucky Strike)

*„Ich hatte da so eine Affäre, naja... und hab meine Zahnbürste in ihrer Wohnung deponiert. Und da hatte die tatsächlich ein Problem damit! Dass meine Zahnbürste in ihrer Wohnung bleibt. Ich weiß ja nicht, was die denkt, wenn ich bei meiner Bums-Freundin bin oder so, putz ich mir die Zähne nicht, oder was? Ich meine, wenn ich irgendwann nicht mehr komme, soll sie sie halt wegwerfen...“* (Dr. Apiera)

Das Phänomen, an dem sich anfangs mein Interesse entzündete, war die, wie ich sie nenne, *Nicht-Beziehung*. Auffällig viele Menschen in meinem Umfeld (und späteren Forschungsfeld) hatten sexuelle Verhältnisse, die von einem oder beiden der Beteiligten bewusst in einem Zustand gehalten wurden, in dem bestimmte Komponenten der romantischen Zweierbeziehung *nicht* realisiert werden, nämlich (1) öffentliche Deklaration, (2) Streben nach dauerhafter Bindung, (3) wechselseitige Verantwortung über ein generelles Maß an ‚Fairness‘ hinaus, (4) Verliebtheit/Liebe und (5) Exklusivität. Es geht hier also darum, gerade die oben geschilderte verbindliche monogame Beziehung – sei sie von Idealismus oder von Pragmatismus geprägt – *nicht* zu haben, aber eben auch *nicht nichts*. Sternbergs Modell entsprechend weisen diese Verhältnisse also die Komponenten ‚Leidenschaft‘ und ‚Freundschaft‘ (als Intimitätsmodell; ‚Verliebtheit‘ ist nicht verlangt und oft auch nicht erwünscht) auf, jedoch auf keinen Fall die Komponente ‚Bindung‘. Zugleich werden ihnen ihre eigenen Qualitäten und den beteiligten Personen bestimmte Beweggründe zugeschrieben, wie sich zeigen wird – ich orientiere mich allerdings an der eigenartigen Negativdefinition dieser Beziehungsart.

433 The Doors 1967: *The Crystal Ship* (Album *The Doors*)



(1) Ihrer inoffiziellen Natur entsprechend, ist es nicht einfach, überhaupt von der Existenz der Nicht-Beziehungen zu erfahren. Ein kleiner Personenkreis ist in den meisten Fällen eingeweiht und weiß, dass „X was mit Y hat“ (man beachte die unbestimmte Bezeichnung „[et]was“) – aber eben „keine Beziehung“ oder zumindest „keine feste Beziehung“. Im Falle der Studenten Karl und Anna sowie dem Amys gehörte ich zu diesen Eingeweihten.

Karl und Anna studieren Pädagogik und Ethnologie, beide sind sportlich, reisen viel, gehen gerne Bergsteigen und klettern, *containern*, spielen zusammen in einer Band, die bei Demonstrationen und anderen politischen Veranstaltungen auftritt, und sind in der politischen Bildungsarbeit aktiv. Diese vielen Gemeinsamkeiten lassen erahnen, dass es in diesem Falle nicht bei der Nicht-Beziehung blieb. Doch dazu später mehr.

Eines Abends in der *Glockenbachwerkstatt* murmelt mir Karl ins Ohr: „Schau, die mit dem weißen T-Shirt und den langen Locken, das ist sie – aber wir haben beschlossen, in der Öffentlichkeit die Finger voneinander zu lassen, sonst kommen gleich wieder alle an und fragen: ‚Seid ihr zusammen?‘...“. Einige Wochen später erzählt er mir, sie hätten beschlossen, „die Sache erstmal auf Eis zu legen. Denn wir waren einfach so viel zusammen, dass wir uns schließlich fragen mussten: Wo führt uns das hin? In eine Beziehung.“

Amy spricht gerne sparsam, in Andeutungen, mit einem festen, irgendwie verwegenen Blick, der vieles zu sagen scheint – aber was, kann ich leider nur selten herausfinden. Sie studiert Soziologie, hat sich eingehend mit den Gender Studies beschäftigt und wendet gerne auf bissige Weise geschlechterspezifische Erklärungsmuster an. Gängigen Idealen von Weiblichkeit begegnet sie mit unauffälligen *Second hand*-Kleidern und unrasierten Achselhaaren.

Eines Abends im *Corleone*, einer engen, vollen Bar mit zu lauter Musik, erzählt sie mir, sie habe „einen Neuen“, und als ich frage, „...neuen Freund?“, antwortet sie mit einem säuerlichen Gesichtsausdruck, der einen gewissen Ärger über seinen Bindungsunwillen ausdrückt: „Naja, nicht so richtig. Er kann das nicht sagen. Er wäre bestimmt ein hervorragendes Forschungsobjekt für dich“.

Eine entsprechende kritische Selbsteinschätzung kommt von Rudi, der seit über sechs Jahren eine On-off-Beziehung unterhält, von der – obwohl beide Beteiligten viele Bekannte haben – die Wenigsten in der Szene zu wissen scheinen. Er habe eine Hemmung, sich öffentlich mit dieser Frau zu zeigen, da beide zwar eine intensive körperliche Beziehung zueinander hätten, sich aber „auf der menschlichen Ebene nie ganz getroffen“ hätten – obwohl sie einander für „tolle Menschen“ hielten:

„Aber eigentlich... Weißt du, ich finde es auf jeden Fall gesünder, mehrere Beziehungen zu haben als gar keine. Diese Ausdrucksweise, man habe keine Beziehung, ist eigentlich Quatsch. Natürlich hat man eine Beziehung, und dadurch negiert man sie. Das finde ich eigentlich scheiße. Und das finde ich auch von mir scheiße. Ich denke mir auch manchmal, was bin ich eigentlich? Ein Macho? Ein Arschloch? Was mache ich da eigentlich?“

Die Antwort gibt er sich gewissermaßen selbst:

„Es bringt nichts, das definieren zu wollen... das geschieht mit der Zeit von selbst, und das ist es dann. Es kommt bisweilen vor, dass die Beziehung zwei Monate ruht und man darauf wartet, dass die Anziehung von selber wieder stärker wird, und man überlässt Treffen manchmal dem Zufall. Es wäre schon schlimm, wenn einer plötzlich weg wäre, aber das Sicherheitsbedürfnis ist nie so groß, dass wir deshalb eine Vereinbarung treffen würden. Der Ausgang ist dem Schicksal überlassen.“

Hier scheint der Zusammenhang zwischen dem Vermeiden eines deklaratorischen Aktes und dem Zweifel am institutionalisierten Modell der romantischen Zweierbeziehung auf: Das Wort „Beziehung“ wird vermieden, da es nicht nur eine Realität beschreibt, sondern auch Fakten setzt; dieser Sprechakt gösse den emotionalen Inhalt in eine vorgefertigte soziale Form.

(2) Diese Form bringt bestimmte normative Erwartungen mit sich, denen die Menschen in Nicht-Beziehungen nicht entsprechen wollen. Dazu gehört an erster Stelle Bindung, also eine auf Entscheidung und Vereinbarung basierende Zukunftsorientiertheit der Beziehung. An deren Stelle herrscht hier die Ästhetik des Provisoriums. „Es ist gerade die Unsicherheit, die die Sache cool macht“, erklärt mir Rudi; und Sarah, 26jährige Ethnologin, erzählt:

„Ich hatte immer nur irgendwelche undefinierten Geschichten. Mein erster richtiger Freund war aus Spanien, und ich hätte es nie ein Jahr mit ihm ausgehalten, wenn ich nicht gewusst hätte, dass er zurückgeht. Davor gab's diesen Engländer, oh Gott... der hat immer zu mir gesagt, ‚Sarah, ich hab' nicht mal eine Wohnung oder einen Handyvertrag, wie soll ich da eine Beziehung haben?‘“

Ein paar Wochen später taucht sie bester Laune in der Universität auf. Woher die gute Laune komme, frage ich – „Die Liebe, Karin, die Liebe!“, sagt sie und wird rot. „Aha?“ „Tobi ist am Freitag zu mir gekommen und bis Sonntag geblieben!“ Tobi ist Mitarbeiter bei dem Fernsehsender, in dem sie gerade ein Praktikum macht. Später, bei einem Kaf-

fee, wird sie etwas nachdenklich und meint: „Weißt du was? Es setzt schon wieder dieser bescheuerte Mechanismus ein. Und ich fang damit an! Heute früh lag ich neben ihm im Bett und dachte mir, bitte, sag nichts, lass uns jetzt bloß nicht definieren, was das jetzt ist.“

Der italienische Soziologe Francesco Alberoni spricht von zwei einander bedingenden, einander aber zugleich widersprechenden Zuständen, die eine Liebesbeziehung durchläuft: *Movimento*, das dynamische, entstehende Sich-Verlieben und *Instituzione*, die deklarierte Liebe, wobei aus der Perspektive des Beginns alles Spätere als rigide Machtstruktur, aus der Perspektive des Späteren aber der Beginn als prekärer, haltloser Irrsinn erscheine<sup>434</sup>. Folgender Notizbucheintrag von Lena – verfasst nach dem Ende einer langjährigen Beziehung und nach Ahmeds ‚Absage‘ – drückt den für von Bindungsunwillen gekennzeichneten Verhältnisse charakteristischen Wunsch aus, eben jenen flüchtigen Zustand des Werdens *nicht* zur Institution werden zu lassen – ein romantischer Impuls, der gleichsam den historischen Schritt der Absorption der Leidenschaft in die pragmatische Ehebeziehung rückgängig machen will:

„Ich wünschte, ich könnte ein Verhältnis beginnen und es in genau diesem göttlichen elektrischen Moment festhalten, bannen, ohne zu definieren, was es ist, ohne irgendwas aufgeben zu müssen, einfach nur zwei Dinge haben: eine geistige Beziehung, gute Gespräche, geteilte Inhalte, und eine erotische Beziehung, Schönheit, Wildheit, Zärtlichkeit, Ekstase, kein Alltags-Klein-klein, kein Wofährstduhin, kein Dubistsoundso, kein Seidochnichtso.“

Die Ablehnung der Bindung an eine bestimmte eigene Identität, die eine ‚Beziehung‘ im herkömmlichen Sinne leistet, und das Unbehagen mit der bürgerlichen, linearen Zeitordnung im Sinne Adornos (im Gegensatz zum ekstatischen Augenblicksereignis) scheinen in den zitierten Passagen genauso auf wie die Assoziation einer „festen“ Beziehung mit einem Vertrag. Ein zentraler Topos der Nicht-Beziehung ist Flüchtigkeit: eine kaum zu übersehende Parallele zum liminalen Charakter der Heterotopie, zum Raumprovisorium und zur Augenblicksfokussierung in der Szenekultur. Nicht alle aber sehen die damit einhergehende Ablehnung von Bindung ungebrochen positiv.

434 Vgl. Alberoni 2009 [1979]; erläutert in Lindholm 2006: 8 f.

Dr. Apiera ist in Honduras aufgewachsen, lebt aber nun schon lange in München, wo er vor allem die Technoszene frequentiert hat. „Ich war schon im *Ultraschall*, da warst du noch in der Grundschule“, meint er. Nun ist er Teil der Szene, in der ich forsche; ich kenne ihn über Jana und die kennt ihn „...hmmm... aus München halt, ne? Er hat uns mal nachts vor dem *Pathos* aufgesammelt und heimgefahren.“ Dr. Apiera ist Schreiner und repariert in seiner Freizeit gerne alte Autos. Einmal jährlich hilft er dabei, das *Fusion Festival* in Mecklenburg aufzubauen – „vier Tage Ferienkommunismus“<sup>435</sup>, an dem auch einige Samplemitglieder (zum Beispiel Marjan und Ferdinand, Sascha und Lisa) mehr oder weniger regelmäßig teilnehmen. Im Vergleich zum Sampledurchschnitt hat Dr. Apiera auffällig wenige Ex-Freundinnen vorzuweisen (vier feste Beziehungen, wenige undefinierte Ereignisse). Beim Thema Unverbindlichkeit schüttelt er den Kopf, dass sein Dutt wackelt:

„Dieses Unverbindlichkeitsideal ist mir wirklich zuwider. Also, was mich betrifft, finde ich, dass so vor allem die Frauen drauf sind. Das ist das, was mir die letzten Jahre alle kommuniziert haben: Verlass dich bloß nicht auf mich, ich bin vielleicht gleich wieder weg. Wir haben aber keine Beziehung, heißt es dann. Das ist ein völliges Paradox. Für mich ist das so, wenn man was miteinander hat, sich nahe kommt, dann ist man halt zusammen. Und wenn es nur kurz ist, dann ist man halt nur kurz zusammen.“

Als einer der wenigen Handwerker in meinem Sample begründet er seine Meinung einerseits damit, dass „konservative“ Werte wie Treue oder Verbindlichkeit „vor dem neoliberalen Konsumwahn schützen“, andererseits unterstützt er die Idee der Polyamorie (die, wie wir noch sehen werden, diesen Werten nicht unbedingt zuwiderläuft) und bezeichnet sich selbst als „aus Zeitmangel monogam“ – ein augenzwinkernder Hinweis darauf, dass das abwechslungsreiche ‚Liebesleben‘ in der Szene von der vielen Freizeit der Akademiker und Künstler profitiere. Wenig später allerdings erwartete eine Frau ein Kind von ihm – eine Tatsache, die ihn zu Beginn nur mäßig begeisterte: „Eigentlich wollte ich gar keine fixe Beziehung. Und jetzt wird das durch das Kind so festgelegt. Also, wenn ich jetzt zum Beispiel eine Frau kennenlerne, in die ich mich richtig verlieben kann, dann bin ich dadurch schon gehemmt. Und eigentlich wollte ich das nicht.“ Die hier vorliegende Diskrepanz zwischen normativer Aussage und dem Empfinden im (eigenen) Einzelfall ist keineswegs eine Ausnahme – nicht selten wandelt sich das generelle Urteil einer Person je nachdem, ob er oder sie in

einer gegenwärtigen Beziehung den bindungsscheueren oder den sicherheitsbedürftigeren Part übernimmt.

(3) Und damit sind wir beim nächsten Punkt: Ein Vertrag bedeutet Verpflichtung und Verantwortung. Eine emotionale Angelegenheit wird durch den ‚Beziehungsvertrag‘ zur moralischen Angelegenheit – man verpflichtet sich zu Konstanz, Verlässlichkeit und Rücksichtnahme auf die Gefühle, Wünsche und Bedürfnisse des Anderen. Sascha, der sich über ein Jahr darum bemühte, eine verbindliche (wenn auch prinzipiell polyamore) Beziehung zu Janina aufzubauen, stellte, nachdem sie immer wieder Versprechen und Abmachungen nicht eingehalten hatte, temporär unerreichbar geworden war und eine konfliktreiche Beziehung zu ihrem Exfreund wiederbelebt hatte, resigniert fest:

„Sie will die Verantwortung nicht. Sie will nicht, dass sie mich glücklich macht oder unglücklich oder so. Sie sagt, dass sie zwar gerne Zeit mit mir verbringt, aber sie will echt keine Beziehung und keine Abhängigkeit haben, auch meine Abhängigkeit nicht, denn das hieße ja, dass sie zuverlässig sein muss und Sicherheit geben muss, und das will sie auch nicht.“

Hinzu kommt, dass sich die Verpflichtungen nicht nur auf emotionale, sondern auch auf lebenspraktische Bereiche erstrecken: Eine ‚Beziehung‘ bedeutet wesentlich mehr gemeinsam verbrachte Zeit als eine Nicht-Beziehung (letztere beschränkt sich in aller Regel auf etwa ein bis drei Treffen pro Woche, manchmal auch wesentlich weniger) und erfordert aufgrund dieser erhöhten Intensität eine gemeinsame Planung von Alltag, Aktivitäten und mindestens der näheren Zukunft – eine Aufgabe, die zumindest phasenweise so manchen überfordert. „Ich will zwar eigentlich gerne Leute treffen, also auch Frauen, aber ich verabrede mich nicht gerne. Ich weiß ja noch nicht, was ich am nächsten Tag will. Und ich schreibe nicht zurück, aus irgendeinem Grund“, erklärt mir Sascha eines Tages, nachdem ich ihn nach einer Woche vergeblicher Versuche endlich ans Telefon bekommen habe. Auch er kennt offenbar beide Seiten des Spiels.

Heinz-Rüdiger, frisch promovierter Ethnologe, kocht uns Kaffee in seiner WG-Küche. Ich habe ihn, da er unseren Frühstückstermin vergessen hatte, aus dem Bett geklingelt, und er entschuldigt sich für den unaufgeräumten Zustand von Wohnung und Bewohner. Das Inventar zeigt eine interessante Mischung aus indischen Textilien, Bierkrügen und Fanartikeln von 1860 München. Heinz-Rüdiger stahl mich trotz der frühen Stunde an.

Er nennt mir neben einer Reihe emotionaler Gründe einen pragmatischen Grund für seinen Bindungsunwillen: Wegen wiederholter mehrmonatiger Forschungsaufenthalte im Ausland, teils unbestimmter Dauer, fand er seine Lebenssituation zu unsicher, um sich an jemanden zu binden. Er habe einige Jahre gut nach einem Grundsatz gelebt, den Al Pacino in *Heat* zum Besten gebe: „*Don't let yourself get attached to anything you are not willing to walk out on in 30 seconds flat if you feel the heat around the corner.*“

Auch Marjan, Dokumentarfilmstudentin an der HFF, nachdenklich und leise, mit Brille und langen, dunklen Haaren, stellt einen Zusammenhang zwischen ihrer Lebenssituation und ihrem Bindungswillen her: „Ich glaube, die feste Beziehung, die ich jetzt habe... die kann ich erst haben, seit ich ein einigermaßen geregeltes Leben führe“ – sie meint damit, nicht mehr von Wohnung zu Wohnung, Stadt zu Stadt und Land zu Land zu wechseln und sich für ein Studium entschieden zu haben. Dementsprechend beschreiben auch viele meiner Gesprächspartner ihren Bindungsunwillen als ‚Phase‘, die auf kürzlich erlebte Verletzungen oder allgemeine Unsicherheit über die eigenen Wünsche und Pläne zurückzuführen sei, aber vermutlich bald von einer anderen Phase abgelöst werden würde – was ich nach zwei Jahren Forschung bestätigen kann. Aber auch der umgekehrte Zusammenhang zwischen praktischen Verpflichtungen und Bindungsunwillen kommt vor: „Ich fühle mich so unfrei“, erzählt mir Luis, geschiedener Vater zweier Kinder, der als Pflegehelfer arbeitet, „durch die Arbeit, die Kinder, die Geldknappheit – es wäre zu viel, wenn mir eine Frau jetzt auch noch Grenzen setzt“. Jan-Philipps Feststellung, „die Menschen sind nicht ‚frei‘ im politischen oder ökonomischen Sinn, da ist Freiheit in der Liebe oft eine Art Ventil“, klingt da durchaus plausibel.

(4) Auch die als ‚Verliebtheit‘ bekannte Emotion ist in Nicht-Beziehungen tendenziell unerwünscht oder birgt einer gängigen Auffassung nach die Gefahr von Komplikationen, da sie eine gewisse emotionale Abhängigkeit nach sich zieht. Soziologiestudentin Patricia berichtet mir von einem Verhältnis, das sie – nachdem sie selbst den Plan gefasst hatte, vorläufig keine festen Beziehungen zu führen – mit dem Kunststudenten Tim einging.

„Es hat angefangen auf einer dieser Partys in der Akademie, wir sind irgendwie im Bett gelandet. Naja, danach haben wir uns vielleicht fünfmal getroffen, und ich find ihn schon sehr... hübsch und interessant auch, aber er hat geblockt. Wollte keine tiefergehenden Gespräche. Wir haben uns zwar gegenseitig versichert, dass wir beide keine Beziehung wollen, aber ich hab mich halt verliebt. Und da wurde er immer abweisender, hat sich nicht gemeldet und ich bin ihm förmlich nachgelaufen, furchtbar... als ich ihn darauf angesprochen habe, hat er gesagt: ‚Wir haben hier Sex und sonst nichts. Wir haben eine Affäre, und die kann auch jederzeit wieder vorbei sein. Aber wenn du gleich so emotional wirst... ich will nicht, dass du dir Illusionen machst.“

Hier zeichnet sich zudem die Identifikation mit einer spätestens seit Casanova wohlbekannten geschlechterspezifisch stereotypen Rolle ab: dem unnahbaren männlichen Verführer. Tim bestätigte mir dies implizit, als ich ihn auf einer der besagten Partys in der Kunstakademie antraf: „Emotionale Bindungen an Frauen... hab ich irgendwie nicht. Ich bin so ein Hurenbock, es ist furchtbar mit mir.“ Die umgekehrte Gender-Zuschreibung, Frauen könnten Sex und Verliebtheit besser voneinander trennen als Männer und stürzten diese damit in Abhängigkeit, vertreten immerhin drei der Männer aus meinem Sample. Im folgenden Gespräch mit Sascha geht es um eine Frau, die er nach Janina kennengelernt hat:

„In die hätt ich mich gerne verliebt. Aber sie hat sowas gesagt wie ‚Verlieb dich bloß nicht in mich‘. Damit kommt sie nicht klar, da geht sie wieder auf Abstand. Aber wie soll denn da eine Liebe entstehen? Bisher hatte ich die Einstellung, dass eine stabile Liebe nur entstehen kann, wenn beide ihre Ängste zurücklassen und offen für was Neues sind. Ich könnte ihr meine Gefühle zwar verheimlichen, aber ich überwinde mich und sage, was ich fühle... auch damit sie eine Sicherheit spüren kann, dass ich sie nicht einfach fallenlassen werde und so... aber ich hab was gemerkt: dadurch, dass ich mich so in die Liebe reinstürze, schrecke ich offenbar die Leute ab!“ – „Was meinst du, woran das liegt?“ – „Erwartungsdruck wahrscheinlich. Die meinen dann, dass sie irgendwie sein müssen, oder dass mit mir was nicht stimmt... ich kann’s ehrlich gesagt nicht ganz verstehen. Ich glaube, ich würde schon damit zurechtkommen, wenn jemand sagt, er will sein Leben mit mir verbringen.“ – „Ich glaube, es erzeugt im Anderen den Druck, das gleiche empfinden zu ‚sollen‘. Und dann kann man sich nicht mehr entspannen und fühlt sich unfair, wenn man selbst nicht die gleiche Ernsthaftigkeit empfindet...“

Letztere Einschätzung meinerseits verweist auf die kulturelle Erwartung, Liebe müsse den Menschen unwillkürlich überkommen – ein

Mechanismus, der auf äußeren Druck und rationale Überlegungen höchst sensibel reagiert: „Ich finde in Beziehungen immer, dass ich nicht das Gefühl von Verliebtheit habe, das ich haben *sollte*. Deshalb habe ich es lange Zeit lieber gelassen, obwohl ich weiß, dass ich mich irgendwann für irgendwen entscheiden werde müssen“, erklärt mir Heinz-Rüdiger. Zudem kommt hier das durch unterschiedliche emotionale Involvierung fast automatisch entstehende Machtungleichgewicht innerhalb einer Beziehung zum Tragen: Wer nicht ‚verliebt‘ ist, sitzt gemeinhin am längeren Hebel, der andere verliert ein Stück Autonomie – und beides sind Zustände, die dem Ideal vom freien, in gleichberechtigten Verträgen lebenden Individuum zuwiderlaufen. Verliebtheit ist genau deshalb heikel; man versucht einerseits, eine eigene Abhängigkeit zu vermeiden, um emotionale Verletzungen (etwa durch Zurückweisung, Trennung oder ‚Untreue‘) vorzubeugen, und andererseits, den Anderen soweit auf Abstand zu halten, dass man nicht die Verantwortung für dessen eventuelle Verletzungen tragen muss. So ergänzt auch Heinz-Rüdiger fast im selben Atemzug: „Wahrscheinlich wollte ich mich auch nicht verlieben, weil ich ein gebranntes Kind war“, und Patricia berichtet vom Beginn ihrer Beziehung mit David: „Er hat damals gesagt, er will sich nicht verlieben. Dass er keine Zeit dafür hat, keine Energien... ich glaube aber eher, er wollte damals den Überblick behalten oder mir keine zu großen Hoffnungen machen. Wahrscheinlich beides.“ Dr. Apiera erklärt mir lapidar: „Ich bin ein sehr treuer Mensch, aber ich werde ihr das nicht verraten. Das kommt nicht gut an.“

So lautet der Grundsatz in Nicht-Beziehungen also ‚Verliebe dich bloß nicht!‘, und passiert dies einem der Beteiligten doch, zieht sich meist der Andere zurück. Von ‚Liebe‘ ist in diesen Verhältnissen eher selten die Rede – und wenn, dann ist ‚Liebesleben‘ ein Synonym für ‚Sexleben‘, oder aber es steht eine Neudefinition des Begriffes ‚Liebe‘ dahinter, auf die ich noch eingehen werde. Unbestritten bleibt aber, dass es sich bei der Nicht-Beziehung nicht zwingend auch um ein *Liebesmodell* handelt, sondern dass vielmehr Liebe und Sexualität voneinander getrennt werden und Sexualität plus Sympathie eine legitime Basis für ein erotisches Verhältnis darstellen. Sympathie oder freundschaftliche Gefühle sowie einen ‚fairen‘ Umgang – welcher sich vor allem über transparente Kommunikation definiert – nennen allerdings



durchweg alle Gesprächspartner als notwendige Bedingung für eine derartige Beziehung. Auch eine geistige Beziehung – in Karls Worten, „dass man nicht nur vögeln, sondern auch richtig gut miteinander reden kann“ – ist den meisten wichtig. Das entsprechende Gefühl aber heißt gemeinhin „mögen“ und nicht „lieben“. *Verlieben* sich allerdings beide Beteiligten, kann dies den Übergang in einen anderen Beziehungsstatus auslösen, wie es zum Beispiel bei Karl und Anna, Patricia und David sowie Sarah und Tobi geschehen ist.

(5) Abschließend sei die letzte zentrale Norm genannt, die Nicht-Beziehungen nicht bedienen wollen: die Exklusivitätsregel. Meist herrscht in diesen Fällen ein explizites Einverständnis darüber, dass neben dem einen ‚Affärenpartner‘ weitere bereits existieren oder jederzeit auftauchen können – bis zu einer eventuellen Neuverhandlung, versteht sich (es sollte nie in Vergessenheit geraten, dass all diese Verhältnisse dynamischer Natur sind). „Ich hab‘ vorher einfach so lang unter dieser Fernbeziehung gelitten, wo du dastehst und dir denkst, ‚oh Mann, ich würd das jetzt so gerne machen, aber ich *darf* nicht‘“, erklärt mir Karl während seiner ersten Zeit mit Anna, „Ich würde jetzt nicht auf einer Party, wo Anna auch da ist, wen anders abschleppen. Das ist eine Frage des Respekts. Aber wenn sie nicht da ist, dann könnte das schon vor kommen. Das weiß sie auch, und sie darf das natürlich auch“. Lena erzählt, zu Beginn ihrer undefinierten Beziehung zu Leon – wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politik, der stets Lederschuhe und verstrubbelte Haare trägt, gerne zu Indie-Konzerten kommt und dort ein Glas Wein trinkt – habe es das folgende kurze Gespräch gegeben: „Sind wir uns eigentlich treu?“ – „Also, wenn man keine Beziehung hat, muss man das ja nicht.“ – „Gut“. Nach diesem Prinzip gab es im Laufe meiner Forschung 11 nicht als ‚Beziehung‘ deklarierte Verhältnisse, in denen einer oder beide Partner Verhältnisse mit Dritten hatten – von einmaligen Ereignissen bis zu parallelen Affären von mehreren Monaten Dauer. Woher genau nach Ansicht meiner Forschungsteilnehmer der Wunsch nach mehr als einem Partner kommt, wird später noch ausführlicher Thema sein – gerne wird er mit Biologie oder mit Neugier begründet, nicht selten auch einfach mit der Suche nach „Spaß“, Neuigkeit und Abwechslung. Fest steht, dass es eine ausreichend große Motivation gibt, eventuelle Exklusivitätsansprüche

des Gegenübers um der eigenen ‚Freiheit‘ willen zurückzuweisen. Rudi – studierter Historiker, nun Musiker und DJ – erklärt mir, eine Festlegung auf eine Partnerin sehe er als eine Einbuße von Freiheit an. „Welcher Art von Freiheit?“ – „Naja, der Freiheit, erotische oder sexuelle Erlebnisse auch mit anderen Menschen haben zu können. Das kann sehr schön sein... es ist ein Stück Lebensqualität“. Freiheit ist hier also zunächst als Wahl- und Handlungsfreiheit aufzufassen: „Freiheit heißt für mich, in jedem Augenblick meinem spontanen Gefühl folgen zu dürfen“, erklärt mir Grundschulreferendar Martin. Lenas Notizbuch spricht (zumindest temporär) eine ähnliche Sprache: „Es beengt sofort, sobald es ernst wird, weil Entscheiden für einen gleichzeitig Entscheiden gegen alle anderen ist.“ Analog zur Hillenkampschen Kernaussage macht diese Argumentation eine Dichotomie zwischen ‚Freiheit‘ und ‚Liebe‘ auf, welche im bindungsunwilligen Modell nicht transzendiert wird. Auch Hillenkamps These, die permanente Präsenz zahlloser Möglichkeiten, deren schnelle Verfügbarkeit und mediale Inszenierung mache die Menschen entscheidungsunfähig, fand ich in Aussagen wie der folgenden von Daniel bestätigt. Diese bezieht sich zwar auf die schwule Club- und Electro-Szene, kann aber durchaus als illustrativ für verbreitete Mechanismen gelten:

„Was ich auffällig finde, vor allem in der jungen Schwulenszene, ist, dass die Leute sich alle eigentlich immer ‘nen Partner wünschen, das aber gar nicht mehr realisieren, dass das immer nur ein wahnsinnig kurzer Abschnitt ist. Wenn sie einen Partner haben, dann dauert das ein halbes Jahr höchstens. Also nicht so wirklich lange. Ich glaube, dass das damit zusammenhängt, dass die Leute zum Beispiel auf *Gay Romeo* [ein Datingportal für schwule Männer, Anm. K.R.] sind... das ist wie so ein Fleischmarkt. Die Leute haben einen Partner, und gleichzeitig haben sie aber ein Profil auf *Gay Romeo*, wo sie auschecken, was es sonst noch so gibt. Oder sie gehen trotzdem noch weiter aus, und wenn sie alleine sind, werden sie es oft nicht ausschlagen, wen Neues kennenzulernen, weil es könnte ja noch wer Besseres kommen. Das finde ich halt ziemlich... blöd an der Szene. Wobei ich mich selber nicht ausschließen möchte. Aber es ist halt wirklich so, dass man eigentlich niemandem vertrauen kann. Jeder sucht Vertrauen, ist aber selber nicht vertrauenswürdig. Das ist so mein Eindruck von der ganzen Clubszene in München. Es gibt schon ein paar Typen, die Beziehungen leben, aber halt auch nie für immer. Früher oder später wird ‘ne offene Beziehung draus oder sie trennen sich, oder es gibt halt heimliche Dates.“

Daniel, ein schmalere, redefreudiger junger Mann mit kurzgeschorenen Haaren, der Biologie studiert hat, aber nun schon seit zehn Jahren in der Gastronomie und als Barkeeper tätig ist, hat mich an seinen Arbeitskollegen Jan-Philipp weitervermittelt. Der betreibt seit fünfzehn Jahren eine Bar in München, die nicht zur schwulen Szene, sondern eher zu meinem Forschungsfeld gehört, aber auch Gäste aus der Electro-Szene hat. Privat trifft man ihn oft im *Import Export*; heute haben wir uns in einem Café im Glockenbachviertel verabredet. Jan-Philipp kommt mit einem alten Fahrrad, leicht abgetragenen Anzug und I-Phone, blondem Seitenscheitel und Dreitagebart. Als ich ihn frage, was er denn in den langen Arbeitsnächten und seinem sicherlich großen Bekanntenkreis so beobachtet, sagt er: „Oh, so einiges. Zunächst mal einen klaren Anstieg von Hedonismus und Promiskuität – aber ich finde das auch in Ordnung so“, wobei er halb lächelnd und meine Reaktion abschätzend eine Augenbraue hebt.

Ohne in dieser knappen Schilderung der vorhandenen Beziehungsmodelle meine spätere Diskussion der verschiedenen vorliegenden Verständnisse von ‚Freiheit‘ vorwegzunehmen, möchte ich hier anmerken, dass einige meiner Gesprächspartner ihre eigene ‚Freiheit‘ in einen ‚Zwang zur Freiheit‘ umschlagen sehen, der sie nicht mehr bindungsunwillig, sondern, wie ein inzwischen weit verbreiteter Ausdruck lautet, bindungs- oder beziehungsunfähig macht: ein Begriff, in dem eine gewisse Selbstkritik mitschwingt, ein Scheitern an den eigenen Maßstäben. „Das Problem war ich; Ich war nicht soweit“, sagt zum Beispiel Karl über seine anfangs undefinierte Beziehung zu Anna. Ein Brief an Lena, den Leon mir zeigte, versucht das widersprüchliche Gefühl zu artikulieren, ‚zur Freiheit gezwungen‘ zu sein (das Verhältnis ging in die Brüche, als Lena nach anfänglichem Einverständnis mit der Nicht-Beziehung einen Wunsch nach Exklusivität entwickelte, dem er nicht entsprechen wollte. Eine andere Frau war außerdem ins Spiel gekommen.):

„Eine Beziehung – das schlimme Wort. Ich war nicht bereit dazu. Wir mussten an diesen Punkt kommen, an dem dies klar wurde. Es hätte früher kommen können oder auch später. Die andere Frau war nur der Auslöser dafür, mir selbst und auch dir Rechenschaft zu geben. Daran führte kein Weg vorbei, es war nicht die andere Frau, es warst nicht du, es war nur ich und die Diktatur der Freiheit. Im sich Kennenlernen, in der Unbestimmtheit funktioniert es wunderbar, aber wehe, ihre Macht wird herausgefordert! Sie lässt sich besänftigen, ein wenig beschwichtigen, aber ihre Schergen warten und schlagen stählerne Ketten... die Bindungen lösen. Seltsames Paradox. [...] Ich fühle mich als Kind meiner Zeit, einer Generation, die sich verzweifelt dagegen wehrt, erwachsen zu werden und genau deshalb jede Bindung flieht, sei es die an den Ort, an die Arbeit

oder an einen Menschen. Diktatur der Freiheit – bis irgendwann alle Türen verschlossen sind und sich Freiheit in Einsamkeit wandelt.“

Leon war es auch, der einmal nachdenklich zu mir sagte: „Es ist schon sehr interessant, mit 35 nochmal den *Steppenwolf* zu lesen“ – und, so könnte man ergänzen, das Echo des Rollenmodells eines freiheitssüchtigen, vereinsamten künstlerischen Bohémiens im eigenen Leben nachklingen zu hören, und sei es nur in Form eines melancholischen Selbstnarratives:

„Nie hat ein Mensch ein tieferes, leidenschaftlicheres Bedürfnis nach Unabhängigkeit gehabt als er. [...] Keine Vorstellung war ihm verhaßter und grauenhafter als die, daß er ein Amt ausüben, eine Tages- und Jahreseinteilung innehalten, anderen gehorchen müßte [...]. All diesen Verhältnissen wußte er sich zu entziehen, oft unter großen Opfern. [...] Aber mitten in der erreichten Freiheit nahm Harry plötzlich wahr, daß seine Freiheit ein Tod war, daß er allein stand, daß die Welt ihn auf eine unheimliche Weise in Ruhe ließ, daß die Menschen ihn nichts mehr angingen, ja er selbst sich nicht, daß er in einer immer dünner und dünner werdenden Luft von Beziehungslosigkeit und Vereinsamung langsam erstickte.“<sup>436</sup>

Diese triste Interpretation muss aber, um anderen Stimmen gerecht zu werden, ein wenig zurechtgerückt werden: Längst nicht alle hadern mit sich. Das Abschütteln normativer Erwartungen an eine ‚Beziehung‘ schildern viele als Erleichterung und als Reduktion auf das Wesentliche – das Gegenüber und den Augenblick –, wie Lisa impliziert:

„Dem Typen da, den ich neulich im Zug kennengelernt hab, hab ich das auch gesagt: Das ist so blöd, dass man einfach nicht mal jemanden kennenlernen kann, weil das immer gleich was heißt. Es ist doch schön, unvoreingenommen in eine Begegnung zu gehen. Einfach weil der Andere interessant ist und nicht weil man irgendwelche Erwartungen erfüllen muss.“

Oder, in Huberts Worten mit einem Hauch buddhistischer Philosophie: „habs planen in bezug auf beziehung aufgegeben. geschehen lassen, den augenblick genießen ohne anhaften“<sup>437</sup>. Joy fragt mich, obwohl sie ihr derzeitiges Verhältnis mit den üblichen Worten „wir ha-

436 Hesse 1982 [1927]: 52

437 [sic!] Die Originalschreibweise aus Chat-Zitaten wird beibehalten – das [sic!] in dieser Fußnote gilt für alle weiteren eigenwillig geschriebenen Zitate dieser Art.

ben keine Beziehung“ beschrieben hat: „Gibt es das denn auch in deiner Typologie: ‚Wir haben eine schöne Zeit miteinander‘?“

### 5.2.3 Offene Beziehungen: drei Geschichten

„Open for your Flexibilität“ (Magenta Cloud)

Noch relativ blind für wichtige Unterschiede, fragte ich Sarah einige Zeit, nachdem sie Tobi kennengelernt hatte, ob sie nun eigentlich eine feste oder eine offene Beziehung hätte. Die Antwort lautete: „Hä, das versteh ich nicht, was ist denn der Unterschied bitte zwischen einer festen und einer offenen Beziehung? Eine offene Beziehung ist doch auch eine feste Beziehung.“ – „Ach so, ja gut, fest ist vielleicht beides, aber die Frage ist, ob man Fremdgehen darf oder nicht.“ – „Fremdgehen! Allein schon dieses Wort!“ ...gleich zwei Fettnäpfchen. Beide sind mir später im Gespräch mit Personen, die sich mit dem Thema Nichtmonogamie noch nie befasst hatten, noch oft begegnet, denn sie folgen aus einer unhinterfragten Annahme des monogamen Diskurses: Eine nicht exklusive Liebesbeziehung kann nur oberflächlicher Natur und nicht „fest“ sein – unterscheidet sich daher kaum vom oben beschriebenen Zustand der ‚Bindungslosigkeit‘ – und Kontakte zu Dritten sind grundsätzlich ein Fehler, was der negativ konnotierte Begriff „Fremdgehen“ ausdrückt. Nun, in einer *offenen Beziehung*, der in meinem Feld am häufigsten vertretenen nichtmonogamen Beziehungsform, ist das ganz anders. Diese erfüllt nach Sternbergs Modell alle Kriterien für die „vollkommene Liebe“, also Leidenschaft, Bindung und Intimität sowohl im Sinne von Verliebtheit als auch von Freundschaft. Anders als eine Nicht-Beziehung wird sie öffentlich gezeigt und der gängige Ausdruck „mein Freund/meine Freundin“ wird benutzt. Dementsprechend offizielle, aber nicht exklusive Partnerschaften lebten im Laufe meiner Forschung zehn Samplemitglieder. Bindung und wechselseitige Verantwortung sind hier durchweg wichtig, und die daraus entstehende Sicherheit gilt als Voraussetzung dafür, einander Kontakte zu Dritten gestatten und damit (idealerweise) angstfrei leben zu können. Zugleich aber wird die Möglichkeit, diese Kontakte zu haben, in vielen Fällen – und aus monogamer Sicht paradoxerweise – zum Garanten einer noch größeren Sicherheit, denn sie sind kein ‚Betrug‘ mehr und

führen daher nicht zur Trennung, wie das in monogamen Beziehungen regelmäßig der Fall ist: „Ich sehne mich nach Bindung und Vertrauen, aber ich will nicht diese Situation – du weißt schon, da ist ja immer dieses Damoklesschwert, das über der Beziehung hängt: ‚Wenn du einmal fremdgehst, dann verlasse ich dich!‘ Mit sowas will ich nicht mehr leben. Ich mache das nicht mehr“, stellt Jan-Philipp klar. Auch die Gefühle füreinander werden in offenen Beziehungen als Verliebtheit und Liebe beschrieben – einziger Unterschied zur romantischen Zweierbeziehung ist formell betrachtet also das Abweichen von der Exklusivitätsnorm, wie etwa Sarahs Worte es zeigen: „Ich glaube schon an die große Liebe und daran, dass es krass starke Gefühle gibt. Ich glaube nur nicht, dass der Rahmen so sein muss, wie er mir immer angeboten wurde“. Die Neben-Ereignisse oder -Beziehungen dagegen folgen eher dem Gefühlsskript der Nicht-Beziehungen: Sie sind sexuell und freundschaftlich, Verliebtheit ist aber oft sogar ‚verboten‘, da für die Hauptbeziehung reserviert. Diese hat klare Priorität in emotionaler und praktischer Hinsicht. Es herrscht also – um meine Aussage zu präzisieren – eine *Teilexklusivität*. Zu welchem Grade der Partner in die anderen Geschehnisse eingeweiht wird, ist unterschiedlich – das Spektrum reicht von der einmaligen sogenannten *Don't ask-Don't tell*-Verabbarung bis zum Erzählen aller Details. Ob die Beziehung von Anfang an ‚offen‘ ist oder erst nach einiger Zeit ‚geöffnet‘ wird, ist ebenfalls unterschiedlich. All diese Aspekte und Zusammenhänge möchte ich nun am Beispiel von drei Beziehungen, jeweils von mindestens drei Jahren Dauer, verdeutlichen.

## Sarah und Tobi

Ich sitze mit Sarah, die kurze Haare hat, lockere Kleidung trägt und mich mit durchdringend blauen Augen anschaut, auf dem Boden ihres WG-Zimmers, in dem mir ein aus Obstkisten gebautes Bücherregal, kunstvolle Zeichnungen an den Wänden (auf Nachfrage: ihre eigenen) und ein alter Plattenspieler auffallen. Es knistert, als sie das Album *Cold Fact* von Sixto Rodriguez auflegt und eine Tüte Chips aufreißt. „Diese ganze Sache mit der freien Liebe hat bei mir ein Epizentrum auf drei Rädern“, fängt sie unvermittelt an, „ich bin eine Zeit lang Rikscha gefahren. Und die haben mich verdorben!“ Wir lachen. „Warum, sind die alle so drauf?“ – „Naja, beim Rikschafahren bist du einfach ein bunter Hund, bist immer auf der Straße unterwegs, bist nachts unterwegs und triffst wahnsinnig viele Leute und machst wahnsinnig viele Bekanntschaften. Und

so kommt eins zum anderen.“ – „Verstehe.“ – „Na dann, Frage eins“, meint sie und blickt grinsend auf mein Aufnahmegerät, nur um dann wieder von selbst loszulegen:

„Karin, du musst mich unbedingt erforschen. Ich hab da jetzt [nach einer anfänglichen undefinierten Phase, Anm. K.R.] diese Beziehung [mit Tobi, der nicht zum Sample gehört, Anm. K.R.], ganz ernst und fest, und ab und zu krieg ich einen Panikanfall und sage sowas wie: ‚Äh... also, vielleicht sagt mir das Modell nicht so ganz zu... wir könnten es ja mit der Zeit mal mit einer offenen Beziehung probieren‘, und er sagt so ganz ruhig und abgeklärt: ‚Nein, Sarah. Nein.‘ Das ist unglaublich, wie ruhig und sicher er ist.“ – „Und warum denkst du an eine offene Beziehung?“ – „Ich glaube, das hat mit meinem Selbst-Ziel zu tun, eine maximal integre Persönlichkeit zu entwickeln, die unabhängig ist von Machtverhältnissen, von Ängsten und Bestätigung durch andere... und die lieben und zufrieden sein kann, ohne den Anderen einzuschränken. Und außerdem, das weißt du ja, ich liebe einfach Männer. Ich liebe dieses Spiel, das Kokettieren... Männer sind mein Hobby!“

Den Aspekt des „Selbst-Zieles“ führt sie weiter aus:

„Es geht eigentlich viel ums Ego. Angst und Ego. Deswegen glaube ich, dass man diese Offenheit auch anstrebt, weil man hofft, über andere Dinge hinwegzukommen. [...] Es geht nicht so sehr um meine Beziehung als um mich, und dass ich lerne, über bestimmte Ängste hinwegzukommen. Wenn du diese Verlustängste abbaust, das Leere- und Einsamkeitsgefühl weggeht, dann stärkst du damit dein Vertrauen ins Leben, deine universelle, unabhängige Liebe... und ich will meinen Partner auch nicht einschränken und ihm Dinge verbieten, die ihn zufrieden machen, nur weil ich *Angst* habe. Das ist eigentlich gemein.“

Außerdem übt sie eine grundlegende Kritik an der Exklusivitätsnorm und deren Axiom, dass sexuelle Exklusivität Liebe beweise:

„Weißt du, die Anderen reflektieren vielleicht nicht so viel, aber gehen auf der Party dann trotzdem fremd, weil sie halt irgendwelche Bedürfnisse haben. Also echt, jeder Mensch geht fremd! In dem Teil meines Freundeskreises, der da eben den ‚normalen‘ Umgang mit hat, ist es echt furchtbar. Was ich da für schlimme Geheimnisse hüte! Ständig hört man, dass irgendwer was mit irgendwem hatte, oder mit der Freundin von Blablabla geschlafen hat... mein Gott, wenn die einfach mal umdenken würden, gäb's nicht so viele Konflikte, Ängste, Trennungen... Echt, dass Leute sich trennen, nur weil der Partner fremdgegangen ist! Dass man eine Beziehung nach drei Jahren wegwirft, einfach nur aus Angst, das ist was furchtbar Trauriges. Wenn man drei Jahre zusammen war, ist ja offensichtlich was richtig. Und wenn man dann in irgend so 'ner Zeitblase einem Be-

dürfnis nachgeht, hat das keine Bedeutung dafür, ob man den Partner liebt, finde ich.“

Tobi leistete noch einige Monate Gegenwehr, aber nachdem Sarah das Thema nicht aufgab und eines Abends Martin küsste – was sie Tobi unter Tränen und schlechtem Gewissen um vier Uhr morgens gestand –, beschied er: „Sarah, du sprichst darüber so oft und machst irgendwelche Andeutungen – wenn es für dich so sein muss, dann ist es halt so. Mach, was du willst.“ Obwohl er anfangs behauptete, derlei Bedürfnisse nicht zu haben, haben beide inzwischen gelegentliche sexuelle Abenteuer mit anderen Personen. Von großer Wichtigkeit für das Funktionieren der Beziehung ist dabei, so Sarah, neben größtmöglicher Transparenz auch, dass beide Partner sich kontinuierlich ihre Verbundenheit signalisieren: „Ich glaube, dass das mit dem Tobi auch nur geht, weil er mir seit zehn Monaten durchweg das Gefühl gibt, dass er mich krass toll findet. Er nimmt mir die Ängste durch sein alltägliches Verhalten“. Zudem hat Rücksichtnahme auf die Stabilität der Beziehung und die Befindlichkeit des Partners oberste Priorität:

„Ich würde ihm nie zeigen, dass mir etwas fehlt, indem ich was mit wem anders hab. Genau in dem Moment geht's für mich in die falsche Richtung. Ich will nur dann was mit wem anders haben, wenn mit Tobi alles in Ordnung ist. Ich will nicht, dass dadurch irgendwas ins Schwimmen kommt oder dass er beschissene Gefühle hat. Tobi soll keine beschissenen Gefühle haben.“

Die Erlebnisse mit anderen Menschen sind in aller Regel einmalig:

„Es waren immer nur so Ausnahmesituationen wie Festivals, Berlinale, Feiern... immer nur Einmalereignisse. Wenn er hier in München ein Mädchen hätte, wäre das nochmal eine andere Stufe und da müsste ich dann auch nochmal kräftig drüber nachdenken. Es wäre es wert, das anzudenken, aber das muss halt auch langsam wachsen und immer neu ausgehandelt, neu abgeklärt werden. Das dümme wäre, einfach zu beschließen, ein Modell sei das bessere und man habe jetzt eben eine offene Beziehung, Punkt.“

Hier zeichnet sich – neben dem Ideal der Beziehung als dynamischer, stets neu zu verhandelnder Konstellation – ab, dass die Grenze zum polyamoren Modell unter anderem durch die Dauer und Intensität der weiteren Beziehungen definiert ist: Die Hauptbeziehung übertrifft diese weit, was gemeinsam verbrachte Zeit und Bezug zum Alltagsleben betrifft. Eine offene Beziehung hierarchisiert, was sich bei Sarah und



Tobi auch dadurch bemerkbar macht, dass dem Hauptpartner gegenüber völlige Transparenz herrscht, gegenüber den ‚Dritten‘ aber nicht:

„Der Tobi ist was Heiliges, über den erzähl ich nicht viel. Da merkt man auch eine klare Hierarchie, was den Anderen aber auch immer von vornherein klar war. Also keiner hat sich Illusionen gemacht. [...] Die anderen erfahren nichts, was Tobi irgendwie verletzlich machen könnte. Er ist die Basis, von der aus ich das überhaupt machen kann. [...] Und ihm erzähl ich alles. Das ist wichtig, denn wenn man anfängt zu interpretieren und zu spekulieren, kommen die Ängste. [...] Der Partner wird durch das Erzählen sozusagen zum Komplizen, und es entsteht eine unglaubliche Nähe und Vertrautheit.“

Dieser permanenten Nähe in der Hauptbeziehung steht der räumlich und/oder zeitlich vom Alltagsleben abgekoppelte Bereich gegenüber, in dem sich die Erlebnisse mit Anderen abspielen, und den sie als „Blase“ beschreibt: „Das ist, wie wenn man manchmal so Nächte erlebt, total frei ist, bis sieben Uhr morgens an der Isar bleibt und sich keine Gedanken darüber macht, was am nächsten Tag ist – so ein Gefühl ist das für mich. Das ist von der Hauptbeziehung völlig unabhängig.“ Beide Verhältnisse – Hauptbeziehung und Nebenerlebnis – werden also als voneinander unabhängige, parallele Ereignisse interpretiert, was die Annahme aus dem monogamen Diskurs aufbricht, ‚Untreue‘ sei immer auf irgendeinen empfundenen Mangel in der Hauptbeziehung zurückzuführen. Andererseits bleibt aber durch die zeitliche und emotionale Hierarchisierung der Verhältnisse eine gewisse Exklusivität erhalten – ‚lieben‘ tut man nur die Partnerin oder den Partner, und nur diese Beziehung hat einen klaren und kontinuierlichen Bezug zum eigenen Alltag:

„Mit Allen, mit denen ich was hatte, hatte ich schon eine freundschaftliche Beziehung, und ich schätze sie und will das nicht abtun, was war. [...] Es war eher immer so eine freundschaftliche Nähe und das Körperliche kommt aus Spaß an der Sache dazu. Ich würde nie mit jemandem schlafen, den ich als Menschen nicht total cool finde. Es ist mir zum Beispiel völlig fremd, in einen Club zu gehen und einfach irgendwen mit nach Hause zu nehmen. Irgendeine Schwärmerei ist da schon dabei, aber *Liebe* ist nochmal was anderes. Lieben tu ich den Tobi. Das ist auch eine Frage der Entscheidung. Das andere wären Möglichkeiten, das sind alles Männer, die mich interessieren würden, wenn ich auf dem freien Markt wäre. Oder aber Männer, die mich zwar reizen, mit denen ich im wahren Leben aber nicht zusammen sein könnte. [...] Was man mit denen hat, spielt

sich in so Blasen ab – man findet sich interessant, aber es wäre nicht tragfähig.“

## Patricia und David

Die Beziehung von Patricia und David, beide Samplemitglieder, war zu Beginn von einem trotz aller Verliebtheit deutlichen Konflikt über das Beziehungsmodell geprägt, wie mir Patricia schilderte:

„Es ist einfach so: Ich will das eine und er das andere. Ich will Monogamie und er will eine offene Beziehung. Er sagt, wenn ich von ihm erwarte, dass er keine anderen Frauen hat, dann ist das ungefähr so, als würde ich von einem Atomkraftwerk erwarten, dass es nicht strahlt. Deswegen haben wir neulich beschlossen, es einfach bleiben zu lassen – naja, und als wir uns das nächste Mal gesehen haben, konnten wir eben die Finger nicht voneinander lassen... wir haben jetzt sowas wie eine *de facto*-Beziehung und es steht Aussage gegen Aussage. [...] Ich glaube, es braucht einfach Zeit.“

Einige Monate später sitzen wir zu dritt in einem Café im Bahnhofsviertel und fühlen uns heimatlos. Das erste *Import Export*, wo auch Patricia und David sich kennengelernt haben, ist vor einigen Monaten geschlossen und abgerissen worden. Patricia studiert Soziologie, hat schwarze lange Haare, viele Ohringe und trägt gerne Leinen und Woll-sachen. David hat dasselbe Fach studiert, kommt aus Kolumbien, hat dunkle Locken und ein breites Lächeln. Er fährt Rikscha, spielt Bass in zwei Bands und arbeitet im Messebau. „Das *Impex*... So ein wichtiger Ort für uns... naja, genau genommen ist der Ort, an dem wir uns kennengelernt haben, noch da. Also der Keller“, sinniert David grinsend. Patricia räuspert sich und meint, „das kommt drauf an, wie du kennenlernen definierst“. Die Beziehung hatte, wie ich nun erfuhr, ihre Form gewandelt, nachdem David nach einigen Monaten eine Nacht mit einer anderen Frau verbracht hatte und dies Patricia erzählte – in ihren Worten ein „Schlüsselmoment“:

„Ich saß da und wartete drauf, dass ich irgendeinen Anfall kriege. Reg dich auf, komm! Fang an zu heulen, schlag ihn, schrei... aber es ist einfach nicht passiert. Der Horror kam einfach nicht. Wahrscheinlich lag das daran, dass ich mich mit dem Thema die letzten Monate so viel auseinandergesetzt hatte durch all die Diskussionen mit ihm und mit dir. Oder auch, weil diese ganzen Leute um mich rum das gleiche machen. [...] Irgendwie ist es in den Bereich des Normalen gerückt, sozusagen.“

Die Regelung, die die beiden dann trafen, unterschied sich von der des zuvor portraitierten Paares insofern, als hier *nicht* alles erzählt werden musste. Vielmehr wurde das Thema einmal grundsätzlich geklärt (was diese Regelung vom ‚Fremdgehen‘ immer noch deutlich unterscheidet)

und Rahmenbedingungen vereinbart: Treffen oder spontane Erlebnisse mit anderen Personen sollten sich auf zweimal im Monat beschränken und mussten nicht thematisiert werden, solange sie nicht in Verliebtheit mündeten – dies allerdings war eine Möglichkeit, von der beide sagten, sie flöbe ihnen phasenweise Angst ein. „Aber ihr würdet deshalb nicht die Beziehung ‚schließen‘?“ – „Nein“, antwortete David, „denn es kann schließlich immer passieren, dass man sich in wen anders verliebt, auch in einer monogamen Beziehung. Vielleicht da sogar schneller, weil es verboten ist... wir haben zumindest die Chance, so etwas irgendwie zu verhandeln.“ Die in diesem Arrangement notwendige Sicherheit empfinden die Partner hier – mehr als durch klare Regeln und Transparenz – wegen ihrer intensiven emotionalen Nähe und Bindung sowie der gemeinsamen Entscheidung, eine langfristige Beziehung anzustreben:

„Irgendwas an dieser Beziehung fühlt sich unzerstörbar an, das ist das Gute. Ich hab mich noch nie so in Liebe gebadet gefühlt wie mit ihm – und ich glaube auch, dass diese Tiefe, die wir haben, nicht verloren gehen kann, wenn man für irgendwen anders auch Interesse hat oder seinen Impuls in einer bestimmten Situation folgt. Das hat mit dem Partner nichts zu tun oder damit, dass einem irgendwas fehlt, sondern das liegt dann eben an den Qualitäten dieser Begegnung“, erklärt Patricia, und David sagt: „Patricia ist für mich so etwas wie Familie. Niemand sonst ist das. Sie ist meine Gefährtin, meine Komplizin. [...] Manchmal sehe ich unsere Zukunft vor mir wie ein dickes, dickes Buch mit gelblichen Seiten und in ganz kleiner Schrift beschrieben. [...] Ich will mein Leben lang für sie da sein, auch wenn die Form der Beziehung sich wandeln kann.“

Das im polyamoren Modell vorherrschende und auch in vielen offenen Beziehungen praktizierte Transparenzideal sahen Patricia und David mehr als ein Jahr lang eher kritisch und begründeten dies mit Argumenten, die auf ein Oszillieren zwischen dem monogamen und dem Gegen-Diskurs hindeuten. „Mir wäre das viel zu anstrengend, jedes dieser Ereignisse durchzukauen. Ich meine, wenn das ohnehin nichts an unserer Beziehung ändert, warum soll ich mir den Stress dann antun?“ – Patricia argumentiert hier offenbar aus einer Gefühlslage heraus, in der der Sex des Partners mit anderen Frauen als dem ‚Fremdgehen‘ aus dem monogamen Diskurs ähnliche Störung erscheint, welche zu thematisieren vermieden wird. David bringt diese Verfahrensweise auch mit seinem kulturellen Hintergrund in Verbindung: „In

Kolumbien ist es eigentlich ganz normal, dass man fremdgeht, aber man muss den Partner respektieren und es ihn nicht wissen lassen“ – kurz gesagt, in diesem Konzept besteht der Affront im Erzählen, nicht in der Tat. Ähnliches berichten Romina und Juan, ein spanisch-mexikanisches Paar: „Wir haben gesagt, Sex mit wem anders kann schon mal vorkommen. Aber wir erzählen das nicht, das wäre irgendwie grausam.“ (Eine fundierte eigene Stellungnahme zum spanischen oder lateinamerikanischen Kontext ist mir leider mangels Daten nicht möglich). Doch weitere Gründe für das Nicht-Erzählen sind auf anderen Ebenen angesiedelt (auf die sich das von David Kolumbien zugeschriebene Konzept allerdings implizit zu stützen scheint):

„Also, mit dem Thema ‚Betrug‘ sind wir eigentlich im falschen Diskurs... in einem, der annimmt, dass es eine objektive Wahrheit gibt. Eigentlich gibt es nur verschiedene Wahrnehmungen der Dinge und damit verschiedene Realitäten. Wenn in ihrer Realität etwas geschehen ist, sie es mir aber nicht erzählt, dann ist es in meiner Realität eben nicht geschehen – und warum sollte man das ändern? Wenn im Wald ein Baum umfällt und keiner hat’s gesehen, ist er dann für irgendwen wirklich umgefallen?“

Hinzu kommt, dass wie im vorhergehenden Beispiel beide Partner die Hauptbeziehung und die anderen Erlebnisse als voneinander unabhängig konzipieren. „Jeder Mensch ist einzigartig, eine eigene Welt. Man kann keinen Menschen durch einen anderen ersetzen, man kann keinen mit einem anderen vergleichen, und deswegen kann man auch keinen mit einem anderen betrügen“, folgert David. Patricia sagt einige Zeit später (in Abwesenheit ihres Freundes) über eine Affäre, die sie außerhalb der Beziehung hatte: „Es ist einfach eine komplett andere Baustelle“. Daran schließt sie ein weiteres Argument gegen die völlige Transparenz an:

„Wenn zwei Dinge voneinander unabhängig sind, in meinem Empfinden, dann stelle ich doch durch das Erzählen erst einen Zusammenhang her. Ich mache etwas zum Thema in der Beziehung, was eigentlich mit ihr nichts zu tun hat. [...] Ich finde, die Beziehung sollte sich über das definieren, was zwischen uns ist, nicht darüber, was außerhalb ist. Ich finde das furchtbar, wenn das zentrale Thema in der Beziehung wäre, was wir mit anderen haben. So kommt mir das nämlich manchmal vor bei den Leuten, die das wie so einen Sport betreiben...“

Hier klingt bereits ein Thema an, das wir später noch genauer beleuchten werden: ‚Beziehungsarbeit‘ beziehungsweise deren bewusste Ver-

weigerung. Zudem bestätigte in diesem Falle das Verschweigen der Verhältnisse mit Dritten im Zirkelschluss auch das Axiom, dass diese von der Hauptbeziehung unabhängig seien, also nicht dazu dienten, dem Partner einen empfundenen Mangel mitzuteilen, ihn zu bestrafen oder stärker an sich zu binden:

„Dieses Nicht-Erzähl-Prinzip ist gar nicht so schlecht. Man kann sich dann sicher sein, dass der Andere das, was er tut, einfach für sich tut und nicht, um mir irgendwas zu kommunizieren... und man kann sich auch sicher sein, dass man das, was man selbst tut, wirklich nur für sich tut und nicht wegen irgendwelchen Machtspielen.“

Was aus individualpsychologischer Sicht über die Ab- oder Unabhängigkeit von Haupt- und Nebenbeziehung zu sagen wäre, ist hier nicht wichtig – wichtig ist vielmehr, dass die Partner in derlei Beziehungen eine Realität erschaffen, in der diese Unabhängigkeit postuliert wird, und dass sie diese Realität mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln aufrechterhalten. Dies belegen auch Davids weitere Zweifel am polyamoren Transparenzdiktum: „Wenn man alles beichten *muss*, heißt das doch, dass es eigentlich nicht in Ordnung ist. Wenn ich ihr sage, mach, was du willst und erzähl mir nichts, dann beweise ich doch Vertrauen“. Gleicher Meinung ist auch Tassilo, zum Zeitpunkt diesen Gesprächs ebenfalls in einer offenen Beziehung (nun doch mit einer Frau), in der es, wie er sagte, vor allem darum ging, einander ‚Liebe‘ in Form von Sicherheit, Wärme und alltäglichem Miteinander zu geben:

„Also, sie hat sicher Sex mit Männern, die ihr eben auch gefallen, und ich hab auch Spaß mit meinen Jungs. Aber wir reden ja nicht drüber, was wir am Wochenende gemacht haben. Es geht nicht um die Detailtreue. Das hat eher was von überwachen, wenn man sich morgens so detailgenau alles aufs Butterbrot schmiert. [...] Man gönnt dem Anderen den Genuss. Wenn mal ein Wort drüber fällt, ist das o.k., aber das muss nicht so zack-zack-zack abgearbeitet werden. Das folgt keiner Führung. Ein Flirt folgt ja auch keiner Führung.“

Bei David und Patricia änderte sich die Transparenzregelung allerdings mit der Zeit, wie sie mir etwa ein Jahr nach obigem Gespräch berichtet:

„Ich hatte trotzdem öfter so meine Zweifel an der Sache. Ich hab mich gefragt, ob er sich an den Rahmen hält, und wurde ziemlich sauer bei der Vermutung, dass vielleicht nicht... dieses Kopfkino, du weißt schon. Und ich dachte mir auch manchmal, er will sich's nur leicht machen... klar, er

hat's auch mir leicht gemacht, aber manchmal dachte ich dann, er will einfach dem Problem ausweichen und es wäre eben doch eines, wenn wir drüber reden würden. Vor allem, weil er ja gesagt hat, er wollte es *lieber* nicht wissen. Wenn es wirklich egal wäre, könnte er mir auch freistellen, was ich erzähle und was nicht. Das war ja auch keine völlige Freiheit... also keine Redefreiheit. Und dann hat er noch dazu öfter mal so Andeutungen über andere Frauen fallengelassen, wo ich nie so genau wusste, sticht er nur rum oder... jedenfalls hat mich das total kirre gemacht. Irgendwann hab ich gesagt, ich will jetzt alles wissen, und er fand das dann auch gut. Er meinte dann auch, er macht diese Andeutungen, weil er sich irgendwie doch wünscht, dass wir einfach so vertraut sind, dass wir sozusagen ‚Komplizen‘ sein und wirklich alles miteinander teilen können.“

Sie informierten einander also über die jeweiligen gegenwärtigen Affären, was nach beider Bekunden eine sehr anstrengende und gesprächsintensive Zeit zur Folge hatte, geprägt von Eifersucht, Verlustängsten und Unsicherheit über den eigenen Wert für den Anderen. Dass es daraufhin gelang, die Beziehung zu stabilisieren, begründeten beide einerseits mit der von Beginn an als unersetzbar empfundenen Qualität derselben; wichtig war es aber offenbar auch, einander die in offenen Beziehungen gängige emotionale und praktische Hierarchisierung von Haupt- und Nebenpartnern weiterhin gewährleisten zu können:

Patricia: „Er sagt, er empfindet für sie [eine andere Frau, Anm. K.R.] so eine Art Liebe wie für seine Freunde, aber es ist nicht das große romantische Ding wie mit mir, er ist nicht *verliebt*. Und dazu kommt halt, dass er sie sexy findet. Das ist ja nicht gerade selten. Und er plant auch nichts mit ihr, also so für die Zukunft. Außerdem sehen wir uns öfter, das ist mir irgendwie auch wichtig.“ – „Und ist es nun gut, dass ihr darüber redet?“ – „Im Endeffekt schon. Ist zwar anstrengender, aber wir sind uns irgendwie noch näher als früher. Grade herrscht echt Glückseligkeit...“

David: „Ich komme damit klar, dass sie mit anderen Leuten Sex hat, weil ich nicht denke, dass Sex automatisch bedeutet, dass man jemanden *liebt*. So war das vielleicht früher. Jetzt bedeutet es eher: Du gefällst mir, du faszinierst mich, ich bin neugierig auf dich, ich will dich glücklich machen... naja, das kann man natürlich auch als eine Form von Liebe sehen. Liebe ist eh immer verschieden. [...] Ich find es schön, wenn sie mit wem anders Dinge erleben kann, die es mit mir nicht gibt. Ich bin schließlich nicht alles, oder mit mir ist nicht alles möglich, was ihr möglich ist, und umgekehrt...“

Hier sind einerseits die beiden charakteristischen Elemente Hierarchisierung und Sex-Liebe-Trennung zu finden, was mir auch ein Gespräch mit Sandra, Davids ‚Affäre‘, bestätigte: „Er hat zu mir gesagt,

ich soll mich nicht verlieben“, erklärte sie mir mit einem Schulterzucken, das ein gewisses Unbehagen signalisierte. „Naja, er war ehrlich. Wir hatten eine gute Zeit zusammen und ich weiß, er mag mich wirklich. Aber da gab es immer die... die Liebe seines Lebens, sozusagen. Und auf Dauer brauche ich wen für mich“. Es liegt auf der Hand, dass Situationen, in denen beide Affärenpartner eine andere ‚Hauptbeziehung‘ haben, ausgewogener sind. Leider gelang es mir im Laufe meiner Forschung nicht, die Stimmen vieler ‚Dritter‘ einzufangen, da diese meist nicht namentlich genannt wurden und oft auch in anderen Städten lebten oder zumindest nicht zur Szene gehörten. Dies ist dadurch zu erklären, dass es in offenen Beziehungen in aller Regel tabu ist, mit jemandem aus beider Freundeskreis zu schlafen.

Neben diesen für offene Beziehungen typischen Regelungen klingen in Davids Worten aber auch einige Positionen aus dem polyamorösen Konzept an, die zumindest dafür *geeignet* wären, die Notwendigkeit einer Hierarchisierung der Beziehungen aufzuheben (auch wenn das in diesem Fall jedenfalls bis zum Ende meiner Forschung nicht praktiziert wurde): Die Worte „Liebe ist eh immer verschieden“ und der Gedanke, in jeder Beziehung könnten andere Aspekte des Selbst realisiert werden, spitzen die Idee der Spezifität und Unvergleichbarkeit jedes Menschen und jeder zwischenmenschlichen Beziehung derart zu, dass Verlustangst, Eifersucht und daraus resultierende Telexklusivitäts-Regeln ganz nach Adornos Argumentation *eigentlich* unnötig werden. „Er hat neulich zu mir gesagt, den David, den ich habe, hat sowieso niemand anders, weil er nur mit mir der ist, den ich kenne“, erzählt kongruent dazu Patricia. ‚*Eigentlich*‘ steht hier aber dennoch – denn menschliches Denken, Fühlen und Handeln ist eben meistens inkonsistent. Zu beobachten ist hier zudem, dass die Eigenschaft moderner ‚reiner‘ Liebesbeziehungen, einen wichtigen Beitrag zur selbstreflexiven Elaboration von Individualität zu liefern, durch die ‚Offenheit‘ einer Beziehung potenziert wird: Diese basiert erstens darauf, dass der Partner seinen Stellenwert allein durch seine Individualität erhält und nicht dadurch, ‚der Einzige‘ zu sein, und zweitens verlangt sie eine stete Kommunikation und Reflexion der eigenen Emotionen – denn erlernte Gefühlsskripte wie etwa Eifersucht und Verlustangst werden herausgefordert, sind aber keineswegs verschwunden.

## Kathi und Jonas

Kathi und ich sitzen mit Aufnahmegerät und Falafel-Dürüms am Fuße der Statue am Max-Josephs-Platz. Es ist ein warmer Sommertag Anfang August, die Tauben gurren, Touristengruppen fotografieren sich, ein leichter Wind verschafft angenehme Frische. Nach unserer Unterhaltung wollen wir auf ein Konzert der *Express Brass Band* im *Atomic Café* gleich um die Ecke. Wir sind im Vorbeischlendern schon Instrumenten schlep-penden Musikern begegnet, und aus dem schummrig roten Inneren des Clubs dran-gen Flaschenklirren und die Geräusche des Soundchecks: Klopff, klopff, „eins, zwei, drei...“. Es ist einer der letzten Abende im *Atomic Café*, das bald Geschichte sein wird. „Schlimm, dieses Kneipensterben hier“, meint Kathi, die zwar bei einem Unternehmen für Sportbekleidung arbeitet, aber regelmäßig in den Szenelokalen anzutreffen ist. Sie trägt Jeans, Turnschuhe, ein weites weißes T-Shirt und einen Pferdeschwanz – auffälli-ger ist sie nie gekleidet – und schildert mir nun mit einem breiten österreichischen Ak-zent ihre allmähliche und gemeinsam mit ihrem Partner getroffene Entscheidung für eine offene Beziehung. Kathi ist nach zwei Jahren monogamer Beziehung wegen ihrer Arbeitsstelle von Salzburg nach München gezogen; Jonas lebt in Salzburg und gehört nicht zum Sample.

„Ich bin mit meinem Freund sechs Jahre zusammen und er *ist* auch mein Freund. Das ist eine Beziehung und wir sind ein Paar. Da ist nichts dran zu rütteln. Aber so nach zwei Jahren haben wir eine leichte Stagnation wahrgenommen. Das ging auch damit einher, dass ich aus Salzburg weg-gezogen bin. Da sieht man sich weniger, hat nicht so viel, was man mit-einander teilt... und man lernt viele andere Leute kennen. Und eben auch interessante Leute... naja, und dann hab ich eben einen kennengelernt, einen expliziten, wo ich mir dachte, boah, zu dem spür ich eine spezielle Anziehung. Und ich hab am Anfang überhaupt nicht gewusst, wie ich da-mit umgehen soll. Aber für mich steht Ehrlichkeit in einer Beziehung im-mer an erster Stelle. Also, ich würde nie meinem Freund fremdgehen und ihm das nicht sagen, weil er hätte es nie herausfinden können, weil er nicht hier wohnt. Das ist das oberste Gebot, dass man ehrlich ist und nichts macht, was den anderen verletzt. Und das wär's auf jeden Fall, wenn ich das nie besprochen habe, es einfach mache und ihm nichts sage. Und irgendwann hat sich das halt so ergeben, dass ich den anderen irrsin-nig spannend gefunden habe und das nicht mehr ausgehalten hab', und dann hab' ich's meinem Freund halt gesagt. Dass ich mir auch vorstellen kann, mit dem Sex zu haben – und ich hab ihm das gesagt auch mit dem Hintergrund, dass er sagen kann, ‚Hey Kathi, das will ich nicht‘, oder ‚Da musst du dich entscheiden. Entweder du willst die Freiheit haben oder mich‘. Er hat aber sehr cool reagiert und wir haben das ewig bespro-chen... Wir sind einfach auch beide Menschen, die Körperkontakt brau-chen, und wenn da keiner ist, fehlt einfach was. Und so sind wir zu dem Punkt gekommen, dass wir gesagt haben, wenn was passiert, ist das o.k., dann ist unsere Beziehung nicht zu Ende deswegen. Aber man muss es dem anderen sagen und dadurch hat der die Möglichkeit, drauf zu reagie-



ren und zu sagen: Was macht das mit mir, will ich das, oder kommen da Gefühle auf wie Eifersucht oder Trauer... und dann kann man halt sagen: ‚Es ist nicht o.k. – du musst dich entscheiden, Beziehung oder nicht‘. Ich find’s nicht fair, wenn man zu einem Menschen, den man so gern hat und der eigentlich das Wichtigste ist, nicht ehrlich ist.“

Anders als in den vorhergehenden Beispielen klingt hier an, dass durch die offene Beziehung zumindest auf körperlicher Ebene ein aufgrund der räumlichen Entfernung entstandener Mangel kompensiert wird – dieser wird allerdings (was wichtig ist) nicht der Persönlichkeit des Partners zugerechnet. Transparenz ist in diesem Beispiel ebenfalls wichtig, und auch Kathi beschreibt das Phänomen der Intensivierung von Nähe und Vertrautheit durch die Offenheit der Beziehung: „Solche Dinge rütteln nicht an dem Fundament, an der Beziehung, die du mit deinem Freund hast. Ganz im Gegenteil. Ich mag ihn eigentlich immer mehr wegen der Offenheit, die er mir gegenüber hat. Das bindet uns eigentlich noch viel mehr aneinander.“ Auch hier aber sind die Erlebnisse mit anderen Menschen der Hauptbeziehung klar untergeordnet, haben als Augenblicksphänomene einen anderen Bezug zur Zeit und sind von geringerer emotionaler Intensität:

„Bei uns ist es eher so, dass das im Moment passiert, mit Leuten, die ich vorher nicht gekannt habe, und auch nicht über längere Zeit. In dem Moment fühlt sich das gut an, das muss auch wer besonderer sein, und das darf dann passieren. [...] Mehrere feste Beziehungen zu haben stellt ich mir echt schwierig vor. Es ist schwierig, sich in zwei Personen zu verlieben. Da muss man ja immer einen Schalter umlegen, erst bist du bei dem einen, am Wochenende bei dem anderen und dann... sobald Gefühle im Spiel sind, ist es schon schwierig. Also, sicher ist immer eine Art von Gefühlen im Spiel, aber wenn du wirklich Zeit und Energie investierst... das wär‘ krass.“

Die monogame Norm aber hält sie für mindestens ebenso wenig praktikabel und schildert ihren inneren Konflikt mit derselben:

„Meine Eltern sind seit Ewigkeiten verheiratet; ich hab nie was anderes gelernt, als dass das eben normal ist. Man denkt ja erstmal, das wär in Stein gemeißelt. Aber so eine Eins-Einser-Beziehung über 40 Jahre ist, glaub ich, nicht natürlich. Und es ist dann für eine Generation wie uns schwierig, einen eigenen Weg zu finden, weil man denkt, das muss so sein. Und wenn man dann irgendwelche Gefühle für wen anders entdeckt, denkt man, boah, das ist abnormal, meine Beziehung muss falsch sein.

Ich muss sofort Schluss machen, weil ich mir denk, den find ich aber auch geil...“

Und auch die Kommunikation über die Beziehung gestaltet sich schwierig, da sie eine Kollision mit den Normen des Umfeldes – abgesehen von der alternativen Szene – mit sich bringt:

„Es ist auch in unserem Freundeskreis in Salzburg schwierig. Normal ist für die meisten, dass man mit einem zusammen ist und es nicht o.k. ist, wenn man einen anderen küsst, weil das dann fremdgehen ist. Wir haben echt viel überlegt, wem wir das erzählen können, ohne gleich diesen Stempel aufgedrückt zu kriegen: ‚Mit euch ist was nicht in Ordnung‘ – und auch meinen Eltern könnte ich das nie erzählen. Das hat einfach keinen Platz in ihrem Bild vom Leben, von Beziehungen... die würden das nicht verstehen. Und dafür ist mir meine Beziehung zu wertvoll, als dass ich sie dauernd rechtfertigen muss. Die ganzen Zweifel färben auch irgendwann auf einen selber ab. Von meinen Freunden hab ich öfter mal die Reaktion gekriegt, ‚Find ich cool, wär aber nichts für mich‘, oder ‚Geil, du hast einen Freund und darfst trotzdem mit jedem schnackeln‘ – und beides heißt eigentlich, sie verstehen das Konzept nicht. Eigentlich nur meine zwei engsten Freundinnen haben gesagt, das halten sie für eine reife Ansicht der Dinge.“

Als ich das letzte Mal mit Kathi sprach, hatte sich die Lage allerdings grundlegend geändert: Sie war mit einem mexikanischen Freund in Urlaub gefahren...

„...und nach ein paar Tagen hat's dann schon ziemlich geknistert. Irgendwann ging's dann gar nicht mehr, da hab ich nachgegeben. Und dann ist er auch noch mit nach München gekommen und statt einer Woche mehr noch zwei Wochen mehr geblieben... und ich war einfach geflasht. Er hat mir völlig den Boden unter den Füßen weggezogen. Der war genau alles, was ich immer schon toll fand – redet spanisch, surft, sieht total gut aus, ist intelligent, kannst über alles reden... Und irgendwie ist so einer mehr Mann, als das ein Europäer je sein kann. Die sind hier irgendwie zu vorsichtig, zu wohlerzogen. Der wusste einfach, was er zu tun hat. Aber dann musste er halt zurück und jetzt ist er weg, und sogar skypen ist schwierig wegen der Zeitverschiebung. Es hat unglaublich viel Energie gekostet und wie's jetzt weitergeht, weiß keiner.“ – „Und dein Freund?“ – „Tja... das haben wir erstmal auf Eis gelegt. Dem hab ich das alles dann natürlich erzählt, und er meinte, da muss er jetzt erstmal drüber nachdenken. Er war ganz gefasst, aber wir haben dann auch erstmal einen Monat nichts voneinander gehört. Meine Gefühle für ihn sind zwar nicht völlig weg, aber ich hatte nicht mal die Energie, nach Salzburg zu fahren. Jetzt gibt es eine langsame Annäherung, wir reden wieder mehr, aber wir wissen noch nicht, wo das hinführt. Ich meine, wir haben zwar eine offene Beziehung,

aber das war dann doch nochmal eine andere Nummer. [...] Er will halt jetzt nicht der sein, auf den die Wahl fällt, bloß weil er näher da ist. [...] Das Fundament, das ich für so felsenfest gehalten habe, ist plötzlich auch nicht mehr so richtig da, und das andere war kurz da und ist auch wieder weg.“

Was hier ins Wanken geriet, war das in offenen Beziehungen herrschende Hierarchieprinzip und die Regel der emotionalen Exklusivität: Kathi konnte ihrer eigenen Schilderung nach die Liebe zu Jonas und die Verliebtheit in den anderen Mann nicht miteinander vereinen, und Jonas akzeptierte diese Konstellation – eben „eine ganz andere Nummer“ – zunächst auch nicht. Kathi ist allerdings nicht der Meinung, dass diese Krise der Offenheit der Beziehung geschuldet war: „Das hätte immer passieren können.“

Es zeichnen sich also folgende Entwicklungen ab: Das Prinzip der offenen Beziehung sieht im Gegensatz zur Nicht-Beziehung (und zur monogamen Norm) die Ideale ‚Liebe‘ und ‚Freiheit‘ *nicht* als Opposition, sondern als einander bedingende und verstärkende Elemente. Liebe verlangt in diesem Konzept einerseits, den Partner freizulassen, garantiert andererseits aber auch den Fortbestand der Bindung; der offene Dialog über die anderen Verhältnisse wiederum potenziert das dieselben ermöglichende Vertrauen in der Hauptbeziehung. Die logische Verkettung aus dem monogamen Diskurs, also *Exklusivitätsnorm – Vertrauen – Kontakt zu Dritten – Vertrauensbruch – Annahme der Mangelhaftigkeit der Beziehung – Vertrauensverlust – Trennung* wird idealtypisch durch eine andere logische Verkettung, nämlich *Vertrauen – Hinfälligkeit der Exklusivitätsnorm – Kontakt zu Dritten – offener Austausch – Bestätigung von Vertrauen und Bindung – Fortbestand der Beziehung* ersetzt.

Dass das Konzept der offenen Beziehung dennoch nicht völlig von monogamen Axiomen losgelöst ist, belegt seine Tendenz zur Hierarchisierung und Teilexklusivität: Abgeschafft ist hier meist nur das Gebot der *sexuellen* Exklusivität. Und darüber, dass die *Menschen*, die offene Beziehungen führen, den monogamen Diskurs nicht vollständig verlassen haben, besteht nach diesen wenigen Beispielen ohnehin kein Zweifel: Jeder und jede verhandelt fortlaufend mit sich selbst und dem Partner die Bedingungen der Beziehung und oszilliert dabei zwischen erlernten monogamen Normen und Gefühlsmustern und individual-

geschichtlich *neueren* Konzepten, die bestimmte Unsicherheiten mit sich bringen. Diese Beziehungen sind auch keine machtfreien Verhältnisse – die Initiative der ‚Öffnung‘ ergreift in der Regel eine Seite, und inwieweit die andere anfangs notgedrungen, aus Angst, den Anderen zu verlieren, folgt, bleibt im Dunkeln. Wie wir gesehen haben, befinden sich die Beziehungen in ständigem Wandel und bedeuten zwangsläufig einen Ausflug ins Unbekannte – noch ein wenig weiter dorthin – wagen sich diejenigen, die das als *Polyamorie* bekannte Konzept zu praktizieren versuchen.

### 5.2.4 Polyamorie

„& ist immer mehr als oder“ (L&M)

Das Wort ‚Polyamorie‘ hörte ich zum ersten Mal von Leander. Am Rande einer Ausstellung in den Domagkateliern, wo er wohnt, saßen wir bei einem Bier auf der Treppe und plauderten. Leander trägt lange Dreadlocks und schwarze Kleidung und ist vor allem nachts wach – er macht Musik und geht oft mit seiner Band auf Tournee. An diesem Tag erzählte er mir, warum seine Beziehung mit Nora wieder einmal in der Krise stecke: „Ich bin nach wie vor sehr verliebt in sie und sie ist eine geile Partnerin, in allem, wirklich. Ich will sie nicht verlieren und ihr nicht wehtun. Aber bei mir sind Beziehungen schon oft schiefgegangen, weil ich was mit anderen Leuten hatte. Ich kann das einfach nicht. Es gibt einfach zu viele Menschen, die mich faszinieren. Ich kann auch in zwei gleichzeitig verliebt sein. Weißt du, was eigentlich was für mich wäre? Dieses Polyamorie-Modell. Ich hab das in Kalifornien gesehen, als wir da auf Tour waren... da am Strand haben die mir das lang und breit erzählt. Die haben wirklich mehrere Partner und es ist nicht heimlich, und man muss keinem wehtun... die laden manchmal sogar die anderen zum Mitmachen ein...“ Er seufzt und lehnt mir den Kopf an die Schulter.

Tatsächlich wurde der Begriff *polyamory* (eingedeutscht Polyamorie), ein Kunstwort aus dem griechischen *poly*, viel, und dem lateinischen *amor*, Liebe, in den USA der 80er Jahre geprägt. Von Einfluss auf die entstehende Polyamorie-Bewegung waren dabei diverse Subkulturen wie Schwulen-, Bisexuellen-, Transgender-, Swinger- und BDSM-Szenen sowie der Feminismus der 70er Jahre, aber auch die schon beschriebene zunehmende Entkoppelung von Liebesbeziehungen, Ökonomie und Reproduktion und die zugleich erstarkende Verbindung von Liebe, Individualität und Selbstentfaltung<sup>438</sup>. Die unter

438 Vgl. Tiidenberg 2014: 4

anderem von Wilhelm Reich inspirierte Psychologin Deborah Anapol erwähnte den Begriff in ihrem Buch *Love without limits: the quest for sustainable intimate relationships: responsible nonmonogamy* (1992) erstmals schriftlich; Seitdem hat sich das Konzept in erster Linie über Internetseiten, Foren und Blogs sowie eine inzwischen umfangreiche Ratgeberliteratur verbreitet – darunter die ‚Polybibel‘ *The Ethical Slut* von Dossie Easton und Janet Hardy (1997). Seit einigen Jahren erfährt es verstärkte Aufmerksamkeit in den Medien (in Deutschland zum Beispiel mit Artikeln in der *Welt*, der *Zeit*, der *FAZ*, der *taz*, dem *Focus*, diversen Fernsehreportagen und der Serie *Polyamorie – Liebe zu dritt*, 2016 auf *sixx* zu sehen) und in der Wissenschaft: Das *Journal für Psychologie* widmete dem Thema 2014 eine eigene Ausgabe und 2010 erschien der Sammelband *Understanding Non-Monogamies* von Meg Barker und Darren Langdridge, der Beiträge aus Psychologie, Soziologie und Anthropologie, aber auch aus aktivistischer Richtung enthält. Schätzungen zufolge leben in den USA etwa eine halbe Million Familien explizit polyamor<sup>439</sup>; die Internet-Seite *polyamorie.de* schätzt die Praktizierenden in Deutschland auf etwa 10.000 – beides unter Vorbehalt zitiert. In Nordamerika und Europa zeichnen sich Polyamorie-Szenen (im Gegensatz zu anderen Formen der Nichtmonogamie) durch Vereinsstrukturen aus: Im deutschsprachigen Raum ist der wichtigste Verein das *Polyamore Netzwerk*, kurz PAN e.V., das 150 Mitglieder umfasst, auf *polyamory.de* umfangreiche Informationen online zur Verfügung stellt und überregionale Treffen organisiert, an denen laut Website bisher ca. 1600 Menschen teilnahmen. Zudem gibt es in allen größeren Städten polyamore Stammtische wie jenen, den ich für meine Forschung besuchte.

Obwohl dort immer wieder betont wird, dass es nicht „eine Polyamorie“ gebe und jede Beziehung anders sei, vertreten doch alle mir bekannten Menschen (und Ratgeberwerke), die sich als polyamor identifizieren, bestimmte Grundsätze und versuchen, ihre Beziehungen diesen entsprechend zu gestalten. Dazu zählen radikale Ehrlichkeit und Transparenz, Bereitschaft zur Arbeit an den eigenen Gefühlen, sich selbst und den Beziehungen und zur aufwendigen Kommunikation darüber, sowie die Überzeugung, dass Liebe eine expansive und un-

439 Vgl. Tiidenberg 2014: 4

begrenzte Kraft und das wertvollste von allen Gefühlen sei. Wie in der offenen Beziehung werden auch hier alle Elemente aus Sternbergs Modell realisiert; hinzu kommt aber, dass die Exklusivität nicht nur im sexuellen Bereich, sondern auch im Hinblick auf ‚Liebe‘ aufgehoben ist und die Beziehungen nicht notwendigerweise hierarchisiert sind (auch wenn dies vor allem in praktischer Hinsicht, etwa im Zeitmanagement oder der Wohnsituation, oft vorkommt). Das polyamore Modell geht von der Möglichkeit der (nach Sternberg) ‚vollkommenen‘ Liebe und Bindung zu mehreren Personen gleichzeitig aus und setzt im Vergleich zu offenen Beziehungen weniger auf Regeln denn auf verbale Kommunikation zur Vermeidung beziehungsweise Aufarbeitung von Konflikten. Transparenz ist – anders als in manchen offenen Beziehungen – eines der obersten Gebote.

Ich sitze mit Sascha im veganen Döner-Imbiss im Bahnhofsviertel. Er lagert mit Kissen auf der Eckbank, isst ganz langsam seinen Vorspeisenteller mit Fladenbrot und erzählt mir zwischen den Bissen, wie er dem Konzept Polyamorie und damit in gewisser Weise auch sich selbst begegnete: „Ich war damals mit meiner Freundin schon ziemlich lange zusammen. Ich war auch mal in jemand anders verliebt, hatte aufgrund dessen dann die Beziehung beendet, weil ich dachte, jetzt bin ich verliebt, das muss automatisch bedeuten, die Liebe in meiner Beziehung ist ja dann weg. Wir haben das dann beendet und haben nach ein paar Monaten aber gemerkt, naja, eigentlich gehören wir ja doch zusammen. Also waren wir wieder zusammen. Es sind dann ein paar Jahre vergangen; sie ist nach Wien gezogen... und dort ist mir dasselbe wieder passiert, ich hab mich sogar in ihre Mitbewohnerin verliebt. Aber ich dachte, ich darf das nicht ausleben, ich muss das Gefühl runterschlucken, ich will nicht, dass meine Beziehung nochmal zugrunde geht, nur weil ich verliebt bin... also hab ich ein Jahr lang versucht, das zu verdrängen. Es hat aber nicht funktioniert. Ich hab es also meiner Freundin erzählt, was aber unsere Beziehung sehr belastet hat und auch die Freundschaft der beiden, die waren plötzlich zerstritten... die Mitbewohnerin ist sogar ausgezogen, aber ohne dass wir das Thema je geklärt hätten. Wir konnten das ganze erst auflösen, als wir uns getrennt haben. Dann haben die sich ausgesprochen und ich hab der Mitbewohnerin meine Verliebtheit gestanden. Natürlich hab ich dann zwei Menschen auf einmal verloren und stand erstmal alleine da. Aber wenigstens konnte ich zu meinen Gefühlen stehen und wusste, wer ich bin. Kurz darauf hab ich dann versucht, im Internet zu recherchieren und bin zum Glück über den Wikipedia-Artikel zu Polyamorie gestolpert und war sehr glücklich, dass es offenbar mehr so Menschen wie mich gibt, die das gleiche Problem haben – nämlich mehrere Menschen lieben zu können und zu wollen. Ich hab mich plötzlich verstanden gefühlt. Ich wusste plötzlich: Das, was ich fühle, ist nicht irgendwie krankhaft, sondern etwas sehr Schönes, und vielleicht werde ich sogar eines Tages in der Lage sein, das auszuleben.“

An dieser Erzählung wird deutlich, wie sehr für Sascha und andere polyamor fühlende oder lebende Menschen dieses Beziehungs- und

Liebeskonzept ein Identitätsmerkmal, ein integraler Persönlichkeitsbestandteil ist. Man *lebt* nicht nur polyamor oder *hat* eine polyamore Beziehung, sondern man *ist* polyamor oder „ein(e) Poly“, wie es im Jargon heißt. Wenngleich prinzipiell polyamore Beziehungen Phasen durchlaufen können, in denen nur zwei Partner beteiligt sind, gilt die Eigenschaft, ‚polyamor‘ zu sein, als beständig; das Selbstverständnis unterscheidet sich damit grundlegend von dem anderer Menschen, die, wie oben geschildert, promiske Phasen als ebensolche definieren. Neben der Möglichkeit zum Austausch über Probleme und Erfahrungen sowie zum Kennenlernen etwaiger Partner erfüllen Angebote wie Vereine, Onlineforen und Stammtische die Funktion, eine *peer group* zu formen und zu erhalten, die eine alternative Normalität etabliert und bestätigt. Die identitätsstiftende Funktion der polyamoren Lebensweise sowie ihre fortschreitende Institutionalisierung in Literatur, Organisationen und einem eigenen Vokabular stellt eine Parallele zu anderen Subkulturen wie etwa der Schwulen- und Lesbenbewegung dar. Auch Öffentlichkeitsarbeit – das Werben um Akzeptanz für die eigene Lebensform oder gar das ‚Missionieren‘ – ist vielen Angehörigen der Netzwerke ein Anliegen.

Betrachten wir nun die Kernaspekte dieses Beziehungsmodells durch die Augen meiner Protagonisten, die sich an polyamoren Konstellationen versuchen, sowie der Besucher des Münchener Stammtischs.

#### 5.2.4.1 Kritik an monogamen Logiken

Von Monogamie halten auch sie natürlich wenig. Sascha hat uns schon erzählt, wie sehr er diese Norm hasst, die ihm das Leben verkompliziert – denn bis dato hat er keine Partnerin gefunden, die ihr völlig abschwören wollte. Die psychologisierende Frage, ob diesem Problem ein Muster zugrunde liege, sei hier dahingestellt – Fakt ist, dass in seinem Falle immer wieder zwei Sinnsysteme kollidieren. Auf Janina, die seinen polyamoren Entwurf offenbar mit Ungebundenheit gleichsetzte – er beklagte sich ein Jahr lang über ihre Unzuverlässigkeit und ihren Wankelmut – folgte eine Beziehung zu Birgit, die ihrerseits anderweitig gebunden war, sich aber nach einem halben Jahr für den anderen Mann entschied, da sie ein Kind von ihm erwartete. Und auch in sei-

ner (seit 2015) aktuellen Beziehung zweifelt Saschas Partnerin daran, dass sie „tatsächlich damit [also mit dem polyamoren Modell, Anm. K.R.] klarkäme“. Das wiederum lässt ihn gemeinhin am Sinn der Beziehung zweifeln, nicht aber am polyamoren Modell:

Sascha: „Ich weiß einfach, dass Polyamorie für mich das richtige ist. Ich habe es ja anders auch versucht, aber es hat mich jedes Mal unglücklich gemacht. Ich fühle mich unfrei, wenn ich allein bin, weil ich dann gezwungen bin, jemanden zu suchen, und ich bin auch unfrei, wenn ich niemand anders haben darf. Da taucht immer wieder eine auf, von der ich mir denke, die ist doch toll, die kann doch die Welt verändern. [...] Aber ich will nicht, dass das in serieller Monogamie endet. Jemand anders ist da und nächster Partner. Ich hasse serielle Monogamie. Man kann doch nicht für zwei Jahre mit wem zusammen sein und dann den nächsten haben und dann den nächsten. Liebe ist doch was Beständiges.“

Diese Kritik teilt auch Kiano, obwohl er Sascha persönlich mangelndes Einfühlungsvermögen vorwirft, nachdem er einmal mit einer Frau zusammen gewesen war, die es zuvor mit Sascha versucht hatte. Sascha und Kiano sprechen nicht mehr miteinander. Kiano führt gegenwärtig eine Beziehung in München, eine Fernbeziehung nach Berlin und eine weitere Beziehung in München, die er als „mehr sexuell denn geistig“ und „weniger nah“ beschreibt. Dies bringt er damit in Zusammenhang, dass er mit dieser Frau kein gemeinsames soziales Umfeld teilt. Er steht seinerseits im Ruf, den eigenen Ansprüchen nicht gerecht zu werden – zum Beispiel reagiere er verärgert, wenn seine Freunde sich für seine Partnerin interessieren. Ich kann dies nicht beurteilen – er blieb mir gegenüber stets ein wenig distanziert. Zum Beispiel begrüßt er mich (und andere) statt mit der sceneüblichen kurzen Umarmung mit einem Händeschütteln und verwischt im Gespräch oft die Grenze zwischen Sarkasmus und Ernst auf eine Weise, die ihn schwer greifbar macht. Kiano ist Politikstudent und Rapmusiker. In Songtexten, Gesprächen und Facebook-Posts betreibt er einen hinterfragenden und bisweilen provokanten politischen Aktivismus zu Themen wie Rassismus, Genderdiskriminierung und eben Polyamorie. In seiner Facebook-Chronik findet sich etwa ein Artikel zu Polyamorie aus der *Zeit* mit folgendem Kommentar:

„hier die entscheidende stelle im artikel: Warum halten wir es für normaler, von einer monogamen Kurzzeitbeziehung zur nächsten zu eilen, als außereheliche sexuelle Kontakte in Kauf zu nehmen? Warum halten wir dieses als serielle Monogamie bekannte Muster für tauglicher, als uns vom Dogma der Monogamie zu verabschieden?‘-> selbst, wer keine Lust auf Polygamie hat -> wieso Menschen, die einem/einer wichtig geworden sind, wegen einer neuen Bekanntschaft ausschließen und beenden müssen? und, geht das überhaupt emotional? wieso kurze monogame Beziehungen, anstatt längere, sich organisch entwickelnde Beziehungen, zu denen dann auch mit dazu gehört, dass man andere Menschen kennen lernen kann, attraktiv findet oder sogar zusätzlich zu lieben beginnt? die



ganzen homies, die mir ihre beziehungsprobleme erzählen... kommt mal klar, jetzt.“<sup>440</sup>

Als wir uns zum Gespräch treffen – spontan in einem asiatischen Imbiss am Hohenzollernplatz – führt er diese Gedanken aus und schließt weitere an:

„Tatsächlich ist es ja nur schräg angesehen, wenn man mehrere Partner gleichzeitig hat, aber seriell tun das doch alle. Und wenn man sich mal die Paare anschaut, die seit ihrer Jugend zusammen sind und nie wen anders hatten und sagen, sie könnten sich das mit keinem anderen Menschen vorstellen – ok. Aber was ist, wenn sie sich trennen? Stimmt das dann plötzlich nicht mehr, dass sie niemand anders wollen? Ist der Satz dann nicht doch irgendwie Heuchelei? [...] Und wo beginnt denn Sexualität, oder Erotik? Was würde man alles nicht mehr dürfen, wenn man einen eifersüchtigen Partner hat? Schau mal, Mira zum Beispiel macht auch Musik und verbringt viel Zeit mit ihren Bands, und das hat für sie eine unglaubliche emotionale Bedeutung, und zwischen den Musikern herrscht eine große Intimität auf gewisse Weise. Sollte man ihr das verbieten? Oder wenn sie nun in die Mongolei fährt oder nach Japan, und dort Menschen kennenlernt, die dort auf ganz anderen Instrumenten Musik machen und sie begeistern – sollte sie das dann nicht dürfen, weil sie so ein Erlebnis nur mit mir haben soll? Oder sollte ich versuchen, alle Instrumente der Welt zu lernen, um für einen Menschen alles zu sein?“

Er erzählt mir, dass Polyamorie als Idee in sein Leben getreten sei, als er relativ jung mit seiner ersten Freundin ein Kind bekam:

„Wir waren uns damals sicher, dass wir die Beziehung immer weiter führen wollten. Aber ich hab ihr damals schon gesagt, wenn sie sich in wen anders verliebt, ist das ok. Ich wollte nicht, dass sie wegen mir, ihrem ersten Freund, auf alle anderen verzichten oder das verheimlichen muss. Und das war eigentlich eine Liebeserklärung, finde ich. [...] Damit zusammen hängt auch der Gedanke, dass eine Beziehung ganz verschiedene Phasen durchmachen kann, wo einmal Freundschaft oder Geistiges im Vordergrund steht, ein andermal Körperlichkeit, ein andermal das gemeinsame Elternsein, manchmal auch alles zusammen; aber man kann nicht immer alles auf einmal erwarten. Leider sind wir jetzt zwar getrennt... aber für mich ist es nach wie vor so: Es mag sein, dass das eine Hilfskonstruktion ist oder ein Psycho-Trick, aber ich hatte eigentlich immer das Gefühl, dass ich mit Sarah in einer offenen Beziehung bin und wir hatten einfach seit zwei Jahren keinen Sex. Auch wenn das vielleicht ein bisschen übergriffig gegenüber Sarah ist oder die das anders sieht.

---

440 Artikel siehe Binswanger 2012

Und zugleich hätte ich aber nicht, wenn Sarah zurückkommen würde, mit Stefanie oder Franzi Schluss machen wollen, das hätte ich furchtbar gefunden. Ich will nicht, dass irgendjemand Pausenclohn spielen muss.“

Hier wird deutlich, dass ein wichtiger Teil der polyamoren Monogamie-Kritik auf den paradoxen Absolutheits-Anspruch der romantischen Zweierbeziehung zielt: Ganz analog zu Adornos Argumentation soll das Gegenüber in seiner Eigenart wahrgenommen und gewürdigt, aber nicht zum Ideal überhöht und gerade deshalb über kurz oder lang enttäuscht ersetzt werden. Zudem verweist die Kritik auf das Paradox des sich gegenüber verschiedenen Personen nacheinander wiederholenden Exklusivitäts- und Ewigkeitsversprechens. Aus dieser Kritik wiederum entwickelt das polyamore Modell eine Neudefinition von Treue: Diese ist – ganz Erbe von Entwürfen wie denen Mühsams, de Beauvoirs oder Adornos – nicht länger gleichbedeutend mit sexueller und emotionaler Exklusivität, sondern mit Loyalität, Ehrlichkeit und einer frei gegeben verlässlichen Zusage.

#### 5.2.4.2 Transparenz und Kommunikation

Dennoch stehen polyamor lebende Menschen vor diversen Herausforderungen: Zeit managen, Aufmerksamkeit verteilen, Prioritäten setzen, die Wünsche, Bedürfnisse und Ängste aller Beteiligten respektieren. Eifersucht ist auf dem Stammtisch ein immer wiederkehrendes Gesprächsthema. Neben einer besonderen Art des Umgangs mit den eigenen Gefühlen, die ich in Kapitel 5.4 thematisieren werde, gilt transparente und ehrliche Kommunikation als das entscheidende Instrument zur Lösung von Problemen, wobei ein hoher Zeitaufwand und emotionale Anstrengungen in Kauf genommen werden.

Sich „das Leben leicht zu machen“, ist hier keine Option, erklärt mir etwa Martin. Er war als Rikschafahrer Sarahs Kollege und einer derjenigen, die sie „verdorben“ haben, wie sie im Scherz zu sagen pflegt. Nun ist er Grundschulreferendar, treibt gerne Sport, trägt einen Pferdeschwanz, Wollsachen und funktionale Trekking-Hosen. Er lebt in einer großen WG, „wo ständig Leute ein und aus gehen“ und möchte nun nach einer langjährigen, zeitweilig offenen Beziehung gerne polyamor leben:

„Also, wenn eine Frau zu mir sagt: ‚Nur mich bis zum Lebensende‘, dann sag ich wahrscheinlich nein, weil ich das nicht garantieren kann. Und weil ich einfach an eine Liebe glaube und glauben will, die da ist, weil sie da ist. Die wird nicht durch wen anders zerstört. [...] Ich finde, Abmachungen

haben wenig Sinn. Man kann nicht sagen, mit wem anders darfst du nur einmal Sex haben oder so, und am besten noch in einer anderen Stadt oder einem anderen Land, oder du darfst dich nicht verlieben. Das ist Schwachsinn. Aber natürlich macht das dann auch mehr Angst – klar kenne ich auch diese Verlustangst, Mangel an Vertrauen in die Welt, an Selbstliebe, an Glauben an die Liebe. Deswegen ist es eben so eine extrem krasse Herausforderung und erfordert eine riesige Konzentration.“

Auf dem polyamoren Stammtisch fallen oft Sätze wie „Monogamie ist was für Faule, Poly ist harte Kommunikationsarbeit“, und „Kommunikation ist die Säule, auf der alles aufbaut“. Auch Kiano meint: „Ob jemand eifersüchtig ist und drunter leidet, oder gar nicht eifersüchtig wird oder gut damit umgehen kann, das hängt letztlich alles davon ab, wie der Partner das kommuniziert“. Auch Sascha erzählte mir vom problematischen Verhältnis zwischen ihm selbst und Andi, dem langjährigen Freund seiner Partnerin Birgit (welche auf Janina folgte), und begründete dies mit der mangelnden Kommunikationsbereitschaft dieses Mannes:

„Ich würd' ja gerne Rücksicht auf ihn nehmen, aber der kommuniziert einfach nicht, so dass man nicht weiß, was der eigentlich will oder braucht. ‚Das müsst schon ihr wissen, war das einzige, was er zu mir gesagt hat! Auch zwischen den beiden gibt es anscheinend Themen, über die sie nicht reden können. Oder halt ein bisschen mal, aber so richtig offen sind sie nicht miteinander.“

Inhalt der vielen Beziehungsgespräche sind – im Ideal – in erster Linie die Gefühle und Bedürfnisse der Beteiligten, die von diesen identifiziert, verbalisiert und vorgebracht werden müssen, um berücksichtigt werden zu können. Auch hier fällt eine massive Abweichung vom herkömmlichen Liebesideal auf, das ein intuitives Verständnis aller Reaktionen des Partners voraussetzt. Zudem gewähren die Beteiligten, soweit vom Gegenüber gewünscht, diesem vollen Einblick in ihre anderen Beziehungen. Sascha begründet diese Regel auf recht exemplarische Weise folgendermaßen:

„Wenn ich weiß, da ist jemand, und habe da nur so eine vage Vorstellung, dann hab ich Angst, Verlustangst, Angst vor dem Ungewissen. Aber wenn ich mich mit dem Thema beschäftigt habe, mit meiner Partnerin geredet habe, dann kann die sagen, ja, der ist toll, der hat 'nen Charme, aber der wird dir nie gefährlich werden.“ – „Es fühlt sich auch gut an, ehrlich sagen zu können, wer man ist, wie man ist, was man fühlt. Für mich ist die-

se Aufrichtigkeit so toll. Zu wissen, dass das Leben, wie ich es lebe, auch von meinem Partner akzeptiert wird.“

Manche bekunden auch, von den anderen Beziehungen der Partner nicht nur zur Absicherung, sondern aus einem ganz anderen Grund gerne zu erfahren: Um sich mit ihnen freuen zu können. „Ich find’s krass toll, wenn ich sowas höre. Ich freu mich dann so richtig. Also mir geht’s gut. Und am liebsten hab ich Sex dabei“, erzählt Sascha. Ähnlich äußert sich Leander, nachdem seine Partnerin eine Affäre mit jemand anderem begonnen hatte (auch wenn beide nicht von Polyamorie, sondern eher von einer offenen Beziehung sprechen, in der, so Leander, „unterbunden werden sollte, dass die anderen anfangen, einen Teil unserer Energie einzufordern“):

„Ich besteh im Moment darauf, alles wissen zu wollen. Einerseits zwar, weil mir die ganze Sache doch irgendwie Angst macht, obwohl ich sie ja losgetreten habe [er ist derjenige, der mir erklärte, Monogamie sei so, als müsse man immer Pizza essen, obwohl man eigentlich auch mal Sushi wolle, Anm. K.R.]. Aber es ist auch, muss ich sagen, ziemlich aufregend. Also im positiven Sinn.“

Ob es sich hierbei um reines empathisches Miterleben oder (auch) um die Verstärkung sexueller Spannung durch Machtungleichgewichte, Ängste und Konkurrenzverhältnisse handelt, sei für den Moment dahingestellt – wichtig ist hier, dass eine Aussage, die im monogamen Diskurs einen Affront, bestenfalls ein Geständnis darstellt, zum Grund für Freude umgedeutet wird. Allerdings gibt es nach Einschätzung vieler Stammtischbesucher auch ein Recht darauf, über die näheren Umstände der anderen Beziehungen nicht informiert werden zu wollen.

### 5.2.4.3 Hierarchie und Egalität

In einer inzwischen über zehn Jahre existierenden Dreiecksbeziehung lebt Isabelle – allerdings lange Zeit, ohne den Begriff Polyamorie zu kennen. In ihrer Zwei-Zimmer-Wohnung, die sie mit ihrem Sohn und zur Hälfte der Zeit auch ihrem Partner bewohnt, sind Wände und Sofas mit indischen und peruanischen Tüchern bedeckt; Isabelle kocht Tee für uns und Nudeln für den kleinen Sohn. Sie ist Heilpraktikerin, unternimmt mit ihrem Partner, der aus Peru kommt und als Physiker recht gut verdient, und dem gemeinsamen Kind regelmäßig Reisen nach Peru und Asien. Zurzeit absolviert sie ein zusätzliches Bachelorstudium der Osteopathie. Sie stammt aus einer kinderreichen Musikerfamilie und strahlt eine sanfte Stärke und Ruhe aus, als sie erzählt:

„Wir sind jetzt seit zehn Jahren ein Paar, und erst irgendwann nach drei Jahren hab ich erfahren, dass Andrés noch eine andere Frau hat, mit der er sogar noch länger zusammen ist. Sie hat es auch erst da erfahren. Er sagt, das sei halt irgendwie so entstanden... er wollte immer frei sein, frei, frei, frei, er war wie ein Wind. Und jetzt denk ich mir manchmal, er ist der gefangenste Mensch der Welt, zwischen ihr und mir. Ich hab mir damals auch erstmal gedacht, dass ich mich trennen werde, hab das aber aus irgendeinem Grund nicht getan. Ich hab mich halt gefragt: Was ist eigentlich Liebe? Ich hab mich von ihm immer auf eine sehr spezielle Art geliebt gefühlt. Und was ist eigentlich so schlimm daran, wenn er nicht nur mich liebt? Man muss auch mal das Ego ein bisschen zurücknehmen. Eigentlich ist es nicht schlimm. Wir wollten alle eine Beziehung, die auf Respekt und Ehrlichkeit beruht. [...] Es war immer schön, wir haben auch schon Dinge zu dritt unternommen, waren im Urlaub... aber es ist auch sehr, sehr schwierig. Nach wie vor kämpft man mit Eifersucht und unangenehmen Gefühlen. Auch wenn ich die andere Frau respektiere und mag, ist es immer auch schmerzhaft gewesen. Es ist immer traurig, wenn er weggeht, zu ihr geht. Und ich weiß auch, dass es für sie schwierig ist, vor allem jetzt, seit ich ein Kind mit ihm habe und sie nicht. Sie hat sich sogar überlegt, ein Kind zu adoptieren, um Symmetrie herzustellen... ein schlimmer Gedanke, ich weiß.“

Um dem in diesem Fall recht prominenten Problem der Eifersucht und Traurigkeit seiner Partnerinnen zu begegnen, verteilt Andrés in dieser Beziehung, die in den genannten Grundprinzipien deklarierten polyamoren Beziehungen ähnelt, seine Zeit und Ressourcen (auch nach der Geburt des Sohnes) exakt gleich zwischen beiden Frauen: Er verbringt zwei Tage mit der einen, dann zwei mit der anderen, fährt einmal mit der einen in Urlaub, dann mit der anderen (oder mit beiden). Egalität ist angesichts der wiederkehrenden Spannungen in diesem Fall also von großer Bedeutung. Allerdings unterscheidet sich diese Konstellation von anderen, die dem polyamoren Modell voll entsprechen, darin, dass Andrés seinerseits keine anderen Männer toleriert:

„Ich hatte einmal eine Beziehung von ein paar Monaten Dauer in Indien, und das war für ihn eine Katastrophe. Es ist einfach nicht ausgeglichen. Allerdings muss ich auch sagen, ich könnte auch das, was er für uns beide macht, nicht für zwei Menschen leisten. Und ich rechne es ihm eigentlich hoch an, dass er niemanden verlassen hat.“

Isabelle denkt aber nach wie vor immer wieder einmal an Trennung. Der Konflikt spitzte sich außerdem zu, als Andrés die Geburt seines Sohnes verpasste, da er mit der anderen Frau (die ihrerseits mit der

Angst kämpfte, ins Hintertreffen zu geraten) auf Reisen war, und Isabelle sich nicht angemessen begleitet und unterstützt fühlte: Das Prinzip der Egalität stößt in der Lebenspraxis schnell an Grenzen. Ähnliches berichten Stammtischgäste: Es sei schwer, Beziehungen praktisch gleich zu gewichten und für zwei Personen die gleiche Verantwortung zu übernehmen.

Daher sind auch polyamore Beziehungen häufig hierarchisiert – im Jargon klassifiziert man die Partner bisweilen in „primaries“, mit denen man langfristige, eheähnliche Beziehungen führt, „secondaries“, die man zwar auch liebt, mit denen man aber weniger Zeit verbringt, weniger plant, nicht zusammenwohnt, „terciaries“, zu denen man freundschaftliche und sexuelle Verhältnisse hat, und so weiter. So erklärt mir beispielsweise Steffen, der seit einiger Zeit mit einer Frau zusammen ist, die bereits einen langjährigen Partner hat:

„Eifersucht habe ich noch nicht erlebt, aber der Gedanke kam schon – also, sie wohnen ja zusammen, und natürlich ist er sozusagen die Nummer eins. Und ich bin die Nummer zwei. Und das ist schon so, dass man sich denkt, es ist zwar voll cool, diese Frau, die tolle Zeit mit ihr, aber dass ich nur die Nummer zwei bin, ist ja auch kein dauerhaftes Lebenskonzept.“

Auch auf dem Stammtisch bekunden viele das Bedürfnis, „für irgendjemanden Nummer eins zu sein“ und eine „Basisbeziehung“ zu haben. Dass eine Hierarchisierung aber nicht bedeutet, dass man einzelne Personen schneller fallen ließe, betont Kiano:

„Mein Anspruch ist, dass auch in den verschiedenen Beziehungen, in die ich gerade involviert bin, was eben grade so drei sind – also, natürlich hab ich da nicht zu jeder Person die gleiche Art von Nähe, so, weißt du? Es ergibt sich da auf gewisse Art schon eine Hierarchisierung. Also wenn ich wüsste, dass ich jetzt noch eine Stunde lebe, und du mich fragst, wen würde ich gerne nochmal sehen, dann wüsste ich das tendenziell ziemlich gut. Aber dieses polyamoröse *commitment*, diese Hingabe, bedeutet eben auch, dass man sich sogar verantwortlicher für den oder die Andere fühlt. In dem Sinne, dass ich nicht, wenn die Beziehung sich verändert und ich nicht mehr so viel Zug zu der Person hab, [...] die Person einfach so fallen lasse. Sondern ich fühle mich verantwortlich dafür, dass es der Person gut geht und ich weiß sie zu schätzen als jemanden, der mich geprägt hat. [...] Also ich würde sagen, ich hab auch eine stärkere Verbindung zu allen Frauen, mit denen ich mal zusammen war, als Leute, die monogame Beziehungen haben und die dann ganz klar beenden.“

Zudem muss eine lebenspraktische Hierarchie nicht automatisch auch eine emotionale bedeuten, wie Stammtischbesucher betonten: „Ich kann meine Partner im gleichen Maße lieben, aber es gibt einfach pragmatische Unterschiede“, sagt eine Frau, und ein anderer Besucher meint: „Man sollte Zeit von Wichtigkeit trennen. Ich kann mit jemandem wenig, aber sehr qualitätvolle Zeit verbringen, oder jemanden nicht sehen und viel an ihn denken.“ Andere Stimmen wiederum stehen sowohl Egalitarismus als auch Hierarchisierung kritisch gegenüber: „Man sollte keine Formen auf die Liebe pressen. Es kann sich immer etwas verändern, und auch der Zwang zur Gleichberechtigung macht eng. Wichtig ist Hinschauen, Resonanz, Empathie, und Stabilität für alle natürlich“. „Es ist besser, einfach alles laufen zu lassen. Man ist für sich selbst die Nummer eins, man hat das Zentrum in sich. Eigentlich bin ich für Beziehungsanarchie<sup>441</sup>, ein flüssigeres Modell als Polyamorie. Man muss gar nichts festlegen und kann alles geschehen lassen“. „Warum sollte man Liebesbeziehungen anders handhaben als Freundschaften? Für die führt man doch auch kein *ranking* ein. Jede Beziehung hat ihre eigenen Qualitäten, und Punkt.“

Letztere Aussage macht deutlich, dass polyamores Empfinden dazu tendiert, die bereits in manchen offenen Beziehungen angelegte Idee der Spezifität jeder Liebesbeziehung zu radikalisieren, wie Sascha in einem unserer Gespräche verdeutlicht:

„Die Liebe und auch die Sexualität ist mit jedem Menschen so verschieden, dass es eigentlich gar nicht vergleichbar ist. Geschweige denn ersetzbar. Und das ist auch die große *Crux* der Polyamorie... man kann nicht, wenn man Liebeskummer hat, den durch einen neuen Partner wegmachen.“ – „Wie, also du kannst gleichzeitig frisch verliebt sein und Liebeskummer haben?“ – „Ja, klar. Ich vermisse Janina zum Beispiel immer noch, auch wenn es mit Birgit schön ist.“ Ich stutze. Sascha: „Also, ich meine, stell dir mal vor, du bist frisch verliebt, und dann steht der Gerichtsvollzieher vor der Tür – sagst du dann, ist mir egal, ich bin verliebt?“

441 Das Konzept *Beziehungsanarchie* verwehrt sich gegen jegliche Rollenzuschreibung, sei es als Mann oder Frau, homo-, bi- oder heterosexuell, Erst-, Zweit- oder Drittpartner, Affäre, Beziehung oder offene Beziehung, und betont das reine Erleben in jedem Augenblick. Es besteht eine gewisse Nähe zum bindungslosen Modell, wobei Bindung aber nicht ausgeschlossen ist, soweit sie bewusst gewählt wird. In meinem Forschungsfeld tauchte der Begriff nur einmal auf; siehe dazu auch die Broschüre *Beziehungsweise frei* (Projektwerkstatt o.J.).

– „Aber das ist doch ganz was anderes.“ – „Eben! Ein anderer Mensch ist eben auch was ganz anderes.“

Zudem verschwimmt im polyamoren Modell tendenziell die klare Trennung zwischen Liebe und Sexualität, die in manchen offenen Beziehungen die Unterscheidung zwischen ‚Liebe‘ in der Hauptbeziehung und ‚nur Freundschaft und Sex‘ in den anderen Verhältnissen ermöglicht. Damit fällt im polyamoren Modell eine wichtige Möglichkeit zur kategorialen Unterscheidung der Partner weg. Alle meine Gesprächspartner, die ihre Einstellung als ‚polyamor‘ beschreiben, sprechen genau wie die Stammtischrunden von ‚Liebe‘, egal in welcher ihrer Beziehungen, wobei Sexualität an Liebe gekoppelt ist. Auch schwingt in den Diskussionen eine Höherbewertung von Liebe über Sexualität mit, etwa wenn sich die Runde einig ist, wodurch Polyamorie sich vom Swingen unterscheidet: „Beim Swingen geht es nur um Sex, hier geht es um Liebe“. Beides – die Koppelung von Liebe und Sexualität und die Höherbewertung der geistigen Liebe – reproduziert romantische Axiome.

#### 5.2.4.4 Gemeinschaften

Das polyamore Modell tendiert, auch wenn dies in meinem Feld kaum realisiert wurde, zur Bildung von Netzwerken. Es wird zwar nicht als zwingend notwendig erachtet, dass die mehreren Partner einer Person einander kennenlernen, doch in den Fällen, in denen dies geschah, wird es als angenehm beschrieben:

„Also klar, alle wissen voneinander, aber zwischen zwei meiner Freundinnen herrscht wirklich Respekt, fast Freundschaft, das ist sehr schön. Und mir ist es auch wichtig, irgendwann ihre anderen Freunde kennenzulernen – auch weil ich mir darüber ein vollständigeres Bild von meiner Partnerin machen kann“,

erzählt Kiano. Beim Stammtisch wurde dieses Thema ebenfalls ausführlich diskutiert, wobei die Einen es als bestes Mittel gegen Eifersucht betrachteten, die anderen Partner zu kennen („man sieht dann: das ist auch nur ein Mensch“), während die Anderen es bevorzugten, diese nicht kennenzulernen – vor allem aus dem Grund, dann nicht mit etwaigen Antipathien umgehen zu müssen. Als besonders wertvoll wird es wiederum erachtet, Gefühle des Partners für Andere nach-



oder mitempfinden zu können, wie ein Besucher des Stammtischs unter bestätigendem Nicken anderer berichtete: „Einmal ist es mir gelungen, den anderen Freund meiner Freundin wirklich mitzulieben. Zwar auf platonische Art, aber das war wirklich wunderschön“.

Auch wird dort laut über die Gründung von Kommunen nachgedacht. Die Idee, Gemeinschaften zu bilden, die auf dem Prinzip geteilter Liebe – erotischer, freundschaftlicher und schließlich generalisierter Liebe – beruhen und diese in eine umfassendere alternative Lebensphilosophie integrieren, tauchte immer wieder auf und ähnelt aus der Geschichte bekannten Projekten wie Monte Verità oder den Kommunen der 60er Jahre. Ein Beispiel dafür ist das von dem 68er-Aktivisten Dieter Duhm 1995 gegründete „Heilungsbiotop“ Tamera in Portugal, das den polyamoren Lebensstil mit Permakultur, Friedensaktivismus und gewaltfreien Konfliktlösungsmethoden zu verbinden und weiterzuvermitteln sucht. Neben den etwa 160 ständig dort lebenden Personen empfängt das Dorf im Sommer Gäste, zu denen auch schon mein Gesprächspartner Martin gehörte. Dieser empfahl mir (wie auch einige Stammtischgäste) Duhms Buch *Der unerlöste Eros*, das im Gefolge Fouriers und Reichs in der Repression der Sexualität – oft synonym als Liebe bezeichnet – den Urgrund aller Gewalt und gesellschaftlichen Missstände sieht und daher für deren Befreiung im Zuge der „Gründung einer neuen Kultur“<sup>442</sup> plädiert. Liebe und Erotik stehen hier im Zentrum einer spirituellen Heilssuche:

„Die Liebe ist das Tiefste und Schönste auf dieser Welt, wo sie frei strömen kann. Sie ist aber auch das Tiefste und Schlimmste, wo sie blockiert und betrogen wird. Das Schicksal der Liebe steht im Zentrum jedes Einzelens, und es steht im Zentrum der ganzen Menschheit. Das Drama der Liebe, das wir am eigenen Leib erleben, im Guten wie im Schlimmen, überträgt sich in vielmillionenfacher Vervielfältigung auf das Drama der ganzen Menschheit. Wenn wir in eine bessere Zukunft gehen wollen, dann brauchen wir ein neues Konzept für die Liebe.“<sup>443</sup>

Der Eros erscheint dabei als „kosmische Kraft“, der „die Wiedervereinigung einer zerbrochenen Welt“<sup>444</sup> bewirken wird (wir erinnern uns an Eryximachos); Duhms Entwurf betrachtet im Gegensatz zu vielen

442 Duhm 1991: 170

443 Ebd.: 23

444 Ebd.: 169

Mitstreitern aus den 60er Jahren zudem Treue im Sinne von Bindung und Loyalität in Paaren und Gemeinschaften als wichtigen Wert und beschwört die kohäsionsstiftende Wirkung der Liebe: „Der alte Treueschwur, in dem sich zwei Menschen ihr Leben lang sexuell nur aufeinander beziehen wollten, ist ein elementarster Verstoß gegen eines der größten und sinnvollsten Gesetze der Liebe: daß sie sich von ihrem Brennpunkt her in alle Richtungen ausbreiten möchte.“<sup>445</sup> Duhm vertritt allerdings eine auch in linken Kreisen häufig kritisierte unkritisch anmutende Position zur Pädophilie sowie ein aus queerer und gendersensibler Perspektive reaktionäres Frauenbild, wie es sich zum Beispiel aus folgender Passage ablesen lässt:

„Eine Frau ab vierzig, die in der Fülle ihres Lebens steht, ist im archetypischen Sinne immer auch eine ‚Mutterfigur‘. [...] Im Archetypus der Mutterfigur liegt etwas Weiches und doch sehr Starkes, etwas Kreatürliches und etwas Wissendes, etwas von Güte und Geborgenheit. [...] Sie weiß wie alle älteren Frauen, dass das Thema des sogenannten ‚Inzests‘ (wenn man es nicht zu eng auf die Familie fixiert) ein Grundthema der menschlichen Sehnsucht ist und daß die männliche Jugend auch aus diesem Grunde Kontakt zu ihr sucht.“<sup>446</sup>

Martin jedenfalls assoziiert seine Zeit in Tamera mit dem Gedanken, dass es sich um eine gemeinschaftliche oder gar gesellschaftliche Aufgabe handle, den Umgang mit Liebesbeziehungen zu verändern und dabei einen Halt in der Gemeinschaft zu finden, den er in der ‚monogamen‘ Gesellschaft vermisst:

„Meine beste Erfahrung war, in Tamera zu sehen, dass die nach Jahrzehnten des So-Lebens festgestellt haben, dass das eine extrem große Aufgabe ist, dass das eine extrem große Auseinandersetzung mit sich selbst, Reflexion, Hinterlassen von Ego und Sich-Ängsten-Stellen ist, dass es eigentlich unmöglich ist – außer man ist irgendein erleuchteter Buddha – das alleine zu schaffen – und alleine heißt auch als Paar –, sondern dass es einen Kreis braucht, eine Gemeinschaft braucht, die einen auffängt, und die auch ein bisschen Wissen und Ahnung davon hat, wie man Menschen auffängt, die grade in akuten Herzenskonflikten sind, weil sie krasse Angst haben, jemanden zu verlieren. [...] Und die haben in Tamera Formen entwickelt, die echt fein sind, echt schön sind, und deren Gesprächsform auf einer krassen Empathie, aber darüber hinaus auch auf Methoden beruht. [...] Und das in dieser monogamen Gesellschaft zu leben, ist

445 Duhm 1991: 183

446 Ebd.: 107 ff.

wahnsinnig schwer – ich hab's ja damals gesehen, wie achtzig Prozent der Leute in unserem Umfeld gesagt haben, hey, ihr spinnt doch... und ich kam aus Tamera zurück und war voll von diesem Geist: Na klar müssen wir uns gegenseitig unterstützen und einfach miteinander reden!“

Die Methode, auf die er sich hier bezieht, ist die schauspielerische Inszenierung des jeweiligen Konfliktes vor der Gemeinschaft, welche dann ihre Eindrücke und Ideen beisteuert, in erster Linie aber die Gefühle der darstellenden Personen spiegelt und anerkennt und es ihnen dadurch erleichtert, diese Gefühle zu verarbeiten.

### 5.2.4.5 Sendungsbewusstsein

Aufgrund derartiger gemeinschaftsorientierter Überlegungen und der generellen Ablehnung monogamer Normen und Gefühlsmuster, mit denen zumindest auf ideeller Ebene keinerlei Kompromisse eingegangen werden (wie es etwa in manchen offenen Beziehungen der Fall ist) hegen manche Mitglieder der polyamoren Szene auch den Wunsch, andere Menschen für ihr Projekt zu gewinnen. „Wenn alle polyamor leben würden, wäre die Wahrscheinlichkeit, jemanden zu verlieren, weil er oder sie sich in wen anders verliebt hat, viel geringer als in der monogamen Gesellschaft“, argumentiert zum Beispiel Martin. Auch bei den Stammtischtreffen war es wiederholt Thema, wie man am besten mit der Situation umgeht, sich als ‚Poly‘ in eine/n ‚Mono‘ verliebt zu haben (die sogenannte „Monopoly-Konstellation“) – oder genauer: wie man letztere/n von der Polyamorie überzeugt. Formulierungen wie „entweder man lässt es gleich, trennt sich, oder aber man informiert den Monopartner umfassend – nimmt ihn zum Beispiel mit zum Stammtisch, gibt ihm *The Ethical Slut* zu lesen und lässt ihm vor allem viel Zeit“ oder „man muss halt versuchen, den Anderen da abzuholen, wo er steht... schließlich sind wir alle in der Monokultur aufgewachsen und haben erst mit der Zeit angefangen, uns damit auseinanderzusetzen“ verweisen auf ein evolutionistisches Interpretationsmuster, das in der eigenen Entwicklung einen Weg für Andere vorgezeichnet sieht und den eigenen Status höher bewertet. Auch Saschas Ausspruch „Ich bin ja sogar mit Monogamisten befreundet“ enthält eine klare Wertung. Derartige Haltungen bleiben jedoch nie unwidersprochen – so äußern

sich immer wieder Stammtischbesucher kritisch und bisweilen sehr deutlich:

„Man muss schon trennen zwischen einem Wunsch nach Selbstveränderung und einer allgemeinen Forderung nach Überwindung von bestimmten Zuständen. Solche Manipulationsversuche und Wertungen stellen mir die Nackenhaare auf, ich fühle mich dadurch auf eine niedrigere Entwicklungsstufe gestellt. Es gibt viele legitime Lebensweisen.“

Auch das Thema Öffentlichkeitsarbeit wurde in einer entsprechenden Diskussion differenziert gehandhabt: Man wolle ja nicht missionieren, aber es sei wichtig, den Menschen Polyamorie als *Möglichkeit* bekannt zu machen. „Viele Leute haben ja so eine Ahnung, dass es da noch was geben könnte, aber trauen sich nicht so ganz... und wenn die dann den Begriff hören und unsere Berichte, dann freuen die sich. Das hab ich schon öfter erlebt“, so der Organisator des Münchner Stammtischs. Etwas deutlichere (und den ironischen Unterton des betreffenden Songs von den *Ärzten* verkennende) Worte spricht folgende Email aus einer deutschlandweiten Polyamorie-Mailingliste, die aber nach einigen Grundsatzdiskussionen wieder eingeschlafen ist:

„Durch Zufall bin ich auf einen kürzlich veröffentlichten Popsong aufmerksam geworden, der folgende Zeilen enthält: ‚Baby sei mir nicht böse, denn – ich bin polyamorös‘. Das halte ich für einen großen strategischen Erfolg, denn es wird sehr öffentlichkeitswirksam für dieses Lebenskonzept Werbung gemacht. Viele Grüße.“

### 5.2.5 Grauschattierungen

Ohne Formen geht es nicht – selbst wer der Beziehungsanarchie anhängt, hat ein Konzept davon und einen Namen dafür. Genauso ist es auch mit den Beziehungsmodellen, die ich umrissen habe: Sie sind nötig, um über das eigene Denken, Fühlen und Handeln zu sprechen, um es zu reflektieren, auszugestalten und ihm einen Sinn zu verleihen – für Akteure wie auch Autoren. Damit soll aber keineswegs behauptet werden, dass es in der Realität Reinformen gäbe. Viele Menschen wechseln zwischen den verschiedenen Beziehungskonzepten hin- und her, wenden manchmal das eine, manchmal das andere Interpretationsmuster an; häufig herrscht ein Konflikt zwischen verschiedenen

Modellen – sei es in einer einzelnen Person oder zwischen zwei oder mehr Personen: Diese Spannungen sind wesentlich weiter verbreitet als das harmonische Leben nach *einem* Modell. Die Wirklichkeit ist schmutzig. Sehen wir ihr nun dabei zu, wie sie verwischt, was ich gezeichnet habe.

### 5.2.5.1 Fremdgehen

Zunächst sind da jene Paare, die sich als monogam bezeichnen und einander entsprechende Zusagen gemacht haben, welche aber von zumindest einem der Partner nicht eingehalten werden. Im monogamen Diskurs heißt dies ‚Fremdgehen‘, eine Praxis, die viele meiner Gesprächspartnerinnen bei Bekannten, die sich nicht der alternativen Szene zurechnen und sich mit transparenter Nichtmonogamie nie befasst haben, als allgegenwärtig beschreiben. In meinem Feld verhält es sich ein wenig anders: Seitensprünge, die dem Partner verborgen blieben, gab es während meiner Forschung nur zweimal (es sei denn, sie sind auch mir verborgen geblieben, was zwar möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich ist, da die meisten Paare sich ohnehin keine Exklusivität versprochen hatten). Im Fall von Leander und Nora war – bevor sie sich einen Liebhaber suchte und die Situation dadurch in Bewegung geriet – seine irgendwann doch immer aufgeflogene oder gestandene ‚Untreue‘ wiederholter Grund für Trennungen und Krisen. Leander verschrieb sich allerdings diskursiv zu keinem Zeitpunkt der Monogamie:

„Es würde schon viel bringen, zumindest das Bewusstsein zu haben, dass ich es dürfte. So bin ich oft gezwungen, eine Frau abzublocken, obwohl ich damit eigentlich gegen meinen Impuls handle. Ich bin zwar seit einem Jahr wirklich sehr treu, entgegen meiner Neigung, aber es würde sie vielleicht gar nicht so schlimm verletzen, wenn ich mit wem anders Sex hätte... ich liebe sie ja! Aber wenn sie zu keinem Deal bereit ist, macht es das eher noch schwieriger, für sie auch, glaub ich...“

Anders verhielt es sich bei Diana, die zu Beginn meiner Forschung Nichtmonogamie als „link“ bezeichnet hatte und mehrere auf selbstverständliche Weise als exklusiv angelegte Beziehungen nacheinander hatte. Während ihrer Beziehung mit Michael aber traf sie einen Mann wieder, mit dem sie im Jahr zuvor sechs Wochen verbracht hatte – das Verhältnis war durch seinen Wegzug nach Argentinien abgebrochen

worden, worunter sie sehr gelitten hatte. Ihn so unerwartet in München wiederzutreffen, brachte einiges ins Wanken: Sie trafen sich zum Abendessen und verbrachten anschließend die Nacht zusammen, was Dianas Freund nie erfuhr.

„Also, nüchtern betrachtet ist das natürlich nicht in Ordnung. Ich würd mir von ihm ja auch wünschen, dass er sowas nicht macht und es mir nicht erzählt. Aber ich kann ihm das auch nicht erzählen, der ist zu zart besaitet, glaub' ich. Der würd nicht damit klarkommen. [...] Es hat mit ihm überhaupt nichts zu tun! Ich hab das nicht gemacht, weil ich ein Problem mit ihm hab, sondern weil ich einfach wissen musste, was mit dem Argentinier noch geht, wie sich das anfühlt... ich will ihn einfach besser kennenlernen. Oder das ganze wirklich abschließen. [...] Ich überleg mir gerade ernsthaft, zweigleisig zu fahren. [...] Aber ich find's irgendwie erstaunlich an mir, dass ich... naja, nicht einen kompletten Sinneswandel habe, aber schon anders denke, irgendwie, und ich weiß nicht recht, wie das zu begründen ist. Ich weiß nicht, warum ich so drauf bin [...]. Erstens macht's mir nichts aus, dass der Argentinier eine Freundin hat. Das hat mit mir nichts zu tun. Und früher hätte ich auch übelste Schuldgefühle gehabt, dagegen fühl ich mich jetzt befreit von diesen Schuldgefühlen und diesem Beziehungskonzept. Ich will jetzt nicht sagen, dass es mich gar nicht berührt, ich mach mir schon Gedanken, aber auf einer anderen Ebene [...]. Bis jetzt seh' ich das eher positiv als negativ, ich bereue nicht, dass was passiert ist. Weil meine eigene Voreingenommenheit hat mich ganz oft behindert früher, dass man irgendwas von vorneherein ausschließt oder festlegt... aber im Hinterkopf schreien dann doch wieder ab und zu irgendwelche Stimmen: Betruuug!“

Sie greift hier also, ohne in ihrer Beziehung je den Gedanken an Öffnung diskutiert zu haben, auf Argumentations- und Denkmuster aus dem nichtmonogamen Diskurs zurück: Das Abenteuer mit dem anderen Mann wird als von der Hauptbeziehung unabhängig konzipiert und kompensiert ihrem Empfinden nach weder einen Mangel in derselben, noch ist es ein Affront gegen den Freund – die Gründe liegen vielmehr in dem anderen Verhältnis selbst, und analog dazu betrachtet sie die Existenz einer anderen Frau im Leben des „Argentiniers“ nicht als einen Affront gegen sich selbst. Der ‚Seitensprung‘ wird zumindest temporär von seiner Einordnung als Vergehen befreit, wobei Diana über diesen ihren ‚Sinneswandel‘ selbst erstaunt ist. Was sich hier abzeichnet, ist die Wirkung konstruktivistischen Denkens (Diana ist Soziologin) und theoretischer Auseinandersetzungen mit alternativen Beziehungskonzepten – wohl auch ausgelöst durch meine Forschung;

Diana hatte ich mehrfach mit Sascha ins Gespräch gebracht und meine Erkenntnisse immer wieder mit ihr diskutiert. Dennoch bleibt ihre Haltung unbestimmt, sie ordnet sich keineswegs einem ‚Lager‘ zu und lässt auch die Interpretation zu, sie habe ihren Partner betrogen. Die Geschichte entwickelte sich übrigens nicht weiter, da der Argentinier sich dafür entschied, nur mit der anderen Freundin zu leben und Dianas Beziehung etwa ein Jahr später, wie wir schon wissen, in die Brüche ging.

### 5.2.5.2 Öffnungsgedanken und Modellkollisionen

Andere Paare leben zwar aktuell monogam, diskutieren aber die Option miteinander, eine offene Beziehung zu führen – so etwa Marjan und Ferdinand, die sich seit zehn Jahren kennen, vor Jahren abwechselnd unerlaubterweise aus der Beziehung ausgebrochen sind, mit anderen Menschen zusammen waren, sich getrennt und wieder zusammengekauft haben, eine langjährige Fernbeziehung hatten und nun seit etwa fünf Jahren eine exklusive Beziehung führen. „Wir diskutieren zur Zeit wieder, ob wir nicht ein offeneres Modell fahren sollten“, erzählt mir Marjan, die inzwischen mit Ferdinand in Berlin lebt und als Ethnologin minderjährige unbegleitete Flüchtlinge betreut, während er als Barmann arbeitet und Veranstaltungen organisiert. „Aber auf eine einvernehmlichere Weise als früher. Wir reden jetzt nicht die ganze Zeit drüber, und es läuft grade total gut und belastet uns nicht... aber irgendwie spüre ich so Signale von ihm, die mir sagen, es wäre besser so.“ Sie selbst habe zwar nicht den dringenden Wunsch nach anderen Menschen, wolle aber ihren Partner nicht einschränken: „Ich ertrage gerade den Gedanken nicht so gut, dass ich jemandes Freiheiten beschränke. Vor allem nicht die von jemandem, den ich liebe und der mich liebt.“

Spannungsgeladener ist dagegen die Stimmung zwischen Lisa und Peter, als ich beide gemeinsam interviewe. Die WG im obersten Geschoss eines Altbaus im Bahnhofsviertel, in der beide leben, beheimatet auch einen Bandproberaum, der von einigen in der Szene sehr populären Gruppen genutzt wird. „Ich hause hier“, sagt Peter, ein schwächlicher Mann Mitte dreißig mit langen Haaren und weiten, dunklen Kleidern, der von allen Bewohnern am häufigsten zu Hause ist und daher als eine Art Hausmeister oder Organisator betrachtet wird. Er hat am Konservatorium Kontrabass studiert und spielt in zwei Bands. Lisa, eine schlanke, kleine Frau mit dunkelroter Jeans, Flickenstrickjacke, langen braunen Haaren und einem ungeschminkten, feinen Gesicht, macht „nichts“

und Peter meint, das solle sie mit mehr Überzeugung sagen. Sagen wir also: Sie jobbt. Der Teil der Wohnung, den ich kenne, besteht aus einem großen, leicht geschwungenen Raum mit einer Küche, Vorratsregalen, Küchentisch und Stühlen, einem großen Sofa, Plattenspielern, noch mehr Regalen, und verschiedensten angehäuften Dingen auf dem Fußboden. Unter der Glasplatte des Tisches liegen unzählige Zettel, Veranstaltungsankündigungen, Visitenkarten, handgeschriebene Nachrichten und Ähnliches. Das ganze Zimmer wirkt, kurz gesagt, bunt und unordentlich. Zwei große Doppelfenster erhellen den Raum. Daran schließt sich der Proberaum an, wo ein Klavier, Schlagzeuge, Trommeln und diverse andere Instrumente aufgebaut sind.

Am Küchentisch entspann sich folgender Dialog, in dem sowohl ein Umschwung in Lisas Biographie als auch ein Modellkonflikt zwischen den Partnern und eine große Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zu Tage treten, wobei letztere zudem beide Partner dem jeweils anderen anlasten:

Lisa: „Ich hätte das schon gerne, dass ich eine offene Beziehung haben kann, aber ich würde das nicht machen, wenn ich den Peter damit verletzen würde. Und das ist halt seine Konstitution, wie er nun mal ist, und da will ich nichts dran ändern.“

Peter: „Neeneenee, so stimmt das nicht. Ich weiß ja gar nicht, wie das ist. Ich kenne nur das System, wie ich aufgewachsen bin. Und das, was du gerade gesagt hast, erscheint mir leicht vorgeschoben oder eine Rechtfertigung, warum du was anderes nicht machst.“

Lisa: „Vielleicht.“

Peter: „Wir wissen ja beide nicht, wie das wäre. Es hat sich halt bisher nicht ergeben und keiner hatte ein großes Interesse dran.“

Lisa: „Naja, also da muss ich jetzt schon was dazu sagen. Man kriegt ja von anderen Menschen [...] gewisse Informationen, die fühlt man irgendwie. Das mag meine Interpretation sein oder seine Ausstrahlung, oder halt irgendwas dazwischen. Man fühlt jedenfalls eine Grenze, und über die zu gehen, wäre eine Herkulesarbeit, so etwa. [...] Rein praktisch sind wir schon ein Paar, aber in meinem Kopf rattern halt andere Gedanken oder Gefühle. [...] Ich möchte halt diese Frischheit behalten [...] und nicht in dieses ‚Ich bin immer verliebt, immer-uäääh‘ verfallen. Für mich wären das auch Mutproben, wie viel Ehrlichkeit trau ich mich, weil der andere meine Gefühle eben nicht verurteilt und ich einfach zeigen kann, wer ich bin.“

Peter: „Also ich glaube, theoretisch haben wir uns alle damit beschäftigt, dass das eine ziemlich rigide Struktur ist. Man könnte da eigentlich jeden Moment ausbrechen, keiner muss mitmachen. Und trotzdem macht man es mit und beschwert sich... man könnte anders, aber man mag anscheinend doch nicht.“



Lisa: „Einer mag nicht!“

Peter: „Nein, viele haben das Bedürfnis nicht. [...] Ich hab jetzt auch das Bedürfnis nicht, eine andere Frau kennenzulernen. [...] Mir geht's am Arsch vorbei. Aber wenn ich eine treffe, dann ist das halt wahrscheinlich einfach so, kann ja auch passieren. Coole Frau getroffen, Pech gehabt.“

Lisa: „Siehst du, so ist er nämlich.“

Peter: „Ja, kann ja auch passieren! Ich weiß es ja nicht.“

Lisa: „Ja, kann auch passieren. Ich bin bereit, mich damit zu konfrontieren. Nur zu, Junge. Ich kann mich meiner Angst stellen.“

Peter: „Kann ich auch. Siehst du, man meint, der Andere reagiert so und so, aber vielleicht ist es ja ganz anders. Und wie soll ich wissen, wie ich auf was reagier', was ich nicht kenne.“

Lisa beschrieb nun ihre Erfahrung mit einer Gruppe, mit der sie mehrmals in Südamerika unterwegs gewesen war, und die untereinander durch verschiedene erotische wie auch freundschaftliche Beziehungen verbunden war. Insbesondere das ihr früher wohlbekannte Gefühl der Eifersucht wurde ihr im Zuge dessen fremd.

Lisa: „Früher war ich echt so eifersüchtig, dass ich fast verrückt geworden wäre. Aber das Gefühl kenne ich seit sicher zehn Jahren kaum noch. Das war schon ein Prozess, und es hat auf jeden Fall mit der Beziehung zu tun, die ich mit den beiden Männern da hatte, die auch weit jenseits des Sexuellen war. Wenn man mit Menschen so ein Vertrauen hat und keine Grenzen und Tabus mehr, wie ich das mit den Kerlen habe...“

Peter: „Boah, wenn ich die beiden ‚Kerle‘ nenne, gibt's Terror!“

Lisa: „...dann ist das fast ein Gefühl von Familie, das mich sehr beruhigt, auch wenn wir uns nicht oft sehen. Das ist eine wirkliche Verbundenheit in Ebenen, wo ich das Gefühl habe, dass es wenig gibt, was mich zerstören kann.“

Peter: „Aber schau doch mal, wie deine Gruppe sich verändert hat!“

Lisa: „Naja, klar verändert die sich, wenn wir auf verschiedenen Kontinenten leben! Siehst du, er redet da drüber halt aus seiner Münchner Warte. Aber ich glaub, die Karin ist schlau genug, herauszufiltern, dass ich da halt gerade meine Erfahrung schildere. Man bekommt da eine Ahnung davon, was auch noch möglich wäre jenseits von so Zweierbeziehungen. [...] Wenn du aber nicht den Willen hast, etwas zu ändern, Dinge in dir zu öffnen oder zu befreien, dann ist das halt allein mein *Drive*. Ich kann nur hoffen, dass ich Gleichgesinnten begegne, mit denen ich etwas bauen und wachsen lassen kann. Aber ich will das niemandem aufzwingen.“

Peter: „Also kurz gesagt: Mir wird der Vorwurf gemacht, dass du dir deine Freiheit nicht nimmst.“

Die beiden haben sich inzwischen getrennt.

Noch stärker kollidierten die Vorstellungen im Falle von Sascha und Janina, einer Beziehung, die ich nur aus seiner Warte kenne, in

der aber allem Anschein nach eine ganze Reihe von konzeptuellen Fehlinterpretationen vorkamen: Sascha nahm die Tatsache, dass sie sich auf ihn eingelassen hatte, obwohl sie noch anderweitig gebunden war, als Anlass, sie als potentiell offen für eine polyamore Beziehung einzuschätzen. Dementsprechend interpretierte er über Monate ihr Verhalten nach polyamorem Schema, zum Beispiel so: „Naja, ich bin etwas nervös, weil sie sich heute mit so einem französischen Ska-Musiker trifft. Aber eigentlich vertrau ich ja darauf, dass sie mich gern hat und schon auf mich Rücksicht nehmen wird.“ Auch ihre immer wieder aktualisierte Langzeitbeziehung sah er nicht als Hinderungsgrund, sich emotional an sie zu binden. In seinem Tagebuch notiert er: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass sie monogam mit ihm leben möchte, denn das würde ja heißen, auf mich und andere Erfahrungen zu verzichten. Und eine Beziehung zu mir würde ihr ja auch, wie ich hoffe, gut tun.“ Aber, wie Saschas Freund Dr. Apiera einmal lapidar bemerkte, „der Mensch ist nicht, wie Sascha denkt“. Heinz-Rüdiger, der seinerseits „etwas“ mit Janina gehabt hatte – was Sascha auch wusste –, sagt zum Verhältnis von Sascha und Janina: „Naja, er lebt halt in seinem Film, und das ist nicht ihrer“. Erste Irritationen traten auf, als Sascha Janina eines Abends eine Frau vorstellte, in die er nach seinem Bekunden auch verliebt war, sie aber nicht näher kannte:

„Es gab da so eine krasse Situation auf der Wagenplatzparty, im Februar oder so. Da war die tolle Außerirdische da, die tolle große schöne... und die Janina war da. Und da hab ich dann die große Blonde [...] der Janina vorgestellt und gesagt, ‚Schau, das ist die eine, die ich so toll finde, die in der WG wohnt, von der ich dir erzählt hab‘, und Janina hat ganz komisch reagiert und gesagt ‚Willst du, dass ich gehe? Ich kann gerne gehen, dann kannst du die besser kennen lernen‘. Das war für mich überhaupt nicht nachvollziehbar. Das ist doch klar, dass ich mit Janina zusammen sein will. Das ist doch klar! [...] Noch krasser war, dass es einen tollen Kerl gibt, den ich zwar nicht sehr gut kenne, mit dem ich aber mal eine Nacht durch die Straßen gezogen bin mit der Rikscha und Freunden, und den ich für einen sehr feinen, sensiblen Menschen hielt. Und an dem Abend hab ich die beiden, ihn und Janina, einander vorgestellt. Sie saß so links am Lagerfeuer, der andere so rechts, und ich hab so gerufen, ‚Hey, lernt euch doch mal kennen! Ihr seid beide ganz toll, ich kann euch einander empfehlen!‘ Also, den hätte ich mir wirklich als Partner meiner Partnerin vorstellen können, im polyamoren Sinne. Der hätte auch sicher Respekt vor unserer Beziehung gehabt, dachte ich damals. Irgendwann im Nachhinein hab ich von einer Freundin von ihr erfahren, dass das damals für

sie eine unvorstellbare Situation war. Sie konnte nicht verstehen, dass ich ihr einen anderen Typen vorstellen kann, wenn ich doch mit ihr zusammen sein will.“

Denn Janina interpretierte, wie Sascha allmählich herausfand, ihr eigenes ‚Fremdgehen‘ im monogamen Sinne als einen Fehler, den sie begehe, wenn sie mit ihrer Beziehung unzufrieden sei, was sowohl mit ihrem langjährigen Freund als auch mit Sascha selbst wohl der Fall war

–

„denn es kam noch viel krasser. An einem anderen Abend, im *Corleone*, war dieser Typ vom Lagerfeuer wieder da. Und sie hat dann, als wir da alle draußen standen – also, die hatten zugemacht und ich hab Leute mit dem Tandem im Kreis gefahren – mich und ihn noch zu sich nach Hause eingeladen. Ich dachte mir, oh spannend, ich liebe je so Dreiergeschichten... Naja, und als ich dort vom Zähneputzen zurückkomme – sie hat mir auch noch gesagt, ich soll bitte die Zahnbürste gut ausspülen, falls ich ihre benutze, das fand ich schon sehr merkwürdig – sitzt sie da auf dem Sofa und knutscht mit dem anderen rum. Ich hab erstmal gesagt, ‚Soso, ihr Knutschis‘, aber weißt du was dann kam? Meinte sie doch glatt, ob ich nicht gehen könnte, denn sie könne sich irgendwie nicht so recht entspannen in der Lage. Sowas Grausames...“

Neben einer allgemeinen Unentschlossenheit, Mangel an spontaner Verliebtheit und vielleicht auch persönlichen Unsicherheiten, die Janinas Handeln gegenüber Sascha beeinflusst haben können, scheint auch das Missverständnis eine Rolle gespielt zu haben, dass er ihr als deklarierter Polyamorist den Anschein erweckt hatte, mit ihm sei ‚alles erlaubt‘. Wer sich wie Janina das elaborierte System von Abmachungen, Rückfragen, klärenden Gesprächen und empathischer Anteilnahme, auf dem Polyamorie, wie Sascha sie versteht, aufbaut, nicht zu eigen macht, kann aus seiner Sicht kaum richtig handeln. Zugleich erklärte Janina immer wieder, Saschas Beziehungsmodell flöße ihr Angst ein. So bewohnt jeder – um mit Berger und Luckmann zu sprechen – seine Sinnprovinz, und eine im nötigen Grade übereinstimmende Interpretation des Geschehens kann nicht entwickelt werden. Sascha erklärte mir nach mehreren derartigen Erlebnissen:

„Ich verstehe zum ersten Mal diese monogame Eifersucht und dieses Kontrollbedürfnis. Ich verstehe jetzt auch ihren Exfreund. Denn wenn man die nicht kontrolliert, ist sie einfach weg. Ich hab früher immer einfach drauf vertraut, dass die Leute schon Rücksicht auf mich nehmen. Aber das wurde echt enttäuscht.“

Ein Jahr später, nachdem die Beziehung zu Janina schmerzvoll zu Ende gegangen und Sascha mit Birgit zusammengekommen war, sagte er:

„Seit der Geschichte mit Janina ist für mich klar, dass ich nicht mehr abhängig sein will – ich habe mein Leben auf sie fokussiert, ich bin arbeiten gegangen, damit ich mit ihr in Urlaub fahren kann – so. Ich hab heute Nacht wieder von ihr geträumt. Und jetzt ist es einfach so: Ich will nicht mehr lieben, ich will nicht mehr vertrauen, und ich will auch nicht, dass ich jemandes Welt zusammenbrechen lassen kann. Das hab ich Birgit auch gesagt.“

Ich: „Du willst nicht mehr lieben? Aber...“ (ich suche eine treffende Formulierung) „...das war doch mal deine Religion.“

Er wirft mir ein rasches Lächeln zu: „Ich glaube nicht mehr.“

Und noch mehr: Er erhob sogar den Selbstverdacht, mit dem Polyamorie-Jargon die Tatsache zu maskieren, dass er eigentlich keinerlei Bindung mehr wolle, Verantwortung scheue und seinen eigenen Ansprüchen nicht mehr gerecht werde: „Ich rede von Liebe, ich gehe zum Poly-stammtisch, aber eigentlich glaube ich nicht mehr daran. Ich verteidige meine Freiheit, damit sie mich gegen den Schmerz verteidigt. Keine Bindung mehr.“ So hat er nicht nur die einzige für ihn bewohnbare Sinnprovinz verlassen, sondern zumindest temporär das ganze Land.

### 5.2.5.3 Konzeptuelles Schwanken

Ein praktisches und diskursives Oszillieren zwischen den drei skizzierten Modellen kam bei einer ganzen Reihe weiterer Personen vor. So erklärt mir Dr. Apiera zum Beispiel, er sei eigentlich nur „praktisch monogam“, weil er keine Zeit für mehr als eine Partnerin habe, fände Polyamorie aber „eine feine Sache“. Daniel erzählt mir von einer Vielzahl von Bekannten aus der Electro-Szene, die zwischen Beziehungsvorstellungen und, damit verbunden, auch sexuellen Orientierungen schwankten:

„Da gibt’s diese jungen Kerle, am Tag haben sie ‘ne Freundin, und nachts, wenn sie ein paar Pillen eingeworfen haben, machen sie plötzlich Gruppenkuscheln mit Schwulen... bis zum nächsten Morgen, bis ihnen dann mit schlechtem Gewissen einfällt, dass sie ihre Freundin anrufen müssen. Mit Liam war das auch immer so... ich war ja total in den verliebt, und er hat immer so ein bisschen mitgemacht, aber mehr als Knutschen war dann doch nicht drin. Und im wahren Leben, sozusagen, ist er total *strai-*

ght und treu und so. Das ist auch so 'ne Mode, die müssen das mal ausprobieren haben. Und dann heißt es: ‚Ach, ich glaub, ich bin doch hetero und nicht so für offene Beziehungen.‘ Zum Ver zweifeln.“

Rudi erzählt, nachdem er mir ausführlich geschildert hat, wie wichtig ihm sexuelle Freiheiten – „ein Stück Lebensqualität“ – seien: „Eigentlich freue ich mich jedes Mal, wenn aus einem Flirt nichts weiter wird. Irgendeiner in mir sagt immer, komm, geh heim, geh heim. Wirklich, es freut mich, wenn nichts passiert. Ich glaube, ich fürchte den Romantikverlust.“ Der anfängliche Modellkonflikt, den ich im Fall von David und Patricia beschrieben habe, war – wie in mehreren anderen Fällen – ebenfalls kein Konflikt zwischen zwei klaren Positionen (obwohl es beide temporär so darstellten), sondern zwischen zwei in sich inkonsistenten. Dies warfen die Partner einander gelegentlich vor; vermutlich ermöglichten die Inkonsistenzen es aber auch, den Anderen besser zu verstehen:

Patricia: „Neulich hatten wir mal wieder eins dieser anstrengenden Gespräche. [...] Er meint, das letzte, was er will, ist: mir wehtun, aber er weiß nicht, was wir jetzt machen sollen. Dann hat er mir ein Lied aufgelegt von Silvio Rodriguez, so einem kubanischen Sänger, das heißt ‚*Donde pongo lo hallado?*‘; also so etwa, ‚Wo tu ich das Gefundene hin?‘ ...das traf's tatsächlich ganz gut. So etwa: Da ist was sehr Besonderes zwischen uns, aber wir finden keine Form dafür, oder keine Kategorie, verstehst du? Aber dann nervt's mich auch wieder, dass er so tut, als wär nur das das Problem, aber eigentlich findet er selber auch keine klare Haltung! Wir haben ziemlich lang drüber geredet, also über meinen Gedanken, oder eben auch deinen, dass dieser Freiheitswahn eigentlich auch ein Zwang sein kann. [...] Ich hab ihn dann gefragt: ‚Was so wahnsinnig Tolles würdest du denn verlieren, wenn du nur mit mir zusammen bist?‘; und dann hat er – er lehnt mir immer den Kopf so an die Schulter wie so'n kleiner Junge – und sagt: ‚Meine Freiheit. Meine Wahlfreiheit im Augenblick.‘ Und ich sag: ‚Naja, darüber reden wir ja viel. Und wir wissen ja schon, dass du von dieser Freiheit ziemlich beherrscht bist.‘ Und er so: ‚Ja, davon bin ich beherrscht.‘ Punkt. Und dass das total widersprüchlich ist, ist ihm einfach egal, oder was?“

Auch mir gegenüber benutzte David, obwohl er grundsätzlich die romantische Zweierbeziehung als kulturelle Norm ansah, die er für sich offen ablehnte, häufig Ausdrücke aus dem monogamen Diskurs, wie etwa „Fremdgehen“ und „untreu“, die das eigene Handeln als fehlerhaft interpretieren, nur um im nächsten Moment zu bemerken: „Ach nein, das Konzept ist ja obsolet“, oder „ich glaub, ich bin im falschen

Diskurs“. Sein Wunsch, von etwaigen anderen Abenteuern seiner Partnerin nichts zu erfahren, passt zu der Interpretation, dass er zumindest zu Beginn meiner Forschung innerlich zwischen zwei Denk- und Gefühlsmodellen schwankte, beziehungsweise sein Handeln und sein rationales Denken am nichtmonogamen Modell orientierte, während monogame Gefühlsskripte nicht verschwunden waren. Patricia, die David insofern zu Recht attestierte, er „switch[e] so komisch hin und her“, was sie unsicher mache, bekam ihrerseits einen ähnlichen Vorwurf zu hören:

David: „Das hab ich neulich auch schon mal gesagt, als ich da was mit der einen Frau gehabt hatte – ich war mir auch nicht so sicher, ob ich das nun darf oder nicht. Weil mit ihr [Patricia, Anm. K.R.] ist es ein bisschen so, dass ich nicht so genau weiß, auf welchem Feld sie spielt. Sie sagt ja selber, dass sie das Polymodell total nachvollziehen kann und dass da eigentlich kein Fehler drinsteckt, und sie denkt auch nicht immer nur, dass das mit der Freiheit alles Quatsch ist. Wenn man nichts zwanghaft sucht, ist es ja kein Zwang. [...] Und am nächsten Tag fragt sie: ‚Bist du eigentlich fremdgegangen?‘[...] Also, klar, irgendwie hab ich mir schon gedacht, was ich da mache, ist auf ihrem Feld vielleicht ein grobes Foul, aber wenn das ganze Feld nichts davon weiß, ist es ja auch wieder egal... aber dann dachte ich mir wieder, ich will ehrlich sein und so sein, wie ich bin, und hab's ihr gesagt... und danach war es dann auch so: Sie denkt einen Tag nach den einen Regeln und am anderen nach den anderen.“

Patricia begann ihrerseits nach dem oben geschilderten Schlüsselerlebnis – angesichts des ‚Fremdgehens‘ ihres Partners nicht in Panik, Eifersucht oder Wut zu verfallen – eine Veränderung an sich zu beobachten: „Ich weiß irgendwie auch nicht mehr, wo ich stehe. Ich glaube, durch die ganze Reflexion ist hier so einiges ins Schwimmen geraten. Je nachdem mit wem ich drüber rede, finden die das entweder total daneben, oder total normal, und je nachdem ändert sich mein Gefühl dauernd.“ Die beiderseitige Unsicherheit wandelte sich in diesem Falle aber zu einem konsistenteren Modell, vor allem, nachdem sich die Partner für einen offenen Austausch über andere Verhältnisse entschieden hatten.

Es zeigt sich: Modellkonflikte und Inkonsistenzen ziehen sich durch Paare wie durch Individuen und gestalten sich in jedem Einzelfall anders – und auch die Einschätzung dieser Inkonsistenzen kann je nach Persönlichkeit sehr verschieden ausfallen. Während Menschen wie David auf humorvolle bis fatalistische Weise die eigene Fragmenten-

tierung betrachten – „Das wichtigste Merkmal des Menschen ist so- wieso die Inkonsistenz“ – streben andere nach Konsistenz, Reinheit und Ernst und werfen Ersteren vor, es sich allzu bequem zu machen und das eigene Handeln mit eklektisch ausgewählten Argumenten der postmodernen Philosophie zu rechtfertigen: „Also, bei sowas hab ich ja manchmal das Gefühl, man pickt sich nur raus, was einem passt“, sagt Marjan knapp, als ich ihr Davids Meinung zur Inkonsistenz wie- dergebe.

#### 5.2.5.4 Heterotopie, die zweite

*„Ein Prinzip muss man sich hinter die Ohren schreiben: wenn in einer Ge- sellschaft über etwas geredet wird, so heißt das nicht, daß es auch schon zu- gelassen wird. Wenn man über einen Diskurs berichtet, muß man nicht nach der Wirklichkeit fragen, die dieser Diskurs wiedergeben soll, sondern nach der Wirklichkeit des Problems, weshalb man glaubt, darüber reden zu müssen.“<sup>447</sup> (Michel Foucault)*

Doch selbst, wenn einzelne Personen oder Paare sich klar und konsis- tent zu einem Beziehungsmodell bekennen – in manchen Fällen sogar so klar, dass ein deutlicher Konflikt mit der Außenwelt herrscht –, bleibt eine Kategorisierung schwierig: denn die Kategorien selbst sind bei genauerer Betrachtung nicht klar voneinander abgrenzbar. Die in- neren Logiken der verschiedenen Konzepte existieren nicht eigenstän- dig, sondern verweisen an vielen Stellen aufeinander. Erinnern wir uns zur Verdeutlichung an Foucaults Konzept der Heterotopie und über- tragen dieses vom physischen Raum in den Raum der Ideen: Nehmen wir vereinfacht an, Monogamie und Polyamorie verhielten sich zuein- ander wie ‚Topie‘ und Heterotopie (der Polyamorie wird dabei die Rol- le des ‚Anderen‘ zugewiesen, was durch ihre Assoziation mit ‚Neuheit‘ und ihre geringere Verbreitung gerechtfertigt ist; ich bleibe also, ob- wohl man auch sagen könnte, jeder Raum sei aus Sicht anderer Räume eine Heterotopie, beim Foucaultschen Modell). Heterotopien zeichnen sich als „Räume [...], die in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen“<sup>448</sup> einerseits durch ihre Abweichung aus, spiegeln aber zugleich die Norm, die sie zu neutralisieren oder

<sup>447</sup> Foucault 1982: 97

<sup>448</sup> Foucault 2006 [1967]: 320

umzukehren trachten. So gibt es im polyamoren Modell eine ganze Reihe von Grundzügen, die entweder direkt im monogamen Diskurs wurzeln oder im Versuch, monogame Axiome aufzuheben. Ein solcher Grundzug ist zuallererst das polyamore Transparenz- und Kommunikationsgebot. Würden weitere Liebesbeziehungen des Partners lediglich als positiv oder neutral empfunden – etwa so, als ginge der Partner Skifahren –, dann gäbe es weder die Notwendigkeit, diese überhaupt transparent zu machen, noch die, sie aufwändig zu bearbeiten: Diese Gebote belegen, dass es sich bei den weiteren Beziehungen um potentielle Probleme handelt, und enthüllen damit das monogame Axiom, das ihnen zugrunde liegt. Damit möchte ich nicht das Argument abtun, die offene Aussprache ermögliche Mitfreude und größere Vertrautheit: Vielmehr koexistieren die verschiedenen Komponenten ganz einfach. Auch die geschilderten Teilexklusivitäten in offenen Beziehungen – etwa das Reservieren von Bindung oder Verliebtheit für den Hauptpartner –, aber auch in polyamoren Beziehungen – man reserviert Zeitabschnitte, Räumlichkeiten und Aktivitäten für eine Person oder betont, dass man mit einem Menschen grundsätzlich nie die gleiche Liebe lebe wie mit einem anderen – reflektieren Ansprüche aus dem monogamen Modell. Damit einher geht auch ein Modell von Intimität, das zum Ausschluss Dritter tendiert: Nur selten wird zum Beispiel auf dem polyamoren Stammtisch darüber gesprochen, dass jemand Zeit mit zwei Partnern gleichzeitig verbringt – geschweige denn mit ihnen intim wird. Das immer wieder von Sascha angeregte Gesprächsthema ‚Orgie‘ wurde geschätzte zehn Mal nicht gewählt, bis es endlich an die Reihe kam – wobei dementsprechend nicht alle Gäste mitreden konnten oder wollten (wesentlich mehr Erfahrung hatten diesbezüglich Samplemitglieder, die sich nicht als polyamor identifizierten). Auch die polyamore Tendenz, Liebe als wertvoller denn Sexualität beziehungsweise beides als eine Einheit zu betrachten, ist ein Echo monogamer Normen – womöglich trägt sie auch dazu bei, Polyamorie als seriöse Beziehungsform im öffentlichen Diskurs zu etablieren, indem sie dessen Regeln teilweise akzeptiert. Weiter reproduzieren sowohl das bindungslose als auch das offene oder polyamore Modell bestimmte Aspekte des romantischen Liebesbegriffs: Während das polyamore Modell nach Bindung, bestenfalls lebenslanger Dauer und einer durchaus absolut gedachten Liebe strebt – ja sogar nach einer ‚Liebe, die da ist,



weil sie da ist, um an Martins Worte zu erinnern –, steckt in Nicht-Beziehungen und den Nebenbeziehungen im offenen Modell die romantische Sehnsucht nach Neuem, Aufregendem, Unsicherem – die dynamische Sehnsucht nach der Sehnsucht.

Das monogame Modell seinerseits ist, wie einige meiner Gesprächspartner bereits angemerkt haben, in den allermeisten Fällen ein Modell lediglich serieller, aber nicht absoluter Monogamie, unterscheidet sich vom polyamoren also nur dadurch, dass die Liebe zu verschiedenen Menschen nacheinander anstatt gleichzeitig zu erfolgen hat – an des Ideals eigenem hohem Anspruch gemessen eine peinlich kleine Differenz. Zudem haben die meisten Menschen mehrere liebevolle Beziehungen – etwa zu Freunden, Kindern und anderen Familienmitgliedern –, die Zeit und Energien verlangen. Der einzige Unterschied zum polyamoren Modell besteht darin, dass diese Beziehungen nicht sexueller Natur sind – eine mit Bedeutung aufgeladene, aber nicht *per se* bestimmende Differenz. Auch die verbreitete, auf paradoxe Weise zugleich medial angefachte und moralisch verurteilte Praxis des ‚Fremdgehens‘ lässt die Grenze zwischen Monogamie und Nichtmonogamie unscharf werden. Die Heterotopie des polyamoren Lebens scheint also in vielen Punkten die gesellschaftliche Realität und ‚Normalität‘ vielmehr zu karikieren denn umzukehren.

Und sei eine Beziehung monogam oder offen, das Leben eine Abfolge von Beziehungen, Nicht-Beziehungen oder polyamoren Beziehungen: Der allgemeine Anspruch, an sich und der Beziehung zu arbeiten, Langeweile zu vermeiden, erfolgreicher Unternehmer und zugleich glücklicher Konsument zu sein, richtet sich an Jede und Jeden. Letztlich scheint hier schon auf, dass alle Beziehungsmodelle in dieselben Rahmenbedingungen eingebunden sind und eine Loslösung daraus – wenn überhaupt möglich – wahrscheinlich nicht allein durch die Wahl eines Beziehungsmodelles zu erreichen ist, genauso wie es nahezu unmöglich scheint, in einem System, das Abweichung als Ideal propagiert, und in einer Szene, die sich selbst des neoliberalen Hipster­tums verdächtigt, ‚alternativ‘ zu leben: So sehr es sich so mancher wünschen mag, die Heterotopie schwebt nicht im All.

## Zwischenfazit 2

Die in der bisherigen Darstellung auffindbaren Belege für das zumindest partielle Zutreffen meiner These sind dementsprechend zahlreich. Bereits in monogamen Beziehungen verraten Handlungsmuster wie das *ghosting* und das Ideal, „ein eigener Mensch zu bleiben“ ein gewisses Unbehagen mit dauerhafter Verantwortung und dem Aufgeben individueller Originalität und Souveränität. Vor allem in Nicht-Beziehungen fällt der emotionale Mechanismus auf, dass Menschen die Verliebtheit ihres Affärenpartners als Druck wahrnehmen und sich diesem durch Ausweichen zu entziehen suchen, während gerade dieses Ausweichen sie wiederum für den Anderen noch interessanter macht. „Auf Arschlöcher stehen“, so nannte Jana einmal dieses Phänomen, für das mir niemand eine Erklärung bieten konnte, mit der er oder sie selbst wirklich zufrieden war. Die Existenz individualpsychologischer Faktoren in diesem Verhalten sei unbestritten, doch eines ist sicher: Auf diese Weise vermeiden *beide* Seiten Bindung, denn auch diejenige, die den anhänglichen Part übernimmt, kann sich sicher sein, dass ihr Bemühen nicht in Bindung resultieren wird, wenn sie sich als Ziel eine abweisende Person auswählt. Die Abweisende wiederum erschafft sich eine Machtposition, die es ihr erlaubt, nach Belieben Bestätigung für ihre originale Individualität und Souveränität abzurufen, möglicherweise sogar von mehreren Personen. Auch die Marktförmigkeit des Beziehungsgeschehens liegt hier offen zutage: Mit großer und drängender Nachfrage steigt der Wert des Angebots, und das Zurückhalten dieses Angebots, das Rar-Machen, steigert ihn ebenfalls, wodurch wiederum die Nachfrage wächst. Was im Überfluss und mühelos zu haben ist, interessiert niemanden. So verkörpert die Nicht-Beziehung neoliberale Subjektivität nahezu in Reinform: Es wird geschickt gewirtschaftet; Feste Zusagen und Verbindlichkeiten werden vermieden; Der einzige Vertrag besteht darin, keinen Vertrag zu haben – eine Situation, die der freien Mitarbeit stark ähnelt. Die Möglichkeit, die Verantwortung des anderen aufgrund einer öffentlichen Deklaration einzuklagen, entfällt – diese Beziehungen bewegen sich ähnlich wie atypische Beschäftigungsverhältnisse sozusagen in einem rechtlichen Graubereich. Man trägt sämtliche Verantwortung und eventuelle Schuld selbst, wenn man sie eingeht. Die Ablehnung von Exklusivität bedeutet

– auch wenn sie subjektiv anders begründet werden kann – immer auch das Offenhalten von Möglichkeiten, das „[Bewahren von] Reaktivität“<sup>449</sup>, wie es postmoderne Projektarbeit eben erfordert: Wer nicht auf der Lauer nach dem nächsten Projekt liegt, verliert früher oder später den Anschluss. Entsprechungen finden sich allerdings nicht nur auf der Wertebene, sondern auch im ganz konkreten Leben: Es ist tatsächlich schwierig, eine feste Beziehung einzugehen und eine gemeinsame Zukunft zu planen, wenn beide sich in befristeten Arbeitsverhältnissen befinden, denen jederzeit ein Umzug, womöglich sogar ins Ausland, folgen kann. Bei anderen wiederum liegt ein negativer Zusammenhang zwischen Lebenssituation und Beziehungsgestaltung vor: Wer von seiner Arbeit gebunden, gefordert und mit Verantwortung beladen ist, versucht das manchmal durch unverbindliche Beziehungen zu kompensieren. Diesen Beziehungen ist ferner eine Ästhetik der Flüchtigkeit und des Provisoriums zu eigen, die sich sowohl in neoliberaler Konsumpropaganda als auch in der alternativen Szenekultur der Bohème wiederfindet – beides perfekt zusammengeführt zum Beispiel in *Gauloises*-Werbungen. In der alternativen Szene stellt sich das Provisorium einmal unfreiwillig aufgrund prekärer Finanz- und Raumverhältnisse ein, einmal freiwillig als historisch wohlbekanntes Aufgehören gegen bürgerliche Normativität.

Allerdings ist bei der Einordnung dieses Topos zu beachten, dass Flüchtigkeit, Unbestimmtheit und Augenblicksfokussierung auch Bestandteile *romantischen* Denkens waren, bevor sie bei der Integration desselben ins bürgerliche Eheideal eliminiert wurden. Ähnlich verhält es sich mit der Figur des *Steppenwolfs*: Dieser ist mit seinem Bedürfnis nach Unabhängigkeit und Freiheit ein Prototyp der künstlerischen Bohème, die im Zuge der diskursiven Entwicklungen seit den 60er Jahren von der Peripherie ins Zentrum gerückt und zum *rolemodel* erhoben wurde (wohlgemerkt: ohne dadurch große Verbesserungen ihrer konkreten Lebenssituation erfahren zu haben). Unter Berücksichtigung derartiger Verschiebungsvorgänge sollte all das Streben nach Unabhängigkeit, Spontaneität und Souveränität nicht als einfaches Echo neoliberalen Denkens fehlinterpretiert werden – vielmehr wurde es

---

449 Boltanski/Chiapello 2003: 158

von diesem absorbiert und nutzbar gemacht. Es hat eine Runde gedreht und ist als Befehl zurückgekehrt.

In manchen Fällen allerdings ist das, was wie Bindungsscheu aussieht, vielleicht auch nur einer der vielen beschriebenen Modellkonflikte. Das Unbehagen mit Exklusivität mit dem Vermeiden von Verantwortung gleichzusetzen, entspringt bei genauerer Betrachtung der Axiomatik des romantisch-monogamen Diskurses und mag auch so mancher Selbsteinschätzung als „beziehungsgestört“ zugrundeliegen. Insofern bleibt es unerlässlich, zu differenzieren: Die Antwort auf die Frage nach der Stimmigkeit meiner Hypothese sieht anders aus, wenn wir unseren Blick von Nicht-Beziehungen abwenden und ihn auf offene und polyamore Beziehungen richten. Es kann nicht behauptet werden, dass hier Bindung vermieden wird. Genauer betrachtet bedeuten mehrere dauerhafte Beziehungen mehr Bindung und Verantwortung als eine exklusive Beziehung; bestehen bleibt allerdings das programmatische Offenhalten von Möglichkeiten. Zugleich aber werden wiederum einige andere Prinzipien unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems ausgehebelt oder zumindest abgeschwächt: Besitzdenken, Vergleich und Wettbewerb. Tatsächlich ähnelt das monogame Vorkaufsrecht auf die Sexualität des Partners einem privaten Besitzverhältnis. Die Gefahr, als Partner in einer monogamen Beziehung dem Vergleich mit anderen Optionen nicht standhalten zu können und ersetzt zu werden, sowie der daraus resultierende scharfe Wettbewerb, werden im polyamoren Modell durch die Möglichkeit, mehrere Beziehungen gleichzeitig einzugehen, abgeschwächt. Damit soll nicht gesagt sein, dass diese Mechanismen im konkreten Leben meiner Forschungsteilnehmer keine Rolle spielen, doch zumindest auf ideeller Ebene beziehen sie klar Stellung: Das Vergleichen und Austauschen von Menschen wird bewusst vermieden und damit das Konkurrenzprinzip untergraben.

Andererseits finden sich aber insbesondere im polyamoren Umfeld Haltungen, die meine These wiederum bestätigen. So erklärt mir Kiano zum Beispiel, es könne nützlich sein, einen „Beziehungszeitplan“ zu erstellen:

„Wie viel Zeit braucht man denn für eine Beziehung? Hängt halt davon ab, was der andere braucht. Du kannst ja mal so ‘ne Tabelle machen mit Zeiteinheiten für miteinander reden, miteinander Sex haben, miteinander

rausgehen, miteinander kulturell was erleben, und dann findest du so eine Zeit, zum Beispiel eine Beziehung braucht pro Woche fünf Stunden, oder zehn Stunden, und wo teilst du die ein. Und eine andere Beziehung braucht vielleicht nur zwei Stunden...”

Ohne ihm unterstellen zu wollen, dass ihm die Parallele nicht bewusst sei oder dass hier kein ironischer Unterton mitschwingt: Dies ist Rationalisierung und Beziehungs-*Management* par excellence, wie man es auch in Ratgebern wie *The Ethical Slut* vorfindet. Eine Bekannte aus den Domagk-Ateliers, die zwar zur Szene, aber nicht zum Sample zählt, sagte nach der Lektüre dieses Buches: „Es ist wie ein Business-Ratgeber. Diese ganzen Vorschläge, sich mit dem Partner hinsetzen und Listen schreiben, was man von ihm will, was man an ihm mag, und so weiter, das könnte genauso gut in einem *Start-Up* gemacht werden.“

Auffällig ist auch das weitgehend unkritisch aus dem ökonomischen Bereich übernommene Vokabular, das etwa beim polyamoren Stammtisch benutzt wird (wobei ich nicht bestreiten möchte, dass dies im monogamen Diskurs ebenfalls der Fall ist). Beliebt ist zum Beispiel das Wort „Wertigkeit“, wie in folgendem Zusammenhang: „Eine praktische Hierarchie der verschiedenen Beziehungen sagt ja nichts über deren Wertigkeit aus“ oder „für irgendjemanden möchte ich schon Nummer eins sein. Ich möchte schon diese Wertigkeit haben“. Der Begriff des „Mehrerts“ scheint noch direkter einem Businessratgeber zu entspringen: „Es ist wichtig, dass jeder Beteiligte einen Mehrwert für sich aus der Sache ziehen kann“ oder „Es sollte halt eine *win-win*-Situation sein“. Und was zumindest in ästhetischer Hinsicht dem Ganzen die Krone aufsetzt, ist der Ausdruck für Konstellationen, in denen ein Partner lieber polyamor, der andere lieber monogam leben möchte: „Monopoly“.

Über derlei sprachliche Indizien hinaus aber zeichnen sich tieferliegende Zusammenhänge ab, etwa, wenn von dynamischen Netzwerken die Rede ist, in denen Energien ungehindert fließen sollen, sowie von Transparenz und ‚Arbeit an sich‘. Dazu mehr in den folgenden Kapiteln.

## 5.3 Sex

*Liebe Freiheit!* Auf einer weißen Matratze schlafen von der Decke projizierte Menschen miteinander, singen, rauchen, tauchen durch blubberndes Gewässer. Man kann ihnen zusehen, geniert oder ungeniert. Am anderen Ende des Raumes läuft eine Video-Live-übertragung. Aus der Toilette. Niemand ist auf den flimmernden Röhren zu sehen, denn niemand traut sich nunmehr auf die Toilette. Ist hier denn gar nichts privat?

Das Surren eines elektrischen Tätowier-Apparats dringt aus einem der Ateliers, die an den Ausstellungsraum angrenzen. Tassilo sitzt vor Juan und schaut mit stoischer Gelassenheit zu, wie dieser ihm einen Schriftzug in die Brust sticht: *Amor libre*, in schwarz und rot. Ideen (und meine Forschung) gehen in Fleisch und Blut über, Blut, das aus einem frischen Tattoo sickert. Kultur schreibt sich dem Körper ein.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf eine Ebene, die mit den geschilderten Beziehungskonzepten eng zusammenhängt: die Ebene des Körpers. Aus psychologischer Perspektive mag es sich hier um eine der subjektiven Komponenten des Geschehens handeln, aus biologischer Sicht um neurochemische und physiologische Vorgänge. Doch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich die Frage, auf welche Weise körperliche und emotionale Vorgänge kulturellen Skripten folgen und wie diese sich wandeln, welchen Umgang Menschen damit pflegen und wie Körperlichkeit – hier insbesondere Sexualität – konstruiert, interpretiert und mit Bedeutung belegt wird.

Bevor ich mich zu diesem Zwecke wieder meinen eigenen Daten zuwende, möchte ich zuerst einen kleinen theoretischen Exkurs unternehmen und schildern, wie Michel Foucault in seiner *Histoire de la Sexualité* (deutsch: *Sexualität und Wahrheit*) anhand einer Diskursanalyse von großer historischer Tiefe und analytischer Breite eine Neueinordnung des Begriffes ‚Sexualität‘ vornimmt, die einige mir für dieses und das folgende Kapitel dienliche Theoreme enthält. Wie schon mehrfach angeklungen ist, betrachtet Foucault – weit entfernt von der verbreiteten Tendenz, Sexualität der ‚Natur des Menschen‘ zuzuordnen – Sexualität als Ergebnis des Diskurses, der sich um sie rankt, und untersucht die abendländische Koppelung von Sexualität und Subjektivierung, durch welche diskursive Macht subtil und direkt auf den Einzelnen wirkt.

### 5.3.1 Der Wille zum Wissen: theoretischer Exkurs

Gegenstand von *Sexualität und Wahrheit*, insbesondere des breit rezipierten ersten Bandes *Der Wille zum Wissen* (1976), ist die „Diskursivierung“ des Sexes<sup>450</sup> seit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Gemeint sind damit die Regeln, nach denen über den Sex gesprochen (oder nicht gesprochen) wurde, die Kategorien, die zur Einordnung seiner Spielarten geschaffen wurden, und die dadurch schleichend erfolgende Schöpfung eines quasi-natürlichen Phänomenkomplexes namens ‚Sexualität‘. Zur Analyse dieses Prozesses zieht Foucault etwa Instruktionen für Beichtväter heran, die eine möglichst detaillierte Schilderung sexueller Phantasien und Handlungen durch den Beichtenden einfordern<sup>451</sup>, Schriften von Ärzten im 18. Jahrhundert, die sich angesichts einer neuen rationalen Notwendigkeit ostentativ dazu durchringen, über Sex zu sprechen<sup>452</sup>, und Texte von ‚Policey-Wissenschaftlern‘, die den Sex durch angemessene Geburtenkontrolle wirtschaftspolitisch dienlich machen wollen<sup>453</sup>. Er untersucht pädagogische Empfehlungen und Verordnungen für den Bau und die Organisation von Bildungsanstalten, die sich mit kindlicher und jugendlicher Sexualität und deren Überwachung befassen<sup>454</sup>, sowie psychiatrische und kriminologische Modelle, die ab dem 19. Jahrhundert die ‚Perversionen‘, die ‚Hysterie‘ und „diese kleinen Lüste hinter den Büschen [...] nicht bloß einer kollektiven Intoleranz, sondern einer juristischen Aktion, einer medizinischen Intervention, einer klinischen Prüfung und einer umfangreichen theoretischen Verarbeitung“<sup>455</sup> zuführen. Dies mündet schließlich in die Entstehung einer *scientia sexualis*<sup>456</sup>, einer Sexualwissenschaft, die zunächst lange Zeit in Begriffen von Vererbung und Entartung spricht. Erst die Psychoanalyse entreißt diesem sich aus christlichen, kriminologischen, pädagogischen und psychiatrisch-medizinischen Elementen zusammensetzenden Diskursgeflecht um die menschliche Sexualität

450 Foucault 1983[1976]: 31

451 Vgl. ebd.: 29

452 Vgl. ebd.: 36

453 Vgl. ebd.: 37 f.

454 Vgl. ebd.: 40 f.

455 Ebd.: 45

456 Vgl. ebd.: 87 f.

Anfang des 20. Jahrhunderts die Interpretationshoheit, ohne jedoch den Diskurs grundlegend zu revolutionieren<sup>457</sup>.

Die wahrheitsgenerierende Funktion der sich mit der Psychiatrie und Pädagogik formierenden Sexualwissenschaft steht, so Foucault, in enger Verbindung mit der aus der Beichte abgeleiteten Praxis des ‚Geständnisses‘ im Sinne eines investigativen Sprechens über die eigene Sexualität: „Am Kreuzungspunkt einer Geständnisteknik und einer wissenschaftlichen Diskursivität [...] hat die Sexualität sich in ihrer ‚Natur‘ bestimmt“<sup>458</sup>. Bereits an dieser Stelle lässt sich erkennen, dass Foucault Sexualität als Ergebnis diskursiver und institutioneller Produktion sieht, und nicht, wie es die ‚Repressionshypothese‘ (die wir zum Beispiel von Reich und Marcuse kennen) behauptet, als gesellschaftlich unterdrücktes Naturphänomen. Diese kollektive Annahme der Unterdrückung wird sich als die *Crux* von Foucaults Argumentation entpuppen – zunächst aber wenden wir uns den „internen Prozeduren“, den für diesen Diskurs charakteristischen Argumentationen und Kategorisierungen, zu.

Foucault identifiziert hier vier „strategische Komplexe [...], die um den Sex spezifische Wissens- und Machtdispositive entfalten“<sup>459</sup> und im historischen Zusammenhang mit der Genese der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen, aber auch der Industriewirtschaft und deren demographischen Erfordernissen stehen. Diese strategischen Komplexe sind die „*Hysterisierung des weiblichen Körpers*“<sup>460</sup>, also die Annahme latenter Pathologie, die die weibliche Sexualität in den Bereich medizinischer – und damit auch demographischer – Kontrolle rückt; die „*Pädagogisierung des kindlichen Sexes*“, die sich vor allem im Kampf gegen kindliche Masturbation äußert und den „bedrohlichen und bedrohten Sexualkeim in stete Obhut“<sup>461</sup> nimmt; die „*Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens*“<sup>462</sup> durch steuerliche und soziale Maßnahmen, die die individuelle Fruchtbarkeit fördern oder zügeln

457 Foucault 1983[1976]: 136 f.

458 Ebd.: 88

459 Ebd.: 125

460 Ebd.: 126, Herv. i. O.

461 Ebd., Herv. i. O.

462 Ebd.: 127, Herv. i. O.



sollen; und die „*Psychiatisierung der perversen Lust*“<sup>463</sup>, die dem Sexualtrieb eine für das gesamte Verhalten normalisierende oder pathologisierende Rolle zuschreibt, Anomalien kategorisiert und diese nicht mehr als sittliche Verfehlung oder Sünde, sondern als Wesensmerkmal einer Person begreift. Foucault schildert dies exemplarisch für die Figur des „Homosexuellen des 19. Jahrhunderts“. Dabei lässt sich bereits die Koppelung von Identität an Sexualität ablesen, die in Foucaults Argumentation eine Schlüsselrolle spielt:

„Nichts von alledem, was er [der Homosexuelle, Anm. K.R.] ist, entrinnt seiner Sexualität. Sie ist überall in ihm präsent: allen seinen Verhaltensweisen unterliegt sie als hinterhältiges und unbegrenzt wirksames Prinzip; schamlos steht sie ihm ins Gesicht und auf den Körper geschrieben, ein Geheimnis, das sich immerfort verrät. Sie ist ihm konsubstantiell, weniger als Gewohnheitssünde denn als Sondernatur.“<sup>464</sup>

All diese diskursinternen Prozeduren dienen keineswegs der Unterdrückung von Sexualität, sondern ihrer Produktion:

„Die Sexualität ist keine zugrundeliegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten.“<sup>465</sup>

Für Foucault löst das individualisierende Sexualitätsdispositiv, das den Einzelnen „durch den Diskurs [ausweist], den es über sich selbst halten [kann] oder [muss]“<sup>466</sup>, das ‚Allianzdispositiv‘ ab, also das Primat der familiären Beziehungen für Position und Definition des Einzelnen, oder entwickelt es zumindest weiter, überlagert die familiären Bindungen mit einer Schicht, in der neue Machtstrukturen wirken<sup>467</sup>. Er spricht von einem Machtdispositiv, das „sich direkt an den Körper schalte[t]“<sup>468</sup>. Doch zu welchem Zweck?

463 Foucault 1983[1976], Herv. i. O.

464 Ebd.: 58

465 Ebd.: 128

466 Ebd.: 76

467 Vgl. ebd.: 138 ff.

468 Ebd.: 180

Zur Beantwortung dieser Frage koppelt Foucault seine Untersuchung der diskursinternen Vorgänge an die historischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Sexualitätsdiskurs entstand: Die Problematisierung, Medizinisierung und Kontrolle von Sexualität fand zuerst in der Aristokratie statt. Sie diene also nicht – wie die prominent von Freudianisch-Marxistischen Denkern wie Marcuse und Reich, aber in gewissem Sinne auch von Gilles Deleuze vertretene Repressionshypothese impliziert – der optimalen Ausnutzung der Arbeitskraft der armen Klassen, sondern etwas gänzlich Anderem, nämlich der Selbstdistinktion und -affirmation des Bürgertums. Es ging um „die Markierung und Wahrung eines Standesunterschiedes“<sup>469</sup>, um „den Körper, die Stärke, die Langlebigkeit, die Zeugungskraft und die Nachkommenschaft der ‚herrschenden‘ Klassen“<sup>470</sup>. Die Sexualität der Arbeiterschaft wurde erst später zum Thema, und zwar im Zusammenhang mit der Gefahr epidemischer Geschlechtskrankheiten und mit der Notwendigkeit der Geburtenkontrolle, die die Industrialisierung mit ihren Erfordernissen sicherer Arbeitskraft und der Implementierung der Kernfamilie mit sich brachte. Nach der Axiomatik eugenischen Denkens nahm man außerdem die Vererbbarkeit sexueller Perversion an und suchte dieser mittels rechtlicher und medizinischer Kontrolle beizukommen<sup>471</sup>. In mehrfacher Weise fungiert die ‚Sexualität‘ also als Hegemonie-, Subjektivierungs- und Kontrollinstrument: der Umgang mit ihr erschafft ‚feine Unterschiede‘ ganz im Sinne Bourdieus. Foucault ordnet seine Argumentation zudem in seine weitere historische Systematik ein, die einen Wandel von der Macht des Souveräns „über Leben und Tod“ (also auch die Macht, willkürlich zu töten) hin zu einer „Macht zum Leben“ konstatiert, die das Leben vollständig durchsetzt. Letztere, die sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat, untergliedert er in die *Disziplinarmacht*, die den Körper dressiert und ausnutzt, und die *Bio-Macht*, die kontrollierend in Geburtenzahlen, Gesundheit und Lebensdauer eingreift, Bevölkerung ‚plant‘ und dadurch eine „Abstimmung der Menschenakku-

469 Foucault 1983[1976]: 149

470 Ebd.: 148

471 Vgl. ebd.: 146 ff.

mulation mit der Kapitalakkumulation<sup>472</sup> ermöglicht. Die Sexualität ist hierfür der zentrale Ansatzpunkt.

Ironischerweise ist nun aber der entscheidende Motor dieses die ‚Sexualität‘ *produzierenden* Diskurses die allgemein verbreitete Annahme, die Sexualität würde *unterdrückt*. Denn gerade diese Behauptung bildet den Anreiz zum Sprechen: „Ein Hauch von Revolte, vom Versprechen der Freiheit und vom nahen Zeitalter eines anderen Gesetzes schwingt mit im Diskurs über die Unterdrückung des Sexes.“<sup>473</sup> Hier wirkt eine vertrackte Art logischer Verkettung: Der Sexualitätsdiskurs verbindet die aus der pastoralen Praxis stammende Machttechnik des Geständnisses mit dem Axiom, jener „sonderbare Imperativ, der jeden dazu nötigt, aus seiner Sexualität einen permanenten Diskurs zu machen“<sup>474</sup>, sei der Weg zur eigenen Befreiung aus der sexuellen Repression. Tatsächlich aber unterdrückt die Macht nicht, sondern sie reizt an. Sie zwingt nicht zum Schweigen, sondern zum Sprechen. In diesem Sprechen gilt die Sexualität als der Bereich, der die bestimmende Essenz eines monolithischen Selbst in sich birgt und enthüllen kann. Seine Annahme über die eigentliche Funktion des „redselig [vom] eigenen Schweigen [Sprechens]“<sup>475</sup>, das „den Sex [aufscheucht] und ihn in eine diskursive Existenz hinein[treibt]“<sup>476</sup>, sieht Foucault dadurch bestätigt, dass die Befreiung von gesellschaftlicher Unterdrückung und Ausbeutung, die sich Modelle wie das Herbert Marcuses von einem offenen Umgang mit Sexualität versprochen hatten, schlicht nicht eingetreten sind<sup>477</sup>. In diesem Lichte erscheinen auch die Befreiungsdiskurse der 1960er Jahre, die bis in unsere Gegenwart und in nicht geringem Maße auch in mein Forschungsfeld fortwirken, als „nicht mehr – aber auch nicht weniger und es ist nicht wenig – als eine taktische Verschiebung und Wendung im großen Sexualitätsdispositiv“<sup>478</sup>. Nun – Befreiung ist, immer wieder und auch in diesem Zusammenhang, eine komplizierte Angelegenheit:

472 Foucault 1983 [1976]: 168

473 Ebd.: 16

474 Ebd.: 46

475 Ebd.: 18

476 Ebd.: 46

477 Vgl. ebd.: 155

478 Ebd.: 157

„[Man] muß sich schon eine reichlich verdrehte Vorstellung von der Macht machen, um glauben zu können, daß von Freiheit alle jene Stimmen reden, die seit so langer Zeit das ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation wiederkauen, sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht zu denken denkt. Ein ungeheures Werk, zu dem das Abendland Millionen gebeugt hat, während andere Formen von Arbeit die Akkumulation des Kapitals bewerkstelligten: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.“<sup>479</sup>

### 5.3.2 Repression und Befreiung

Wo in diesem Spannungsfeld zwischen Tabu und Redezwang, zwischen Repression, Befreiung und als Befreiung getarnter Macht, zwischen Verteufelung, Pathologisierung und Sakralisierung lässt sich der Umgang verorten, der in meinem Feld mit Sexualität gepflegt wird? Und was verrät er über das Verhältnis dieses sozialen Ortes zum neoliberalen Diskurs?

Zunächst einmal lässt sich feststellen, dass Sprechen über Sex keine große Hemmschwelle darstellt. Alle Gesprächspartnerinnen sprachen offen über die Bedeutung, die sie der Sexualität beimessen, über „guten Sex“ und „schlechten Sex“, über „nur Sex“ und „Sex mit Liebe“, über Neugier, Spaß, Abenteuer, sexuelle Bindung und Vertrauen. Beliebte sind auch wissenschaftlich informierte Überlegungen zur Rolle, die einzelne Hormone beim Sex spielen. Eher unüblich ist es allerdings, gezielt über einzelne Sexualpraktiken oder andere Details zu sprechen – Stellungen, Orgasmen oder Missgeschicke kamen wenn, dann unter dem Gekicher zur Sprache, das die Annäherung an ein Tabu verrät. Mehr und bereitwilliger als über die eigene Sexualität sprachen viele über den gesellschaftlichen Umgang mit Sexualität – das Thema wurde, auch wenn ich dies nicht beabsichtigt hatte, gerne politisiert. Zwei Positionen, die im Wesentlichen der von Foucault angefochtenen Repressionshypothese und der von ihm selbst aufgestellten These einer durch Machtstrukturen erzwungenen Produktion von Sexualität entsprechen, ließen sich hierbei ablesen. Lisa und Peter zum Beispiel kamen immer

479 Foucault 1983 [1976]: 78

wieder auf die negativen Effekte der Unterdrückung und Tabuisierung von Sexualität zu sprechen und reflektierten auch die Dynamik von Unterdrückung, Befreiung und neuem Zwang, weshalb ich hier eine längere Gesprächspassage zitieren möchte:

Lisa: „Woher kommt das, dass Menschen sich aggressiv benehmen, gegeneinander, der Natur gegenüber oder auch sich selbst gegenüber? Es gibt viele Leute, die sich selbst kaputt machen, irgendwie Psychopathen werden oder Selbstmord begehen... und da hat sich bei mir langsam ein Weltbild aufgebaut, das für mich Sinn macht. Eine Frage ist auf jeden Fall, wie wir mit unserem Körper und unserer Sexualität umgehen. [...] Wenn da irgendwelche Sachen halt nicht frei genug gelebt sind, treten Defizite auf, die sich in Aggression oder Unzufriedenheit äußern. Menschen versuchen diese Lücken zu kompensieren mit Dingen wie einem *Mercedes Benz* oder politischer Macht und zeigen destruktives Verhalten. [...] Einfach, weil wir eine bestimmte Biologie haben. Unser Körper ist das, was wir sind, und das, was uns treibt oder motiviert.“

Ich: „Wie passt das auf unsere jetzige Gesellschaft? Also, ist es nicht eher so, dass Sexualität eigentlich gar nicht mehr so krass kontrolliert wird, sondern dass eine allgemeine Aufforderung herrscht, möglichst viel Sex zu haben?“

Peter: „Aber schau mal an, wie sie sich verhalten. Was die plakative Öffentlichkeit angeht, Werbung und so, da gibt es eine krasse Übersexualisierung, auch optisch. Aber es wird nicht gelebt. Die Gesellschaft ist *oversexed but underfucked*. [...] Ich kenn' auch Leute in Beziehungen, also auch in diesem Umfeld hier, einen ganzen Haufen, die seit Jahren keinen Sex hatten. Und bis die da mal mit einem drüber reden, vergeht auch einige Zeit...“

Lisa: „Das Wort Sex zu benutzen, ist nach wie vor – natürlich sind wie aalle frei und dürfen aalles – aber es ist jetzt, glaub ich, wieder viel mehr als vor 30 oder 40 Jahren, halt eine Sparte, wo mit Kindern wenig drüber geredet wird, wo Alte auch nicht dazugehören [...] Es ist immer noch etwas, was abseits ist, eine Schmutzdecke. Viele fangen das Kichern an, es ist unter der Hand geredetes Zeug. Es wird kein persönlicher Bezug hergestellt. Dabei ist ein Penis letztendlich auch nur wie eine Nase, halt ein Teil mit irgendeiner Funktion. Und die Leute werden bei dem Thema immer so huuu, gehen ein bisschen zurück. Es ist auf jeden Fall *nicht* frei.“

Obwohl mir die hier erwähnten Paare, die keinen Sex haben, nicht bekannt sind, berichten zahlreiche Samplemitglieder, entweder in ihrer Jugend oder gegenwärtig eine Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit empfunden zu haben, was die Häufigkeit und Qualität ihrer sexuellen Kontakte anging. Wichtig ist dabei, dass nur manche dies auf

eine einfache Repression der Sexualität zurückführen, während andere vielmehr das medial inszenierte Ideal eines ausufernden Sexuallebens für das Problem verantwortlich machen. Im letzteren Fall rückt die Sexualität selbst immer mehr in den Bereich des Zwanges. „Ich hatte meine ganze Jugend lang das Gefühl, dass alle anderen mehr Sex haben als ich, und früher, und besser, und hab mich dafür geschämt“ – „Mit 18 hatte ich meinen ersten Freund, aber der war echt eine Notlösung. Das war einfach peinlich, immer noch Jungfrau zu sein“ – „Als Spätzünder musste ich mich echt verstecken, ich konnte das niemandem erzählen“: So haben etwa Diana, Lena und Dr. Apiera den sozialen Druck erlebt, möglichst jung sexuell aktiv zu werden, ihre Person gleichsam durch ‚erotisches Kapital‘ aufzuwerten. Steffen wiederum betont das in der Aufforderung zum Sex enthaltene Glücksversprechen:

„Wir sind an einem Punkt, wo viele Menschen diese Traurigkeit, diese Verzweiflung und Hilflosigkeit in sich tragen, was eigentlich auch ein bisschen komisch ist, weil alles ja als ach-so-frei propagiert wird und als ach-so-aufgeklärt [...] Als Jugendlicher wollte ich unbedingt Sex haben. Weil ich dachte, das ist das Wichtigste im Leben, dass man Sex hat. Dann hab ich mich immer verliebt in irgendein Mädchen und dachte, die muss es sein, weil in die bin ich ja verliebt, das ist die Erfüllung, wenn ich die kriege. Das hat aber nie geklappt. Dann war ich traurig, hab Liebeslieder angehört, war immer voll unglücklich, aber auch voll getrieben eben von diesem Trieb. Da bin ich echt froh drüber, dass das jetzt viel gemeisterter ist. Von 12 bis 18 war das echt meeega wichtig und meeega scheiße, keinen Sex zu haben. Da ist also ein junger Mensch, der eigentlich gar nicht leiden müsste, aber nicht die richtigen Informationen bekommt. Es wird keine Lebensweisheit vermittelt und alles um einen rum sagt dir, Sex sei das Wichtigste.“

Den Wunsch nach mehr Sex empfinden auch gegenwärtig einige meiner Gesprächspartner als belastend. Lena: „Auch jetzt dreh ich echt durch, wenn ich zu lang keinen Sex hab. Ich werde richtig unangenehm. Aber ich bin mir nicht so sicher, ob das wirklich mein Körper ist, oder eher mein Kopf, der meint, man müsste Sex haben“. „Ich bin eigentlich sexsüchtig, glaube ich“, sagt Leander, und ebenfalls auf die Gegenwart bezieht sich Davids folgende Beobachtung:

„Die Pornoindustrie ist ja größer denn je. Unsere Sexualität wird dadurch beeinflusst. Man kann ja nicht mit jemand schlafen, der keinen Porno gesehen hätte und sich nicht davon beeinflussen ließe. Diese Filme sagen

einem, wie man aussehen soll und wie man sich verhalten soll. Es sind krasse Botschaften, wie man Sex haben soll, und dass man möglichst viel davon haben soll.“

Damit war übrigens nicht gemeint, dass er selbst keine Pornos gesehen hätte – eine etwas widersprüchliche Einstellung, die ich von mehreren (männlichen) Samplemitgliedern kenne: Sie „mögen“ Pornos und deuten sie einerseits als Zeichen einer liberalen, nicht-restriktiven Gesellschaft, kritisieren sie aber zugleich als Auswuchs einer umfassenden kapitalistischen Marktlogik, als hochgradig normativ und ein unterwürfiges Frauenbild reproduzierend. Ähnlich sieht dies Adelheid, die Pornographie als den Endeffekt der ‚erfolgreich gescheiterten‘ sexuellen Befreiungsbewegung interpretiert:

„Es ist keine sexuelle Befreiung möglich, wenn es keine intellektuell und emotional freie Gesellschaft gibt. Alles kippt sofort in ein Machtverhältnis und wird ins kapitalistische System eingegliedert. Wir wollten Frauenbefreiung, und wo sind wir gelandet? In der Pornographie.“

Dieses von Adelheid beschriebene ‚Kippen‘ kann als charakteristisch für das sexuelle Dilemma gelten, mit dem wir es hier zu tun haben: Sexualität ist einerseits immer noch durchaus Gegenstand von Tabu und Unterdrückung und wird durch zahllose Handlungen auf persönlicher, aber auch kollektiver, medial inszenierter Ebene ‚befreit‘ – das heißt, Tabus werden gebrochen und die Möglichkeiten sexueller Erfahrungen erweitert. Zugleich aber geschieht genau das, was Michel Foucault schildert: Sexualität wird durch einen omnipräsenten Diskurs *produziert*, der sich zwar durch das Idiom der ‚Befreiung‘ legitimiert, aber eigentlich seinerseits eine neue Machtstruktur etabliert. Diese ist nicht mehr als Handlungsschranke, sondern als Handlungszwang spürbar. In Verbindung mit den nach wie vor aber nicht völlig verschwundenen Schranken entsteht ein strukturelles Paradox, das Rudi folgendermaßen beschreibt:

„Da reden sie im Fernsehen endlos drüber, dass der eine es hart von hinten mag und die andere mit Ketten, und wenn’s wehtut ist es geil, und der andre steht auf Kuscheln oder Position 69, und so weiter... nicht dass ich es schlecht finde, dass mit diesen Dingen ein offener Umgang gepflegt wird, das finde ich super – ich sage nur, es wird vermarktet, und tatsächlich sind wir alle gar nicht so frei, wie es in den Medien dargestellt wird. Freizügigkeit ist nach wie vor *kein* akzeptiertes Lebensmodell, sobald es

sich nicht auf dem Bildschirm, sondern im wahren Leben abspielt. Und da soll man mal mit klarkommen.“

Dem ist noch hinzuzufügen: Genau dieser Widerspruch befeuert die angesprochene Vermarktung von Sexualität. Die Dynamik von Anreiz und Unterdrückung, plakativer Thematisierung einerseits und moralischer Tabuisierung andererseits, das simultane Aufscheuchen und Abwehren von Sexualität macht sie zu einem spannungsgeladenen, werbewirksamen und vermarktungstauglichen Faszinosum.

### 5.3.3 Unscharfe Grenzen

Diese Spannung und ihre Folgen sind, wie wir an den Beispielen gesehen haben, Vielen bewusst. Insbesondere die Dialektik von Freiheit und Zwang, die hier zur Sprache kam, wird noch Thema sein, wenn wir uns mit Freiheitskonzepten beschäftigen. Zunächst aber möchte ich darstellen, wie im sexuellen Bereich damit umgegangen wird. Zu beobachten sind hier Umgangsweisen, denen Neudefinitionen herkömmlicher Kategorien und Skripte zugrundeliegen: Durch die Entprivatisierung von Sexualität, durch Genderbending und Bisexualität, durch die Dissoziation von Sexualität und exklusiver Liebe einerseits und die Assoziation von Sexualität und universalisierter Liebe andererseits werden Versuche unternommen, verbleibende Restriktionen und scharfe Kategorisierungen aufzuweichen und Sexualität in neue Sinnzusammenhänge zu stellen. Man könnte sagen: Es geht darum, ‚die Sexualität‘ sowohl der bürgerlich-normativen Struktur der romantischen Liebe als auch der neoliberal-normativen Struktur des freien Marktes zu entreißen. Diese Neueinordnung ist wesentlich im Körperlichen – etwa in Erscheinungsbildern und Sexualpraktiken – verankert; hier lässt sich beobachten, wie der Aufbruch von herkömmlichen Kategorien und Modellen im wahrsten Sinne des Wortes in Fleisch und Blut übergeht.



### 5.3.3.1 Entprivatisierung und Synergie

„Why don't we do it in the road?“<sup>480</sup> (The Beatles)

Sexualität als Bestandteil romantischer Zweierbeziehungen zeichnet sich unter anderem dadurch aus, eine Angelegenheit zwischen *genau zwei* Personen zu sein. Sie ist, wie uns Niklas Luhmann nahelegt, der Basismechanismus, der die soziale Institution ‚Liebe‘ in der organischen Sphäre verankert und dadurch legitimiert. Auch Selbstbefriedigung – womöglich begleitet von Gedanken an Dritte – bricht dieses Gesetz, wenn auch nicht gar so vehement wie sexuelle Kontakte mit mehr als einem Menschen. Nicht-exklusive Beziehungsmodelle, wie wir sie schon kennengelernt haben, ändern dies nicht vollständig: Für viele Menschen in offenen oder polyamoren Beziehungen bleibt Sex eine Sache zwischen zwei Menschen, die sich in einem intimen, nach außen abgegrenzten Raum abspielt. Dies führt auch in solchen Beziehungen ‚Teilexklusivitäten‘ ein. Daneben aber finden sich in meinem Feld Bestrebungen, Sexualität zu ‚entprivatisieren‘, also sexuelles Erleben für die Gegenwart und Teilnahme mehrerer Personen zu öffnen: zum Beispiel bei ‚Trios‘, Orgien, ‚Kuschelpartys‘ und Besuchen in Swingerclubs – Situationen, die zwölf Samplemitglieder aus eigener Erfahrung kennen, viele andere als Gedankenexperiment. Im Hintergrund steht dabei meist, dass – wie im folgenden Ausschnitt aus einer von Kianos *Facebook*-Diskussionen – nicht nur die Norm körperlicher Exklusivität, sondern auch die Tabuisierung des Körpers und die kulturelle Grenzziehung zwischen intim, privat und öffentlich hinterfragt werden:

„Diese romantische Vorstellung der körperlichen Exklusivität rührt auch daher, dass es etwas sehr intimes ist (was in vielen Fällen auch mit vielen sittlichen, und anerzogenen Tabus belegt ist - zb nackt rumlaufen wird einem beigebracht: ‚geht nicht, das ist DEIN Körper, der geht nicht alle etwas an‘... und so). ich denke, auch deshalb fällt es vielen schwer, sich körperlich/intim für mehrere Menschen schnell zu öffnen. Weil wir eben den Großteil der Menschen um uns rum als latent-feindlich, subtil konkurrenz erleben und voneinander entfremdet sind.“

Auch Lisa kritisiert die von ihr empfundene Abkapselung von Einzelnen beziehungsweise von Paaren im Bereich der Sexualität:

<sup>480</sup> The Beatles 1968: *Why Don't We Do It in the Road?* (The White Album)

„Es ist schon nochmal ganz was anderes, wenn man halt nicht sagt, ja, du darfst zu irgendeinem Mädchen da in der Stadt gehen, brauchst mir nicht erzählen, oder ob man wirklich zu mehreren beschließt, einander zu vertrauen. Das hat eine völlig andere Qualität, und das hab ich eben gemerkt mit den beiden Argentinern, auch wenn wir jetzt nicht ‚verliebt‘ waren so mit Schmetterlingen im Bauch oder was, aber es entsteht was ganz anderes. Ich liebe die beide als Menschen, und wir waren eben auch mal zu dritt in der Kiste. Und das war auch der Kern der Sache, dass man gemeinsam sich füreinander öffnet und sich verbindet, ohne diese komischen Abgrenzungen und Regeln immer...“

Maja erzählte mir eines Tages recht begeistert, sie habe letzte Nacht geträumt, dass sie an der Isar spazieren gegangen sei, „und überall in den Büschen und auf den Wiesen hatten die Leute Sex. Ich glaub, es war ein Wunschtraum!“; genauso John: „Ich lauf‘ manchmal so durch die Stadt und denk‘ mir, warum haben eigentlich nicht einfach mal alle Sex? Einfach so, hier in der Öffentlichkeit?“ In die gleiche Richtung bewegten sich Sarahs Gedanken, als ich ihr von meiner geplanten Kunstausstellung zum Thema ‚Liebe und Freiheit‘ erzählte:

„Man sollte da mal eine Live-Performance inszenieren. Gehst so rein und in einer Ecke schläft einfach jeder mit jedem. Das wäre doch toll! Das fände ich total interessant, wie die Leute darauf reagieren. Wenn man das nicht in so einem pornösen Kontext hat, sondern in so einem künstlerisch-links-intellektuellen. Ich fände das ja schön [...]. Stell dir mal vor, wenn was Körperliches nicht mehr sowas Intimes wäre, sondern einfach was ganz Normales, Öffentliches. Ich weiß nicht genau, ob ich das will, dass das öffentlich ist, aber andererseits versteh ich auch nicht, warum das so ganz privat sein muss. Ich find’s auch schade, dass das in München nie passiert, dass welche in einem Club Sex haben, auf der Tanzfläche oder so...“

Sie gehört selbst zu denjenigen, die diesem innerlichen ‚Warum nicht?‘ Taten haben folgen lassen. Zwar kann noch nicht von ‚öffentlichem Sex‘, aber auch nicht mehr von intimer Zweisamkeit gesprochen werden, wenn sie von ihren Erfahrungen mit ihrem ersten Exfreund und dessen jetziger Ehefrau erzählt:

„Sie war früher immer so ein bisschen misstrauisch, so etwa: ‚Wer ist die Sarah, steht er noch auf die?‘. Aber es mündete dann darin, dass ich was mit beiden hatte. Und seitdem verstehen wir uns so gut alle drei! Sie ruft mich auch manchmal an und meint, sie findet’s schon gut, dass er noch so viele Empfindungen für mich hat, weil eigentlich wäre sie ja auch für eine offene Beziehung. Das ist alles so leicht geworden plötzlich! Die woll-

ten das auch fortsetzen damals und mich als kleinen Liebesknecht halten, da hab ich aber nicht mehr mitgemacht [lacht]. Also, ich spiel' mich gerade auf wie so eine Hippiefrau, aber das war schon auch eine Ausnahme. Wir waren damals im Sommer am Filmset, zu fünfzehnt, und da ist voll die Liebe ausgebrochen. Es war so harmonisch, sowas hast du noch nie gesehen, da waren alle gemeinsam auf so 'nem Film, also auch im übertragenden Sinne [lacht].“

Der „Film“ als Metapher für ein eigendynamisches, überindividuelles Geschehen und die Empfindung geteilter, harmonisierender Freude (beides Elemente früherer Orgien-Konzeptionen wie der Charles Fourniers) sind in dieser Thematik wiederkehrende narrative Elemente.

Tassilo, groß, schlank, hohlwangig, mit langem Haar und stechend blauen Augen, denen nichts zu entgehen scheint, sitzt mir in einem Wirtshaus am Ostbahnhof gegenüber und isst einen grünen Salat. Er verkündet mir lachend und gut hörbar: „So ein stadtbekannter ganz alter Schwuler feiert demnächst seinen 95. Geburtstag, und der hat mich eingeladen – als Stricher!“ Ich habe Tassilo zum ersten Mal gesehen, als er beim Festival *Die Neueröffnung* im Kreativquartier gearbeitet hat (Getränkekisten schleppend, wohlgemerkt). Spät nachts war er auf einem Ledersofa mit einer Frau und einem Mann zugange; DJ Rudi stand konsterniert blickend an der Bar und murmelte: „Naja, wenigstens passt die Musik“. Das Trio verschwand händchenhaltend im Hinterzimmer. In meinem Sample ist Tassilo nun oft derjenige, der klarsichtig, radikal und in einer kondensierten Form – gleichsam in der Rolle des Wahnsinnigen, der eine als Wahnsinn maskierte Wahrheit ausspricht – bestimmte Sinnzusammenhänge aus dem Rauschen des Diskurses extrapoliert. Das Thema Orgie bringt er von sich aus zur Sprache:

„Auf deinem Fragebogen fehlen Orgien! Also im Sinne von *One-Night-Stands* mit vielen Menschen. Das auf jeden Fall! Orgien! [...] Ich würde sagen, viele ist ab fünf. Vier ist zwei Pärchen, also fünf. Das kam locker 25 bis 30 Mal vor. Orgien passieren, ich geh da nicht auf die Suche, aber in Berlin auf Partys zum Beispiel ist das oft passiert, dass irgendwann alle nackt waren. Oder auf Festivals. Es ist nie geplant, immer spontan gewesen. Es ist wie den *flow* am Laufen halten. Kennst du das? *Keep the flow, keep the flow, keep the flow...* und auf einmal gibt das eine Synergie wie ein Hexentanz, du merkst, dass die Leute sich plötzlich ganz anders fühlen... und das ist geil, gemeinsam sowas zu erschaffen, einen Raum zu füllen. Das ist im Wesentlichen eigentlich meine Form von Sexualität.“

Ähnliches, wenn auch ruhiger Anmutendes, berichtet Daniel aus der Schwulenszene:

„Das ist eigentlich ganz normal, dass es nach den Partys noch eine *after-hour* zu Hause gibt bis irgendwann am Abend des nächsten Tages, und da hast du dann halt einen Haufen Schwule auf MDMA, die sozusagen von

ihrer Amygdala befreit sind und keine Angst haben, und man kann einfach wunderschön stundenlang Kuscheln.“

Als synergetisches Erlebnis – also als Zusammenwirken individueller Empfindungen, die sich gegenseitig intensivieren und ein Ganzes bilden, das mehr als die Summe seiner Teile ist – lässt sich auch das deuten, was Sascha – ganz im Jargon der Polyamorie-Szene – als „Mitfreude“ bezeichnet:

„Ich liebe ja solche Dreiergeschichten. Ich liebe dieses Gefühl, meiner Freundin zusammen mit wem anders krass viel Gutes zu tun, ihr maximales Glück zu gönnen... ich wollte ja auch unbedingt in den Swingerclub, bevor ich dreißig wurde, und eine Woche davor war ich da ja auch endlich mal. [...] Für mich hat das ja eine tiefere Bedeutung: Wie sehr kann ich Mitfreude empfinden, wenn meine Freundin was mit wem anders hat? Muss das weit weg sein oder kann ich Teil davon sein und es mitgenießen? Für mich ist es auf jeden Fall eher letzteres.“

Und nicht nur die Grenzziehung zwischen Intimität und Öffentlichkeit wird in diesem Zusammenhang gern in Frage gestellt, sondern auch die zwischen sexuellen und asexuellen Handlungen: Auch Musik, Tanz oder Partnerakrobatik – Hobbys von Sascha und vielen anderen – werden als Verschmelzungserlebnisse beschrieben, die sexuell inspirierend sein können. Erotik erscheint hier einmal mehr als eine Qualität zwischenmenschlicher Begegnung, die sich nicht auf das Geschlechtliche beschränkt.

### 5.3.3.2 Geschlecht und sexuelle Orientierung

*„Rebel rebel, you’ve torn your dress  
Rebel rebel, your face is a mess [...]   
You’ve got your mother in a whirl  
She’s not sure if you’re a boy or a girl...“*<sup>481</sup> (David Bowie)

Eine weitere Grenze, die unscharf wird, ist die zwischen den Geschlechtern und folglich auch die zwischen Hetero- und Homosexualität. Einige Frauen im Sample tragen gerne Karohemden und weite Jeans, haben kurze Haare und schminken sich nicht. Sarah erzählt immer wieder, sie wäre früher gerne ein Junge gewesen und finde es jetzt noch befremdlich, „eine ‚Frau‘ spielen zu müssen“. Im Laufe der letzten

<sup>481</sup> Bowie 1974: *Rebel Rebel* (Album *Diamond Dogs*)

Jahre wurde ihr Haar immer kürzer: „Ich mutiere langsam.“ Ähnlich trägt zum Beispiel Sascha gerne lila, enge Leggings und hat lange Haare – im Allgemeinen als weiblich erachtete Attribute. Er schaute mich sehr schräg an, als ich in meinem Zensus-Fragebogen nach dem Geschlecht fragte und machte an der entsprechenden Stelle einen Strich. Drei Männer im Sample identifizieren sich als schwul beziehungsweise bisexuell, eine Frau als lesbisch, und acht von vierzehn Frauen haben Erfahrungen mit dem eigenen Geschlecht, ohne sich deshalb einer speziellen Kategorie zuzuordnen. Auch einige Männer berichten, manchmal Interesse für Männer zu verspüren, wobei dieses wesentlich seltener ausgelebt wird als bei Frauen – dies lässt sich vermutlich auf die immer noch vergleichsweise große Stigmatisierung männlicher Homosexualität und deren Inkompatibilität mit einem auf Dominanz und Aktivität ausgerichteten, aus patriarchalen Strukturen stammenden männlichen Rollenbild zurückführen. Genau deshalb aber findet etwa Tassilo es „spannender“, mit Männern zusammen zu sein: Man sei dann nicht von vornherein auf bestimmte Rollen festgelegt. Daniel sagt, er hoffe immer darauf, dass ein paar der „angeblichen Heteros“ in seinem Bekanntenkreis sich schon noch ein wenig umorientieren würden: „Zum Beispiel Ben. Der weiß bloß noch nicht, dass er schwul ist“. Ferner sprechen sich fast alle Samplemitglieder regelmäßig explizit bei Demonstrationen und auf *Facebook* gegen Homophobie und stereotyp-normative Genderrollen aus; einen vorläufigen Höhepunkt erlebte die diesbezügliche Online-Aktivität nach dem Tod von David Bowie, der Gallionsfigur all jener, die sich Gender- und Sexualitäts-Kategorien von den Schultern schütteln. Saschas Freundin trug auf einer Party einige Tage danach ein (eher maskulines) Outfit des Sängers, Sascha selbst ein indisches Kleid. Nina erzählt mir von dem dystopischen Film *The Lobster* (2015) und mokiert sich insbesondere über die Tatsache, dass in dessen Szenerie die Menschen gezwungen seien, sich mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter auf eine sexuelle Orientierung festzulegen.

So lässt sich, um dies zusammenzufassen, auch am Thema Gender und sexuelle Orientierung die Tendenz ablesen, dass feste Kategorien und eine klare, einmalige Selbstzuordnung an Bedeutung verlieren. Vielmehr erscheint hier das Selbst als Prozess, in dem verschiedenste Erfahrungen auf spielerische Weise vorkommen und verschiedene Per-

sönlichkeitsanteile koexistieren können: Kontinuen entstehen, und nicht nur die Grenze von intim und öffentlich, sondern auch die von hetero- und homosexuell gerät ins Schwimmen. Das eine hängt mit dem anderen auch ganz konkret zusammen, denn eine Gruppe von mehr als zwei Personen enthält notwendigerweise mindestens zwei desselben biologischen Geschlechts.

### 5.3.3.3 Der Swingerclub: ethnographischer Exkurs

Machen wir nun einen kleinen Exkurs in die Institution, die fünf Personen im Sample von innen kennen und die den Ideen von ‚öffentlicher‘, ‚grenzenloser‘ Sexualität wohl am nächsten kommt: den Swingerclub – in allen fünf Fällen auch noch derselbe, nämlich *Cats* in München-Pasing. Swingerclubs gibt es seit den 1960er Jahren in den USA – zuerst in Kalifornien – und Westeuropa; der Ausdruck „swingen“ bezieht sich auf das sich hin- und her-bewegen zwischen verschiedenen Sexualpartnern. Grundideen sind dabei Partnertausch und Gruppensex, wobei manche Clubs nur Paare, andere auch Einzelpersonen einlassen. Als Exkurs tritt der Swingerclub hier vor allem deshalb auf, weil man ihn auf keinen Fall zu den Lokalen der Alternativszene rechnen kann – das Publikum ist, was Alter, soziale Schicht, Nationalität und Bildungsgrad angeht, äußerst heterogen und der Anteil an Laufkundschaft relativ hoch, wie auch die Website des Clubs angibt. Dennoch illustriert er geradezu exemplarisch die Spannung zwischen verschiedenen kulturellen Skripten von Sexualität. Die folgende Schilderung, in die ich die nötigen Theoriestreben einziehe, basiert auf einem detaillierten Erfahrungsbericht von David und Patricia, der sich mit Beobachtungen und Erlebnissen von Sascha und dessen Ex-Partnerin Sophie auf auffällige Weise deckt – dennoch bleibt sie eine sehr subjektive Erzählung, die etwa die Motive und Erfahrungen von Single-Besuchern nicht erfassen kann und deutlich linksintellektuell geprägt ist: In diesem Sinne ist sie eine szenespezifische Interpretation eines Nicht-Szeneortes. David und Patricia sind auch das „wir“ in diesem gemeinsam entworfenen und mehrfach gelesenen Text.

In einer unauffälligen weißen Fassade markiert der blaue Schriftzug *Cats* den Eingang in ein kleines Reich mit umgekehrten Vorzeichen. Eine Treppe führt hinauf zur Kasse mit einem Schild, das trocken verkündet, wer hier welche Zugangshürde zu übersprin-

gen hat: „Paare 40 Euro, Single-Frauen 10 Euro, Single-Männer 100 Euro. Getränke und Buffet inklusive“. Noch ein Schild besagt, dass man sich vorbehalte, im Falle von Volltrunkenheit oder respektlosem Verhalten Hausverbot zu erteilen: „Nein heißt nein. Alles kann, nichts muss“, steht darunter. Auch Fotografiereien und Prostitution sind strikt verboten. Die Welt draußen macht es nötig, steuernd einzugreifen, um ein Drinnen zu erschaffen, und die Regeln im Inneren spiegeln das Außen: Mehr Männer als Frauen zieht es an diesen Ort; die einen müssen gebremst, die anderen angelockt werden. Sexuelle Übergriffe als Ausdruck männlicher Dominanz werden geahndet, um einen sicheren, angstfreien Raum insbesondere für Besucherinnen zu garantieren, und Sex wird – ist die Eintrittsschwelle einmal überschritten – durch ein simples Verbot dem Bereich des Käuflichen entzogen: Regeln, die die Gesellschaft, das Außen nötig macht, das die Menschen in sich tragen.

Die meisten Kleider bleiben im Schließfach in den Umkleieräumen. An der langen, glänzenden Theke, den Couchtischen und Sesseln im ersten Geschoss lagern Menschen in Unterwäsche, Shorts, knappen Kleidern. Barfuß, in Sandalen oder hohen Stiefeln drehen sich Paare, Einzelne und Grüppchen auf der Tanzfläche, die Musik ist laut und fröhlich, erlaubt aber noch Gespräche. Deutsch, Englisch und Italienisch fliegt durch die Luft. In einem Nebenzimmer lockt ein Buffet mit Salaten, Brot, warmen Hauptgerichten, Miesmuscheln in Weinsauce, exotischen Früchten und Desserts – man übernimmt sich allerdings nicht, denn man hat ja noch etwas vor. Außer der leichten Kleidung und den hoch angebrachten, kaum beachteten Bildschirmen mit Pornos an den Wänden erinnert hier nichts an Sex. Die anfängliche Aufregung weicht einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit. Nachdem uns der Eingang mit seinen ungeheuerlichen, lockenden und beängstigenden Versprechungen aus der Stadt gepflückt hat, lassen uns Essen, Trinken, Tanzen und der Anblick dieser gewöhnlichen, mal mehr, mal weniger schönen Menschen in die Kapsel eintauchen. Sie etabliert sich als ein durchaus mögliches Hier und Jetzt und verströmt ihre eigene Normalität. Samstagabend, 20 Uhr, Straßen in Pasing sind gelöscht, das Handy ist im Schließfach, wir haben die Schwelle hinter uns. Innere Ruhe kehrt ein. Auf der Tanzfläche und im Außen- und Raucherbereich wird geredet und gescherzt, eine ältere Stammkundin erzählt, sie sei Friseurin und komme hier eigentlich nicht wegen Sex her, sondern es sei einfach ein netter Club. „Habt ihr auch geduscht?“, fragt sie Leute, die von „oben“ kommen. Einer neben ihr meint selig, man habe nirgendwo so viel Spaß wie hier. Kontakte entstehen hier unten, Kontakte, die man eventuell „nach oben“ mitnehmen kann. Oben, das ist die Etage über der Bar: ein langer Korridor, an den verwinkelte, halb oder ganz einsehbare, mit Matratzen ausgelegte Zimmer angrenzen, manche mit, manche ohne Tür, manche mit Fenster, alle in schummriges, warmes Licht getaucht. Kondomvorräte. Männer wandern hoffend auf den Gängen umher. Eine Frau streckt sich auf eine Liege und zwanzig Hände beginnen, sie zu liebkosten. Zwei Paare liegen nebeneinander, still in Zärtlichkeiten vertieft, und schicken Zuschauer weg. Etwas später scheint der Frauenanteil gestiegen zu sein. Wir haben zwei Paare kennengelernt, Studenten aus den USA und Münchner Krankenpfleger; ein drittes gesellt sich spontan dazu, als wir uns in eine Runde setzen, uns an den Händen nehmen, uns vorstellen und dreimal tief durchatmen. Wir beginnen mit dem eigenen Partner und tauschen dann durch. Manchmal wissen wir nicht genau, wessen Hand uns streichelt, und es ist auch nicht mehr wichtig – eine gemeinsame Erregung entsteht, und darin sind alle gleich: Sie suchen nach Liebkosung, Wildheit, Befriedigung, zeigen und öffnen sich, obwohl sie nicht perfekt aussehen. Sie vertrauen auf das gemeinsame Menschsein. Statt die eigene Glut abzuschirmen, reichen sie sie weiter. Dichotomien stürzen ein, Körper und Seele, Sex und Liebe, Homo- und Heterosexualität. Eifersucht und Scham

sind weit weg, haben keinen Platz, die Dinge sind hier expliziter, die Fragen einfacher: „Darf ich?“, „Willst du zu ihm oder zu mir?“, „Alles ok? Sag mir, wenn du gehen willst.“ Es geht hier nicht darum, Verbotenes zu tun und Verborgenes zu sehen, denn was draußen verboten und verborgen ist, wird hier schlagartig normal und einsehbar. Die Erregung muss sich hier bald andere Quellen suchen: Es geht darum, sich zu verbinden. Ein Orgasmus wandert durch den Raum, lacht hier und stöhnt dort, schüttelt die Leute durch. Die Luft ist heiß und feucht, als Einzelne beginnen, sich erschöpft zurückzuziehen, Kleidungsstücke suchen, und langsam die Paare zueinander zurück finden. Am Fenster verlieren sich Gesichter.

Intimität trägt nun ein neues Gewand. Versteht man sie als Ausschluss Dritter, so ist es ihr Leichentuch. Versteht man sie aber als Intensität zwischen zwei Personen, so trägt sie hier ein Abendkleid und glänzt durch die zahllosen Blicke, die sie erfassen, bewundern und zurückspiegeln. Intimität bedeutet hier, ein Band aufrechtzuerhalten: Viele Paare haben eigene, kleine Regeln inmitten des großen Durcheinanders, Vetorechte, die Pflicht, Einverständnis einzuholen oder das Versprechen, den Club gemeinsam zu verlassen. Intimität ist hier auch geteiltes Geheimnis, gemeinsames Abenteuer jenseits der Grenzen des gesellschaftlich Normalen. Sie wächst mit dem gemeinsamen Regelbruch, und doch muss sie auch schon da sein, damit er begangen werden kann: Man sieht dem eigenen Partner beim Sex mit anderen zu. Die Sicherheit der Exklusivitätsregel fällt weg, die schonende Heimlichkeit ebenfalls; was bleibt, sind handfeste Tatsachen, die alles auf die wesentliche Frage reduzieren und die Antwort gleichsam heraus Schälen und polieren: Ist da Liebe zwischen uns? Eine sichere, unverwundliche? Wenn ja, dann ist sie nun stärker als zuvor, denn sie hat sich bewiesen. Intimität ist dann eine unsichtbare Rüstung. Auf dialektische Weise steckt sie also in kondensierter Form in Sätzen wie „Du hast wunderschön ausgesehen mit dieser Frau“.

Dialektisch ist auch das Verhältnis dieses Lebens in der Kapsel zu der Wirklichkeit, in die die schlichte weiße Fassade spät nachts die Gäste wieder ausspuckt, die Wirklichkeit von Asphalt, Beton und Neonleuchten an durchgehend geöffneten Tankstellen: Gäbe es dort draußen nicht die Spannung zwischen Tabuisierung und Thematisierung, die das Feld des Sexuellen durchzieht, so gäbe es auch keinen Raum, der von der Aufhebung des Tabus und damit auch der Spannung lebte<sup>482</sup>. Niemand würde Eintritt bezahlen, um einen solchen Raum zu betreten. Dieser Raum macht Geschäft mit genau der Spannung, die Sex zum Marktmotor macht – sein Angebot aber besteht darin, eben diese Spannung aufzuheben. Würde sich aber wiederum das Skript, nach dem Sexualität hier abläuft, nach außen ausbreiten, wäre ein Swingerclub schlagartig seiner Daseinsgrundlage beraubt. So ist dieser Ort abhängig von den Regeln, die er außer Kraft setzt. Wir finden hier einmal mehr das Paradox der Heterotopie: Sie steht im Widerspruch und dennoch in Verbindung zu dem, was sie umgibt. Das Innen braucht und spiegelt das Außen, und das Außen hebt das Innen hervor – auf genau die gleiche Weise, wie Gruppensex die Intimität zwischen den beiden Paaren verstärkt hat, die hier mit mir erzählt haben.

482 Würde die Spannung nicht durch den Wegfall des Tabus, sondern durch den Wegfall des permanenten Anreizes aufgehoben, so befänden wir uns im Kloster, einer anderen Heterotopie, die dem Swingerclub sowohl diametral gegenüberliegt als auch entspricht: einem konzeptuellen Gegenstück.



### 5.3.4 Sex und Liebe

Wie verhält sich nun inmitten dieser ins Schwimmen geratenen Kategorien und zerfallenden Regeln Sexualität zu Liebe? Was geschieht mit der im romantischen Modell so unauflöslichen Verbindung zwischen beiden, die – wenn wir uns zum Beispiel an die Marri Baluch erinnern, denen es als Wohltat gilt, nicht mit der Geliebten schlafen zu müssen – ja keineswegs eine Universalie ist?

In meinem Feld gibt es zunächst einmal jene Menschen, die eine Trennung von Sexualität und Liebe als schmerzhaft empfinden. Eine unwillkürliche Diskrepanz zwischen körperlicher und seelischer Verbundenheit scheint Leander und Adelheid zu schaffen zu machen, die beim einen in nachträglich als irrtümlich eingeordnete Beziehungen, bei der anderen in Scham mündet:

„Ich glaube, achtzig Prozent meiner Beziehungen beruhten darauf, dass die Körper sich gut verstanden haben... aber die Menschen nicht. Genau genommen ist so auch mein Sohn entstanden.“

„Früher dachten wir ja, Sex wäre die einzige Glücksquelle. Aber jetzt denke ich, es ist die Liebe. Wichtig ist vorrangig die soziale Liebe, das Miteinander, die Konfliktfähigkeit und Kommunikationsfähigkeit, dann erst das Sexuelle. Eigentlich gehört das beides zusammen. Ich hab es selber aber nie zusammengebracht, und das beschämt mich ein bisschen. Wirklich, ich hatte immer den besten Sex mit den größten Deppen. Das war wirklich unangenehm, mir das einzugestehen.“

Und Dr. Apiera sagt (implizit über sich selbst, denke ich):

„Manche Menschen können das gar nicht trennen. Und für die ist das... schockierend nicht, aber... das gibt einem ein unwahrscheinlich mieses Gefühl der Ausgrenzung, wenn man auf so wen trifft, der das trennt.“

Insbesondere in der Polyamorie-Szene ist auffällig, dass immer wieder ein enger Zusammenhang zwischen Liebe und Sexualität betont und „Sex ohne Liebe“ moralisch abgewertet wird – vielleicht eine Reaktion darauf, dass polyamor identifizierte Menschen sich häufig mit dem Vorurteil konfrontiert sehen, sie wollten nur „herumvögeln“ und wüssten nicht, „was echte Liebe ist“ (so berichtet etwa Sascha). Wie um diesem Verdacht entgegenzutreten, spricht man beim polyamoren Stammtisch auch auffallend oft von „Kuscheln“, wenn es um körperlichen Kontakt geht. „Sex“ als tendenziell profane, genussorientierte

Handlung wird hierdurch in den Bereich des weniger Relevanten verbannt, was eine moralische Aufwertung des eigenen Programmes zur Folge hat. Ein Hauch von Calvinismus weht dabei durch den Raum.

Einige Samplemitglieder dagegen sagen von sich selbst mit einer gewissen Zufriedenheit, Sex und Liebe voneinander „trennen zu können“ – wobei der Ausdruck „können“ impliziert, dass es sich zumindest um Dinge handle, die dazu neigen, miteinander einherzugehen oder einander zu verursachen, und dass es eine ‚Leistung‘ sei, sie auseinanderzuhalten. Tassilo etwa bringt dies mit der Idee des freien Willens in Verbindung:

„Körper an sich können sich toll unterhalten und können auch sehr begehrllich aufeinander reagieren, aber man sollte darauf nicht reinfallen. Weil ein ausgewachsener Geist sagt nein, auch wenn der Körper außer Kontrolle ist. Das ist eben auch Freiheit, die Liebe nicht zuzulassen und nicht wie bescheuert...“

Auch für Daniel bedeutet die Trennung von Liebe und Sexualität einen Gewinn an persönlicher Freiheit in dem Sinne, dass sie seine Abhängigkeit von einem geliebten Menschen verringert:

„Ich hab irgendwann für mich gesagt, auch während ich noch verliebt war: Das eine schließt ja das andere nicht aus. Ich kann jetzt auch noch dieses keusche Leben jahrelang weiterführen, aber es bringt halt nix. Ich will auch meine Erfahrungen sammeln. Und dann hab ich das halt so angefangen und konnte das auch gut trennen voneinander – hab gewusst, ok, ich bin jetzt in den einen verliebt, aber da das nicht klappt, vergnüge ich mich halt solange mit wem anders. Und damit bin ich auch sehr gut gefahren, weil mich das lockerer gemacht hat. Da krieg ich Bestätigung zumindest in einem Bereich, und bin nicht mehr so abhängig von einer Person. Ich denke, dass ich das differenzieren kann – die eine Person *liebe* ich, und die anderen *mag* ich halt oder die sind sexy.“

Diese Abkoppelung der Sexualität vom Gefühlsskript und Beziehungsmodell namens ‚Liebe‘ geht mit der Entstehung alternativer Skripte einher, die Sex mit anderen Emotionen und Verhältnissen in Verbindung bringen. Eine sehr oft mit Sex assoziierte Emotion (im tatsächlichen Wortsinn einer *motion*, einer inneren Bewegung, die eine Handlung anstößt) ist Neugierde: „Neugierde halt. Neugierig war ich schon immer“, meint zum Beispiel Sarah lapidar, als ich sie frage, warum sie sexuelle Kontakte außerhalb ihrer Beziehung habe; viele andere benutzten das gleiche Wort. Eng damit verwandt ist die Suche nach in-

tensivem und abwechslungsreichem Erleben, die Jan-Philipp als „Hedonismus“ einstuft und ostentativ positiv bewertete; beliebt sind auch scherzhafte kulinarische Metaphern wie diese von Leander: „Das monogame Leben ist halt einfach so, als wenn man immer Pizza kriegt, obwohl man eigentlich mal Sushi will“, oder eine ähnliche von Luis: „Stell dir vor, du hast eine Pizza Margarita und weißt, es gibt Fungi, Salami, Melanzane...“. Am besten aber trifft es wohl ein schönes Wortfindungsproblem von Tassilo:

„Mit einer monogamen Beziehung ist das nicht auslebbar, was ich da vor habe mit mir selber. [...] Ich will das Maximum an Leben spüren. Das ist bei mir in der Freiheit begründet. Die Freiheit liegt nicht in der Geschwindigkeit, sondern im Erleben des maximalen Breit... Breit... der maximalen Brand... Bandbreite... Brandbreite eigentlich! Nicht Bandbreite, sondern Brandbreite!“

Parallel zu diesem, von vielen als legitim empfundenen Skript der neugierigen Suche nach sexueller ‚Brandbreite‘ aber existiert auch ein Negativmodell des nicht an Liebe gebundenen Sexes: das ‚Herumvögeln‘. Dieser Begriff wird gerne auf Menschen mit ‚zu vielen‘ sexuellen Kontakten angewendet und impliziert Wahllosigkeit, Banalität, Egoismus und emotionale Kälte. Marjan etwa erzählt, was sie an einer Affäre mit Marcel verletzt habe: „Ich bin einfach relativ schnell emotional dabei. Für mich gibt es das nicht, einfach ein bisschen rumvögeln“. Und auch Amy trennt – im Hinblick auf ihren damaligen Freund – zwischen emotional gerechtfertigten und belanglosen, für sie eher lächerlichen Formen von Sexualität:

„Ich kann schon verstehen, wenn man mit mehr als einem Menschen eine körperliche Beziehung haben will. Aber man darf diese Kerle auch nicht zu ernst nehmen. Wenn er seinen Quartalsfick für sein Ego braucht, dann kann er den meinetwegen gerne durchführen.“

Bisweilen wendet man dieses Skript auch auf sich selbst an – oder genauer, auf Phasen des eigenen Lebens. So sagt etwa Karl, nach der Trennung von Anna habe es erstmal eine Zeit des „Rumvögeln“ gegeben; und der nach zehn Jahren Ehe verlassene Hubert ließ in Desperado-Stimmung verlauten: „Ich vögle zur Zeit alles, was bei drei nicht auf den Bäumen ist“. Was denn „richtigen“ Sex von „rumvögeln“ unterscheide, fragte ich einmal Lena, und ihre Antwort lautete:

„Dass es einen Wert hat, der drüber hinausgeht, irgendwie nur die Zahl der Leute zu erhöhen, mit denen man im Bett war. Dass es nicht drum geht, das Ego zu beweihräuchern, sondern eine Begegnung und Nähe zuzulassen... also, dass man irgendwie ganze Sachen als ganzer Mensch macht.“

Dies ist eine ethische Einordnung, die dem in meinem Feld vorherrschenden alternativen Skript von Sexualität neben der hedonistischen Komponente eine zweite hinzufügt: die einer zwischenmenschlichen Intensität, die die Personen als ganze einbezieht – auch wenn dieses Sich-Verbinden nicht mehr ‚Liebe‘ genannt wird, zumindest nicht im romantischen Sinne. Eine rein hedonistische, von geistig-seelischer Nähe entkoppelte Sexualität erscheint also weder als erstrebenswertes noch als realistisches Modell; vielmehr finden sich oft Einschätzungen wie diese von Kiano in einer Email Anfang 2014:

„ ‚nur Sex‘ ist fraglich, wie das begrenzt sein soll, und wie sowas wäre. zwischen menschen tun sich immer dinge/nähe/distanz/verbundenheit/ aufeinanderbezogenheit durch die erfahrungen. wenn wir sexarbeiterinnen (prostituierte) befragen würden, würden einige von denen vielleicht sagen: ‚ja, das ist rein sexuell‘, aber halt mit dem wissen, dass es für geld ist, und eine einmaligkeit hat. aber selbst da: was, wenn ein freier öfter die dienstleistung in anspruch nimmt? auch dann entsteht eine beziehung im sinne von mehr oder weniger ‚sympathie‘, mehr oder weniger ‚zuneigung‘, mehr oder weniger ‚sich auf diesen freier in relation zu anderen freiern freuen‘, usw.“

Und oft geht Sexualität doch wieder in einem entsprechend ausgeweiteten Begriff von Liebe auf (den wir in Kapitel näher 5.5 kennenlernen werden), wie hier in Lisas Empfinden:

„Ich bin überzeugt, dass jede Umarmung was Ähnliches bedeutet, egal, ob das jetzt ein kleines Kind ist oder die Oma oder mein Liebhaber, da ist eine Substanz, die ist universell. Und die fühlt sich, egal warum, einfach gut an, und das sagt viel mehr als ein Liebesbrief oder sowas. Oder einfach nur das Gesicht zu sehen und diese ungesprochene Verbindung. Da wird so viel einfach künstlich getrennt: Das ist jetzt Sex und das ist Liebe – das ist so ein Konflikt, in dem viele hängen.“

Aus neurophysiologischer Perspektive bezieht sich Sascha auf dasselbe Phänomen:

„Beim Sex wird Oxytocin frei, sehr viel Oxytocin, das Bindungshormon, das zum Beispiel auch bei der Geburt ausgeschüttet wird. Das führt dazu,

dass man zu dem Partner so ein krasses Verbundenheitsgefühl hat. Deswegen hängt Sex mit Liebe zusammen.“

Und schließlich gibt es Menschen, die Sexualität als möglichen Weg zur Transzendenz, als Zugang zu einem Bereich spiritueller, überpersönlicher Liebe sehen: So berichtet Martin von einem Tantra-Zirkel, den er gerne besuchen würde. Man lerne dort, sich mit anderen Personen sexuell zu vereinigen, um eine „spirituelle Erkenntnis“ zu erlangen. Auch die Besucher des Swingerclubs waren sich einig, die dortige Erfahrung habe eine „spirituelle Qualität“ gehabt – wir erinnern uns an ihre Worte, es gehe um „gemeinsames Menschsein“ und darum, „sich zu verbinden“. Was hier durchscheint, ist die Erfahrung von Selbstentgrenzung und Aufgehen in Größerem, wie sie schon in den Dionysien gesucht wurde: die *unio mystica*.

Dieses Thema greift Steffen auf, als ich ihn besuche. Tassilo hat uns bekannt gemacht; Steffen ist ein schmächtiger Kerl mit einem schmalen Gesicht und eng zusammenstehenden, runden Augen, die eine sanfte Art von Humor versprühen. Er hat schulterlange Haare und einen angehenden Rauschebart. Seine Wohnung ist einfach, aber gemütlich eingerichtet, die Wände sind weiß und in geraden, einfachen Buchstaben in Grün, Blau, Violett und Gelb mit Wörtern wie „Gott“, „Liebe“, „Licht“, „Geist“, „Reinigung“ und „Geduld“ beschrieben. Er versuchte zur Zeit dieses Besuches, ohne Geld zu leben, alles Notwendige direkt bei Freuden gegen Arbeit oder andere Güter einzutauschen. Inzwischen ist er nach Panama ausgewandert. Zum Thema dieses Kapitels sagt er:

„Ich kenne eine Frau, die sagt, sie war früher fast sexsüchtig. Viele, vor allem Männer, aber auch Frauen, sind ja einfach nur Sklaven ihrer Triebe und haben das überhaupt nicht gemeistert. Und trotzdem ist es ihr jetzt gelungen, fast vollkommen frei zu werden von diesem Zwang, diesem Trieb. Und das finde ich spannend. Weil mein höchstes Ziel ist eigentlich auch, die ganze Energie, die aus der Sexualität kommt, so zu transformieren, dass daraus göttliche Liebe wird und ich das alles einsetzen kann für meine spirituelle Berufung. Und sie ist da einige Schritte weiter als ich.“

### Zwischenfazit 3

Damit wären wir nun wieder am Anfang dieses Kapitels angekommen: Der Frage von Freiheit und Zwang. Wir haben gesehen, wie die Menschen der romantischen, monogamen Liebe die Sexualität ausspannen, sie entgrenzen – manchmal, um sie als in sich selbst wertvolle Augen-

blicksintensität und zwischenmenschliche Begegnung zu erleben, manchmal aber auch, um in die nächste Falle zu tappen und die Suche nach Sex als Zwang zu empfinden, der dem allgegenwärtigen Muster des Konsums folgt und Sex zum als unethisch und profan empfundenen ‚Herumvögeln‘ verkommen lässt. So mancher aber vergleicht auch ohne jegliches Unbehagen Sex mit Pizza. Hier zeigt sich die einmal mehr, einmal weniger verborgene Wirkung zeitgenössischer Konsumlogik. Wird diese von den Akteuren als solche wahrgenommen und negativ bewertet, beschreiten sie meist einen von zwei Auswegen: Den einen charakterisiert die Enttabuisierung und Entprivatisierung von Sexualität, die sie ihrer Heimlichkeit und damit zumindest zu einem gewissen Grade ihrer der Sucht- und Konsumlogik so dienlichen Faszination berauben. Den anderen kennzeichnet die erneute Anbindung von Sexualität an eine höhere, sakrale Entität, die manchmal als universelle Liebe, manchmal als spirituelle Entgrenzung empfunden wird. So verweben sich also die anfänglich gestellten Fragen nach Profanisierung und Sakralisierung sowie Repression und Befreiung von Sexualität miteinander: Den gesamten Diskurs, der in meinem Feld über Sexualität geführt wird, durchzieht der Wunsch, sie aus dem (einst sakralen, nun dekonstruierten) monogamen Muster zu ‚befreien‘, sie aber zugleich *nicht* den auf ihre Weise gleichermaßen repressiven und zutiefst profanen Kräften der neoliberalen Konsumlogik anheimfallen zu lassen, sondern sie auf eine neue Weise zu heiligen.

Auch die diskursive Produktion von Sexualität und die Koppelung von Sexualität und Subjekt, die Foucault beschreibt, ist vielen Menschen bewusst und verliert damit an Macht, denn die Erkenntnis, einem Zwang zu unterliegen, entmächtigt denselben zumindest im Ansatz: Die Experimentierfreude und Weigerung vieler, sich eindeutig einer sexuellen Orientierung, einer Geschlechterrolle, einem Beziehungsmodell zuzuordnen, bricht mit dem Mechanismus, welcher Sexualität zum Kernstück eines seiner statischen Identität unterworfenen Subjekts (*sub-iectum*, lat. das Unterworfene) macht.

Doch dies sind Tendenzen: Immer noch vorhanden ist die Gewohnheit, sich durch das Narrativ über die eigene Sexualität eine Geschichte und damit ein Selbst zuzulegen, auch wenn diese Geschichte nun Brüche und Unklarheiten enthalten darf (oder sogar soll). Das originell kreierte, zwischen verschiedenen Optionen changierende

neoliberale Subjekt, das Selbst als Marke, scheint auch in diesem Zusammenhang auf. Was aber für meine Gesprächspartner ein ums andere Mal ‚freie‘ von ‚reprimierter‘, ‚wertvolle‘ von ‚wertloser‘, ‚ethische‘ von ‚unethischer‘ und ‚profane‘ von ‚sakraler‘ Sexualität trennt, ist das Moment zwischenmenschlicher, die Körper-Seele-Dichotomie hinter sich lassender Verbundenheit: ‚Liebe‘ in einem stark erweiterten Wort-sinn.

Trotz des beobachtbaren Ringens um Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Machtstrukturen lässt sich aber auch dieses durch die Idee der Entgrenzung charakterisierte Sexualitätsskript in verschiedene Richtungen interpretieren: Eine Parallele zu neoliberalen Axiomen ist nicht von der Hand zu weisen. Von Kategorien befreite Energien im Fluss passen hervorragend mit globalen *flows* – seien es Güter, Arbeitskräfte oder Finanzen – zusammen; das Primat von Dynamik über Statik, von Ereignishaftigkeit über Zustand, von Möglichkeiten über Entscheidungen, von Risiko über Sicherheit spricht für sich. Das Bild der überspringenden Flamme könnte jeden begeistern, der Deregulierung, riskante Investitionen und Expansion befürwortet. Kapitalanhäufung war fordistisch, der neoliberale Diskurs sagt: Alles fließt. Andererseits aber sprechen die Stimmen aus meinem Feld von transzendentelem Erleben, einer Qualität menschlichen Empfindens, die auch vor der Entstehung des neoliberalen Systems existierte und als mächtiges Handlungsmotiv mühelos für sich stehen kann.

Ist es letztendlich eine Frage der Perspektive und der politischen Positionierung, welcher Interpretationsrichtung man sich anschließt?

## 5.4 Der Umgang mit Gefühlen

Hey, kennt ihr dieses Glücksgefühl, wenn man den Lenker loslässt und es fährt trotzdem geradeaus? Oder vielleicht sogar deswegen, in einer saubereren Linie? Der Schwerpunkt ruht im Bauch, die Beine haben viel mehr Kraft zum Treten, und die Arme erst! Die können plötzlich tanzen und fliegen!

Irgendwo sind mir die Eifersucht und die Angst verloren gegangen. Ich weiß nicht mehr genau, wo – auf dem polyamoren Stammtisch, während eines Gesprächs mit Sascha, bei der Lektüre von *Moral und Zeitordnung* und *The Ethical Slut* oder im Gesicht, in den Armen meines Freundes? Ich habe sie nochmal gesucht, bevor ich diesem Unterfangen zu-

gestimmt habe, das man wohl eine ‚offene Beziehung‘ nennt. Sicher könnte ich die Eifersucht heraufbeschwören, womöglich wäre sie in einer anderen Beziehung stärker, vielleicht ist das alles halbsbrecherisch. Aber im Moment hat es mächtig viel Sinn. Ich finde den Fehler nicht mehr, den logischen Fehler, den moralischen Fehler. Meine Theoriewaffen schießen ins Leere. Ich kann und will niemandem mehr einen Strick drehen. Man kann alles auf zwei Weisen interpretieren, Konsum oder Liebe, Egoismus oder Allverbundenheit, wer kann das schon entscheiden. Ich weiß nur eins, ich fühle mich sicher, geliebt, wertgeschätzt und frei von Angst. Diese Forschung hat eine andere Normalität etabliert. In mir dehnen sich mit jedem Atemzug die Möglichkeiten aus.

(Feldtagebuch, Oktober 2014)

Diese beiden kleinen Texte, verfasst nach zehn Monaten im ‚Feld‘, illustrieren einerseits den Vorgang, der im Mythos der ethnologischen Feldforschung ‚Zweitsozialisation‘ heißt und die Formbarkeit von Gefühlen durch Kultur, soziales Umfeld und gedankliche Konzepte belegt. Andererseits möchte ich sie nicht vorenthalten, weil sie zeigen, aus welcher Warte der vorliegende Text geschrieben ist. Das einleitende Gedicht und Hillenkamps Thesen waren etwa ein Jahr nach Formulierung meiner Hypothese schon meilenweit von mir entfernt, auch wenn ich letzterer bis heute ihre Gültigkeit nicht abspreche. Vielmehr ist ein zweites, in sich nicht minder stimmiges, von anderen Menschen an mich herangetragenes Interpretationsschema neben sie getreten. Ich gestehe gerne ein, dass mein persönliches Erleben einen massiven Einfluss darauf hatte und hat, wieviel Raum ich dieser alternativen Sichtweise der Dinge zugesteh. Aber, *after all* : Ich habe subjektive Wahrheiten verstanden, weil ich als der vielzitierte ‚ganze Mensch‘ Menschliches erfasst habe. Genau das ist der Sinn von dichter Teilnahme.

Wie wir in der Analyse des romantischen Liebeskonzeptes gesehen haben, enthält dieses eine Bewertung von menschlicher Emotionalität, die sich aus dem Pietismus und der Empfindsamkeit herleitet: Gefühle, möglichst heftige Gefühle, gelten in deren Weltansicht als ‚Sinn an sich‘ und sind sie – wie Freude und Genuss – angenehm, so werden sie als Beweis für Wahrheit und die ethische Richtigkeit des Handelns gesehen, mit dem sie einhergehen. Eine ganz andere Haltung zu Gefühlen – oder ‚Leidenschaften‘ – haben Angehörige buddhistischer Denkschulen<sup>483</sup>, wie folgendes Zitat des Dalai Lama illustriert:

„Leiden entstehen zeitweilig. Das ist ein Zeichen dafür, dass sie auf Ursachen beruhen. Man muß erkennen, daß Unwissenheit die Wurzel des Daseinskreislaufs und damit der grundlegende Ursprung des Leides ist. Dabei ist es hilfreich, genauer zu verstehen, wie sich Wut und Begierde entwickeln. [...] Wie erscheint das Objekt, wenn wir auf jemanden wütend sind? Man wird wütend, weil die andere Person einem selbst geschadet

483 Da es so etwas wie *einen* einheitlichen „Buddhismus“ nicht gibt, sei angemerkt, dass ich mich im Folgenden auf die im Westen populärsten und bei meinen Forschungsteilnehmern bekanntesten Lehren beziehe.



hat, schadet oder schaden wird. Aber was ist das Ich, das geschädigt wurde? In dem Moment der Wut selbst hat man das Gefühl, daß sowohl das Subjekt, also ich selbst, als auch das Objekt, nämlich der Feind, etwas sehr Festes und Unabhängiges sind. Das Objekt erscheint so, als besäße es inhärente Existenz, und das Subjekt erscheint so, als besäße es inhärente Existenz; und unser Geist hält diese Erscheinungsweise für wahr und willigt in sie ein. Beides – die Erscheinung von Objekt und Subjekt als etwas, was inhärent existiert, und das Annehmen dieser Erscheinungsweise – ist die Grundlage von Wut. Doch nun kann man solche logischen Untersuchungen anwenden, wie sie in den Schriften der Philosophie des Mittleren Weges zu finden sind. Man fragt sich: ‚Wer ist eigentlich das Ich, das verletzt wurde? Was ist der Feind? Ist der Feind der Körper? Ist der Feind der Geist?‘ Wenn diese Überlegungen gelingen, ist es, als ob sich beide in nichts auflösten – der so massive Feind, der aus sich heraus etwas zu sein scheint, worauf man wütend sein muß, und das scheinbar aus sich selbst heraus existierende Ich, das verletzt wurde. Dadurch zerbricht die Wut gewissermaßen.“<sup>484</sup>

Beide Umgangsweisen mit Gefühlen lassen sich in meinem Feld wiederfinden – werfen wir nun einen Blick darauf, wie sie dort einander widersprechen und zusammenspielen.

Nicht nur die Bedeutung von Sexualität wandelt sich in Zusammenhang mit nichtmonogamen Beziehungen, sondern auch die Art und Weise, wie Emotionen und Gefühle kategorisiert, bewertet und behandelt werden; ja zum Teil sogar, was sie *sind* – denn auch dieser Bereich menschlichen Daseins unterliegt einer kulturellen Modulation.

Eine Anmerkung zur Begrifflichkeit: Eine Emotion ist ein dynamisches, subjektives, eher flüchtiges und situationsgebundenes Ereignis, während ein Gefühl ein länger andauernder, sprachlich mitteilbarer, kulturell gerahmter Zustand ist. Wie Han richtig feststellt, gibt es zum Beispiel ein ‚Gefühl von Ruhe‘, während eine ‚Emotion von Ruhe‘ unsinnig erscheint<sup>485</sup>. Ein Gefühl ist zudem von einem Konzept zu unterscheiden, in welchem es eine Rolle spielt: Die ‚Liebe‘ etwa, die landläufig oft als ‚Gefühl‘ eingeordnet wird, betrachte ich als ein kulturelles Konstrukt, das bestimmte Werte und Idealvorstellungen, soziale Arrangements und Gefühlsskripte beinhaltet. Daher widme ich ihr ein eigenes Kapitel und konzentriere mich hier auf ‚Kleinteiligeres‘ – zunächst auf ein Gefühl namens Verliebtheit und ihr unerwünschtes Komplement, den Schmerz.

484 Dalai Lama 1981: 124

485 Vgl. Han 2014: 59 ff.

### 5.4.1 Verliebtheit und Schmerz

„Was it love? Or was it the idea of being in love?  
Or was it the hand of fate, that seemed to fit just like a glove?“<sup>486</sup>  
(Pink Floyd)

Im romantischen Konzept ist Verliebtheit jene gleichermaßen körperliche wie seelische Initial-zündung, die in ‚Liebe‘ – ihrerseits oft als Zustand andauernder Verliebtheit imaginiert – und eine dauerhafte exklusive Bindung mündet. Sie gilt als (gewollt) irrationaler, den Anderen idealisierender Rauschzustand, der die Menschen unwillkürlich überfällt. Insofern ist es hier interessant zu fragen, inwiefern dies sich gewandelt hat: (1) Wird Verliebtheit in meinem Feld eher als körperliches oder als seelisches Phänomen gesehen? (2) Ist sie steuerbar oder nicht? (3) Wie verhält sie sich zur Ratio? Und: (4) Zieht sie Exklusivität nach sich?

(1) Die Ansichten darüber, ob Verliebtheit eher ein körperlicher oder ein seelischer Zustand – oder beides zugleich – sei, gehen auseinander. So erzählt mir zum Beispiel Marjan:

„Also, Verliebtheit ist bei mir eher so ein Zustand von Faszination für jemanden. Das empfinde ich auch gleichermaßen für Männer und Frauen. Da gibt es eigentlich keinen Unterschied. Aber das führt nie zu einem Wunsch nach Körperlichkeit. Irgendwie hat das mit meinem Körper gar nichts zu tun.“

Auch David siedelt Verliebtheit im Bereich des Geistigen an:

„Ich verliebe mich nicht im Bett, sondern auf anderen Wegen. Sex ist toll, aber eher banal. Verliebtheit ist etwas Spirituelles. Ich verliebe mich in Intelligenz, oder Humor, oder Fürsorglichkeit, aber nicht in einen Körper. Und mein Körper reagiert auch, ohne dass ich verliebt bin.“

Andere Gesprächspartner dagegen führen Verliebtheit auf physiologische Erregung und hormonelle Reaktionen zurück – eine kulturelle, also kognitive Beeinflussung derselben wird dabei aber oft nicht ausgeschlossen, was letztlich auf ein holistisches Menschenbild verweist.

Tassilo: „Also verliebt bin ich schon in diese Frau. Man reagiert ja hormonell auf die Umwelt. Und der sexuelle Trieb fängt dann natürlich an zu

<sup>486</sup> Pink Floyd 1987: *One Slip*, (Album *A momentary lapse of reason*)

wirken, der ist ja hormonell daran gekoppelt. Aber wir sind reflektorisch in der Biologie so erzogen worden, dass das so ist. Ich nehme ja an, dass ein Biologiebuch nichts anderes als der Versuch einer Betriebsanleitung im Gehirn ist, also Indoktrination. Man muss da vorsichtig sein. Wer kann mir erzählen, dass es, wenn ich das so denke, bis ans Ende meines Lebens auch so ist? Bis zum Ende meines Lebens muss ich das so denken! Das Ding ist von Menschen geschrieben. Tiere haben keine Buchstaben erfunden.“

In anderen Worten brachte dies schon La Rochefoucauld in der vielzierten Aussage auf den Punkt: „Viele Menschen würden sich niemals verlieben, wenn sie nicht davon gehört hätten“<sup>487</sup>.

(2) Je nachdem, ob Verliebtheit also eher als körperliches oder als geistig-kulturelles Phänomen gesehen wird, ändert sich auch die Antwort auf die Frage nach ihrer Steuerbarkeit. Wer wie Lisa generell eher von einer originären Natürlichkeit menschlicher Impulse ausgeht, trifft schneller Aussagen wie die folgende:

„Und dann hab ich mich halt verknallt. Das hab ich dann meinem Freund erzählt, dass ich da halt nichts machen kann, das fühlt sich halt so und so an. Der Peter kommt rein und ich krieg Herzrasen. Und mein Freund hat dann auch gesagt, ja, so ist das halt, da kann man nichts machen.“

Auch Martin, der sich gegen eine konzeptuelle Trennung von Körper und Geist verwehrt, findet: „Offene Beziehungen mit dieser Regel ‚Du darfst dich nicht verlieben‘ sind der größte Unsinn. So als ob man das in der Hand hätte!“ Ganz anders dagegen Sarah, die mir von einer Beziehungskonstellation aus ihrem Bekanntenkreis erzählt: „Sie [ihre Freundin, Anm. K.R.] hat was mit so einem Kerl, der eine offene Beziehung hat. Und ich frag mich halt – darf der sich verlieben oder nicht?“ Auch Sascha scheint eine gewisse Steuerbarkeit der Emotionen zumindest zu Beginn einer Bekanntschaft zu implizieren, als er erzählt: „Ich hatte ja so einen tollen Abend mit Anna aus Ulm! Aber sie meint ja, sie kommt mit Abhängigkeiten nicht klar. Schade. In die hätte ich mich gerne verliebt“.

(3) Auch das Verhältnis von Verliebtheit und analytischem Denken weist dementsprechend verschiedene Schattierungen auf: Ein eher ra-

---

<sup>487</sup> Zit.in: Illouz 2007: 189

tionalisierender Umgang mit dem Thema herrscht interessanterweise im polyamoren Umfeld. Wie Sascha bemerkt, „kann so ein neuer Mensch in einer Konstellation unabhängig von Verliebtheit ganz schön was durcheinander bringen“. Wie um in solchen Situationen den Sprengstoff zu vermeiden, den ein als autonom und irrational imagierter Impuls liefert, hat das Phänomen hier einen neuen Namen bekommen, einen Terminus technicus, der als solcher eine gewisse Kontrollierbarkeit der Situation impliziert: die *New Relationship Energy*, kurz *NRE*. Ist diese am Werk, so lautet die allgemeine – durchaus eher rationale denn impulsgeleitete – Empfehlung, insbesondere die schon bestehende(n) Beziehung(en) zu pflegen, um sie angesichts der Intensität der *NRE* nicht zu vernachlässigen und damit zu gefährden.

Andere assoziieren rational-reflexives Denken vor allem mit dem Schwinden von Verliebtheit. So schreibt mir Diana zu Beginn ihrer Beziehung mit Michael:

„ach karin ich weiß nicht. dieses 100% verliebt sein rundum wohlgefühl ist jedenfalls nicht da. ich frag mich dann: kann ich jemals wieder so richtig verliebt sein? woran liegt das denn jetzt? warum habe ich so viele zweifel? warum kann ich mich nicht fallen lassen? was hat er (nicht), dass ich so richtig verliebt sein kann? und dann kommt noch dazu: ich fühle mich auch unter druck! ich kann ihm das nicht erwidern. was ist, wenn der auf einmal total verletzt ist und ich bin mit ihm bissel zusammen und er malt sich was aus und ist dann verletzt, wenn ich ihm sag, du, ich war nie in dich richtig verliebt? das ist alles viel zu viel selbstbeobachtung und denken.“

Ähnliches war von Karl und Heinz-Rüdiger zu hören. Ersterer sagte mir (nach der Trennung von Anna und drauffolgenden promiskuen acht Monaten), er könne sich irgendwie nicht mehr verlieben: „Ich glaub, ich denke zu viel. Einfach spontan sein funktioniert nicht. Ich muss das immer erstmal durchdenken“. Letzterer erklärte, seine letzten Beziehungen seien daran gescheitert, „dass ich nicht so verliebt war, wie ich das von mir erwartet habe. Dieser Anspruch setzt so unter Druck“. Wir erinnern uns an Novalis Worte „Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung“: Genau diese gelingt nicht mehr, dann es wird von ihr erwartet, dass sie sich unwillkürlich einstelle, und genau diese Erwartung verhindert das Gelingen (Novalis betrachtete Romantisieren noch als bewusstes Unterfangen; eine Haltung, die im Laufe der Zeit, wie wir gesehen haben, verloren ging). Es entsteht eine

Inkompatibilität von spontaner Emotion und reflexivem Bewusstsein: Das Phänomen läuft Gefahr, ‚zerdacht‘ zu werden, sobald es Gegenstand rationaler Reflexion geworden ist. Dieses Dilemma beschrieb Lena einmal mit den Worten: „Sich verlieben ist wie einschlafen. Es funktioniert nicht, wenn man es soll, und sobald man feststellt, dass man gerade einschläft, ist man wieder wach“ – damit illustriert sie treffend Eva Illouz‘ an La Rochefoucauld angelehnte Feststellung: „In der Postmoderne bezweifeln viele Menschen, dass sie verliebt sind, und zwar gerade deswegen, weil sie zu viel darüber gehört haben“<sup>488</sup>. Hier zeichnet sich ein Thema ab, auf das ich noch ausführlicher zu sprechen kommen werde: Hyperreflexion und die Sehnsucht nach der Befreiung vom eigenen Denken.

(4) Bisher zeichnet sich also ab, dass zumindest die Idealvorstellung ‚Verliebtheit‘ noch immer teilweise dem romantischen Skript folgt (auch wenn sie zunehmend schwer zu realisieren ist), davon abweichend aber nicht mehr vollständig als Phänomen gilt, das sich Steuerbarkeit und rationaler Kontrolle entzieht. Zuletzt stellt sich folgende Frage: Wenn nun schon ‚Liebe‘ nicht als exklusives Verhältnis definiert ist, wie steht es mit der akuten ‚Verliebtheit‘? Zieht für nichtmonogam lebende Menschen diese Emotion ebenfalls keine Exklusivität nach sich, oder tut sie das temporär doch? Und wenn ja, ist die ‚Öffnung‘ einer Beziehung also die Folge schwindender Verliebtheit?

Genau dies scheinen nämlich manche Erzählungen zu implizieren: „Klar, wenn ich verliebt bin, dann schau ich auch nicht nach wem anders. Das kann auch ein paar Jahre andauern. Aber irgendwann wird es trotz der Liebe sexuelle Energien zu anderen Menschen geben“, sagt Martin, und Kathi meint:

„Es ist schwierig, sich in zwei Personen zu verlieben. Dass du für den einen die Schmetterlinge aufrechterhältst und für den anderen was Ähnliches empfindest [...]. Wenn mir mein Freund in den ersten Monaten eine offene Beziehung vorgeschlagen hätte, hätt‘ ich gesagt, spinnst du? Ich war ja bis über beide Ohren verliebt und ich glaube, das hätte mir damals das Herz gebrochen.“

<sup>488</sup> Illouz 2007: 224

Akute Verliebtheit tritt in diesen Narrativen als etwas auf, das Exklusivität fordert, während die Öffnung einer Beziehung mit dem Wandel dieser Anfangsemotion zu einem beständigeren, ruhigeren Gefühl namens Liebe einhergeht. Dies bedeutet allerdings trotz generellem Bekenntnis zur Nichtmonogamie das Vorhandensein gewisser aus dem monogamen Modell übernommener Implikationen.

Anders empfinden dies zum Beispiel David und Sarah: In einen Menschen verliebt zu sein, bedeutet für beide keineswegs, sich für andere nicht mehr zu interessieren. Allerdings sprechen sie nicht von der Koexistenz zweier Verliebtheiten, sondern von Verliebtheit im einen und Attraktion im anderen Fall. Dies impliziert zumindest die Unteilbarkeit des Verliebtseins, wenn auch nicht eine daraus folgende Exklusivität sexueller Neugier. Von der tatsächlich simultanen Verliebtheit in zwei Personen gehen dagegen diejenigen aus, die sich dem polyamoren Modell zurechnen. Kiano zum Beispiel formuliert dies so: „Es gab das schon öfter, dass ich in einer Beziehung war und mich in wen anders verliebt habe, und dass diese Verliebtheit dazu geführt hat, dass ich in meine Langzeit-Beziehungs-Freundin wieder mehr oder auf neue Weise verliebt war“, und Sascha meint:

„Wenn man verliebt ist, kann das schon sein, dass man mal eine Zeit lang nur an die eine denkt. Aber manchmal gibt's auch genau das Gegenteil, nämlich dass das Gefühl so überspringt, dass sich das alles ansteckt. Dass man die ganze Welt so toll findet, und da sind all diese tollen Menschen, und man verliebt sich ständig. In alles. Oder nicht alles, aber vieles...“

Hier haben wir es mit einem neuen Skript zu tun, das ich ‚überspringende Verliebtheit‘ nennen würde, und das der Idee der exklusiven Verliebtheit diametral gegenüberliegt. Sogar eine gewisse Tendenz zu einem unspezifischen, generalisierten Zustand von Glück und Begeisterung für andere Menschen klingt in Saschas Worten an. Und es gibt nicht nur ein Skript für das Gefühl, dass die eigene Verliebtheit von einem ‚Objekt‘ auf weitere überspringt, sondern auch dafür, dass man selbst eines dieser Objekte ist und das Gefühl des verliebten Partners für andere Menschen mitempfindet. Polyamore Kreise haben für dieses Gefühl des ‚Mit-Verliebtseins‘, der freudigen Erregung angesichts der Verliebtheit des Partners in jemand anderen, ein eigenes Wort: Man fühlt sich dann – ursprünglich auf Englisch – „*frubbly*“, auf Deutsch „frubbelig“. Die wechselseitigen Gefühle – Verliebtheit und

Frubbeligkeit – der verschiedenen Personen in einer Beziehungskonstellation bilden, wie auf dem polyamoren Stammtisch festgestellt wurde, im schönsten Falle eine „Symphonie“.

Ähnlich wie bei jenem Sexualitätsskript, das sich des Bildes frei fließender Energien bedient, besteht auch hier eine gewisse Parallele zum dynamisiert-entgrenzten Weltbild des Neoliberalismus – aber auch zum buddhistischen Konzept des Mitgefühls als Erkenntnis der Interdependenz aller Daseinselemente<sup>489</sup>.

Wie in jeder zwischenmenschlichen Beziehung aber gibt es selbstverständlich auch in nichtmonogamen Liebesbeziehungen zahlreiche Gründe für schmerzhaftes Gefühl. Einige davon unterscheiden sich nicht von jenen in exklusiven Beziehungen: Schmerz entsteht aus Abweisung, unerwiderten Gefühlen und Trennungen. Exemplarisch ist folgende Erzählung von Sascha aus der Zeit, in der er sich um Janina bemühte:

„...und dann versetzt sie mich an dem Tag und dann abends noch mal und dann macht sie das Telefon aus und dann weiß ich nicht wo sie wohnt und mir ging's die Hölle schlecht aufgrund der Versetzung und aufgrund dessen, dass sie mich an dem Tag einfach so abgeblockt hat, obwohl sie am Freitag wieder so nett mit mir geredet hatte. Die Woche wurde dann erst recht krass, weil ich war so labil, psychisch labil, dass ich zwar immer gedacht habe, ich darf mich nicht mehr bei ihr melden, das macht alles nur noch schlimmer, wenn ich mich bei ihr melde, hab's aber irgendwann echt nicht mehr ausgehalten, so krass drauf war ich, und hab sie dann doch angerufen. Und hab ihr gesagt, dass es mir gerade gar nicht gut geht damit, und dass ich zumindest ein bisschen Aufmerksamkeit brauche, es muss nicht viel sein, ich brauch auch keine langen Gespräche. Mir geht es gut, wenn ich weiß, dass wir bald wieder telefonieren. Mir hat das immer krass wehgetan, wenn sie gesagt hat, bis bald dann, ich melde mich dann bei dir. Damit konnte ich nicht umgehen, weil ich dann in so einer Wartesituation war die ganze Zeit. Ich hab so krass um Aufmerksamkeit betteln müssen. Ekliges Gefühl. Ganz ekliges Gefühl. Immer in dieser Bittsteller-Position zu sein.“

Auch die Problematik von Abhängigkeit spielt in diese – sich in vielen anderen Geschichten wiederholende – Situation hinein: Das abweisen-Verhalten des einen drängt den anderen, nach wie vor interessierten Menschen in eine ‚Bittsteller-Position‘, in der er von der Gnade des ers-

489 Vgl. Schmidt-Glintzer2014: Kapitel I

teren abhängig ist. Dies wird umso schmerzhafter, wenn der ‚Bittsteller‘ sein Selbstwertgefühl aus der Aufmerksamkeit des anderen bezieht, und rückt den sich unabhängig gerierenden Part in eine Machtposition. Das Beziehungsmodell der Nicht-Beziehung hängt mit diesem Reaktionsmuster in zweifacher Hinsicht zusammen: Als Grund dafür, „keine Beziehung“ führen zu wollen, nennen viele Gesprächspartner – neben dem schon thematisierten Wunsch nach emotionaler und praktischer Unabhängigkeit – Angst vor Verletzungen, welche wiederum aus bereits erlebtem Leid entsteht: „Ich bin ein gebranntes Kind“, lautet eine häufig geäußerte Erklärung. Wer daher niemanden mehr an sich heranlässt, um Schmerz zu vermeiden, verursacht diesen wiederum Anderen, die sich Nähe wünschen – ein Kreislauf, der sich auch an Saschas etwa ein Jahr später gegenüber neuen Bekanntschaften geäußerten Worten ablesen lässt: „Ich will nicht mehr lieben, ich will nicht mehr vertrauen“.

In anderen Fällen aber findet das gegenteilige Prinzip Anwendung: Negative Gefühle nicht zu vermeiden, sondern sich auf sie einzulassen, sie zu durchleben und einen Umgang mit ihnen zu erlernen, der es letztendlich ermöglicht, sie abzuschwächen oder aufzulösen. Dies lässt sich besonders gut am Umgang mit einem schmerzhaften Zustand ablesen, der – anders als Abweisungs- und Trennungsschmerz – in offenen und polyamoren Beziehungen von prominenterer Bedeutung ist als in exklusiven: Eifersucht, das Gefühl – oder Gefühlsbündel –, das unerschöpflich Stoff für Gespräche, polyamore Stammtische und Beziehungsratgeber bietet.

## 5.4.2 Eifersucht

### 5.4.2.1 Was ist Eifersucht?

Bleiben wir noch einen Moment bei Sascha in der Zeit, als seine Beziehung zu Janina scheiterte und sie undefinierte Verhältnisse mit mehreren anderen Männern hatte, weshalb Sascha neben dem schon erwähnten Schmerz wegen Abweisung auch etwas empfand, was landläufig als Eifersucht gelten würde – folgender Dialog macht deutlich,



dass er diese Bezeichnung seiner Gefühlslage zwar nicht abwegig findet, ihrer Bedeutung aber tiefer auf den Grund geht:

„Diese Woche war so krass! Ich konnte überhaupt nicht schlafen! Ich bin nachts aufgewacht in einem Traum, in dem ich die Beiden so krass verprügelt hab'. Die lagen nackig aufeinander, weißt du? Und ich hab' mir den Kerl gepackt und ihn quer durchs Zimmer geworfen, und ich hab' mir die Frau geschnappt, an den Haaren, und hab' sie angeschrien, ‚Was tust du denn da? Ist dir klar, was du gerade tust?‘“ – „Eifersucht...“ – „Nein, eigentlich nicht Eifersucht! Misstrauen, Enttäuschung. Ich glaube nicht, dass Eifersucht ein eigenes Gefühl ist. Was ich am meisten als Eifersucht beschreiben würde, ist Neid. Jemand macht gerade das, was ich gerne machen würde. [...] Eifersucht ist mein Kopfkino, dass sie ihn auf dem Land in seinem Bus besucht und dass die ein krass schönes tolles Wochenende haben. Das ist für mich das ekligste Gefühl. Am schlimmsten ist es, wenn ich da nur so ein vages Wissen habe und mir den Rest vorstelle. Dann krieg ich Angst vor dem Ungewissen. [...] Die Verlustangst kenne ich aber auch erst, seit ich gemerkt habe, dass ihr nicht zu trauen ist. Ich verstehe jetzt auch ihren Exfreund – wenn man sie nicht kontrolliert, ist sie weg! Jetzt hab' ich sie aber schon verloren. Also habe ich keine Verlustangst mehr. [...] Eifersucht ist eben kein eigenes Gefühl... jetzt ist es gerade diese Neid-Eifersucht. Und Selbstwert. Ich hab eine Rikscha und ein Damenrad, und die anderen haben Autos, und mit denen kann man eben Ausflüge aufs Land machen. [...] Nicht dass ich das auch haben will, aber in ihrem Wertesystem fühl' ich mich dann minderwertig.“

Tatsächlich lässt sich Eifersucht nicht als ‚ein‘ originäres Gefühl, sondern vielmehr als Bündel verschiedener Emotionen beschreiben, die unter der Bezeichnung ‚Eifersucht‘ zusammengefasst werden. Hieran lässt sich besonders deutlich der Unterschied zwischen Emotionen und ihrer gesellschaftlichen Rahmung als ‚Gefühl‘ ablesen. Für ein Gefühl existiert ein sozial konstruiertes Skript: Emotionen wie Aggression, Neid und Minderwertigkeit werden durch den Oberbegriff ‚Eifersucht‘ als ein einziges Phänomen gefasst. Dieses tritt an eine bestimmte Situation gekoppelt auf, die einen konkreten Auslöser bietet, und enthält darauf reagierende Emotions- und Handlungsschemata: Es spielt sich – um zahllose Schlagzeilen zu zitieren – ein ‚Eifersuchtsdrama‘ ab, das seinem eigenen Skript folgt. Diesen Vorgang kultureller Codierung erkennen Feststellungen wie die Saschas, Eifersucht sei „kein eigenes Gefühl“, und dechiffrieren dadurch den Code. Andere Gesprächspartner betonen weitere Komponenten von ‚Eifersucht‘. Kiano berichtet, gegenüber dem anderen Freund seiner in Berlin lebenden Partnerin

„nicht Eifersucht, sondern Neid“ zu empfinden, da dieser aufgrund der Wohnsituation mehr Gelegenheit habe, ihr nahe zu sein, und überlegt:

„Für Eifersucht gibt es eigentlich zwei Gründe: Der eine ist, dass man Angst hat, dass eine andere Beziehung die eigene beeinträchtigt, einfach in praktischer Hinsicht, Zeit und so weiter, ja? Und der andere ist eben der, dass es die eine Beziehung ihrer Einzigartigkeit beraubt. Aber da, finde ich, muss man fragen: Was macht denn diese Einzigartigkeit aus? Nur der Sex? Ist nicht jede Beziehung einzigartig aus vielen Gründen? Ihren Wert macht nicht nur die Sexualität aus.“

Isabelle empfindet ihre Eifersucht auf die andere Partnerin ihres Freundes in erster Linie als Trauer. Auch das Gefühl von Minderwertigkeit – hier vor allem im Hinblick auf den eigenen Körper – hängt damit zusammen:

„Die Eifersucht ist schon stark, trotz allem Respekt. Wenn er zu ihr geht, bin ich eigentlich immer traurig. Aber es ist leichter für mich, wenn ich daran denke, dass er mit ihr eine weniger körperliche, leidenschaftliche Beziehung hat als mit mir. Als wir zum Beispiel zu dritt im Urlaub waren, ist er immer, wenn sie mal nicht da war, gleich zu mir gekommen und hat mich geküsst oder so. Ich bin dann mal rausgegangen und hab ums Eck spioniert, ob er das bei ihr auch macht. Macht er nicht.“

Für Patricia äußerte sich Eifersucht, als in ihrer Beziehung zu David erstmals sein Verhältnis zu einer anderen Frau konkret zur Sprache kam – vor allem hatte sie nicht damit gerechnet, „dass die auch in seinem Bett *schläft!!!*“ –, in rasender Wut:

„Ich war so wütend, ich kann das gar nicht in Worte fassen. Ein Glück, dass mir niemand in die Quere gekommen ist! Ich war dem Gefühl total ausgeliefert und hab’ mir ausgemalt, dass ich jetzt gleich zu ihm fahre und ihn anbrülle und seine Wohnung zerlege. Dass ich Kaffeetassen in das Bild schmeiße, das ich für ihn gemalt hab, das hängt da in so einem Glasrahmen an der Wand, und so...“

Für Lisa ist Eifersucht in erster Linie der Schmerz, der dadurch entsteht, von anderen ausgeschlossen zu werden:

„Bei mir ist es so, dass ich vor... jetzt fast schon zehn Jahren extrem eifersüchtig war. Nicht von vorneherein eifersüchtig, sondern der Mann, der damals eine Rolle in meinem Leben gespielt hat, hat mich halt belogen und betrogen. Und er hat mich ausgeschlossen aus der Affäre, die er halt mit irgendeiner anderen hatte. Er hat mich deswegen grundsätzlich ange-

logen, hat gesagt, er hat jetzt keine Zeit, ich darf da nicht dabei sein, also, er hat mich einfach – [wischende Handbewegung] – rausgeschmissen aus seinem Leben und das tut total weh, sowas zu erfahren. Das ist ein wirklich schlimmer Schmerz. Ausschluss ist ja etwas, was für uns als soziale Gruppentiere so schlimm ist, weil es in Urzeiten wahrscheinlich einfach mal den Tod bedeutet hat. Ich bin aber, wenn ich das von jetzt aus betrachte, auch fast verrückt gewesen vor Eifersucht. Wie ich den angeschrien hab, oder wie ich geweint hab, wie wütend ich auf dieses andere Mädchen war, das ist eigentlich schon, ding-dong, ein bisschen verrückt gewesen. Trotzdem hab ich jetzt diese Gefühle seit Jahren überhaupt nicht mehr gehabt. Sicher hab ich bestimmte Gefühle, wenn ich merke, der könnte mich jetzt im Stich lassen oder mit einer anderen Frau ersetzen – aber inzwischen kann ich mich so weit beruhigen, dass ich mir sage: Selbst wenn das passiert, das Schlimmste vom Fatalen, dann ist das jetzt etwas, womit ich umgehen werde. Das ist nicht mehr mit solchem Schmerz und solchen Ängsten verbunden.“

Fassen wir also zusammen: ‚Eifersucht‘ vereint in sich Neid, Aggression und Wut, Trauer, Misstrauen und Enttäuschung, Minderwertigkeitsgefühle, Angst vor Verlust des Partners oder der Einzigartigkeit der Beziehung, Sorge, die eigenen Bedürfnisse zurücknehmen zu müssen, und das Gefühl, ausgeschlossen zu werden – ein wahrer Schmerzcocktail. Interessant ist auch – neben der vielfältigen Schattierung des Gefühls – die Rolle, die die eigene Imagination bei seiner Entstehung spielt. Immer wieder ist von ‚Kopfkino‘, von quälenden Vorstellungen und der Angst vor Ungewissem die Rede – also eigentlich vor den eigenen Projektionen, denen die Ungewissheit Raum bietet. Eifersucht ist stets mit kognitiven Vorgängen verbunden, die ein räumlich oder zeitlich entferntes, vielleicht auch imaginiertes Geschehen in akut bedrohliche Gegenwart verwandeln. Diese Art der negativen Imagination wird dem Selbst vor allem dann gefährlich, wenn das Selbstwertgefühl entscheidend an die Bestätigung durch die Andere(n) und an die Position geknüpft ist, die man in der Beziehungskonstellation innehat. Die Aufmerksamkeit eines geliebten Menschen teilen zu müssen – oder allein die Angst, dass dies in Zukunft der Fall sein könnte –, wird genau dadurch zu einer massiven Bedrohung für das Ego, welches mit Wut, Trauer, Abwehr und Rachegefühlen reagiert. Dementsprechend ist Eifersucht in den Fällen, in denen es ‚nichts zu verlieren‘ gibt, wesentlich geringer: „Die beiden anderen waren vorher schon da und ich bin quasi als Dritter dazugekommen. Das macht es irgendwie leichter“,

kommentiert Kiano seine aktuelle Lage. Als letzter dazu gestoßen, muss er keine Zweifel am eigenen Wert für die Freundin hegen: Er wurde nicht entthront oder ergänzt. Steffen befindet sich in einer ähnlichen Lage:

„Dadurch, dass ich jetzt sozusagen die neue Nummer zwei bin und nicht die feste Institution, fällt es mir sicher leichter, nicht eifersüchtig zu werden. Es ist leichter, der Schmetterling zu sein, der auf die Blume fliegt, den Nektar nascht und dann wieder wegfliegt.“

Und Patricia meint, das Schlimmste, was sie sich vorstellen könne, sei „so eine Art *downgrade*“.

In ihren eigenen Analysen bringen meine Gesprächspartner Eifersucht häufig mit einem mangelnden Selbstwertgefühl in Verbindung. Während im monogamen Modell Eifersucht in gewissem Maße als Liebesbeweis gilt, herrscht hier eine gegenteilige Auffassung, die Martin so formuliert: „Eifersucht gehört nicht zur Liebe. Eifersucht gehört zum Ego.“ Auf dem polyamoren Stammtisch herrscht der Grundtonus, dass Eifersucht in erster Linie mangelnder Selbstliebe entspringe: „Man stopft mit den Anderen Löcher im eigenen Ego“. Aus der Gefahr für dieses „Ego“, das sich als durch soziale Beziehungen und das darin erworbene soziale und symbolische Kapital errichtetes Selbstbild fassen lässt und das sich der Verfügbarkeit der Anderen zu seinen Zwecken nicht immer sicher sein kann, resultiert auch der Wunsch, die Anderen zu kontrollieren. Diese psychologische Analyse des Gefühls wird in meinem Feld oft mit einer gesellschaftskritischen verbunden:

„Woher kommt denn diese Angst, jemanden zu verlieren? Aus Angst vor Ego-Verlust, Verlust von Selbstbestätigung, Statusverlust, Gesichtsverlust. Eifersucht ist eben genauso wie das Patriarchat im Gesellschaftlichen verankert, und deswegen ist es auch sehr schwer, das abzulegen.“

Rudis Worten zufolge ist Eifersucht also Teil einer sozialen Prestigeökonomie; und der schon von Adorno geäußerte Verdacht, sie entspreche kapitalistischem Besitzdenken, ist in meinem Feld nahezu ein Allgemeinplatz. Auf mein und Lisas Argument, dass die Angst vor dem Verlust wichtiger Bezugspersonen doch auch dadurch zu erklären sei, dass das Individuum sich über soziale Beziehungen konstituiere und kein Mensch ohne diese überleben könne, antwortete Peter auf exemplarische Weise:

„Ja, natürlich, aber warum denkt man denn überhaupt, dass man einen Menschen verlieren wird, weil der sich für wen anders auch noch interessiert? Das hat mit der Geschichte der Monogamie zu tun und eben mit dem Anspruch, seinen Besitz abzusichern.“

Amy vermutet gar, dass Eifersucht für einen der Männer, mit denen sie im Laufe meiner Forschung eine Beziehung versuchte, politisch derart negativ konnotiert ist, dass er sich das Gefühl selbst verbieten möchte:

„Ich bin da ja jetzt mal wieder mit so einem Kerl vom Wagenplatz zusammen, und er hat mir jetzt schon tausendmal gesagt, er sei kein eifersüchtiger Typ. So oft, dass ich es langsam nicht mehr glaube. Vielleicht muss er sich das einreden? Er lebt schließlich in einem politischen Umfeld, in dem Eifersucht sich nicht gehört. Ich find ja eher, man sollte sich Gefühle eingestehen, weil nur dann kann man auch mit ihnen umgehen.“

#### 5.4.2.2 Dekonstruktion und Konfrontation

Halten wir also fest: Eifersucht fällt in meinem Feld genau wie viele andere Aspekte des monogamen Modells der Dekonstruktion anheim. Sie wird Gegenstand von Selbstreflexion und psychologischer Analyse, man zerlegt sie in ihre Bestandteile und bringt sie mit gesellschaftlichen Normen und Diskursen in Zusammenhang. Diese rationale Dekonstruktion ist – bei aller wissenschaftlichen Vertretbarkeit – auch schon eine der Formen des *Umgangs* mit Eifersucht, die ich hier als Beispiel für den Umgang mit Gefühlen im Allgemeinen untersuchen möchte.

Es gibt in meinem Sample zwei Personen, die sich als „weitgehend eifersuchtsfrei“ bezeichnen, Jan-Philipp und Thomas, und einige weitere, die von sich sagen, Eifersucht nur selten empfunden zu haben, wie Sascha, David und Arsam. Als weitgehend natürlich und unabänderlich dagegen gilt Eifersucht in meinem Sample bei jenen monogamen Paaren, die sie im Falle eines (um Maria zu zitieren) „Vertrauensbruches“ als voll gerechtfertigt betrachten, oder in denen Ausbrüche nur heimlich stattfanden – denn dies ist eine Strategie, welche Eifersucht umgeht und sie dadurch zugleich als unabänderlich hinnimmt. Auch in offenen Beziehungen, die auf einer *Don't ask-Don't tell*-Vereinbarung beruhen, wird Eifersucht ähnlich wie beim heimlichen ‚Fremdgehen‘ umgangen, indem die konkreten Auslöser ausgeblendet werden – es wird kein Versuch unternommen, das Gefühlsskript zu ändern,

sondern dieses wird lediglich am Ablaufen gehindert. Eifersucht ist in diesen Beziehungen also nicht – oder allenfalls in grundsätzlicher, nicht aber in akuter Form – Gegenstand aktiver Auseinandersetzung.

Alle anderen Samplemitglieder aber pflegen mit Eifersucht einen Umgang, der den Prinzipien *Dekonstruktion* und *Konfrontation* folgt – zwei einander scheinbar widersprechende, in der Praxis jedoch einander ergänzende Herangehensweisen. Die oben beschriebenen Ansätze zur sozialwissenschaftlich und psychologisch informierten Dekonstruktion des Gefühlsskriptes nämlich haben nicht – zumindest nicht unmittelbar – die Folge, dass Eifersucht nicht *empfunden* wird. Dies illustrieren einerseits Beobachtungen von Dritten, wie sie etwa Dr. Apiera über Kiano anstellt – „Der hat mit allen ein Problem! Weil er einfach ein scheiß eifersüchtiger Kerl ist! Der tut immer so, mit Polyamorie und so weiter, aber eigentlich ist er total eifersüchtig... ich weiß das, weil ich drei Jahre mit seiner Ex zusammen war“ – oder Amy über einige Exfreunde – „Das Beste ist ja immer, wenn ein Kerl meint, er möchte eine offene Beziehung haben, er kommt mit sowas klar, und ich überleg mir das und denke, na gut, dann darf ich also auch ...aber wenn dann mal was ist, kriegt er Eifersuchtsanfälle!“. Andererseits bemerken viele an sich selbst die Diskrepanz zwischen ihrem eigenen Denken und ihren Gefühlen:

„Also, ich weiß, dass meine Gefühle irgendwo herkommen, also dass das jetzt auch nicht ‚natürlich‘ ist, dass ich eifersüchtig bin oder jemanden für mich haben will, sondern das ist ein kulturelles Ding. Das weiß ich, naja, aber deswegen ist es nicht so, dass ich das nicht mehr fühle. Aber zumindest verurteile ich es auch nicht, wenn jemand das anders empfindet.“

Patricia beschreibt hier den Beginn eines Vorgangs, den ich als kulturelle Modulation von Gefühlen bezeichnen möchte. Dieser findet während der primären Sozialisation statt, in der bestimmte emotionale Muster und Gefühlsskripte erlernt werden, doch er kann, wie ich mehrfach beobachtet habe, auch später in Form eines ‚Umlernens‘ stattfinden. Die Gefühlsmodulation erfolgt dabei – anders als während der Primärsozialisation – sowohl durch die eigene Reflexionsarbeit, die kognitive Analyse des Gefühls, welche diesem seinen Status als absolute Gegebenheit nimmt, als auch durch den normativen Einfluss der Diskurse im sozialen Umfeld.

Diana: „Ich glaube, ich hab zu viel über diese ganzen Sachen nachgedacht und drüber geredet, als dass ich sie noch für normal halten könnte. Warum darf man eigentlich nur mit einem Menschen zusammen sein? Das war früher mal so selbstverständlich. Ich frage mich, wo das mit mir noch hinführt [lacht].“

Die ‚Zweitsozialisation‘ der Ethnologin, die ich zu Beginn dieses Kapitels geschildert habe, unterscheidet sich von dem Vorgang, den meine Protagonistinnen hier ansprechen, nicht grundlegend. Die vielen Berichte über die Umformung der eigenen Gefühlswelt durch eine Feldforschung sind einer der besten Beweise für die kulturelle Bedingtheit von Gefühlen. Diese stehen in engstem Zusammenhang mit gedanklichen Konzepten und wandeln sich im Zuge der ‚beruflichen‘ Auseinandersetzung mit alternativen Sinnangeboten. Es sei unbenommen, dass die Wahl eines Forschungsthemas primär eine persönliche Wahl ist und vielleicht unbewusst vorgenommen wird, um sich mit bisher ‚fremden‘ Aspekten des Selbst zu befassen – *going native* ist in diesem Sinne immer auch *going inside*. Dennoch kann ich zumindest von mir behaupten, dass die Dinge eine nicht geplante Wendung genommen haben und dass ich auf emotionaler Ebene nachvollziehen kann, was ich vor der Forschung und der damit einhergehenden Nähe zu Personen aus meinem Feld ablehnte. Dieser Prozess lief, zumindest aus der Warte meines bewussten Denkens gesehen, unwillkürlich ab, und genau wie bei meinen Protagonisten folgte die Veränderung meiner Gefühlslage den rationalen Erkenntnissen mit zeitlicher Verzögerung. Dies beobachtete auch Patricia an sich:

„Man kann Gefühle nicht steuern. Aber steuern ist auch das falsche Wort. Man kann sagen, dass das, was man für ‚normal‘ hält, die Gefühle beeinflusst. Ich könnte natürlich sagen, also gut, meine Gefühle sind anezogen, aber ich folge ihnen trotzdem. Aber gleichzeitig werden die Gefühle dadurch, dass ich weiß, dass sie anezogen sind, *tatsächlich* schwächer oder anders. Sie fühlen sich nicht mehr so absolut an früher.“

Diese Abnahme der Macht kultureller Gefühlsskripte – insbesondere solch unangenehmer wie Eifersucht – in ihrem Inneren schildert sie als Moment von Befreiung: „Ich hab‘ die Möglichkeit, drüberzustehen. Das verleiht mir ein Gefühl von Sicherheit und Freiheit, weil ich mich nicht einzwängen lasse von Dingen, die mir ansozialisiert sind“.

Die Erweiterung des Gefühls- und Handlungsspielraumes durch Dekonstruktion und Modulation wird durch Techniken der aktiven

Konfrontation ergänzt. Zwei Umgangsweisen mit dem zwar als Konstrukt ‚entlarvt‘, aber deshalb noch lange nicht ‚abgeschafft‘ Gefühl der Eifersucht lassen sich dabei identifizieren: Eine, die die Ursachen des Problems im Individuum und den von diesem verinnerlichten Mustern verortet und damit auch die Aufgabe, dieses Gefühl zu bewältigen, dem Einzelnen überträgt, und eine andere, die Ursachen und Lösungen eher auf Beziehungsebene sucht. Beide Ansätze greifen manchmal auch ineinander. Gemeinsam ist ihnen, dass sie auf eine Reihe von Selbsttechniken und Umgangsprinzipien mit Gefühlen zurückgreifen, die ich im Folgenden herausarbeiten und in relevante diskursive Zusammenhänge einordnen möchte: Kommunikation und Beziehungsmanagement, Transparenz, Geständnis und ‚Arbeit an sich‘.

#### 5.4.2.3 „Eifersucht ist mein Gefühl“

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Ansatz, der sich auf das Individuum konzentriert: Analytische Dekonstruktion, wie wir sie gerade erlebt haben, ist ein Teil dieses Ansatzes, denn sie ist stets introspektiv und macht nicht das Verhalten des Partners, sondern die eigenen Reaktionsmuster zum Gegenstand der Reflexion. Obwohl die darauf folgende Abschwächung dieser Muster oft unwillkürlich geschieht und daher treffend als unwillentliche Gefühlsmodulation beschrieben werden kann, handelt es sich beim *Akt* des Analysierens um eine bewusst gewählte Selbsttechnik: Diese beruht darauf, Emotionen zu verbalisieren und sie dadurch zu analysierbaren, also dem Denken äußerlichen Objekten zu machen – sie werden aus ihrem ephemeren, teils körperlichen Dasein in Wörter übersetzt und dadurch zu einer kontrollierbaren Größe umgewandelt. Man kann dann, wie der stets benutzte Ausdruck lautet, ‚mit ihnen umgehen‘. Durch die beschriebene Verbalisierung ihrer Gefühle werden die Menschen sich dieser bewusst und streben an, sich mit ihnen zu konfrontieren, sie also möglichst intensiv zu erleben – was den Grundsätzen der Empfindsamkeit entspricht – und sie erst *in Konsequenz dieses Erlebens* ziehen lassen zu können – womit buddhistische Konzepte ins Spiel kommt. Die Ansätze von Dekonstruktion und Konfrontation, obwohl im Grundzug widersprüchlich, ergänzen sich also. Sascha beschreibt dies anhand eines Erlebnisses mit Janina so:



„Ich hab ihr gesagt: ‚Ich will mir dein neues Zimmer nicht anschauen, weil ich sonst die ganze Zeit bildhafte Vorstellungen davon habe, wie du da mit deinem Kerl Sex hast und ich nicht. Und weil ich diese Bilder nicht im Kopf haben will.‘ Oh, Mann. Und dann hat sie mich angeschissen, was das für Psychoterror ist. Da hat sie ein krass wichtiges Grundprinzip der GfK [Gewaltfreie Kommunikation, ein Konfliktlösungsmodell nach Marshall Rosenberg, Anm. K.R.] nicht verstanden: Gefühle sind da. Und Gefühle haben immer irgendwo einen Grund und eine Berechtigung. Man kann nicht einfach sagen, ein Gefühl muss man abschalten und sein lassen. Ich habe das als sehr wichtig für mich übernommen, dass ich Eifersucht nie einfach abzuschalten versuche oder zu ignorieren, sondern zu schauen, woher kommt das Gefühl, was ist das, und sanft, ganz sanft damit umzugehen. [...] Wenn ich mich dann der Eifersucht gestellt habe und merke, dass es die gar nicht braucht, dann kann ich sie gehen lassen. Dann bin ich im Nachhinein viel entspannter, als wenn ich mich nicht damit beschäftigt habe. [...] Und wenn wir uns mit der Situation beschäftigen, können wir auch klarmachen, was wir brauchen. Das ist aber natürlich anstrengend. Die meisten Leute reden lieber nicht drüber.“

In einem anderen Gespräch bringt er die Maxime des ‚Erlaubens‘ von Gefühlen auf in meinem Feld sehr verbreitete Weise mit dem analytischen Ansatz zusammen:

„Ich hab den Eindruck, dass am Polystammtisch viele so technisch und analytisch denkende Menschen sind, die durch Nachdenken ihre Gefühle beeinflussen wollen. Für mich geht das nicht. Ich will meine Gefühle leben, maximal leben. Ich will sie genießen und ausleben. Dazu gehört es auch, dass ich Trauer auslebe oder Ängste lebe. Aber was ich halt sehr gut finde, ist, die Gefühle dann zu verstehen und zu schauen, wo sie herkommen. Also eine Im-Nachhinein-Analyse, die ich für gesund halte, während eine Im-Vornherein-Analyse, also so ein ‚ich denke meine Gefühle‘ ziemlich ungesund sein kann. Man kann’s mit den Gefühlen allerdings auch übertreiben und sich reinsteigern.“

Dr. Apiera formuliert es etwas kürzer: „Eifersucht muss man ausleben. Da darf man schon auch mal einen Teller auf den Boden werfen. Dann geht es wieder“. Das aktive Wahrnehmen und wertfreie Akzeptieren sowie das gleichzeitige oder nachträgliche Analysieren von negativen Gefühlen, das in eine Befreiung von ebendiesem mündet, sieht Sarah sogar als den tieferen Sinn ihrer offenen Beziehung – wir erinnern uns an ihren Wunsch, dadurch Ängste abzulegen und eine universelle, unabhängige Liebe in sich zu stärken. Über das polyamore Konzept denkt sie:

„Da steckt auch so eine Sehnsucht dahinter, bei diesen ganzen polyamoren Leuten, dass man... eigentlich ist es fast schon ein bisschen religiös, wie im Buddhismus. Dass man sein Ego verliert und dass man wirklich über dieses irdische Zwänge-Haben und Gesetzen-Folgen hinauswächst. Vielleicht steckt da der dringende Wunsch dahinter, sich davon zu befreien. Das ist das Nirvana, völlige Loslösung und völliges Glück. Aufeinander bezogen sein, aber ohne Ängste und ohne Festhalten genießen.“

Auch die in polyamoren Kreisen verbreitete Ratgeberliteratur greift auf buddhistisch inspirierte Konzepte zurück, wenn es um den Umgang mit Emotionen geht. Nach dieser Philosophie – welche mit der post-strukturalistischen in vielen Punkten konvergiert – gibt es in der Welt die Ebene der Formen, zu denen auch das Individuum und seine Gedanken und Emotionen zählen und die in Abhängigkeit voneinander entstehen: sie sind interdependent. Ihnen wohnt die Ebene des Geistes, eine transzendente Dimension, inne. Die Erkenntnis der Interdependenz und der damit einhergehenden ‚Leere‘, der *Essenzlosigkeit* jeder Form, führt letztendlich zur buddhistischen Erleuchtung, also zum inneren Frieden durch die *Unabhängigkeit* von jeglicher Form und das Erwachen der angelegten ‚Buddhanatur‘. Der Weg zur Erkenntnis aber führt nicht an den Formen – den Gedanken, den Gefühlen, dem Ego – vorbei, sondern mitten *hindurch*: Sie sind der Gegenstand der Meditation, die dem Prinzip der Achtsamkeit, des wertfreien bewussten Wahrnehmens, folgt und letztlich zu ihrer Auflösung führt<sup>490</sup>. In *The Ethical Slut* beschreibt das Kapitel *Roadmaps through Jealousy* ebendieses Prinzip, das auch einige meiner Gesprächspartner vertreten: Eifersucht soll angenommen und bewusst durchlebt werden. Genau dieses bewusste Akzeptieren aber ermöglicht es auch, Eifersucht *nicht* zum handlungsleitenden Impuls werden zu lassen. Allein die Annahme befördert letztendlich ihre Auflösung, wie etwa Steffen ausführt:

„Lösungen kommen von selber. Wichtig ist eigentlich nur der achtsame, liebevolle, bewusste Umgang mit dem Thema. Dann kommt man immer weiter. Und es ist gar nicht wichtig, ob man das Problem dann löst oder nicht löst, denn das wäre ja wieder diese zwanghafte Bindung: Ich muss es lösen! Nee, wieso? Lass uns das doch einfach anschauen, so wie wir auch die Kriege auf dem Planeten Erde anschauen und ja genau wissen, dass ist voll scheiße, aber sie sind trotzdem da, und dann lass uns das doch gemeinsam bearbeiten. Das darf Jahre dauern.“

490 Vgl. Schmidt-Glintzer 2014: Einleitung, Kapitel I

Eifersucht wird in diesem Denken mit den Bedürfnissen eines auf Bestätigung angewiesenen Egos assoziiert, während Liebe als nicht ausschließliche, auf der Ebene des tieferen, universell geteilten Bewusstseins liegende Kraft gilt. Durch die Konfrontation mit dem Schmerz der Eifersucht gelingt im Idealfall der Zugriff auf diese tiefere Ebene, wie es Easton und Hardy an einem Zitat von Khalil Gibran verdeutlichen: „Your pain is the breaking of the shell that encloses your understanding“<sup>491</sup>. Dabei wird diese Erkenntnis durch Konfrontation, das schrittweise Ablegen von Eifersucht oder zumindest die Erfahrung, von diesem Gefühl nicht mehr in dem Sinne beherrscht zu sein, dass es die eigenen Entscheidungen und Handlungen steuert, auch in meinem Feld oft als Erfahrung von „Wachstum“ beschrieben. Patricia meint nach einem Jahr offener Beziehung mit David:

„Ich hab’ wirklich das Gefühl, dass ich einen halben Meter gewachsen bin, seit ich mit ihm zusammen bin, und ein Gefühl von Freiheit und ... Macht: Ich bin der Situation nicht ausgeliefert. Ich hab die Entscheidung darüber, ob ich leide oder nicht, in die Hand genommen. Und damit geht auch die Angst weg. Boah! ....das war echt ein Meilenstein.“

Ähnliches sagt Isabelle:

„So eine Beziehungskonstellation ist auf jeden Fall eine Möglichkeit zum inneren Wachsen. Das versteht man wahrscheinlich erst, wenn man’s erlebt hat. Natürlich kann man auch daran zerbrechen – aber wenn nicht, dann geht man aus sowas ruhiger, gestärkter und abgeklärter hervor.“

Aus diesem einerseits analytischen und andererseits buddhistisch inspirierten Umgang mit Gefühlen lässt sich zweierlei ablesen: Gefühle gelten in diesem Denken weder nach biologistischem noch nach romantischem Modell als natürlich oder unabänderlich; sie haben also, egal ob auf kulturwissenschaftliche oder buddhistische Weise dekonstruiert, keinen Absolutheitsstatus und kein Primat. Sie werden zwar nicht als irrelevant abgetan, aber man kann – und dies ist entscheidend – mit ihnen *arbeiten*. In diesem Modell sind Emotionen und Gefühle bestimmten Strategien des Umgangs mit sich selbst, bestimmten *Selbsttechniken*, zugänglich.

Diese Techniken aber haben neben ihrer schon beschriebenen Methodik ein weiteres Charakteristikum: Sie betonen individuelle Verant-

491 Easton/Hardy 2009: 119

wortung. All das Bewusstmachen, Wahrnehmen, Verbalisieren, Durchstehen, Analysieren und Besprechen von Gefühlen ist (auch wenn es beim Besprechen ein Gegenüber gibt) zuallererst die Aufgabe des Einzelnen. Dazu gehört auch das Lesen und Anwenden von Ratgebern (die genau diese Eigenverantwortlichkeit wiederum propagieren), der Besuch von Stammtischen und Internetforen und – auch bei den nicht explizit polyamoren Mitgliedern meines Samples – das ausge dehnte therapeutische Gespräch, sei es mit Experten oder mit Freunden. Es gibt in meinem Sample kaum jemanden, der nicht Abende lang seine oder ihre Beziehung(en) mit Freunden durchspricht, analysiert und dadurch zu verbessern sucht. Auch ganz explizit bekennen sich viele zum Ideal der individuellen Verantwortung für das eigene Wohlergehen, das eine gewisse „Arbeit“ erfordert. Allein in der Aussage, Eifersucht entstehe aus einem Mangel an Selbstliebe, steckt das Ideal des Selbst als autarker Zelle. Jede Form von Autosuffizienz aber, auch Selbstliebe, entbindet die Anderen von etwaiger Verantwortung. Auch folgende Worte von Sascha lassen das Ideal eines autarken Selbst aufscheinen:

„Es gibt schlechte Tage, an denen ich einfach weiß, dass das einzige, was mich glücklich machen würde, wäre, mit meiner Freundin zu kuscheln und dieses schöne Gefühl zu haben... und das ist schon eine Abhängigkeit. Seit Janina weg ist, hab ich dieses Alles-Ist-Gut-Gefühl nicht mehr gehabt, sondern eher ein Alles-Ist-Grausam-Gefühl. Und ich bin unfähig, mir diese Stabilität selber zu geben. Aber sich selber zu bewahren, sich dessen bewusst zu sein: Falls diese Beziehung vorbei sein sollte, bin ich immer noch da und weiß, wer ich bin, diese innere Stärke zu haben und die Möglichkeit, sich selber glücklich zu machen, das wäre eigentlich die Lösung des Ganzen. [...] Und andersrum kenne ich das auch aus der gewaltfreien Kommunikation: Meine Gefühle gehören mir. Ich bin dafür verantwortlich, und nicht der Andere, und ich bin nicht für seine Gefühle verantwortlich.“

In die gleiche Kerbe schlägt Patricias folgende Überlegung:

„Ich weiß, dass Verletztsein und Eifersucht *mein* Gefühl ist. Die Situation verpflichtet mich nicht dazu, dieses Gefühl zu haben. Und das Geile ist halt, wenn ich das als *mein* Gefühl ansehe, also als meine Verantwortung, dann kann ich das auch ändern. Dann komm ich aus diesem Muster raus, dass die Anderen was für mich richten müssen.“

Auch *The Ethical Slut* betont, dass Eifersucht nicht durch das Verhalten des Anderen, sondern durch ein verinnerlichtes Gefühlsskript und bestimmte eigene biographische und psychologische Dispositionen entsteht. Das Gefühl hat seinen Ursprung folglich in demjenigen, der es fühlt, und kann auch nur von dieser Person bewältigt werden: „Jealousy is an emotion that arises inside you; no person and no behavior can ‚make‘ you jealous. Like it or not, the only person who can make that jealousy hurt less or go away is you“<sup>492</sup>. Aus dieser Setzung wird immer wieder gefolgert, dass es einen erhöhten Energieaufwand brauche, Verantwortung für eigene negative Gefühle zu übernehmen und keinen ‚Schuldigen‘ dafür zu suchen: „Monogamie ist was für Faule“, heißt es auf dem Stammtisch, und die beliebte Website polyamorie.de schreibt: „Wenn du [...] mit Poly zurechtkommen möchtest, ist konsequente Arbeit an dir selber dein täglich Brot“.

In meinem Sample allerdings wird diese Maxime manchmal durchaus umgangen und die ‚Arbeit an sich‘ verweigert – und zwar immer dann, wenn jemand die Konfrontation mit negativen Gefühlen beziehungsweise deren Auslöser vermeidet, nach dem Prinzip, das Luis einmal so formulierte: „Was soll es eigentlich für einen Wert haben, sich das Leben schwer zu machen?“

#### 5.4.2.4 Sicherheit und Transparenz

„Is up the only way?“ (Marlboro)

Trotz der Betonung persönlichen Wachstums und individueller Verantwortlichkeit für Gefühle gibt es auch eine Umgangsweise mit Eifersucht, die relationale Aspekte betont, insbesondere wenn es um die Lösung von Konflikten und den Abbau von Ängsten geht. Inneres Wachstum und eine damit einhergehende wachsende Unabhängigkeit – und damit auch die Fähigkeit zu unabhängiger Liebe – gilt zwar vielen als Ziel, doch kaum jemand hält es für möglich, dieses Ziel alleine, ohne Unterstützung zu erreichen. Vielmehr herrscht das Ideal eines Einander-Begleitens und Aneinander-Wachsens. Die wesentlichen Faktoren, die Partner auf diesem Weg im Idealfall beisteuern sollen, sind Sicherheit und Transparenz. Auch die Ursachen für Eifersucht

---

492 Easton/Hardy 2009: 117

werden nicht vollständig demjenigen übertragen, der sie empfindet, wenn dessen Partner nicht die nötige Sicherheit und Transparenz gewährleistet. So greifen meistens beide Umgangsweisen – individualistische und relationale – ineinander; allerdings tendieren verschiedene Beziehungsformen und Einzelfälle zu verschiedenen Extremen. Eine Nicht-Beziehung etwa verwehrt sich von allem Anfang an gegen die Idee der wechselseitigen Verantwortung, und auch in offenen oder polyamoren Beziehungen finden sich unterschiedliche Akzentuierungen und, nicht zu vergessen, Machtverhältnisse. Wie in Amys oben zitiertem Beispiel kommt es vor, dass ein Part seine Eifersucht als voll gerechtfertigt ansieht und die des Anderen problematisiert (die männliche Machtposition, die sie in ihrer Aussage impliziert, konnte ich nicht als vorherrschendes Muster in meinem Sample erkennen – sie wäre jedoch eine interessante Fragestellung für eine genderzentrierte Arbeit). So mancher scheitert auch an der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit – wie Sascha und Janina, oder auch, wenn man den Gerüchten Glauben schenkt, Kiano. Dennoch ist es sinnvoll, hier einen Blick auf die Ebene der recht breit geteilten Prinzipien zu werfen, denn diese verraten viel über zugrundeliegende Menschenbilder und Wertvorstellungen, welche wiederum mit gesamtgesellschaftlichen Diskursen zusammenhängen.

Sicherheit entsteht für meine Forschungsteilnehmer dadurch, sich der Liebe des Anderen gewiss sein zu können, sowie durch klare Regeln und (eingehaltene) Abmachungen. So sagt etwa Daniel zum ersten Punkt: „Ich glaube nicht, dass bei jemandem ein Eifersuchtsproblem besteht, der sich seiner Liebe sehr sicher sein kann. Dann ist die Verlustangst weg“. Ähnliche Aussagen gibt es zahllose; Marjan etwa sagt: „Ich glaube, ich fühle mich einfach deswegen trotz allem sicher, weil nach sieben Jahren Beziehung einfach sicher ist, dass ich seine Frau bin. Das kommt nicht von heute auf morgen“, und Patricia meint: „Die Angst, ihn zu verlieren, hat nie irgendwelche Spitzen erreicht, einfach weil er mir von Anfang an gezeigt hat, wie sehr er mich liebt, und weil er immer da war“. Dazu passt auch Sarahs folgende Beobachtung zum Zusammenhang zwischen Eifersucht und mangelnder Bestätigung: „Wir sind gerade wieder viel eifersüchtiger, als wir mal waren.“ – „Woran liegt’s?“ – „Naja, es ist halt die erste Verliebtheit vorbei, wo man sich eh die ganze Zeit klarmacht, dass man sich krass toll findet“.

Der zweite Punkt – Regeln und Abmachungen – lässt sich als der Faktor deuten, der Sicherheit gewährleistet, wenn ‚die Liebe allein‘ diese nicht gewährleisten kann, sei es aufgrund von Konflikten, Zweifeln an Intensität und Beständigkeit der eigenen Gefühle oder derjenigen des Partners, oder einfach, weil die Beziehung neu ist und sich eine gewisse Grundsicherheit noch nicht einstellen konnte. Abmachungen, die zum Beispiel die Häufigkeit und Dauer der Kontakte zu Dritten regeln, Prioritäten zusichern, den Sex mit Freundinnen der Partnerin verbieten, Geheimhaltung ver- oder gebieten, geben in solchen Lagen Sicherheit. Patricia erklärte mir dieses Zusammenspiel von Sicherheit durch Vertrauen und Verbindung einerseits und Regeln andererseits so:

„Weißt du, man kann nicht erwarten, dass sich jemand einfach so sicher fühlt, wenn er ins offene Meer geworfen wird. Das Gefühl von Sicherheit entsteht innerhalb eines klar abgesteckten Feldes, und dann kann man das nach und nach ausweiten. Mir geht es zum Beispiel absolut besser, wenn ich weiß, dass mein Freund nicht vor meinen Augen wen anders abschleppen wird, einfach weil das verboten ist. Es kann sein, dass ich damit irgendwann später klarkomme, wenn wir länger zusammen sind und sich alles sicher anfühlt“

– eine richtige Prognose, wenn wir uns an den Swingerclubbesuch etwa ein Jahr später erinnern. Und auch bei dieser Gelegenheit gab es Regeln, etwa in Form von Vetorechten; die Notwendigkeit eines regulierenden Rahmens wurde auch in der Stammtischdiskussion über Orgien festgestellt.

Zu den Abmachungen gehört nun in vielen Fällen auch diejenige, einander über sexuelle Kontakte zu Dritten zu informieren, womit wir bei der zweiten verbreiteten Strategie zur Eifersuchtsbewältigung auf Beziehungsebene angekommen wären: Transparenz, die durch ehrliche und ausführliche Kommunikation hergestellt werden soll. Wie bereits im Kapitel über Beziehungsmodelle thematisiert, ist radikale Ehrlichkeit, das Offenlegen aller dem Bewusstsein zugänglichen Informationen über das eigene Innenleben, ein wichtiger Wert, wenn etwa Sasha es zu seinem Ziel erklärt, „in Wahrheit zu leben. Ich will mich nie ertappt fühlen. Jeder kann alle Informationen über mich haben“. Größtmögliche Transparenz verhindert in diesem Konzept, wie uns Sarah schon erklärt hat, das Entstehen von Spekulationen, Projektionen und daran gebundenen Ängsten und ermächtigt außerdem den

Partner zur Reaktion: „So hat man auch die Möglichkeit, wieder zu gehen“, meint etwa Jan-Philipp. Beides trägt dazu bei, Gefühle von Unsicherheit, Verrat und Ausgeliefertsein zu verhindern. Dennoch kann man, wie ein Stammtischbesucher es treffend formulierte, „auch mit Wahrheit zuschlagen“ und durch brisante Informationen erst Eifersucht und Angst auslösen – eine Tatsache, aufgrund derer manche Paare das Transparenzdiktum für sich ablehnen. Andere dagegen wählen den Weg intensiver kommunikativer Aufarbeitung der entstehenden Gefühle. Sarah erzählt:

„Also damals, als ich zum ersten Mal was mit wem anders hatte, sind wir [sie und Tobi, Anm. K.R.] dann so ziemlich katalogartig alle Fragen durchgegangen, die wir aneinander hatten – einfach, weil die Situation so ungewohnt war. Das war ziemlich anstrengend, weil man sehr viel auch über sich nachdenken und die eigenen Gefühle beobachten muss, aber hinterher waren wir uns wirklich näher als vorher.“ – „Welche Fragen waren das, zum Beispiel?“ – „Naja, zum Beispiel ob sich meine Gefühle Tobi gegenüber irgendwie geändert haben, und wie das genau kam, dass ich was mit dem anderen Kerl hatte, und ob ich den jetzt wiedersehen will, und was ich für den empfinde, und was unsere Beziehung für uns ausmacht und so weiter...“

Die Auffassung davon, was eine Beziehung ausmacht, ändert sich dabei allerdings im Vergleich zum romantischen Modell grundlegend. Insbesondere im polyamoren Umfeld zeichnet sich ab, dass Beziehungen nicht in erster Linie dem Begründen und Pflegen von Gemeinschaft, sondern vielmehr der Entwicklung der beteiligten Individuen dienen sollen. So zitieren Easton und Hardy etwa eine polyamor lebende Frau mit den Worten:

„My open sexual lifestyle gives me personal freedom, independence, and responsibility in a way that being an exclusive couple doesn't. Because I'm responsible, every day, for my needs being met (or not), and for creating and maintaining the relationships in my life, I can take nothing for granted. [...] And so this lifestyle gives me a very concrete feeling of individuality that I re-create every day. I feel more like a grown-up, adult, responsible person when I know that my life [...] is all my choice.“<sup>493</sup>

In der Realität meines Feldes gibt es allerdings auch viele Personen, die eine starke Individualität mit einem Bekenntnis zur Gemeinschaft ver-

493 Easton/Hardy 2009: 77



binden – eine Idee, die etwa in Karls Worten zum Ausdruck kommt, mit denen er seine Beziehung zu Anna lobte: „Es ist so ein Traum. Jeder macht voll sein Ding, und wir machen zusammen aber auch voll *unser* Ding“. Patricia sieht die Qualität ihrer Beziehung zu David unter anderem darin,

„dass wir zwei autonome Menschen sind, die sich auseinanderhalten und auch von selber stehen können. Wo hör ich auf und wo fängt der andere an. So eine gewisse Stärke und Unabhängigkeit von beiden Seiten ist ja wichtig, weil man auf zwei schwachen Pfeilern auch keine feste Brücke bauen kann.“

In diesem Zusammenhang muss auch beachtet werden, dass das Transparentmachen von Handlungsmotiven, Gefühlslagen und -mustern, das das gegenseitige Verständnis fördern und das Gefühl des Hintergangen-Werdens vermeiden soll, und die permanente ‚Arbeit an sich‘ sehr mühsam sind und nicht zuletzt deshalb es manche Menschen als hilfreich empfinden, diesen Prozess innerhalb einer Gemeinschaft zu durchlaufen. Immer wieder kommt auf dem Stammtisch das schon erwähnte portugiesische „Heilungsbiotop“ Tamera zur Sprache, in dem es, wie ein Besucher berichtet,

„nicht unüblich ist, dass man beim Abendessen beieinander sitzt und diskutiert, wer die Nacht mit wem verbringt. Es geht darum, eine Vertrauensgemeinschaft zu haben. Jeder sollte sich fragen, ob das eigene Verhalten die Anderen unterstützt, und bekommt eben auch von den Anderen Hilfe dabei, mit den Gefühlen klarzukommen.“

In geringerem Ausmaß (da die Besucher untereinander nicht notwendigerweise in enger Beziehung stehen) erfüllt auch der Stammtisch selbst eine solche Funktion: Er bietet der emotionalen Herausforderung, in die nichtmonogam und transparent lebende Paare sich begeben, ein Forum und stellt eine Gruppe zur Verfügung, die bestimmte Herangehensweisen teilt und auf affirmative Weise begleitet. Dies steht einerseits zum Ideal der vollen Eigenverantwortlichkeit in Opposition, dient aber zugleich dazu, jedem Einzelnen eine Annäherung an dieses Ideal zu ermöglichen – dies erscheint paradox, belegt aber letztendlich nur, was auch auf größerer Skala zu beobachten ist: Individualismus könnte ohne Gesellschaft nicht überleben. Ohne Spiegel kein Selbst, ohne Beziehung kein Ding.

## Zwischenfazit 4

„Sie schwören sich, sich nie zu schonen,  
um das Beste gegenseitig aus sich rauszuholen.“<sup>494</sup> (Shaban & Käptn Peng)

Im Hinblick auf meine Ausgangsthese lässt sich also festhalten, dass sowohl Gefühle als auch Selbst und Beziehung(en) in meinem Feld tendenziell als etwas erlebt werden, das aktiver Formung durch Selbst-techniken zugänglich ist. Diese Formung folgt einerseits bestimmten Prinzipien wie Eigenverantwortlichkeit und Ehrlichkeit, und andererseits bestimmten Techniken wie dem Annehmen, analytischen Hinterfragen und Aufarbeiten von Gefühlen, dem Transparenz herstellenden Beziehungsgespräch und dem therapeutischen Austausch mit Dritten. Die ‚Poly-Bibel‘ *The Ethical Slut* empfiehlt Methoden zum Umgang mit Eifersucht, die vom Schreiben eines freien Textes und dem Erstellen von Listen mit hilfreichen Dingen, die der Partner oder die man selbst tun könnte, um Eifersucht zu lindern, über bestimmte Gesprächstechniken, die auf Ich-Botschaften und der spiegelnden Wiederholung des Gesagten durch den Zuhörer aufbauen, bis zur Teilnahme an Wut-Management-Workshops und anderen Therapieangeboten reichen<sup>495</sup>. Gefühle und Beziehungsdynamiken sind hier also Objekte, die sich, wenn man so will, *managen* lassen. Und sei es, dass man sich zu diesem Zwecke tief in sie versenken und ihnen Respekt zollen muss – sie gelten nicht länger als Naturgewalten, und sie sind *nicht* deckungsgleich mit dem Selbst, das mit ihnen umzugehen lernt oder weiß. Im Zweifelsfall behält dieses Selbst oft die Oberhand, indem es Gefühle, wie wir am Beispiel der Verliebtheit gesehen haben, „zerdenkt“. Zugleich aber ist es wiederum dieser aktive Umgang mit den eigenen Emotionen, der es ermöglicht, ein Selbst, ein Individuum zu werden – das Verbalisieren und Offenlegen von Impulsen, Gedanken und Emotionen, das Geständnis, wird ganz im Sinne Foucaults zu einer Praxis, die das Individuum konstituiert. Sowohl der aus den Selbsthilfe- und therapeutischen Diskursen gespeiste Ansatz des reflexiven Selbst-Managements<sup>496</sup> als auch der der ostentativen, expressiven Selbsterkundung

494 Shaban & Käptn Peng 2012: *Sie mögen sich* (Album *Die Zähmung der Hydra*)

495 Vgl. Easton/Hardy 2009: 111, 123, 125, 142 f.

496 Vgl. hierzu auch Illouz 2006: 97 f.

sind wichtige Bestandteile neoliberaler Subjektivität, und auch die Betonung von Individualität statt Gemeinschaft fügt sich ins Bild: Die Ideale volle Eigenverantwortlichkeit, Wahlfreiheit, originelle Individualität, inneres oder spirituelles Wachstum und Kreativität in der Lebensgestaltung, die ein authentisches Selbst zum Ausdruck bringt, befinden sich in völligem Einklang mit dem Selbstverwirklichungs- und Selbstoptimierungsdogma, das seit den 1960er Jahren Eingang ins neoliberale Subjektideal gefunden hat. Genauso, wie es Charakteristikum neoliberaler Staatlichkeit ist, den Einzelnen zu fordern und zu aktivieren, erscheint hier Selbstwerdung und nicht Paarwerdung, Symbiose und Gemeinschaft als primärer Sinn von Liebesbeziehungen. Das Bekenntnis zur Polyamorie selbst wird dabei häufig zu einem wichtigen Element des originellen Selbst, zur *lifestyle*-Komponente. In dieser extremen Form – die in der Realität meines Forschungsfeldes allerdings selten ungebrochen und unhinterfragt auftritt – ist eine Beziehung genauso wie der neoliberale Staat kein Gesellschaftsvertrag mehr, sondern ein Individualisierungsvertrag<sup>497</sup>. Allerdings kann dies nicht allein als Folge des neoliberalen Diskurses gewertet werden – wir erinnern uns, dass schon das romantische Beziehungsmodell eine gewisse Spannung zwischen Transzendenzstreben (dem Wunsch nach Ineinander-Aufgehen) und der Betonung von Individualität enthält. Letztere lässt sich in großem Maße auch an exklusiven Beziehungen beobachten und ist daher Bestandteil des Konzeptes der *Reinen Beziehung* von Anthony Giddens, der eine kritische politische Einordnung derselben weitgehend vermissen lässt. Ohne Zweifel aber stärkt der neoliberale Diskurs die beschriebene Tendenz.

Und mehr noch: Es handelt sich bei den introspektiven Anstrengungen im polyamoren Leben nicht nur um Geständnisse, die auf selbstverständliche, unreflektierte Weise geäußert werden – wie etwa bei der Beichte oder in einer Talkshow –, sondern um Geständnisse, die als solche erkannt und unter den Namen Wahrhaftigkeit und Transparenz zu einem Wert an sich erhoben werden. Dies ist insofern interessant, als Transparenz gegenwärtig auch im gesellschaftlichen Bereich von zentraler Bedeutung ist. Sie gilt als Demokratieggarant, wenn etwa die Tätigkeiten von Geheimdiensten oder widerrechtliche

497 Vgl. Sauer 2008: 27

Regierungsgeheimnisse publik werden und dadurch beurteilt werden können, zugleich aber ist sie auch ein Instrument weitreichender Kontrolle: Die zunehmende Transparenz der Bürger durch die Veröffentlichung und ungehinderte Verbreitung sensibler Daten im virtuellen Raum ermöglicht eine genaue Einschätzung und fein abgestimmte Einflussnahme, sei es im Bereich der Strafverfolgung, der politischen Meinungsbildung oder des Marketings. Transparenz ist somit sowohl ein Instrument der Befreiung als auch der Kontrolle und Manipulation. Dennoch trägt sie gegenwärtig eine tendenziell positive Konnotation und wird mit Demokratie, Machtgleichgewicht, flachen Hierarchien und Freiheit assoziiert, also mit Werten, die mit dem neoliberalen Diskurs und seinem Mythos von gleichen Erfolgchancen für Alle eng zusammenhängen. Was nun im polyamoren Umfeld stattfindet, ist die Übernahme dieses Ideals in den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen: Auch hier soll die Transparenz ein Machtgleichgewicht herstellen, das etwa dem Entstehen von Eifersucht wegen Ausgrenzung und Unwissenheit vorbeugt. Dass sie auch ein Kontrollinstrument sein kann, das sowohl Selbstüberwachung erfordert als auch alle Regungen und Machenschaften des Partners zu registrieren und zu beurteilen erlaubt, ist manchen meiner Gesprächspartner bewusst – und einige haben sich, wie wir schon gesehen haben, genau deshalb gegen volle Transparenz entschieden. Auch auf theoretischer Ebene meldet zum Beispiel David den Zweifel an, dass die Forderung nach Transparenz davon ausgehe, dass es eine objektive Wahrheit gebe, während eigentlich jeder seine subjektive Wirklichkeit erlebe und dies auch so bleiben dürfe. Auf diese Pluralität subjektiver Wirklichkeiten verweist Georg Simmels berühmter Satz „Das Geheimnis – das durch positive oder negative Mittel getragene Verbergen von Wirklichkeiten – ist eine der größten geistigen Errungenschaften der Menschheit“<sup>498</sup>. Nach Simmel definieren sich zwischenmenschliche Beziehungen wesentlich über die Menge und Art des in ihnen geteilten oder nicht geteilten Wissens, wobei das Geheimnis – das nicht geteilte Wissen – Grenzen zwischen Gruppen und Individuen zieht und Distanzen einführt. So ermöglicht das Prinzip des Geheimnisses erst die Konstitution von Innen und Außen: Wo die Möglichkeit von Geheimhaltung nicht besteht, besteht

498 Simmel 1907

auch kein Unterschied zwischen verschiedenen Graden von Vertrauen und Intimität. Letztendlich definiert sich sogar das Selbst durch die Existenz eines nicht einsehbaren Innenraums. Der ‚gläserne Mensch‘ als letzte Konsequenz des Transparenzideals wäre ein Mensch kurz vor der Auflösung in vielen einander inhaltlich ähnelnden Beziehungen. Dies steht in einem interessanten Widerspruch zur ebenfalls zutreffenden Beobachtung der Subjektivierung durch das Geständnis. Diesem Widerspruch zwischen maximaler und minimaler Individualität, der eine Gratwanderung zwischen Offenheit und Geheimhaltung erfordert, tragen auch auf dem polyamoren Stammtisch Stimmen Rechnung, die eine gewisse Privatsphäre jeder Beziehung befürworten und es in manchen Fällen für angebracht halten, Informationen zuerst zu verarbeiten und zu filtern, bevor sie mitgeteilt werden. Und schließlich lässt sich auch an vielen kleinen Dialogen ablesen, wie in Beziehungen mit dem Geheimnis kokettiert wird, mit dem Unbekannten im Gegenüber, mit dem Element, das Distanz und damit auch Spannung und Lebendigkeit in eine Beziehung bringt – erinnern wir uns nur an Lisa, die erklärt, sie könne sich als erwachsener Mensch ja auch einmal alleine verabreden, ohne dies zu Protokoll zu geben, oder an all die angedeuteten, halb enthüllten Ereignisse in jenen Beziehungen, in denen Modellkonflikte herrschen oder die gerade (womöglich einseitig) in Öffnung begriffen sind. Dies lässt sich trotz aller Macht der Transparenzforderung als Bestätigung der Simmelschen These lesen.

Fasst man den Umgang mit Emotionen, den ich hier am Beispiel der Eifersucht geschildert habe, als Selbstführungstechnik und Subjektivierungsform auf, so lässt sich abschließend feststellen: Diese Technik ist zweischneidig und ihr Verhältnis zu den subtilen gesellschaftlichen Machtstrukturen, die uns hier interessieren, zutiefst ambivalent. Sie ermächtigt und befreit einerseits den Einzelnen, indem sie ihm eine Ablösung von kulturellen (und emotionalen) Mustern und eine gewisse Unabhängigkeit von anderen Menschen ermöglicht und dadurch seinen Handlungs- und Gestaltungsspielraum erweitert. Andererseits aber ist sie selbst wiederum ein diskursiv vorgegebenes und damit totalisierendes Instrument: Die Einzelne *soll* sich emanzipieren, *soll* sich möglichst individuell ausgestalten, *soll* unabhängig sein. Sie soll sich mit sich selbst beschäftigen, sich äußern, sich beschreiben, sich formen und lossagen – und dies alles auf derart einsehbare Weise,

dass wiederum die subtile Kontrolle durch das soziale Umfeld und ein gewisser Grad an Normierung möglich werden: Transparenz ermöglicht, dass von Anderen beurteilt werden kann, ob jeder ausreichend an sich arbeite. Dieser öffentliche Subjektivierungsvorgang wird zudem mit dem Begriff des Wachstums in Verbindung gebracht. So sagt zum Beispiel Tassilo: „Die Liebe ist einfach die Allmacht von allem, dass es so ist wie es ist und wunderschön ist, damit es einfach vorwärts geht, damit wir einfach weiter wachsen – verdammte Scheiße, was soll das denn sonst?“ Trotz aller Betonung persönlichen Glücks und persönlicher Reifung, die in den Worten meines Gesprächspartners liegt, bleibt die Tatsache bestehen, dass Wachstum als unhinterfragter Selbstzweck genauso wie das Primat des Individuums über die Beziehung ein Kernelement des neoliberalen Diskurses ist.

Die Technik der Introspektion allerdings bietet wiederum die Möglichkeit, diese Zusammenhänge aufzudecken und sich dazu zu positionieren. Deshalb liegt im konkreten Leben ein weit unschärferes Bild vor: Kritische Haltungen gegenüber Prinzipien wie Transparenz, Kontrolle, Individualismus und Arbeit führen zu gelebten Kompromissen, zu *messy realities* wie halber Transparenz, angedeuteter Information, zeitweiliger Verweigerung der ‚Arbeit an sich‘ und simultaner Wertschätzung von Individualität *und* solidarischer, verlässlicher Gemeinschaft. Zudem lassen sich immer wieder Rückgriffe auf Sinnsysteme wie den Buddhismus beobachten, die zwar bis zu einem gewissen Punkt mühelos mit dem neoliberalen Diskurs in Einklang zu bringen sind, aber ideengeschichtlich auf keinen Fall unter diesen subsummiert werden können. Auch macht buddhistisches Denken nicht beim Individuum halt, sondern eröffnet durch die Philosophie der Einheit allen Seins eine spirituelle Dimension, die zum Eigenverantwortlichkeitsprinzip des Neoliberalismus in harschem Kontrast steht.

Genauso, wie das neoliberale System fähig ist, sich Elemente der Kritik anzueignen und nutzbar zu machen, wohnt auch neoliberalen Prinzipien ein Moment von Freiheit inne – dies wird insbesondere im Vergleich mit restriktiveren, weniger fordernden Strukturen sichtbar. Die Macht mag in unserer Gesellschaft subtil wirken, indem sie individuelle Verantwortung und Selbstverwirklichung befiehlt, doch immerhin besteht dabei die Möglichkeit, dass manche Menschen diesen Befehl *tatsächlich* befolgen und sich *gerade dadurch* dem Wirkungsbe-

reich der Macht entziehen oder ihr zumindest auf Augenhöhe begegnen – in einzelnen Momenten, Gedanken, Entscheidungen, Taten, und sei es nur in der Erkenntnis der eigenen Verstrickung.

## 5.5 Ideelle Ebene I: Liebe

„*Belief has waned for many, but not affect.*“<sup>499</sup> (Brian Massumi)

Wie Emotionsethnologin Birgit Röttger-Rössler berichtet, unterscheiden die Makassar auf Sulawesi etwa 25 verschiedene Formen von Liebe. Je nachdem, auf wen sich ein Gefühl richtet und welche Komponenten es aufweist, greift ein anderes Konzept: So gibt es zwischen frisch Verheirateten *cinna-cini*, eine vom Äußeren ausgelöste, allerdings nicht sexuelle Anziehung. Mit sexuellem Begehren kombiniert, heißt sie *ero*, während sich nach einigen Ehejahren *singai* einstellt, eine Liebe auch zu den anfangs noch unbekannten Charaktermerkmalen des Anderen. Diese kann sich zu *sikarimangi* weiterentwickeln, einer von tiefer Kenntnis und Fürsorge gekennzeichneten Liebe, wie sie auch zwischen Eltern und (erwachsenen) Kindern oder zwischen Geschwistern herrschen kann. Im Falle der Trennung führt *sikarimangi* zu großem Schmerz; nicht der Fall ist dies bei *sikatutui*, einer anderen Form der ehelichen Liebe, die auf gegenseitiger Achtung, aber nicht auf derart tiefer Resonanz beruht. Den stabilsten Ehen liegt nach makassarischer Auffassung *sikatutui* zugrunde. *Amaling-maling* dagegen ist eine Form intensiver, inniger Verbundenheit, die man auch gegenüber anderen Familienmitgliedern empfinden kann, und die durch die Ausrichtung des Handelns auf die geliebte Person gekennzeichnet ist. Zentral ist in all diesen Formen von Liebe gegenseitiges Mitgefühl und Fürsorge – der Begriff *fago* beschreibt einen dafür typischen Zustand, den man im Deutschen als eine Mischung aus Mitgefühl, Vermissen und Lieben umschreiben müsste –, während sexuelles Verlangen nicht als nötige Komponente von Liebe aufgefasst wird. Dieses wird vielmehr mit menschlichen Grundbedürfnissen wie Nahrung und Schlaf gleichgesetzt. Das Phänomen intensiver emotionaler und sexueller Anziehung, das bei uns Verliebtheit heißt, gibt es bei den Makassar auch: Es heißt *garring lolo* und gilt als gefährliche und therapiebedürftige Krankheit<sup>500</sup>.

Jan-Philipp: „Also, erstmal muss man sich ja fragen, was ist eigentlich Liebe? Und ich würde sagen, sie ist ein Konstrukt. Oder nein, zuerst ist sie ein Gefühl. Es gibt da diesen Moment, wenn man jemanden sieht, und dann ist diese bestimmte Spannung da, die wir alle kennen. Das ist wie so eine Kammer, die man nicht betreten kann. Man weiß nicht genau, woher es kommt... es hat mit Hormonen und Biologie zu tun, ist chemisch bedingt [...]. Jedenfalls entsteht also irgendwie so ein spontanes Gefühl. Aber dieses Gefühl muss ich ja dann erstmal wahrnehmen, erkennen und einordnen. Ich weise ihm einen Platz zu, ich treffe eine Entscheidung. Ich

499 Massumi 2002: 27

500 Vgl. Röttger-Rössler 2006: 64 ff.

kann mich dafür oder dagegen entscheiden, es ernst nehmen und pflegen oder nicht... Ich sag immer, wenn ich eine tolle Frau getroffen habe und dieses Verknalltheits-Gefühl bewusst aufrechterhalte: Ich schraub' sie mir rein. Und wegen all dem würde ich sagen, Liebe ist auf jeden Fall auch ein Konstrukt.“

Als zentrale Ideen und Werte sind ‚Liebe‘ und ‚Freiheit‘ in Praxis und Reflexion nun schon vielfach aufgetaucht, und es zeichnet sich ab, dass beide im nichtmonogamen Kontext auf verschiedenste Weisen theoretisiert werden. Insbesondere das Liebesverständnis weicht vom herkömmlichen ab, und der Wunsch nach ‚Freiheit‘ wird als häufigstes Argument gegen die Monogamie angeführt. Begeben wir uns daher nun auf die ideelle Ebene und beginnen mit der Frage, was für meine Forschungsteilnehmer ‚Liebe‘ ausmacht. Dazu fasse ich diese nach emotionsethnologischem Ansatz – den im obigen Zitat mein Gesprächspartner, ohne Ethnologe zu sein (er hat sein Psychologie- und Philosophiestudium abgebrochen und betreibt seit 13 Jahren eine Bar), hervorragend darlegt – als ein Phänomen auf, das sich aus biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Komponenten zusammensetzt. Scharfe Grenzen zwischen ihrer Wurzel in der Fortpflanzungsbiologie, der Ausgestaltung individueller Empfindungen und Tendenzen durch die Lebensgeschichte des Einzelnen sowie den durch soziokulturelle Prozesse entstehenden Gefühls- und Handlungsskripten, Ideen und Theorien ziehen zu wollen, ist ein müßiges Unterfangen – denn all diese Komponenten stehen in beständiger Wechselwirkung. Als Sozial- und Kulturwissenschaftlerin betrachte ich das soziale und emotionale Phänomen ‚Liebe‘ aber aus meiner Perspektive (ohne damit andere Fachperspektiven abtun zu wollen): Haben wir uns bisher mit der Beziehungspraxis beschäftigt, so soll es nun darum gehen, wie ‚Liebe‘ in meinem Forschungsfeld als Idee aussieht. Gilt sie als Gefühl, als soziales Arrangement, als eigene Entität? Was unterscheidet die Liebe, wie sie für meine Forschungsteilnehmer existiert, von der Liebe, die das romantische Ideal propagiert? Und in welchem Verhältnis steht sie zur Idee der Freiheit?



### 5.5.1 Zweifel und Glaube: Liebe als Entität

„Love hides in the strangest places.  
Love hides in familiar faces.  
Love comes when you least expect it.  
Love hides in narrow corners.  
Love comes to those who seek it.  
Love hides inside the rainbow.  
Love hides in molecular structures.  
Love is the answer.“<sup>501</sup> (The Doors)

„You write about love? What is love?“ fragt Arsam. Ich kenne ihn aus dem *Import Export* und besuche ihn in seinem mit halbfertigen abstrakten Skulpturen, Leinwänden und Farbtuben vollgestellten Klassenzimmer in der Kunstakademie. Arsam, ein schmaler, feingliedriger Mann Mitte dreißig, trägt ein zerknittertes Leinenhemd, Jeans und Lederschuhe. Sein krauses Haar lässt ihn größer wirken, als er ist. Er malt und schreibt Lyrik, übersetzt Rimbaud ins Persische; wir teilen eine Leidenschaft für die *Doors*. Während er sich eine Zigarette dreht, erzählt er mir, dass er nach einer langjährigen Beziehung verschiedene undefinierte Verhältnisse hat, über die es nicht viel zu sagen gäbe. Eine Frau habe versucht, ihn eifersüchtig zu machen, „but that doesn’t work with me“. Er schaut mir ziemlich tief, verträumt und zugleich sprühend in die Augen: „Yesterday i read a phrase by William Burroughs, a very strange phrase. It sais, love is a natural pain killer [...]. A friend of mine lately said that there is no love, there is just consumption of persons. There are so many perspectives and opinions, you can’t say what love is.“

Liebe aber ausschließlich als subjektives Gefühl zu definieren, wäre zutiefst paradox, denn der Begriff ‚Liebe‘ schafft durch seine reine Existenz eine Kategorie, ja, man könnte sogar sagen: ein *Ding* namens Liebe. Liebe ist eine Denkfigur, ein Gefühls- und Handlungsmuster, ein sozialer und kultureller Code, der es ermöglicht, sich über die subjektiven Wahrnehmungen zu verständigen und einen intersubjektiven Sinn zu erschaffen. So wird das Spezifische generisch, aktuelle individuelle Befindlichkeiten und Umstände werden eingeordnet und mit Bedeutung belegt. Manchmal wird dieser Vorgang entlarvt, was Zweifel an der vermeintlich einfachen, nicht konstruierten Existenz von ‚Liebe‘ weckt: Man traut ihr dann nicht mehr, oder man verspürt die Notwendigkeit, sich bewusst für sie zu entscheiden, um noch an sie glauben zu können. In beiden Fällen stellt sich die Frage nach der Lie-

---

501 The Doors 1991 [1969]: *Love Hides* (Album *In Concert*)

be in Form einer Glaubensfrage, und mit dieser möchte ich meine Darstellung beginnen.

„Ich hab ihm gesagt, dass ich das Gefühl habe – und das hab‘ ich tatsächlich, so ein ziemlich deutliches Gefühl: das Gefühl, dass ich ihn lieben könnte. Das hat mich total frappiert die letzten Tage, denn das hatte ich echt schon lang nicht mehr. Das habe ich zuletzt zu meinem ersten Freund gesagt, als mit dem noch alles o.k. war. [...] Klar, man kann sagen, Liebe, was soll das sein – und es stimmt ja, dass man eigentlich nur was über den Augenblick sagen kann, und dass man außerdem das Du nicht wirklich identifizieren kann, und was Liebe überhaupt sein soll, weiß man ja auch nicht. Das ist halt so ein Konstrukt aus der Romantik, und man kann das alles bis ins letzte Detail zerlegen, wie man das in der postmodernen Theorie tut, man zerlegt alles, bis es nicht mehr da ist. Aber dann hab ich mir gedacht, na gut, so ist der Mensch eben, er baut sich eine Welt, und die gibt es. Und woran man sich dann noch halten kann, ist das eigene spontane Gefühl [...]. Also, obwohl ich weiß, dass es ein Konstrukt ist, fühlt es sich trotzdem nicht gelogen an. Aber wahr klingen kann es [die Liebeserklärung ist gemeint, Anm. K.R.] wahrscheinlich auch wieder nur, weil wir es beide schon so durchdacht haben, dass es nicht mehr so einen absoluten Klang hat.“

Diese Worte von Patricia zu Beginn ihrer Beziehung mit David schildern exemplarisch den Zustand, in dem sich weite Teile meines Samples befinden: Das Wissen, dass die eigenen Werte, Ideale, ja sogar die eigenen Gefühlsmuster zu einem großen Teil Resultat soziokultureller Konstruktionsprozesse sind, ist unhintergebar geworden. Es ist – in diesem Fall nach einem Soziologiestudium, in anderen Fällen nach einem Studium der Philosophie, Ethnologie oder Psychologie, in wieder anderen nach Jahren intensiven Durchdenkens von Selbst und Gesellschaft – nicht mehr möglich, in jenen Moment in der eigenen Biographie zurückzukehren, in dem die Worte „Ich liebe dich“ noch eine unmittelbar empfundene, unhinterfragte Wahrheit beschrieben.

„Für mich ist Liebe eigentlich nur noch ein Konstrukt. Dieses Für-Immer, das war früher mal... Jetzt denke ich: Man ist zusammen, ok, man ist halt *verliebt*, also spürt diese Anziehung, hat ‘ne gute Zeit und wenn’s klappt, dann ist es gut, und wenn nicht, dann halt nicht. Ich mach‘ mir auch keine Gedanken drüber, wie lang das geht. [...] Aber ich verstehe schon, warum er [Michael, Anm. K.R.] so romantisch und monogam denkt. Das ist in dir drin, wurde sozial vermittelt, durch sämtliche Institutionen zieht sich das. Steuerrecht, Medien, Moralvorstellungen, das ist alles infiltriert von diesem Gedanken. Der ist so latent und inhärent in Allem...“

...überlegt Diana nach ihrem ‚Sinneswandel‘. Der Herausforderung, mit solchem Wissen zu leben und zu lieben, begegnen meine Gesprächspartner auf verschiedene Weisen, die in der Schilderung der Zweifel oft schon anklingen. Patricia etwa betreibt im obigen Zitat praktische Dialektik: Sie empfindet etwas, das sie als Liebe identifiziert, und teilt dieses Gefühl mit, dekonstruiert es aber im selben Moment. Diese Dekonstruktion wiederum, obwohl für das spontane Empfinden zerstörerisch, nimmt sie als neue Basis: Dass ohnehin alles relativ sei, dient als Argument dafür, genauso gut an eine der Optionen glauben zu können als an gar keine; und nur durch das Einvernehmen der Partner über den zweifelhaften ontologischen Status der Liebeserklärung wird diese überhaupt erst möglich. Es herrscht also ein im wahrsten Sinne des Wortes *grundlegender* Zweifel. Ähnlich ergeht es Sarah:

„Alle postmodernen Theoretiker weg von mir! Die haben mich kaputt gemacht. Es ist einfach so, dass einem durch dieses absolute Auseinander-Friemeln und Von-Außen-Betrachten und Relativieren die Handlungsgrundlage entzogen wird. Da hab ich keinen Bock mehr drauf. Ich will das wieder ablegen, Schritt für Schritt. Ziel für nächstes Jahr: Ich will wieder eine Basis haben, auf der ich stehen kann, auch wenn sie konstruiert ist. Das ist mir egal!“ – „Es ist immer eine Schicht von Reflexion über allem drüber, gell?“ – „Ja, genau. Da kommt die Ethnologenkrankheit raus. Man nimmt sich selber nicht mehr ernst bei dem, was man für sich so raussucht. Man hofft ja drauf, dass man keine Idealfiguren mehr hat und irgendwie so ein ‚Selbst‘ wird, obwohl wir ja beide wissen, dass es das gar nicht gibt... Und ich verstehe auch nicht, warum diesen Leuten wie Foucault... dem strahlt doch die Sonne aus dem Arsch! [...] Die Köpfe in dieser Strömung sind irgendwann alle zu einem Zen-Moment gekommen, wahrscheinlich kommt man nur so klar. Der ist irgendwann zur buddhistischen Meditation übergegangen und hat versucht, sich von seinen Gedanken zu befreien.“

Auch sie verspürt also das Bedürfnis danach, wieder ‚glauben‘ zu können, eine unzerstörbare (oder besser: unzerdenkbare) Grundlage zu haben, vermutet die Lösung aber anders als Patricia darin, ihr reflexives Bewusstsein schrittweise zurückzubauen und verweist auf eine buddhistische Art des Umgangs mit Gedanken: sie ziehen zu lassen. Liebe, so Sarah weiter, sei „letztendlich nichts als eine Sache der Entscheidung“ – und diese stellt sie dem Zweifel entgegen. Ihre oben schon zitierte Aussage „Ich glaube schon an die große Liebe und daran,

dass es krass starke Gefühle gibt“ wird gerade durch diese Entscheidung möglich.

Aber nicht nur die sozialkonstruktivistische Denkweise, die sich durch den gängig gewordenen Gebrauch des entsprechenden Kulturbegriffes zumindest in groben Zügen im öffentlichen Diskurs niederschlägt, sondern auch – und chronologisch zuerst – die Psychologie hat tiefe Spuren im Umgang mit den Zuständen des Ichs hinterlassen. So analysiert sich etwa Daniel selbst: „Ich glaube, ich verlieb mich immer in so junge, unschuldige Typen, weil ich meine Seele reinwaschen will. Die sind wie ich vor 20 Jahren“. Jan-Philipp erzählt: „Bei einer meiner Exfreundinnen war das so, dass ich die eines Tages angeguckt habe und mir gedacht hab: Mein Gott – suche ich nach meiner Oma?“, während Luis mir erklärt, er glaube vermutlich an die freie Liebe, weil er seine streng katholische Erziehung kompensieren müsse. Gemeinsam haben all diese psychologisierenden Selbstanalysen, dass sie die eigenen gefühlsgeleiteten Entscheidungen relativieren: Was mit einer versteckten, mit psychologischen Mitteln zu entlarvenden Intention geschieht, trägt seinen Sinn nicht in sich – dies aber wird von der Liebe im romantischen Sinne erwartet. Romantische Liebe ist reiner Selbstzweck, und wenn nicht, dann ist sie eine auf biographische Bedingungen gegründete Illusion. Doch auch diesem Zweifel an ‚der Liebe‘ als Entität begegnen die Forschungsteilnehmer gerne mit dem Zug, Liebe auf eine Entscheidung zu gründen: „Vielleicht wäre es ja mal die richtige Wahl, zu sagen, Schluss mit dem Konsum und dem Suchen nach Besserem; ich treffe jetzt eine Entscheidung?“, fragt mich Jan-Philipp und weist auf das Paar am Nebentisch in dem Café, in dem wir sitzen: „Die zwei sind eines der wenigen stabilen Paare, die ich kenne. Also, die den Eindruck erwecken, mit der Suche abgeschlossen zu haben. Das finde ich schon bewundernswert.“ Ähnlich denkt Daniel:

„Man muss erst erkennen, dass Liebe was ziemlich Naives ist. [...] Es kommt halt drauf an, wie man Liebe definiert. Natürlich gibt es Anziehung auf den ersten Blick, aber dann braucht es halt Kompromisse und Entscheidungen. Ich würd' ja auch gerne mal so einen Entschluss fassen. [...] Das ist auch ein Kompromiss mit sich selber. Da es diese *Titanic*-Liebe nicht gibt, muss man fähig sein, sich zu entscheiden und zu beschließen, einander was zu geben, auch wenn man nicht mehr fünf Mal am Tag Sex hat.“

Entdramatisierend äußert sich auch Dr. Apiera:

„Ich glaube, meine Einstellung zu Beziehungen hat sicher schon so manche Frau abgeschreckt. Mir ist das nicht so wichtig, dieses große Gefühl und Leidenschaft und so weiter... mir sind die emotionalen Bedürfnisse wichtiger, und da bin ich dann eigentlich recht pragmatisch. Und um das nicht als Beleidigung aufzufassen, braucht es einfach ein gewisses Alter, glaube ich.“ – „Was meinst du mit emotionalen Bedürfnissen?“ – „Naja, Sicherheit, Geborgenheit, Verlässlichkeit, sowas.“

Und Tassilo meint lapidar: „Liebe ist ein neurologisches Pflaster, das man braucht, um nicht Selbstmord zu begehen“ – eine an die Biochemie angelehnte Aussage, die noch etwas tiefer unter die Gürtellinie des Romantikers schlägt als psychologische Analysen und Pragmatismus. Nicht selten aber sind es genau dieselben Menschen, die ‚Liebe‘ als Idee zerpfücken und begraben, nur um sie ein paar Wochen später wie den Phönix aus der Asche wieder zum Leben zu erwecken:

„Man kann an der Liebe lernen. Und zwar vor allem in der Wesenschule an sich selber. Man wächst nämlich mit der Liebe [...]. Deswegen kann man auch nach ihr süchtig werden, weil man wird dann süchtig aufs Leben, süchtig auf sich selber, wenn man's freibekommt, den inneren Kern, was man so sehnlichst freimauert, jeden einzelnen Stein da rauszieht – bis man das Bild sieht. [...] Man erkennt dann das eigene Ziel; das Leben wird reicher, wenn man an sich arbeitet.“ – „Man muss akzeptieren, dass in der Liebe keine Konkurrenz herrscht. [...] In allen politischen Beziehungen sind wir genauso weit gekommen, wie unsere zwischenmenschlichen Beziehungen gekommen sind. Liebe ist mächtiger als jede Waffe der Welt, sie ist [...] das, was alles bewegen wird. Die Liebe ist die produktive Kraft, wegen der alles vorwärts geht...“

Es sei unbenommen, dass Tassilo massive und bisweilen schwer nachvollziehbare Stimmungsschwankungen hat – „ich such‘ seit zwanzig Jahren einen Psychiater, der nicht zum Fenster raus will, wenn ich anfangen zu reden“ –, aber ganz unabhängig davon ist die hier aufscheinende Koexistenz einer Absage an die Liebe nach romantischem Modell mit dem tiefen Glauben an eine von der Zweierbeziehung losgelöste, generalisierte Liebe in ein und derselben Person häufig anzutreffen. So wendet etwa Tassilos Freund Steffen im folgenden Chat-Dialog einen im weitesten Sinne ethnologischen Kulturbegriff an, verknüpft diesen aber mit einer Wertung – es gibt für ihn „schlechte“ und „gute“ Kultur und damit auch eine „schlechte“ und eine „gute“ Idee von Liebe.

Steffen: „unsere ‚gesellschaft‘ und ‚unkultur‘ ist ja sehr unreif. in bezug auf nahezu alles, was das normale menschsein anbelangt. wir sind praktisch eine ‚verblödete unkultur‘.“

Ich: „würdest du sagen, dass ‚kultur‘ im allgemeinen blöd ist, und der mensch näher an der natur leben sollte? und woher kann man feststellen, was die natur ist? oder wie sieht bessere kultur für dich aus?“

Steffen: „kultur ist nicht im allgemeinen blöd. sie ist schon gut, solange sie sich am guten, am gewissen und an der harmonie mit allem, was ist, orientiert. jetzt, in unserer phase der ‚katastrophalen‘ entwicklung unserer ‚kultur‘ ist es sicher wichtig, dass wir wieder viel näher an die natur herangehen. was die natur ist? dafür muss man sich selbst beobachten und frei betrachten. sich selbst lieben kann man auch sagen. beispiel: ‚wir alle scheißen. warum reden wir da nicht drüber und warum wissen wir eigentlich nicht alle, wie das perfekt geht?‘ ebenso: ‚essen, trinken, pinkeln, sex, schlafen.‘ die normalsten und wichtigsten dinge nehmen wir für selbstverständlich und haben keine ahnung darüber. und ganz unwichtige dinge: ‚iphones, ipads, fernsehen, waffen, kriege, geld‘ halten wir für wahnsinnig wichtig und da ‚kennen wir uns gut aus‘. also die natur ist das, was ich wirklich bin. ein mensch aus fleisch und blut. alles andere bin ich ja nicht. ist vollkommen künstlich. bessere kultur ist also im kern, wenn die menschen sich selbst und einander mehr lieben und diese liebe auch leben. wenn es um liebe geht, dann ist es bessere kultur. wenn es nur um ‚mehr‘, ‚reichtum‘, ‚status‘, ‚macht‘ oder so geht, dann ist es schlechte kultur.“

Im Gespräch geht er auf das Thema Liebe – untergliedert in romantische und generalisierte Liebe – näher ein:

„Ich hab‘ ja auch sehr viel ferngesehen. Und in den ganzen Teenie-Serien und Hollywood-Filmen ist immer ein Handlungsstrang die große romantische Liebe. Wenn man die gefunden hat, ist das Leben erfüllt. Ich dachte als Jugendlicher auch, das Glück sei im Sex zu finden. Also Sex mit der richtigen, der großen Liebe. Das wird einem so eingepflanzt, aber es geht am echten, natürlichen Leben vorbei. [...] Dabei heißt Liebe doch eigentlich nur, sich mit der Realität zu begnügen – oder, noch besser: sich mit der Realität zu vergnügen! [...] Liebe ist jetzt mein großes Lebensthema, wofür ich lebe, woran ich glaube, und was ich als meine Göttin oder meinen Gott, oder jedenfalls einen großen Teil von Gott erkannt habe. [...] Die Weisen sagen ja auch alle: Das Glück und Gott oder deine Seele findest du nur in der Stille. Viele, viele Menschen ertragen keine Stille, müssen immer was machen, immer quatschen; wenn es mal still ist, ist das unangenehm, peinlich... da sieht man, wie weit wir [...] vom Kern des Lebens weg sind. Wir sind total weit weg von der Liebe, wir sind total weit weg von der Freiheit, wir sind deswegen auch total weit weg von der freien Liebe. Wir sind auch total weit weg davon, erfüllte, reife, im gesamten

Leben gut eingebettete Sexualität zu leben. Also im Grunde sind wir ziemlich behämmert.“

Hier geraten also Natur und Spiritualität ins Spiel: Als „gute“ Kultur gilt jene, die näher an der ‚Natur des Menschen‘ liegt. Die kritische Reflexion macht an dieser Stelle halt: Was die Natur des Menschen und was folglich gute Kultur und richtige Liebe sind, steht außer Frage; es gibt hier eine Wahrheit, die nicht mittels des zu Beginn angewandten Kulturbegriffs dekonstruiert wird. „Die Liebe“ in einer generalisierten Form tritt hier als eine spirituelle Wahrheit auf, als „Göttin“, die im Gedankenraum nahe an der ‚Natur‘, aber außerhalb des Kulturellen und über diesem steht. Dementsprechend spielt in dieser ganzheitlichen Konzeption die Sexualität – wie in den Schriften Fouriers oder in Adelheids Lebensreflexion – als jener Punkt eine wichtige Rolle, in dem Liebe und Natur zusammenfließen.

Auch Martin zieht eine solche Trennlinie zwischen der Dekonstruktion des romantischen Liebesideals (mit Aussagen wie „Eifersucht gehört nicht zur Liebe, das ist ein kultureller Besitzanspruch“ und „ein romantisches Für-Immer-nur-Du ist unrealistisch“) und der Nicht-Dekonstruktion des eigenen Konzeptes von ‚freier Liebe‘, von „einer Liebe, die da ist, weil sie da ist“, und die keiner restriktiven Abmachungen und Formen bedarf, um gelebt werden zu können. Interessant ist hier folgender Dialog zwischen der von der „Ethnologenkrankheit“ befallenen Sarah und dem allem Anschein nach davon verschonten Sportlehrer Martin.

Martin: „Wenn ich in der Liebe meinem Gefühl folgen kann, dann bin ich frei. [...]“

Sarah: „Echt? So einfach ist das? Also... neulich hat mal mein Onkel Geschichten ausgepackt. Der war ja ein Voll-Hippie, hat in einer Kommune gelebt, mit beiden Geschlechtern geschlafen, LSD genommen, echt alles mitgenommen was man mit dieser Zeit verbindet. [...] Und er sagt immer, dass er diesen Freiheitsbegriff, der damals so hochgehalten wurde, mittlerweile als absoluten Zwang ansieht. Und das Gefühl hab ich auch manchmal, dass die Freiheit, die von einigen Leuten jetzt hochgehalten wird, nicht die Freiheit ist, dass man sozusagen ‚seinem Herzen folgt‘, sondern dass man wirklich wieder in so bestimmte Konzepte, Vorstellungen oder auch selbst auferlegte Imperative eingebettet ist. Also ich kann von mir nicht behaupten, dass ich auf mein Herz hören kann. Ich hab Gefühle, aber ich weiß immer, woher sie gekommen sind: weil ich bestimmte Dinge gelernt habe, und die kann ich auch immer wieder um-

lernen. Weißt du, wie ich meine? Wenn ich jetzt für mich verinnerlicht habe, dass freie Liebe was Gutes ist, glaube ich auch, dass ich oft kleinen Neigungen eher mehr Ausdruck verleihen will, weil ich mir selbst gerecht werden will oder meinen Idealen gerecht werden will. Und ich glaube auch, dass meine Ideale, mein Handeln und mein eigenes Fühlen nicht wirklich deckungsgleich sind.“

Martin: „[...] Also klar hat alles eine Prägung. Es ist auch wichtig so zu denken, aber wenn man sich zu sehr auf diese Prägung...“

Sarah: „Ich kann gar nicht mehr anders denken! [...] Würdest du immer sagen, dass das Gefühl, das aus deinem Herzen kommt, rein und echt ist, oder dass du auch von deinen Vorstellungen geleitet wirst?“

Martin: „Ja klar bin ich von meinen Vorstellungen geleitet!“

Sarah: „Warum siehst du es dann trotzdem als frei an, dass du deinen Impulsen folgst?“

Martin: „Ach so... naja, weil die da sind.“

Sarah: „Aber wenn die nicht aus einer Freiheit kommen, sondern aus einem Zwang oder einem Konzept...“

Martin: „Was denn für ein Zwang? Ich hab keinen Zwang, polyamor zu leben, um cool zu sein. Viele finden es eh voll bescheuert [...]“

Sarah: „Nee, das mein ich nicht. Ich will nicht unterstellen, dass du fremdgesteuert bist. Sondern dass du deine Impulse gar nicht hättest, wenn du die Konzepte nicht hättest...“

Martin: „Das ist eine voll seltsame Trennung. Natürlich beeinflusst mein Denken meine Gefühle. Wir sind ein Ding! Natürlich beeinflusst meine Kognition die Gefühle und andersrum, ich finde es seltsam zu sagen... also, ich sehe das irgendwie ganzheitlich.“

(Freie) Liebe ist also für Martin eine leicht und tendenziell spontan zu beantwortende Frage von Überzeugung und Gefühl als organischer Einheit – ihm kommt es nicht in den Sinn, wie Sarah und viele andere am eigenen Ideal zu zweifeln. Doch es gibt noch überzeugtere Menschen als Martin. Lisa, die ihrerseits, wie wir gesehen haben, Liebe mit der Idee von Netzwerken und „Halt von mehreren Seiten“ verknüpft, berichtet, dass sie bei ihrem einzigen Besuch des polyamoren Stammtischs einen nicht willkommenen Zweifel säte:

„Das mit der Liebe ist ja schon ein bisschen schwierig, weil eigentlich muss man das ja erstmal so ein bisschen definieren, was das heißt. Und als ich *das* auf dem Stammtisch gesagt hab, haben die total so – [erschrockenes Luftholen] – Liebe ist diskutabel?! Als würde jeder genau wissen, was Liebe ist, oder so was... eine Blasphemie, anscheinend.“

Eine ähnliche Situation löste ich selbst aus, nachdem ein Stammtischgast die Frage gestellt hatte, was genau der Unterschied zwischen Po-



lyamorie und Swingen sei. Die Runde hatte sich relativ schnell darauf geeinigt, dass es bei Polyamorie um Liebe gehe, bei Swingen dagegen nur um Sex, als ich – auf der Suche nach emotionalen und temporalen Elementen des polyamoren Konzeptes von Liebe – fragte: „Aber für so eine Unterscheidung muss man ja ganz genau wissen, wo die Grenze zwischen Beidem verläuft. Bedeutet Liebe unbedingt Langfristigkeit? Und welches Gefühl darf man nicht haben, damit es ‚nur Sex‘ ist?“ Die Reaktionen waren, ähnlich wie bei Lisa, Stirnrunzeln und das ernste Statement, diese Frage stelle sich nicht; Liebe habe in erster Linie mit Vertrautheit, Transparenz, Langfristigkeit, Beständigkeit, Fürsorge und Rücksichtnahme zu tun. ‚Verliebtheit‘ wird zwar ebenfalls nicht hinterfragt, doch radikal affektbasierte Auffassungen von Liebe, wie sie in meinem Forschungsfeld durchaus auch vorkamen, sind im polyamoren Zirkel eher nicht vertreten. Dieser orientiert sich unausgesprochen an den zentralen Komponenten des romantischen Ideals, nämlich idealisierende Verliebtheit und permanente Bindung. Hier herrscht eher Glaube denn Zweifel. So sprach auch Sascha (vor seiner großen Enttäuschung) gerne schwärmerisch von seiner „Traumfrau“, seiner „Angebeteten“, von der, „die die Welt verändern kann“, und verwehrte sich gegen die von verschiedenen Seiten an ihn herangetragene Überlegung, es sei für jede Beziehung dienlich, wenn beide Beteiligten auch alleine zurechtkommen könnten: „Ich will nicht allein sein! Ich will eine Beziehung, sonst bin ich nicht glücklich“. Zugleich bricht das polyamore Liebeskonzept das romantische aber insofern auf, als es die Idee des Kompletbezugs zweier Personen aufeinander in Frage stellt: Eine polyamore Denkrichtung zumindest betrachtet die verschiedenen Partner insofern als einander ergänzend, als verschiedene Aspekte des Selbst mit verschiedenen Personen ausgelebt werden können. In einer Diskussion zwischen Teilnehmern der schon erwähnten Mailingliste warf allerdings ein Mann seinem Vorredner vor, dies sei „instrumentalisierendes und zweckrationales Denken“ und fordert eine „Romantik im besten Sinne“, also bedingungsloses Annehmen aller Persönlichkeitsfacetten des Partners. Die Entgegnung lautete, es bedeute nicht, den Partner nicht zu achten und zu lieben, wenn man nicht zu allen seinen Aspekten in Bezug stehen könne; das Leiden in vielen monogamen Beziehungen rühre aus dem Anspruch her, diesen romantischen Kompletbezug auf Biegen und Brechen herstellen zu wollen. An der-

artigen Diskussionen lassen sich unterschiedliche und ambivalente Haltungen zum romantischen Ideal im polyamoren Umfeld ablesen: Manche Stimmen zeugen schlicht von einer Sehnsucht nach vielfacher romantischer Liebe, während andere eine pragmatische Fragmentierung des romantischen Absolutheitsanspruchs vornehmen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es in meinem Feld ein breites Spektrum von Antworten auf die Glaubensfrage nach der Liebe gibt: Dieses reicht von der soziologisch, biologisch oder psychologisch informierten Dekonstruktion der Idee über darauf reagierende dialektische Manöver oder bewusste Entscheidungen, die einen ‚neuen‘ Glauben an die Liebe ermöglichen, bis hin zum unhinterfragten Glauben an ‚die Liebe‘ in einem generalisierten, oder – insbesondere im polyamoren Umfeld – modifizierten romantischen Sinne. Eine harte, konsequente Leugnung der Existenz von ‚Liebe‘ allerdings liegt so gut wie nie vor.

### 5.5.2 Mangel und Fülle

Wir haben nun gesehen: Wenn man – generell, mit einer der vielen Stimmen im eigenen Kopf oder in bestimmten Phasen auch als Ganzer – an ‚die Liebe‘ glaubt, heißt das nicht unbedingt, dass man damit dem romantischen oder auch nur dem ernüchterten Modell monogamer Alltagspartnerschaft folgt. Da, wie wir gesehen haben, auch nichtmonogame Konzepte zutiefst romantische Komponenten in sich tragen können – was konzeptuelle Trennungen nach diesem Kriterium manchmal bemüht aussehen lässt –, erscheint es mir fruchtbarer, das Augenmerk auf andere höchst variable Wesensmerkmale der ‚Liebe‘ – oder besser, der ‚Lieben‘ – zu richten, die unsere Gespräche zu fassen versuchten.

Eine immer wieder aufblitzende inhärente Frage an das Wesen der Liebe könnte man so formulieren: Folgt Liebe aus einem Mangel, oder wird sie aus der Fülle geboren?

Ein Kernstück des romantischen Ideals ist die Idee, es gäbe für jeden Menschen eine ‚andere Hälfte‘: ein Bild, das klar impliziert, dass man ohne diese andere Hälfte nicht komplett sei, kein erfülltes Leben leben könne. Ohne diese ergänzende, erfüllende Liebe herrscht also

ein Mangel – hier sei daran erinnert, dass Sokrates den Gott Eros als Sohn von Penia (dem Mangel) und Poros (der Fülle) ansah, wobei Begehren aus dem Mangel entsteht und durch die Fülle befriedigt wird. Die oben geschilderte nichtmonogame Konzeption, dass verschiedene Aspekte der eigenen Person in Beziehung zu verschiedenen Partnern (oder genauer, wiederum zu manchen von deren Persönlichkeitsanteilen) stehen, verläuft analog zur sokratischen Konzeption – mit dem Unterschied, dass sowohl das Selbst als auch das ergänzende Gegenüber fragmentiert wird. Die Argumentation, es sei unmöglich, mit einem Partner alle Bedürfnisse zu erfüllen, ist vor allem im polyamoren Umfeld recht häufig, wie etwa in diesem Dialog mit Thomas, den ich vom Stammtisch kenne:

Ich: „Es gibt ja im monogamen Modell die Idee, dass die Liebe zu einem Menschen einen erfüllt und man dann nicht mehr braucht. Heißt das dann, dass es im polyamoren Empfinden nicht sein kann, dass ein einzelner Mensch einen erfüllt; hat man mehrere Beziehungen, weil man sie *braucht*, aus einem Mangel heraus?“

Thomas: „Klar, es ist doch schon so, dass einem ein einzelner Mensch nie alle Bedürfnisse erfüllen kann. Es gäbe doch immer mehr. [...] Man muss zwar zwischen künstlichen und echten Bedürfnissen trennen. Aber auch bei den echten ist es so, dass einer nicht alles erfüllen kann...“

Eine entsprechende Beziehungskonstellation, in der er etwa zwei Jahre zuvor für einige Zeit gelebt hatte, schilderte mir Kiano: Seine beiden Partnerinnen hätten einander „gut ergänzt“, da die Beziehung zur Jüngeren von beiden zwar sehr leidenschaftlich war, aber „im luftleeren Raum hing“, weil er ihren Freundeskreis nicht teilte, während er zu der Älteren mehr „soziale Nähe“ empfand, da sie seinen Erfahrungshorizont und seine Lebenssituation teilte. Es seien zwei sehr verschiedene Kategorien von Menschen und deshalb zwei ebenfalls sehr unterschiedliche, auf ihre Weise einzigartige und einander ergänzende Beziehungen gewesen. Marjan – die sich trotz der Überlegung, ihre Beziehung zu öffnen, nicht mit dem polyamoren Modell und insbesondere dessen wertendem Duktus identifiziert – stellt ähnliche Überlegungen an:

„Wir haben so unterschiedliche Bedürfnisse, die wahrscheinlich auch durch dieses Markt-Ding noch erweitert werden. Da spielt zwar dieser Konsumgedanke mit rein, aber vielleicht kann man sich einfach davon verabschieden, dass man in einer Person alles finden muss, was einen

glücklich macht. Ich weiß, das geht jetzt in diese komische Polyamorie-Richtung, diese Argumentation, aber vielleicht ist das ja gar nicht so schlecht, wenn man es mit einer gewissen Genügsamkeit verbindet und diese großen vielen Bedürfnisse nicht zu einer Übermacht werden lässt.“

Die Zweifel an der Authentizität und Spontaneität von Bedürfnissen in einem System, das stete Konsumlust als Funktionsprinzip hat, kehrt in all diesen Diskussionen häufig wieder – stellen wir aber zunächst einmal unabhängig davon fest: Die ‚Bedürfnisargumentation‘ folgt einer Mangellogik (und ist insofern romantisch). Wegen der Nichterfüllung mancher als gegeben konzipierter Bedürfnisse durch einen Partner kommen weitere Partner hinzu. Doch dieses Muster ist innerhalb meines Samples keineswegs einheitlich oder ungebrochen vertreten – neben der schon genannten Kritik, es zeuge von „zweckrationalem Denken“, finden sich diverse Nuancierungen. „Mir fehlt gar nichts mit dem Tobi. Ich lauf ja auch nicht rum und suche irgendwen. Das ergibt sich einfach aus der Situation – da hab ich dann schon das Bedürfnis nach dem, was ich da mache, aber es entsteht halt genau in dem Augenblick und mit der Person, die da ist“: Sarah verlässt hier zwar nicht das Idiom des Bedürfnisses – doch in ihrer Wahrnehmung ist ein Bedürfnis nichts Gegebenes und Unveränderliches, sondern etwas, das spontan entsteht, an eine Situation und eine Person geknüpft ist. Diese dynamische Natur des Bedürfnisses scheint auch in Patricias Worten auf:

„Vielleicht muss man das Pferd eher andersrum aufzäumen. Nämlich so, dass es nicht eine bestimmte Menge an Bedürfnissen gibt, die befriedigt werden müssen, sondern eher – und das ist auch das, was der David immer sagt –, dass er schon zufrieden ist und ihm nichts fehlt, wenn er nur mit mir zusammen ist, aber dass es immer möglich ist, was anderes zu erleben, was eben seinen eigenen Wert hat. Das Bedürfnis ist dann eigentlich nur das nach der Möglichkeit, sowas erleben zu dürfen, wenn es denn passiert. Verstehst du den Unterschied?“

Ich verstand ihn, denn auch Sascha hatte ihn schon mehrfach betont:

„Klar gibt es das, dass ich von einer Frau so erfüllt bin, dass ich keine andere *brauche*. Aber interessant sind sie trotzdem – und ums ‚brauchen‘ geht es ja auch gar nicht! Ich brauche nur die *Möglichkeit*, nicht nein sagen zu müssen, wenn jemand interessant ist. Bei mir ist das Interesse, mit einer anderen was zu haben, ja nicht, weil in meiner Beziehung was nicht stimmt, sondern weil ich von der anderen halt krass begeistert bin. So wie von der Außerirdischen zum Beispiel. Aber ich bin ja trotzdem auch von Janina begeistert. Oder war. Als wir noch zusammen waren.“

Beide verlassen hier also bewusst die Logik von Mangel und Kompensation – ein Zug, der in sehr vielen Aussagen implizit vorliegt: nämlich genau dann, wenn jemand die Empfindung beschreibt, die eine Beziehung habe mit der anderen „nichts zu tun“, sei nicht eingegangen worden, weil etwas fehle, sondern um ihrer selbst willen. Dies gaben mit einer einzigen Ausnahme – Sonja, die mit ihrem Freund unglücklich war und sagte, eine offene Beziehung wäre ganz gut, denn dann könnte sie sich „nach was besserem umsehen“ – alle meine Gesprächspartner an, die in offenen oder polyamoren Beziehungen lebten.

Viele aber lösen sich vollständig von der Annahme, Liebe folge aus Mangel und Bedürfnissen. In ihrem Empfinden ist Liebe kein knappes Gut, und Beziehungen werden nicht eingegangen, weil ohne sie etwas fehlte: Sie entstehen aus einer affektiven Fülle und intensivieren einander vielmehr, als dass sie sich etwas nähmen. Liebe und Erotik werden zudem als Qualitäten menschlicher Begegnungen gesehen, die sich nicht an die Grenzen von als „Paar“ bezeichneten Dyaden halten. Ki-ano schildert das exemplarisch folgendermaßen:

„Ich versteh dieses Allein-Erfüllen schon lang nicht mehr. [...] Es ist eher dieser Ansatz, dass Beziehungen sich nicht gegenseitig ausstechen, sondern sich potenzieren und inspirieren. Und genauso ist es mir wichtig, Input von männlichen platonischen Freunden zu haben, also geistig, aber auch körperlich, im Sinne von zusammen Sport oder Musik machen oder was auch immer. Eigentlich ist ja schon der Mensch, der mir das Essen verkauft, [...] mit dafür verantwortlich, dass ich lebe und liebe. Das sind ja alles Sachen, die mich verändern und vielleicht für andere wieder attraktiv machen. Oder dass diese, nennen wir es mal Energie oder Lebensfreude an wen anders ausstrahlen kann. Und ist das nun etwas Schlechtes oder etwas Gutes? Es ist etwas Gutes. [...] Das mit dem Genügen, ich kann dir gern Bescheid sagen, falls es irgendwann so ist [lacht]. Aber in so einer arbeitsteiligen Gesellschaft find ich sowas eigentlich absurd. Ich werde ständig von Leuten beeinflusst, inspiriert und am Leben gehalten. Da ist dann eben auch die Frage, was ist der Unterschied zwischen einer freundschaftlichen, solidarischen Beziehung und einer sexuell intimen Beziehung, wo ist da die Grenze, wo hört das auf? Wenn mich jemand massiert oder mich bloß streichelt oder schöne Musik vor mir macht, ist das wirklich so abgeschnitten von allem, was ich sexuell spüre und weitergebe...?“

In diesem Bild sind Begehren und Liebe expansive Kräfte, die sich entlang netzwerkartiger Verbindungen ausbreiten, diese zugleich erschaffen und in spezifischen Situationen, Atmosphären und Begegnungen

wirken. Ihnen wird also eine große Eigendynamik zugeschrieben, die meine Gesprächspartner immer wieder mit dem einfachen Ausdruck „es passiert“ beschreiben. Nicht die Subjekte handeln in diesen Begegnungen, sondern „es“, das über spontanen Affekt definierte Begehren. Oder, um es in Tassilos Worten zu sagen, in denen Liebe definitorisch mit dieser Augenblicksintensität zusammenfällt: „Liebe ist die Kraft zwischen den Dingen“. In anderen Aussagen folgt ‚Liebe‘ eher in Gestalt eines Langzeitphänomens auf eine affektive Initialzündung.

„Es ist so, dass ich das nicht mache, sondern es passiert. Man könnte sagen, Sex und Liebe sind Formen von Kommunikation, die in ganz vielen Beziehungen eine Rolle spielen, auch wenn man vielleicht nicht gleich mit jedem schläft. Es ist eine Art, sich zu verbinden, und sie findet statt, wenn man das geschehen lässt. [...] Es hängt viel von der Situation ab, von der Stimmung. Eine Person fasziniert mich irgendwie, ich werde neugierig auf sie, möchte sie kennenlernen, möchte sie glücklich machen... und es macht auch mich glücklich im Augenblick. Aber wenn es nicht passiert, fehlt mir auch nichts. Ich *brauche* es nicht, sondern es passiert“:

Auch in dieser Beschreibung von David kommen Spontaneität, Affekt und die Eigendynamik des Geschehens zum Ausdruck, womit sie der von statischen Bedürfnissen, einem empfundenen Mangel und aktiver Suche ausgehenden Idee, man brauche mehrere Partner, um alle Bedürfnisse zu befriedigen, nahezu diametral gegenüberliegt. Begehren entsteht in dieser alternativen Auffassung nicht aus einem Mangel an Liebe, und die verschiedenen Beziehungen addieren sich auch nicht zu einem erwünschten Maß an ‚Beziehung‘ oder ‚Liebe‘, sondern sie sind jede für sich genommen sowohl erfüllend als auch wandelbar und situationsbedingt. Genauso, wie die Mangellogik von Sokrates über Hegel bis Freud und Lacan auftritt<sup>502</sup>, steht auch diese alternative Lesart des Begehrens in einer philosophischen Tradition: ‚Begehren‘ ist eines der Kernstücke des Gedankengebäudes von Gilles Deleuze, das mit der platonischen Definition des Eros als „totales Begehren“, als die Singularität überwindende, Zusammenhänge stiftende Kraft, als – um David Graebers Formulierung zu borgen – „energetic glue“<sup>503</sup>, korrespondiert. In Anlehnung an Spinoza korrigiert Deleuze in seinem gemeinsam mit Felix Guattari verfassten Werk *Der Anti-Ödipus: Kapitalismus*

502 Vgl. Pieper/Bauer 2014: 20

503 Graeber 2011 c: 493

und Schizophrenie (1972) die konstitutive Koppelung des Begehrens, *désir*, an Mangel und Genussstreben und konzipiert es dagegen als eine positive, produktive Kraft, die Verbindungen herstellt und dem Sozialen immanent ist:

„Für mich beinhaltet Begehren keinen Mangel; es ist auch keine natürliche Gegebenheit; es ist nichts anderes als ein Heterogenen-Gefüge [*agencement hétérogenique*]; es ist Prozess im Gegensatz zu Struktur oder Genese; es ist Affekt im Gegensatz zu Gefühl; [...] Es ist Ereignis im Gegensatz zu Ding oder Person.“<sup>504</sup>

Deleuze nimmt zudem eine Ausweitung des Begriffes auf den nicht sexuellen Bereich vor und betont die prä-subjektive Eigenschaft dieser Kraft, die zwischen verschiedensten Menschen, Dingen, Orten und Zeiten, zwischen allen Komponenten der Realität zirkuliert und jenes prozessuale Kausalitätsnetz erschafft, das er das *Rhizom* nennt<sup>505</sup>. Wie Hekma und Giami anmerken, diene das Deleuzsche ontologische Modell schon in den 70er Jahren als „robuste theoretische Grundlage“<sup>506</sup> für die Forderung nach sexueller Freiheit – was angesichts dessen, wie sich manche nichtmonogame Empfindungen mit dieser Theorie decken, kein Wunder ist.

In Anlehnung an Spinoza, Deleuze und Henri Bergson definiert Brian Massumi ‚Affekt‘ als ein dem Sein immanentes Werden, als unbestimmte, im Entstehen begriffene Augenblicksintensität, welche Verbindungen herstellt, als Prozess, der dem ‚eingefangenen‘, mit konventioneller Bedeutung belegten ‚Gefühl‘ ontologisch vorausgeht wie der Raum seiner Vermessung und das Sein und Werden der linearen Zeit. Der Affekt ist ein Potential des Immanenten zur Transzendenz, also zum Überschreiten von Zustand und Struktur, zur Bewegung und Transformation, zum In-Beziehung-Treten<sup>507</sup>. Dieses Potential ist noch ungerichtet, offen; es ist ein Überschuss, der, so Massumi, als Lebendigkeit und Freiheit empfunden wird<sup>508</sup> – und genau davon schei-

504 Deleuze 1996: 31

505 Vgl. Pieper/Bauer 2014: 20; Pieper und Bauer verwenden hier das Deleuzsche Begriffsinstrumentarium zur Interpretation polyamorer Konstellationen, was mich inspiriert hat.

506 Hekma/Giami 2014: 8; i. O.: „a robust theoretical foundation“

507 Vgl. Massumi 2002: 26 ff.

508 Vgl. ebd.: 36

nen die Stimmen zu sprechen, welche „Möglichkeiten“ für sich reklamieren und von Spiel, Reiz und *Kairos*-Momenten sprechen: Sie weigern sich, den Affekt einzufangen.

Weiter weisen die oben zitierte Konzeption von Sex als Form der Kommunikation sowie die Betonung der Bedeutung von Situation und Atmosphäre eine große Nähe zu bestimmten poststrukturalistischen und systemischen Ontologien auf: David verwies mich sogar selbst darauf, dass es nach Niklas Luhmann ohnehin nichts gäbe als miteinander kommunizierende Systeme, wobei man sowohl einen Menschen als auch die Sexualität als System auffassen könne. Immer wieder fallen auch Sätze wie dieser von Diana nach ihrem ‚Seitensprung‘:

„Uhrzeit und so, das ist auch ganz schrecklich. Wir haben uns um 18 Uhr getroffen. Und dann hatten wir natürlich Hunger und sind in so einem italienischen Restaurant gelandet, mit Kerzen und dem ganzen Kram... und Rotwein gab's auch noch! Ohne den wäre das alles nicht passiert. Und dann war's auch noch Nacht... die ist auch so ein Aktant, die Nacht.“

Sie spielt hier auf eine ihr aus dem Soziologiestudium vertraute Theorie an: die *Akteur-Netzwerk-Theorie* von Bruno Latour, die im Zuge einer ‚symmetrischen [also nicht anthropozentrischen] Betrachtung‘ Dingen, Tieren, Substanzen, Orten und Stimmungen einen Akteursstatus zuspricht. Als ‚nicht-menschliche Aktanten‘ können sie in einer kontingenten Kette von Bedingungen und Handlungen ein entscheidendes Glied sein; es handelt nicht allein das menschliche Subjekt, sondern ein Netzwerk, ein System<sup>509</sup>. Wo man die Grenzen des Systems zieht, liegt auch hier im Auge des Betrachters: So könnte man etwa Diana, ihren Affärenpartner, das Restaurant, den Wein und die Nacht als System betrachten, das den Seitensprung ausführt, oder Diana und den Wein, oder den Alkohol und die Neuronen, wobei man auch letztere als Teilsysteme des ersteren auffassen kann. In Kianos obigem Beispiel wäre die Einheit von Mensch und Musik ein solches handlungsgenerierendes, überindividuelles System, und die Musik (wohlgemerkt: die Musik, nicht nur der Musiker) ein Aktant.

Derartige Vorstellungen haben stets eins gemeinsam: Sexualität und Liebe erscheinen dabei nicht als Gefühle oder Neigungen, die aus-

509 Vgl. Latour 2007



schließlich von Individuen generiert und auf Individuen gerichtet und dabei stabil und von überindividuellen Faktoren unabhängig sind, sondern als Kräfte in einem rhizomatischen Netz, als Korrelat von Ort, Zeit und vielerlei anderen Umständen. Auch gibt es keine klare Trennung zwischen sexuellen und platonischen oder sexuellen und Liebesbeziehungen – Sexualität, Freundschaft und Liebe bilden vielmehr ein Kontinuum. Die Begriffe werden unscharf; einmal wird von Sex, einmal von Liebe, einmal von Erotik oder Attraktion gesprochen: „Also, ich hatte ja in meinem Freundeskreis ja fast mit jedem mal was. Ich find‘ eh, man sollte mit allen seinen Freunden mal geschlafen haben. Das ist einfach nochmal eine andere Ebene, auf der man sich kennenlernen kann“, meint Sarah. Diana notiert in ihr Tagebuch: „Diese moralische Trennung zwischen Freundschaft und Liebesbeziehung, warum macht man das? Warum darf man mit Freunden keinen Sex haben oder warum existiert diese Trennung überhaupt?“, und Patricia schreibt in das ihre:

„Früher dachte ich immer, es gäbe nur zwei Sorten von Sex: den, der nur der Befriedigung von körperlichen Bedürfnissen dient und sich oft eher leer und sinnlos anfühlt, und den, der mit Liebe einhergeht, also den ‚wirklich guten‘ Sex. Oder den moralisch richtigen oder so. [...] Inzwischen würde ich sagen, es gibt dazwischen einen Graubereich. Sex kann mit Freundschaft, Neugier, Abenteuerlust, mit sehr vielen verschiedenen Dingen einhergehen. Wahrscheinlich sind es mit jedem Menschen andere Gründe. Und irgendwie sind das natürlich auch Formen von Liebe, wenn man so will, nur nicht dieses große romantische Ding“

– ein Empfinden, das von einer programmatischen Aussage Michel Foucaults aus dem Jahr 1981 angekündigt worden zu sein scheint (was natürlich kein Zufall ist, ist doch Foucault der Großmeister eines in Fluss geratenen Denkens, das an konzeptuellen Grundfesten rüttelt und – bisweilen mit sehr produktiven Folgen – deren Einsturz zugleich diagnostiziert und provoziert, unauflösbar verquickt mit der postmodernen Realität, in der auch meine Studie spielt): „Man muß von den beiden stereotypen Klischees der rein sexuellen Begegnung einerseits und der Identitätsverschmelzung in der Liebe andererseits wegkommen.“<sup>510</sup>

<sup>510</sup> Foucault 1981: 88

### 5.5.3 Spezifität und Temporalität

skizze für drei

es ist wie ein gewürz  
das sich vor das andre schiebt  
erdschatten auf den mond  
es ist wie neue dämme  
die meine flüsse anders lenken  
es ist wie ein wind  
der gegen den strich  
meine haare zerzaust

dann komme ich zurück  
zu den düften deiner küche  
mit neuen knospen auf der zunge  
mit neuen seen in der seele  
an dein meer  
mit neuen poren in der haut  
die dir allen reichtum schenken  
komme ich zu dir

zwischen ihm und mir  
und mir und dir  
da ist atmen  
da ist pause  
da ist geben und umhüllen  
da ist fremdes  
da ist wärme  
da ist weite  
da ist zeit

wo ich liebe, ist beharrlichkeit

Zwischen dem Ablegen von Eifersucht und dem aktiven Engagement mit mehr als einer Person besteht ein nicht zu unterschätzender Unterschied – in den meisten Beziehungen gibt es einen passiveren und einen aktiveren Part. Den Grundsatz, dass Liebe kein Nullsummenspiel ist, teilen die meisten, und können auf dieser Grundlage ihre Eifersucht hinter sich lassen – selbst aber mehrfach zu lieben, folgt der Erkenntnis des Grundsatzes oft mit einiger Verzögerung. Ich selbst habe dafür im Laufe der Zeit ein gewisses Gespür bekommen (wenn auch nicht im selben Maße wie andere Menschen aus meinem Sample), ohne welches es dieses Unterkapitel vielleicht nicht gäbe. Beispiele wie jenes Saschas vom Gerichtsvollzieher wären mir wahrscheinlich ein Rätsel geblieben, wenn ich beim kognitiven Erkenntnisweg geblieben wäre. Man kann sicherlich über Spezifität und Zeitlichkeit *nachdenken*, doch selbst zu erfahren, was für eine immense Differenz zwischen zwei ‚Liebesobjekten‘

bestehen kann, wie gerade diese Differenz sie unantastbar und dennoch kompatibel macht, und wie sie einander auf der Leinwand des subjektiven Bewusstseins ablösen oder beeinflussen, ist ein völlig anderer Weg der Erkenntnis. Ich hoffe, meine Ahnung davon vermittelt zu haben.

Zu den entsprechenden kognitiven Konzepten kam ich folgendermaßen: Ich stellte zwei miteinander verwandte Fragen, die sich aus monogamer Warte geradezu aufdrängen. (1) Wie kann man, wenn man sich von der Liebe zu einer Person erfüllt fühlt, weitere unterbringen? (2) Wenn man mehrere Menschen liebt, liebt man sie tatsächlich *gleichzeitig*? Die Antworten darauf bilden zwei thematische Komplexe: die Radikalisierung der Adornoschen Idee der Spezifität, und eine bestimmte Temporalität, die nichtmonogamen Liebeskonzepten innewohnt. Die Zeit hat darin ein ganz eigenes Wesen, sie wird auf eine Weise erlebt, die diese Art zu lieben möglich macht.

Zunächst zur Frage eins: Wie oben geschildert, verlassen viele meiner Gesprächspartnerinnen bewusst die Logik von Bedürfnis, Mangel und Kompensation und lehnen für sich die Idee ab, sie suchten nach anderen Menschen, um etwas zu bekommen, was ihnen in einer bereits existierenden Beziehung fehle. Als Bedürfnis wird es nur gesehen, nicht eingeschränkt zu sein; beziehungsweise entstehen Bedürfnisse situativ und an eine bestimmte Person gekoppelt, werden aber nicht als Resultat eines Mangels begriffen. Eng daran gekoppelt ist die Idee der Spezifität, der grundlegenden Besonderheit und daraus resultierenden Unvergleichbar- und Uersetzbarkeit jeder Begegnung und jedes Menschen. Davids oben schon zitierte Aussage, jeder Mensch sei „eine eigene Welt“ und unvergleichbar, weshalb es unmöglich sei, einen Menschen mit einem anderen zu betrügen, bringt dieses Argument auf den Punkt. Isabelle sagt, sie könne in ihrer Dreierkonstellation gut leben, da sie sich von ihrem Freund „auf eine sehr individuelle Weise geliebt“ fühle; Susanne sagt über eine Affäre ihres Partners: „Das lässt mich relativ kalt, weil ich weiß, dass ich was ganz bestimmtes von ihm will, was niemand sonst von ihm will oder bekommt“; die vielen Reden über „andere Baustellen“, von der Hauptbeziehung „unabhängige Ereignisse“, Saschas simultanes Empfinden von Verliebtheit in eine Person und Liebeskummer wegen einer anderen und das stete Sich-Verwehren gegen den Verdacht, man kompensiere Mängel, zeugen davon,

wie tief diese Überzeugung sitzt: Liebe knüpft sich an die Eigenarten des Anderen. Hinzu kommt, wie oben geschildert, oft auch die Spezifität der Umstände, unter denen man diesem Anderen begegnet: Was in der Universität geschieht, wäre nicht unbedingt auch an der Isar geschehen, und umgekehrt. David ergänzt: „Außerdem bin ich auch nicht mit jedem Menschen der Gleiche. Der, der ich bei meiner Freundin bin, bin ich nicht bei irgendwem anders“. Der jeweiligen Beziehung entsprechen hier also verschiedene Aspekte des Selbst. Auch John meint: „Ich finde es total faszinierend, wenn Anja [seine Partnerin, Anm. K.R.] innerlich auf die Reise geht und mit wem anders Dinge in sich entdeckt, die sie mit mir nicht entdecken könnte“. Die Frage, wie die verschiedenen ‚Lieben‘ in einem Menschen Platz haben können, stellt sich also schon aus dem Grunde nicht, dass das Selbst nicht als *ein* Raum gedacht wird, der ‚voll‘ sein kann, sondern als ein wandelbares Gebilde mit verschiedenen Schichten und Arealen, die mit jeweils einzigartigen Anderen in Kontakt und Beziehung treten.

Hinzu kommt aber nun auch noch der Faktor der Zeit: Alle meine Gesprächspartner bestätigten mir auf Nachfrage, dass es, wie von mir angenommen, auch ihnen nicht möglich sei, sich auf mehrere Personen gleichzeitig zu konzentrieren. „Es kommt schon vor, dass ich mal ein paar Stunden lang nur an die eine denke. Und dass mir dann erst einfällt: Ach, da ist ja noch die andere, die sollte ich mal anrufen – und dann wandert meine Aufmerksamkeit zu der“, erklärt Sascha. Patricia erzählt aus der Anfangszeit ihrer Beziehung mit David:

„Ich hab damals das Bild verwendet, für mich ist diese Beziehung zu ihm so, als wären wir beide in einem Kokon, sowas Geborgenes halt... und dass der sozusagen ein Loch kriegt, wenn wir was mit wem anders haben. Dann zieht's. [...] Und er meinte, er würde das schon auch so sagen, dass es diesen Kokon gibt, aber nicht, dass der permanent da ist, sondern immer dann, wenn wir uns sehen, oder telefonieren, oder aneinander denken, und dass sich der sozusagen dann jedes Mal wieder neu aufbaut. Aber dazwischen gibt's Zeiten ohne. [...] Ich hab ihn dann gefragt, wie ist das denn, wenn du gerade mit einer anderen schläfst, liebst du mich dann auch? Und er hat gesagt, na klar, er *weiß*, dass er mich liebt, aber seine Aufmerksamkeit ist dann woanders.“

Passend zu dieser Idee der sich wiederholenden Reaktualisierung der Beziehung äußert David eine soziologisch informierte Kritik am linearen Zeitverständnis, die derjenigen Adornos entspricht, der in *Moral*

und *Zeitordnung* eine Verbindung zwischen Monogamie und linearem Zeitverständnis aufdeckt (allerdings ohne dass David diesen Aufsatz gelesen hätte – er greift auf Heidegger zurück):

„Die Zeit bewegt sich nicht einfach von A nach B. Das Leben ist eigentlich im Augenblick, was anderes gibt es nicht. So wie das eben Heidegger sagt mit seinem Begriff der Immanenz: Das Sein liegt in der Zeit. Und so ist es auch mit der Liebe, die wird nicht in einem Moment beschlossen und läuft dann linear weiter. Wie lang muss es denn dauern, bis es Liebe heißt? Und die Zeit ist sowieso nicht linear, sie ist eher gebrochen, in Augenblicke zerlegt, oder sie kehrt wieder. Dazwischen können immer Momente sein, wo eine andere Liebe da ist. [...] Aber eigentlich gibt es sowieso keine parallelen Beziehungen. Es sei denn bei einer Orgie. Sonst gibt es eine Gegenwart mit einem Menschen und eine Gegenwart mit einem anderen.“

Ähnlich beschreibt mir Thomas seine Empfindungen, als ich ihn danach frage, wie er seine Beziehungen „unter einen Hut“ bringe, und greift dabei ebenfalls auf ein philosophisches Konzept zurück:

„Sehr passend finde ich da diese Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Und zwar so: Ihrem *Wesen* nach sind alle Beziehungen permanent und deswegen auch gleichzeitig da. Die Liebe zu allen Partnerinnen liegt sozusagen unter allem drunter, was in meinem Leben geschieht. Aber in *Erscheinung* tritt immer genau die Person, die im Augenblick anwesend ist. Das wechselt also hin und her, aber die Liebe zu einer Person ist trotzdem nicht weg, wenn die andere gerade präsenter ist.“

Auch in diesem Modell erneuert sich die Liebe in den gemeinsamen Momenten und ist sonst als Wissen, Erinnerung und Grundzustand latent vorhanden. ‚Wesen‘ laufen parallel, ‚Erscheinungen‘ folgen einander seriell – so könnte man sagen, wenn man Linearität zugrunde legt. Der Augenblick aber – als reine Gegenwart gedacht – steht außerhalb der Zeit, wie auch Massumi feststellt: „Intensity [...] is like a temporal sink, a hole in time“<sup>511</sup>. So gesehen, kann ein Konflikt zwischen zeitlich ‚parallelen‘ Beziehungen gar nicht aufkommen.

Es lässt sich also festhalten: Liebe gilt im nichtmonogamen Kontext häufig als situativ und spezifisch und geht mit einem fragmentierten und relativierten Verständnis von Person und Zeit einher. Zentrales zeitliches Konzept ist dabei der *Augenblick*, das fokussierte, intensi-

511 Massumi 2002: 26

ve Erleben der Gegenwart und der gegenwärtigen, noch nicht als „Gefühle“ eingeordneten, noch nicht in soziale Form und lineare Dauerhaftigkeit überführten Affekte.

Doch auch diese ontologische Neu-Einordnung von ‚Liebe‘ ist keineswegs ungebrochen – vielmehr probieren die Menschen sie an und drehen einige Runden damit, durchsetzen ihren Diskurs aber immer wieder auch mit konventionelleren Auffassungen von Liebe. So sagt etwa Jan-Philipp: „Richtige Liebe braucht auf jeden Fall Zeit. Sie ist kein Augenblicksphänomen. Man braucht Akzeptanz, muss Abstriche machen, mit Fehlern klarkommen, erleben, wie sich der andere in bestimmten Situationen verhält und ob man damit klarkommt.“ Thomas‘ Modell von ‚Wesen und Erscheinung‘ trägt beidem Rechnung: Liebe ist *sowohl* kontinuierlich *als auch* an den Augenblick gebunden. Und schließlich gibt es noch zwei Kräfte, die der Fragmentierung entgegenwirken:

Zum einen ist da die unbestreitbare Realität von sozialen Arrangements. Wie im Praxis-Teil beschrieben, pflegen trotz alternativer Liebesverständnisse viele Paare in meinem Sample deklarierte Beziehungen, teilen ihren Alltag, unternehmen viel gemeinsam, sind im Freundeskreis als Paar bekannt, rufen sich täglich an: Mehr als das reine Gefühl oder die Idee namens ‚Liebe‘ stellt diese *Praxis* eine Kontinuität her. Die praktische Ebene ist es auch, die, wie erwähnt, in offenen Beziehungen die Hierarchie von Haupt- und Nebenpartnern aufrechterhält: Selbst wenn man den Begriff ‚Liebe‘ (sei es aus Überzeugung oder als Gedankenexperiment) auf spontane Begegnungen ausweitet, bleibt die faktensetzende Tatsache bestehen, dass man mit dem Primärpartner weitaus mehr Zeit verbringt.

Und zum anderen ist da der Glaube an die Liebe als Idee, auch wenn die meisten um ihn kämpfen müssen (was wiederum zeigt, dass sie glauben *wollen*) – und damit wären wir wieder beim Beginn dieses Kapitels. Ich denke, dass genau dieser Glaube an eine Entität namens ‚Liebe‘ es letztendlich ermöglicht, die verschiedenen ‚Lieben‘, Augenblicke und Aspekte des Selbst als organischen Zusammenhang wahrzunehmen. Selbst wenn Liebe als radikal spezifisch konzipiert wird und man es anstrebt, rein im Augenblick zu leben, ist genau diese Konzeption für das beschriebene Liebesverständnis wiederum generisch: Es ist dann die Wesensart ‚der Liebe‘, in jedem Falle unaus-

tauschbar, immanent und besonders zu sein. Dieser ideelle Konnex von Fragmentierung, Spontaneität und Spezifität stiftet – auf dialektische Weise, also durch einen produktiven Widerspruch – einen Zusammenhang, der über den Einzelfall hinaus Sinn, Kohäsion und Sicherheit verleiht. In diesem Sinne bietet Liebe auch immer noch einen Zugang zum Transzendenten, hat sie immer noch das Zeug zum Göttlichen – teils als direktes Erbe der Romantik, teils als ins Spirituelle hineinreichende Bewegung gegen die eigenen Zweifel, die wegen eines hypertrophen reflexiven Bewusstseins und eines Hangs zur Fragmentierung der eigenen Wahrnehmung ins Kraut schießen.

Bevor ich den in meinem Feld kursierenden Liebesbegriff weiter präzisiere und vervollständige, lässt sich also bereits sagen, dass dieser sich gleichsam ausdehnt und wieder zusammenzieht: Liebe kann von kurzer oder langer Dauer sein, sich über die Gefühle für eine einzelne Person definieren oder allumfassend sein, sie kann dazu dienen, Bedürfnisse zu befriedigen oder spontan, aus einer affektiven Fülle heraus entstehen, sie kann flüchtig sein oder sich verfestigen. Nach all seinen Ausführungen zum Leben im Augenblick bekundet David: „Natürlich ist meine Liebe für Patricia permanent. Sie hinterlässt sozusagen Abdrücke in mir“ – Worte, die von Spinoza und Massumi entliehen sein könnten: „The affection is immediately, spontaneously doubled by the repeatable trace of an encounter [in the body], the ‚form‘ of an encounter, in Spinozas terminology.“<sup>512</sup>

David zeigt mir ein Gedicht, das er für seine Freundin geschrieben hat. Es beginnt mit den Worten: „Seit Tagen trage ich dein Lächeln im Gesicht.“

## Zwischenfazit 5

Auch auf der ideellen Ebene, die wir nun kennengelernt haben, zeichnen sich einige Parallelen, aber auch einige Unterschiede zwischen nichtmonogamen Liebeskonzepten und neoliberalen Logiken ab.

Wer nichtmonogames Leben für die richtige Wahl hält, weil es eine leichtere und vollständigere Befriedigung von Bedürfnissen er-

---

<sup>512</sup> Massumi 2002: 32

möglichst, geht dabei von einem Axiom aus, das auch im Neoliberalismus omnipräsent ist: Der Mensch hat Bedürfnisse, und zwar immer und viele und immer wieder neue. Schenkt man den impliziten Botschaften der Konsumindustrie Glauben, entsteht im Augenblick der Befriedigung des einen Bedürfnisses sofort das nächste. Dieser Grundmechanismus, der gerne der ‚Natur des Menschen‘ zugeschrieben, zugleich aber permanent diskursiv angeregt und konsolidiert wird, ist der Motor des für das Funktionieren des Systems unabdingbaren Konsums. Er baut auf einem empfundenen Mangel auf, der auf eine Fülle von Optionen trifft – und genau diese Fülle ist es, die jede Wahl wiederum als mangelhaft erscheinen lässt: ein *Perpetuum Mobile*. Aufschlussreich ist hier ein kurzer Blick in *The Ethical Slut*. Dort heißt es: „Sluts tend to want a lot of things. [...] We hate boredom. We are people who are greedy to experience all that life has to offer [...]“<sup>513</sup>. Auch Überschriften wie „Abundance is entirely available“<sup>514</sup> und „Infinite possibilities“<sup>515</sup> sprechen für sich: Hier wird gehorsam der Befehl befolgt, man solle wollen.

Nun verlassen aber, wie wir gesehen haben, einige Menschen bewusst das Idiom des Bedürfnisses – was auch, wie bereits im Teil über Sexualität angeklungen ist und später noch einmal Thema werden wird, mit ihren Zweifeln an der Authentizität der eigenen Bedürfnisse zu tun hat. Auch bei der Diskussion darüber, ob das gedankliche Fragmentieren des Gegenübers nicht zweckrational und ans ökonomische Effizienzdenken angelehnt sei, zeichnet sich ein gewisses kritisches Bewusstsein gegenüber dominanten Diskursen ab.

Wer die Bedürfnisargumentation aus diesen Gründen ablehnt, setzt gewöhnlich die Idee der radikalen Spezifität und Unvergleichbarkeit jeder Beziehung und jedes Menschen dagegen. Dies aber lässt sich wiederum als Radikalisierung des Individualitätsanspruchs lesen, der zum Kern neoliberaler Subjektivität gehört – verschiedene originelle Selbst treffen aufeinander, entdecken weitere Bereiche ihrer Persönlichkeit in Kontakt mit verschiedenen Partnern, *verwirklichen sich* durch ihre Beziehungen. Zugleich entsprechen das Erweiterungspotential und die Formbarkeit des Selbst – Ideen, die in diesem Denken

<sup>513</sup> Easton/Hardy 2009: 6 f.

<sup>514</sup> Ebd.: 25

<sup>515</sup> Ebd.: 46



mitschwingen – dem neoliberalen Flexibilitätsdogma. Dabei entsteht eine Spannung (oder ein Zusammenspiel?) zwischen den Ansprüchen Individualität und Flexibilität (ähnlich der Spannung zwischen Individualität und Transparenz, die ich oben schon angesprochen habe). Boltanski und Chiapello beschreiben diese im neoliberalen Subjektideal angelegte Spannung im Kontext des projektorientierten Arbeitslebens – und es ist bezeichnend, dass folgende Passage ohne Änderungen hier übernommen werden kann:

„Wer in dieser Welt einen hohen Wertigkeitsstatus anstrebt, muss polyvalent sein und darf nicht auf einer Spezialität verharren [...]. Das Glückversprechen des hohen Wertigkeitsträgers ist die Selbstentfaltung im Sinne der Entdeckung der Potenziale, die er in sich trägt. Die einander ablösenden Projekte sind so konzipiert, dass sich ihm nach jeder Etappe ein weiterer Teil seines Selbst, seiner Identität enthüllt, die ihn tief in seinem Inneren bestimmt und einzigartig macht [...]. Andererseits vollzieht sich die Selbstsuche über eine Abfolge von Bewährungsproben, die voraussetzt, dass man seine Identitäten je nach Projekt wandelt und gleichzeitig eine dauerhafte Persönlichkeit bewahrt, die im Verlauf der Netzbewegungen eine Kapitalisierung des Erreichten ermöglicht. In einer solchen Welt ist es zumindest fraglich, ob sich überhaupt ein Gleichgewicht finden lässt zwischen einem dauerhaften Ich, das stets von Erstarrung bedroht ist, und der unablässigen Anpassung an Situationserfordernisse, die das Risiko birgt, sich in einem transitorischen Beziehungsgeflecht vollständig aufzulösen.“<sup>516</sup>

Auffällig ist zudem auch hier, genau wie im Bereich der Sexualität, die Vorstellung von Dynamik in einem grenzenlosen Netzwerk, in dem Begehren und Liebe ungehindert fließen. Gerade die Affekttheorie als Teil einer breiteren relationalen Ontologie ist mit dem Weltbild, das der Neoliberalismus mehr oder weniger explizit propagiert, hervorragend vereinbar: Der neo-liberale Diskurs begreift Welt und Markt als eine Dynamik, die sich aus der imaginationsanregenden Kraft des Möglichen, Angelegten, Potentiellen speist. Mantraartig wird der Augenblick beschworen, die Freiheit, die ihm innewohnt, und die Flexibilität, die nötig ist, um diese Freiheit zu nutzen und auf vielfältige Weise in Beziehung zu treten. Nichts charakterisiert das Leben in Boltanskis und Chiapellos „projektbasierter Polis“ mehr als die Fähigkeit, Beziehungen zu etablieren (und wieder loszulassen), die ein immer weiter

<sup>516</sup> Boltanski/Chiapello 2003: 500 f.

expandierendes Netzwerk erschaffen. Der Einzelne ist wesentlich über diese Beziehungen bestimmt – und der Affekt ist nichts anderes als die Initialzündung zu diesem fortlaufenden, Welt und Selbst generierenden Prozess.

Dass nun die neoliberale Ökonomie Affekte einfängt und in Warenformen übersetzt, um sie in Kapital umzuwandeln, ist das eine – in diesem Zusammenhang haben die fluiden Liebeskonzepte meines Feldes ein emanzipatorisches Potential, denn die Akteure entfliehen der ‚Erfassung‘ des Entstehenden durch soziale Konventionen. Ungreifbare Augenblicksintensitäten sind nicht so leicht wie die romantische Ehe – dem, wie uns Eva Illouz und Colin Campbell gezeigt haben, Werbeträger und Konsummotor schlechthin – in den neoliberalen Markt integrierbar: Romantische Reisen zum Beispiel erfordern eine Planungssicherheit, die Liebe als Augenblicksphänomen nicht bietet, und der Kauf von Geschenken zum Valentinstag liegt meinem Sample, das das romantische Ideal dekonstruiert hat, reichlich fern.

Dass der neoliberale Diskurs aber eine relationale und affektbasierte Ontologie, mit der Menschen ihre Welt interpretieren und zugleich erschaffen, wie ein gigantischer Resonanzkörper verstärkt, ist das andere. Die ontologische Priorität, die sowohl meine Forschungsteilnehmer als auch die Sozialwissenschaften nach dem ‚ontologischen Turn‘ auf Affekt, Netzwerk, Prozess, Werden im Sein und subjektloses Handeln setzen, geht mit dem Neoliberalismus Hand in Hand. Seit Deleuze, Derrida, Bourdieu und Foucault in den 60er Jahren mit dem Existenzialismus gebrochen haben – unter anderem, um bürgerlich-elitärem Klassendenken und anderen Formen der Diskriminierung den Boden zu entziehen –, ist es nicht mehr möglich, ein Ding, einen Menschen oder eben eine Liebesbeziehung als authentische Essenz wahrzunehmen. Alles ist Korrelat, Knotenpunkt, Konstrukt; die Beziehungen sind den Elementen, zwischen denen sie entstehen, vorgelagert, und die Frage nach dem Kern der Dinge, nach ihrer Wahrheit, stellt sich nicht mehr. Aber auch der neoliberale Diskurs stellt sie nicht: Alles ist *fake* – was ist daran auszusetzen? Ja, alles ist *faktum*, Gemachtes, und damit potentielle Ware – denn was keinen Kern, kein Selbst hat, hat auch keinen Selbstzweck oder Selbstwert. Es gibt keinen essentiellen Unterschied zwischen Dingen und Waren, Planet und Marktplatz, Tun und Arbeit, Mensch und Humanressource; es gibt keinen exter-

nen Referenzpunkt mehr. Es gibt nur ein expansives, ungeheuer bewegliches Netzwerk von Beziehungen, ein Rhizom, das Affekte generiert und das von Affekten generiert wird, und das alles, was ist und wird, in sich aufnehmen kann. Dieses Idiom ist mit weitreichenden Folgen aus der Philosophie ins Management übergegangen. So zitiert etwa der bekannte Unternehmensratgeber *La Planète relationelle* (1995) vielfältige Quellen aus der Netzwerksoziologie sowie der Wissenschafts- und Techniksoziologie nach Latour und Callon<sup>517</sup>, die im Kontext des seit den 70er Jahren offen oder verdeckt herrschenden Primats kybernetischer Ansätze stehen<sup>518</sup>. Boltanski und Chiapello folgern: „Wenn sich der Kapitalismus [...] das Netzparadigma zu eigen macht, das einer eigenständigen Entwicklung der Philosophie entsprungen ist [...], so liefert dies Argumente und sogar eine Legitimation für die zunehmende Ökonomisierung von Menschen.“<sup>519</sup> Weder Boltanski und Chiapello noch ich möchten damit die erkenntnistheoretische Richtigkeit dieser Ontologie anzweifeln, und auch nicht behaupten, sie sei ein reiner Effekt des Neoliberalismus. Es ist vielmehr dessen Kunst, sich dienlich zu machen, was nicht für ihn geschaffen wurde. Einmal mehr treffen wir hier auf *the cunning of reason*. Die Fragen aber bleiben: Was unterscheidet relationale Ontologien wie jene, auf die meine Forschungsteilnehmer sich explizit oder implizit berufen und mit deren Werkzeugen sie ihr eigenes Leben begreifen und erschaffen, von der neoliberalen Adaptation dieser Ontologien? Ist nicht alles heillos verstrickt in ein Netz aus Wiederholung und Differenz, in dem jeder Versuch einer Unterscheidung zwischen Original und Kopie lächerlich erscheint?

Wir werden bald sehen, welche Antworten ich auf diese Fragen bekommen habe – denn eigentlich dreht es sich darin ums Thema Freiheit. Bleiben wir aber für einen Moment noch bei den Liebeskonzepten. Trotz aller Zweifel hat sich abgezeichnet, dass Liebe zumindest als *mögliches* Korrektiv inmitten dieser postmodernen Haltlosigkeit gehandelt wird. Liebe entweder als Sache der Entscheidung oder als spirituelle Wahrheit – und in beiden Fällen als Gegenbewegung zur romantischen Konsumkultur – zu sehen, ist ein (manchmal ganz be-

517 Vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 190

518 Vgl. Knorr 2011

519 Boltanski/Chiapello 2003: 505

wusst unternommener) Versuch, einen Nagel einzuschlagen. Aus post-strukturalistischer Sicht ließe sich allerdings auch dieser recht mühelos dekonstruieren. Ein wenig anders aber verhält es sich mit der letzten Komponente der in meinem Feld verhandelten Liebeskonzepte, die ich hier zu meiner Hypothese in Bezug setzen will: Der Zeit. Diese Komponente bietet, *ohne* mit der geschilderten relationalen Ontologie zu brechen, womöglich einen Fluchtweg aus dem Reich des Zweifels, und zwar folgendermaßen: Nach affektbasierter Auffassung ist Liebe als situations- und kontextgebundene Intensität an die Gegenwart gebunden und steht damit außerhalb der Denkfigur der linearen Zeit. Lineare Zeit ist – so schwer es auch fällt, dies zu denken – eine zutiefst *menschliche* Art des Weltbezugs, und genau deshalb sind auch andere Arten denkbar. Wie wir nun schon von Colin Campbell wissen, unternimmt die Konsumlogik ein gerissenes Manöver mit der Zeit, das Rosi Braidotti in Bezugnahme auf Deleuze sehr schön auf den Punkt bringt:

„With capitalism the deferral of pleasure concomitantly turned into a commodity. The saturation of social space, by fast-changing commodities, *short-circuits the present inducing a disjunction in time*. Like the insatiable appetite of the vampire, the capitalist *theft of ‚the present‘* expresses a system that not only immobilises in the process of commodity over-accumulation, but also suspends active desiring-production in favour of an addictive pursuit of commodity goods.“<sup>520</sup>

Das kapitalistische (oder neoliberale) System ‚stiehlt‘ die Gegenwart, indem es Bedürfnisse erschafft, deren Befriedigung in die Zukunft verschiebt und sie im Augenblick ihrer Befriedigung durch neue ersetzt. Suchtförmige Zukunftsorientierung und entsprechend ungebremster Konsum sind die Folge. Die ubiquitäre Aufforderung, den Augenblick zu genießen, verschleiert einerseits – auf der Ebene des explizit Sichtbaren – diesen Mechanismus, perfektioniert ihn aber zugleich auf geradezu heimtückische Weise: denn der in zahllosen Werbesprüchen beschworene Augenblick ist stets ein *zukünftiger* Augenblick. Es ist nicht das Jetzt gemeint – also der Moment, in dem die Aufforderung ausgesprochen oder gehört wird – sondern ein an Waren gekoppelter, zu erwerbender imaginärer Augenblick, ein Glücksversprechen, das in der Zukunft liegt. Orientierung an der tatsächlichen Gegenwart würde

520 Braidotti 2010: 239; Hervorhebung von mir

derart generierte Kaufimpulse ausschalten, also muss diese Gegenwart in jedem Moment übersprungen werden. Sie wird zum irrelevanten und unbefriedigenden Noch-Nicht. Was aber, wenn man die neoliberale Aufforderung, den Augenblick zu genießen, beim Wort nähme und sie von ihrer Konsumimplikation loslöste? Wären eine *absichtslose*, nicht süchtig-suchende *intensive* Augenblickswahrnehmung und daraus entstehendes *spontanes* Fühlen und Handeln – also genau das, was Liebe in ihrer affektbasierten Konzeption charakterisiert – nicht der direkte Weg aus der Konsumlogik *heraus*? Genau dies scheint mit „active desiring-production“ gemeint zu sein, und nichts anderes drückt folgendes Sprichwort aus, das ich aus einer Yoga-Stunde mitgebracht habe: „Der Genuss ist der natürliche Feind der Gier.“ Hiermit schließt sich der Kreis zum Thema Spiritualität, die nun in einem anderen Licht dasteht: Ganz unversehens hat sie sozialtheoretischen Rückhalt bekommen. Die geschilderten Liebeskonzepte *können* zwar als Bestätigung meiner Hypothese gelesen werden, *müssen* es aber nicht, denn sie sind in sich stimmig. Vielmehr können wir ein ums andere Mal beobachten, wie der neoliberale Diskurs zwar einerseits Elemente aufsaugt, die nicht seine waren, andererseits aber auch Elemente ausspuckt, die aufgelesen und umgedeutet werden können. Er legt Fährten aus sich selbst heraus.

## 5.6 Ideelle Ebene II: Freiheit

„Die Bedeutung des römischen Wortes *libertas* veränderte sich im Laufe der Zeit dramatisch. Wie überall in der Welt bedeutete ‚frei‘ zu sein zuallererst, kein Sklave zu sein. Da Sklaverei vor allem die Auslöschung sozialer Bindungen bedeutet sowie der Fähigkeit, solche Bindungen aufzubauen, stand Freiheit für die Fähigkeit, mit Anderen moralische Bindungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Das englische Wort ‚free‘ beispielsweise hat eine deutsche Wurzel, die ‚Freund‘ bedeutet, denn frei zu sein hieß auch, dass man imstande war, Freunde zu finden, Zusagen einzuhalten und in einer Gemeinschaft Gleichberechtigter zu leben. Deshalb erhielten freigelassene Sklaven in Rom das Bürgerrecht: Frei zu sein bedeutete definitionsgemäß, dass man in der Bürgergemeinschaft verankert war, mit allen Rechten und Pflichten, die das nach sich zog. Im 2. Jahrhundert n. Chr. begann sich dies jedoch zu verändern. Die Juristen definierten *libertas* mehrmals neu, bis sie schließlich fast gar nichts mehr von der Macht des Herrn unterschied. Sie bezeichnete das Recht, praktisch alles zu tun, bis auf jene Dinge, die man nicht tun konnte.“<sup>521</sup>

521 Graeber 2011 a: 214

So schildert Anthropologe David Graeber die Entwicklung des Freiheitsbegriffes im alten Rom, natürlich nicht ohne diese Passage seines Werkes *Schulden – Die ersten 5000 Jahre* zu unserer Gegenwart in Bezug zu setzen. Ist es nicht hochinteressant, dass Freiheit über die Fähigkeit definiert sein kann, Bindungen einzugehen? Und wie verhält sich dazu das, was wir unter Freiheit verstehen?

„Freiheit“ ist neben „Liebe“ die zweite in meinem Forschungsgebiet zentrale und handlungsanleitende Idee; frei sein zu wollen ist das meistgenannte Argument gegen die Monogamie und „Freiheit“ bestimmt zugleich für Viele das Wesen der Liebe neu – die Frage, was für sie Liebe sei, ist insofern noch nicht ganz beantwortet. Gibt es so etwas wie einen Kern, oder bleibt Liebe, wie bisher umrissen, ein unscharfes, fluides, prozessuales *field concept*? Um darauf eine Antwort geben zu können, müssen wir – warum, wird sich zeigen – zuerst einen Blick darauf werfen, welche Verständnisse von „Freiheit“ in den Gesprächen aufscheinen und im Forschungsfeld präsent sind. Auch bei diesem Thema gibt es einerseits Aussagen, denen ein implizites Verständnis von Freiheit zugrunde liegt, das ich aufzudecken versuche, andererseits aber auch sehr explizite philosophische Reflexionen zum eigenen Freiheitsbegriff, die kaum einer Erläuterung bedürfen. Freiheit ist selbstverständlich auch für die Gestaltung anderer Lebensbereiche – wie Ausbildung, Arbeit oder Wohnsituation – ein wichtiges Konzept; ich erörtere es hier aber stets in Bezug auf unser Thema, die „freie Liebe“. Analogien zu anderen Szenethemen liegen dabei auf der Hand. Die nun folgende Typologie möchte nicht nahelegen, dass jeder Person ein einziges und dauerhaftes Verständnis von Freiheit zugeschrieben werden kann; es handelt sich um Momentaufnahmen innerer Vorgänge, die von Ambivalenzen geprägt sind. An die jeweiligen Freiheitsbegriffe koppeln sich verschiedene Argumentationsmuster, die auf der Grundlage von Metadiskursen wie Biologie, Psychologie, Politik, Spiritualität – also von „Wahrheiten“ – oder aber dem Konstruktivismus – welcher die Existenz von „Wahrheiten“ anzweifelt – Freiheit als höchstes Gut rechtfertigen. In vielen Fällen werden diese Argumentationsmuster auch miteinander verknüpft oder eklektisch angewendet.

## 5.6.1 Äußere Freiheit

„Freedom's just another word for nothin' left to lose...“<sup>522</sup> (Janis Joplin)

Eine weit verbreitete Auffassung von Freiheit definiert diese über die Beziehung des Einzelnen zur Außenwelt: Freiheit bedeutet dann, von äußeren Umständen und anderen Menschen erstens unabhängig zu sein und zweitens so wenig wie möglich beschränkt zu werden – also frei zu sein *von* externen Schranken und Pflichten. Dadurch besteht die Möglichkeit, sich selbst auszuleben, etwas zu ‚verwirklichen‘, was als von vorneherein angelegt, aber eventuell unterdrückt empfunden wird – also frei zu sein *zu* autonomen Handeln. Sind die äußeren Umstände nicht entsprechend, bedarf es eines befreienden Momentes, eines Norm- oder Regelbruchs, der die Freiheit möglich macht – oder im Empfinden des Akteurs nahezu Eins mit ihr wird.

### 5.6.1.1 Unabhängigkeit

Viele meiner Gesprächspartner äußern einen Wunsch nach praktischer und emotionaler Unabhängigkeit, der einer Vorstellung von Freiheit als Bindungslosigkeit nahekommt und damit der von Graeber beschriebenen altrömischen Konzeption von Freiheit als Fähigkeit, in Beziehung zu treten, diametral gegenüberliegt. Diana zum Beispiel sagt:

„Ich möchte nie wieder wegen einem Kerl leiden. Ich glaube, das ist das wichtigste – ganz unabhängig von diesem Polyamor-Ding: Ich will nicht mehr, dass das so an mich rangeht. Weil das vor einem Jahr [der vorläufige Abschied von ihrem argentinischen Freund, Anm. K.R.] war furchtbar für mich. Da hab ich keine Lust mehr drauf. [...] Ich will einfach generell diese Abhängigkeit nicht mehr.“

Ähnliche Gründe führt Amy an, die sich im Laufe meiner Forschung immer weiter davon abwandte, „eine Beziehung als erstrebenswert anzusehen“, wie sie sich ausdrückte:

„Ich frage mich jedes Mal, ob es allein nicht besser wäre. Ohne Wutanfälle.“ – „Warum bekommst du Wutanfälle?“ – „Ich glaube, ich ertrage es einfach nicht, emotional abhängig zu sein. Dass da jemand ist, der durch

---

522 Joplin 1971: *Me and Bobby McGee* (Album *Pearl*)

seine Handlungen beeinflussen kann, wie es mir geht. Eigentlich will ich mich nicht auf das einlassen, was eine Beziehung eben ausmacht.“

Während dennoch unternommener weiterer Versuche wurde sie mir gegenüber immer wortkarger und sagte schließlich knapp und trocken, sie wolle sich zu diesem Thema nicht mehr äußern. Tassilo bringt den Grundsatz der Unabhängigkeit so auf den Punkt:

„Man geht einen Weg miteinander. Und wenn das vorbei ist, ist es vorbei, und dann sollte man sich wieder lösen. Es macht wenig Sinn, Beziehungen festzuhalten, nur weil es Beziehungen sind. Wenn daraus Abhängigkeiten entstehen, ist man selber schuld. Das sollte nicht passieren. Und zwar nicht, damit man sich nicht verletzt, sondern weil man sich seiner selbst unbewusst wird, sich unfrei macht.“

Der Wunsch nach Unabhängigkeit bedeutet aber nicht in allen Fällen eine Abwendung von der Idee einer dauerhaften Liebesbeziehung. Diana etwa versuchte dieses Ideal im Laufe meiner Forschung immer wieder mit ihrem Wunsch nach Zweisamkeit zu kombinieren (konnte ihn sich allerdings nicht erfüllen); Patricia erklärte mir: „Was einen davon abhält, in schwarze Löcher zu fallen, ist vor allem, sich selber zu stärken und zu wissen: Worauf ich mich verlassen kann, das bin ich, unabhängig davon, was die Anderen da veranstalten“, und sogar Maria, die eine streng monogame Beziehung führt, betont immer wieder, wie wichtig es ihr sei, vor allem in praktischen Entscheidungen nicht vom Partner abhängig zu sein und „ein eigener Mensch zu bleiben“.

### 5.6.1.2 Handlungsschranke und Regelbruch

Emotionale Unabhängigkeit gehört aber nicht zu jedem Freiheitskonzept. Sascha zum Beispiel konstatiert: „Ich liebe Abhängigkeiten!“ – für ihn definiert sich Freiheit im Hinblick auf Beziehungen allein über die Möglichkeit, weitere Beziehungen einzugehen, also darüber, nicht von außen eingeschränkt zu sein und nicht verzichten zu müssen. Wie Martin definierte er im Gespräch mit mir Freiheit einmal als „die Möglichkeit, in jeder Situation so weit zu gehen, wie ich will, und meinen Gefühlen zu folgen“. Dieter Duhms Buch *Der unerlöste Eros*, das Martin mir empfahl, warnt vor der Gefahr, aufgrund der eigenen Re-



gelhörigkeit das Leben zu versäumen<sup>523</sup>. Die entsprechende Idee von Freiheit als Abwesenheit von Handlungsschranken steht auch hinter Lisas Aussage gegenüber ihrem Freund Peter, der darüber verärgert war, dass sie sich – zunächst ohne ihn zu informieren – mit einem anderen Mann auf ein Bier getroffen hatte:

„Ich bin halt auch ein eigener Mensch, der auch selber mal wo hingehen kann. Ich weiß nicht, ob ich bei dir ein Protokoll über alles ablegen muss, was ich denke oder vorhabe... aber das ist halt das mit diesem Beziehungszeug, dass man sich immer mehr gegenseitig einfängt. [...] Ich hab halt mein Wesen, das halt nun mal so ist, und meine Gefühle, die so und so funktionieren, mir wird das halt passieren, und ich kann nicht im Kopf beschließen, dass das nicht sein darf. [...] Aber es folgt leider alles einem Regelwerk.“

Ähnlich äußern sich Diana – „Ich würde nicht mehr alles für einen Mann tun! [...] Vielleicht hab ich mich von diesen Zwängen emanzipiert. Ich will echt nicht mehr so beschränkt sein“ – und Kathi: „Sobald du über den anderen Menschen verfügen willst oder bestimmen willst und ihm sagst, du darfst das nicht und das nicht, ist es vorbei. Also da wär's bei mir vorbei. Wenn der mir sagt, was ich zu tun habe und wie ich die Beziehung führen muss“. Steffen drückt es – in einem breiteren Kontext – so aus:

„Kein anderer, also nicht das Fernsehen, nicht die Medien, nicht die Politik, nicht die Wirtschaft, nicht irgendwer von außen, nicht meine Eltern, nicht meine Freunde, niemand von außen hat das Recht, mir zu sagen, wie ich zu leben hätte. Wenn ich nicht glücklich bin [...], dann habe ich das Recht und sogar die Pflicht, dass ich das ändere. [...] Und das kann aber nur jeder einzelne Mensch für sich selber machen.“

In letzter Konsequenz allerdings wird für so manchen, der diesem Freiheitsmodell anhängt, das Übertreten von Grenzen programmatisch. David kommentiert das monogame Modell mit der rhetorischen Frage: „Zeig einem Kind einen Zaun und sag: ‚Spring‘ da bloß nicht drüber... was wird es tun?“, und seine Freundin erklärt mir, es sei für die Beziehung stabilisierend, einander nicht einzuschränken, denn „das Gras auf der anderen Seite sieht immer grüner aus. Aber wenn man dort war, weiß man, wie es wirklich ist“. Auch Leander erzählt mir, er neige vor allem zu Beginn von monogamen Beziehungen zum

523 Vgl. Duhm 1991: 89

Fremdgehen. „Ich glaube, irgendwie muss ich mir da beweisen, dass ich das noch darf. Das ist so etwa, als würde dir jemand einen tollen Job anbieten unter der Bedingung, dass du kein Bier mehr trinken darfst. Und schon willst du nichts dringender als Bier“: Die Regel provoziert den Regelbruch. Im Zuge dessen wandelt sich Freiheit (genauso wie Liebe!) vom dauerhaften Zustand (der ja nach Abschaffung der Regel herrschen müsste) zum Augenblicksphänomen, das im Moment des Regelbruchs auftritt und zum großen Teil durch das damit einhergehende subjektive Gefühl charakterisiert ist. „Man sucht immer nach diesen *Kairos*-Momenten“, beschreibt es Daniel, „es befriedigt einen total, wenn man irgendwas neues findet, ein Erfolgserlebnis hat, wenn aber noch nichts festgelegt ist. Also dieses frei sein im Augenblick“. Auch David meint, die Freiheit sei, genauso wie die Liebe, an die Zeit gebunden und in bestimmten Momenten als *Gefühl* vorhanden. Amy diagnostiziert bissig aus Genderperspektive: „Ach, die Männer haben einfach dieses lächerliche kleine Freiheitsding. Die brauchen das, dass sie sich mal eine Nacht lang so fühlen, als würden sie was total Verrücktes und Abgefahrenes machen.“ Eng mit derartigen Auffassungen hängt meines Erachtens der von diversen Personen geäußerte (Selbst-) Verdacht zusammen, ‚Freiheit‘ in Liebesbeziehungen habe gleichsam eine Ventilfunktion, da man sich im restlichen Leben wegen praktischer, finanzieller und rechtlicher Zwänge und Notwendigkeiten sehr unfrei fühle.

### 5.6.1.3 Verwirklichtes Inneres: Natur ohne Herrschaft

Auf jeden Fall geht es bei einer über den Bezug zum Außen definierten Freiheitsvorstellung darum, Abhängigkeiten und Beschränkungen zu vermeiden, um sich selbst zu ‚verwirklichen‘, also einem autonomen Inneren ins Dasein zu verhelfen und es handlungswirksam werden zu lassen. Auch die polyamore Argumentation, mit verschiedenen Partnern könnten verschiedene Aspekte des Selbst ausgelebt werden, geht von der Prämisse aus, etwas Angelegtes dränge zur realen Existenz. Zudem beruht dieses Modell auf einer Dichotomie von individueller Freiheit und kollektiven Machtstrukturen, die der ersteren Beschränkungen auferlegen, und gleicht damit dem Wilhelm Reichs und der 68er-Generation. Dementsprechend wird ‚Freiheit‘ in Liebesbeziehun-

gen in den Stammtischdiskussionen gerne nach Adorno-Manier als Aufbruch kapitalistischen Besitzdenkens und – von manchen – wie bei Saint-Simon als Ausdruck einer anarchistischen Grundeinstellung eingeordnet. Biographisch geht dieses Freiheitsmodell, das weitgehend der Foucaultschen Repressionshypothese entspricht, oft mit der Rebellion gegen eine rigide Erziehung einher und fügt sich nahtlos in eine Bohème-Identität ein, die sich selbst als Gegenpol, eben als ‚Alternative‘ zu gesellschaftlichen Zwangszusammenhängen versteht. Wohlgemerkt: In den allermeisten Fällen liegt dieser Freiheitsbegriff nicht ungebrochen vor. Selbstreflexive Zweifel und das Bewusstsein der Nicht-Originalität des eigenen Inneren verkomplizieren meistens das Bild. Immer wieder gibt es dennoch *Momente*, in denen das Muster ‚Innen-gegen-Außen‘ greift.

Worüber aber definiert sich dieses Innere? Was wird verwirklicht? Hier nun finden sich häufig biologistische und psychologisierende Argumentationsmuster. Was von monogamen Regeln befreit und verwirklicht werden will, ist für viele zunächst einmal die menschliche Natur, wie bereits die häufige Rede von der „Bedürfnisbefriedigung“ nahelegt. „Der Wunsch nach Sex mit mehr als einem Menschen ist biologisch, das ist wissenschaftlich bewiesen – warum sollte man das ignorieren?“, fragt Jan-Philipp. „Der Mensch ist eben triebhaft“, meint Rudi lapidar, und Kathi ist sich sicher: „Vierzig Jahre Monogamie sind nicht natürlich“. „Ach, ich glaube, das ist genetisch“, sagte selbst der studierte Soziologe David einmal, als ich ihn fragte, warum er nicht-monogam lebe: „Männer sind so. Mein Opa war auch so“. Um solche Positionen zu untermauern, verweisen viele meiner Gesprächspartner auf Erklärungsmodelle aus der Soziobiologie und der evolutionären Psychologie. So zitiert etwa Diana das Buch *Menschenzoo* von Desmond Morris, der ein gängiges Phasenmodell der Sexualität in einer Zweierbeziehung erstellt hat:

„Erst ist es natürlich sehr interessant und es werden sehr viele Hormone ausgeschüttet. Und solange die Frau nicht schwanger ist, also die Fortpflanzung noch nicht stattgefunden hat, findet ein gewisser ‚Bindungssex‘ statt. Und wenn die Frau dann schwanger ist, oder wenn das Kind da ist, hält die Bindung noch, ungefähr bis das Kind laufen kann und aus dem Größten raus ist, und dann setzen bei beiden Hormone ein, die sie dazu bringen, sich nach wem anders umzusehen.“

Radikaler gehen Christopher Ryan und Cacilda Jethá, Autoren des Bestsellers *Sex at Dawn* (2010), ans Werk. Dieses Buch wurde mir von Lisa, Kiano und einigen weiteren Samplemitgliedern ans Herz gelegt. Es versucht, mit evolutionsbiologischen Argumenten folgendes – etwa auch von der US-amerikanischen Ethnologin und selbsternannten ‚Liebesspezialistin‘ Helen Fisher vertretenes – Standardnarrativ zu entkräften: Männer seien darauf bedacht, Sicherheit über die Herkunft der Kinder zu haben, die sie aufziehen, zugleich aber ihren Samen zu streuen, während Frauen Interesse daran hätten, sichere Unterstützung zu haben, während die Kinder klein sind, zugleich aber den Genpool zu durchmischen. Demnach läge sowohl Männern als auch Frauen viel an der Treue des Partners, während sie selbst tendenziell untreu seien – und die monogame Ehe sei die Kompromisslösung für diesen ‚Kampf der Geschlechter‘<sup>524</sup>. *Sex at Dawn* kritisiert dieses Narrativ als an die patriarchale und auf Privateigentum basierende Gegenwartsgesellschaft gebunden und insofern kulturbedingt<sup>525</sup>, und stellt ihm ein alternatives Modell prähistorischer Gesellschaft gegenüber: In großen Gemeinschaften lebende Jäger und Sammler hätten, da der wenige Besitz ohnehin geteilt wurde, kein Interesse gehabt, die Herkunft ihrer Nachkommen (und damit Erben) zu überprüfen; Sexualität sei analog zur wirtschaftlichen Organisationsform mit vielen Menschen geteilt und Kinder seien gemeinschaftlich aufgezogen worden<sup>526</sup>. Ryan und Jethá runden diese Argumentation mit dem Verweis auf die Mosuo sowie Gegenwartsgesellschaften am Amazonas ab, die die geteilte Vaterschaft praktizieren<sup>527</sup> (ein Kind hat, je nachdem, mit wie vielen Männern die Mutter während der Schwangerschaft zusammen war, mehrere soziale Väter und dadurch statistisch höhere Überlebenschancen<sup>528</sup>). Damit historisieren sie freilich unzulässigerweise gegenwärtige Gesellschaften nach evolutionistischem Modell und verorten sie näher an der ‚Natur‘; die Existenz derartiger Verwandtschaftsmodelle aber stützt unabhängig davon tatsächlich das Argument, dass romantische Monogamie keine Universalie sei. Weiter ziehen die Autoren bio-logis-

524 Vgl. Fisher 1994

525 Vgl. Ryan/Jethá 2011: 46 ff.

526 Vgl. ebd.: 79 ff.

527 Vgl. ebd.: 90 ff.; 126 ff.

528 Vgl. auch Beckerman/Valentine 2002

tische Argumente heran und verweisen auf die genetische Nähe des Menschen zu den Bonobo, die in Großgruppen leben und Sex als Mittel zur Konfliktlösung nutzen<sup>529</sup>, sowie auf anatomische Merkmale: Die im Vergleich zu anderen Primatenarten großen Geschlechtsorgane der Menschenmänner und ihre relativ geringe Muskelmasse interpretieren sie als Hinweis darauf, dass unter Urmenschen keine Kämpfe um Frauen stattgefunden, sondern vielmehr die Spermien die Konkurrenz im Körper der Frau unter sich ausgemacht hätten. Auch diene die menschliche Eigenart, beim Geschlechtsakt den Penis in Stößen zu bewegen, dazu, einen Unterdruck in der Vagina zu erzeugen und das Sperma des Vorgängers daraus ‚abzusaugen‘ – was noch zurückbleibt, werde durch die ersten Tropfen des eigenen Ejakulats bekämpft, die eine spermienabtötende Substanz enthalten. Die Eigenart der Menschenfrauen, beim Sex lauter zu stöhnen als die Männer, diene dazu, potentielle weitere Partner anzulocken<sup>530</sup>.

Mithilfe derartiger Argumentationen dekonstruieren die Autoren zwar gängige Narrative über ‚natürliche‘ menschliche, insbesondere auch weibliche Monogamie, betreiben aber ihrerseits ganz vehement – und, wie mir scheint, ohne dies zu reflektieren – die Naturalisierung einer kulturellen Form, nämlich des von ihnen in den Schlusskapiteln propagierten transparent-nichtmonogamen Lebensstils, den sie, verglichen mit der gängigen Praxis, Ehen zu schließen und heimlich fremdzugehen, als gesellschaftlich und moralisch bessere Option beurteilen. Dieses Werk folgt ohne Zweifel einer politischen Agenda. Lynn Saxon – die sich selbst als ‚unabhängige Forscherin‘ beschreibt – kritisiert in *Sex at Dusk*, 2012 eigens zu diesem Zweck selbstverlegt, *Sex at Dawn* auf Grundlage einer eingehenden Untersuchung der von Ryan und Jethá genutzten Quellen als wissenschaftlich ungenau bis unhaltbar und hochgradig *biased*. Interessant aber ist aus ethnologischer Perspektive nicht die Frage nach der Stichhaltigkeit evolutionspsychologischer oder biologischer Argumente oder nach der eigentlichen ‚Natur des Menschen‘ – denn was immer diese auch sei, befinden sich darüber viele Schichten Kultur, und sicher ist nur, dass es in der menschlichen Natur liegt, Kultur zu bilden. Vielmehr interessiert hier die Tat-

529 Vgl. Ryan/Jethá 2011: 101 ff.

530 Vgl. ebd.: 213 ff.

sache, dass sich um das Thema der ‚Freiheit‘ in Liebesbeziehungen ideologische Grabenkämpfe entspinnen, die unter anderem mit biologischen Waffen geschlagen werden. Dementsprechend meint zum Beispiel Lisa, sich zum Teil direkt auf *Sex at Dawn* beziehend (wobei auch eine gedankliche Nähe zu Wilhelm Reich und Dieter Duhm vorliegt, allerdings ohne dass sie diese erwähnt):

„Mein Geschmack geht halt dahin, dass ich mir gerne anschauen will, wie unsere Natur denn eigentlich aufgebaut ist, und nicht die abstrakten Ideen über gesellschaftliches Verhalten oder sowas. Weil das für mich das Sinnvollste ist: dann mach ich halt das, was mein Organismus will. [...] Es geht nicht darum, dass wir zum Nomadentum zurück müssen, aber es kann helfen, sich den Verlauf anzuschauen. [...] Weil halt die Menschen irgendwann sesshaft geworden sind und Agrikultur und Arbeit angefangen haben, haben sich Zivilisationen aufgebaut, die komplexer geworden sind und es wurden Regeln notwendig, und das könnte eine Erklärung sein, warum die Freiheit des Einzelnen halt eingeschränkt wurde. [...] Viele Naturvölker haben dieses ‚Das-ist-mein-Land-das-ist-dein-Land‘-Gehabe ja auch nicht. Es kommt halt drauf an, wie viele Regeln, und je mehr es sind... ich hab mal eine Statistik gelesen, wo es eben um Sexualität geht: Je mehr Beregelung es in diesem Bereich gibt, desto unfreier ist der Organismus, und desto höher ist auch das Gewaltpotential in den Leuten. [...] Und nachdem die Monogamie ja eher so eine Besitzgeschichte war, und später was Religiöses, passt das nicht zusammen mit vielen Emotionen, die eben passieren. Auch wenn man das hormonell betrachtet, ist eben nach vier Jahren alles ganz anders geworden. Es ist nicht mehr dieses erste Verliebtheitsgefühl. Viele sagen – die in dem Buch auch – dass unser genetischer Code nicht am nächsten zu den Schimpansen ist, sondern zu diesen Bonobo-Affen. Und wie die ihre Probleme verarbeiten, weiß man ja nun auch. Und wer weiß, vielleicht hätte man viele Probleme gar nicht gehabt, hätte man einfach mal gepimpert, ne? [Lachen].“

Hier erfolgt wieder der Rückgriff auf „Naturvölker“, die als Abbild einer früheren, freieren Gesellschaftsordnung gelten; auch die Mosuo fanden häufig – und im Argumentationsmuster manchmal zu nah an den Bonobo – Erwähnung.

Ob nun biologistisch und mit Anleihen aus der Ethnographie untermauert oder nicht – es geht in diesem ersten, hier isoliert dargestellten Freiheitsmodell darum, den eigenen Impulsen zu folgen, das eigene Wesen zur Blüte zu bringen und die Schranken externer Herrschaft abzuschütteln, die sowohl in Form einer Forderungen stellenden Person als auch in Form allgemeiner moralischer Regeln auftreten kann.

Allerdings zieht dieses Freiheitskonzept nicht notwendigerweise den Wunsch nach Bindungslosigkeit nach sich, denn der Regelbruch kann zu zweit oder zu mehreren durchgeführt werden: Der Partner wird dann – wie wir schon am Beispiel des Swingerclubs gesehen haben – zum *partner in crime*. Und selbst wenn der Wunsch nach emotionaler Unabhängigkeit so mächtig ist, dass nach dem Skript der Nicht-Beziehung die Vereinbarung getroffen wird, man habe „keine Beziehung“, so ist diese doch auch ein Vertrag: nämlich ein Vertrag darüber, keinen Vertrag zu haben.

Die Ablehnung von Herrschaft, die dem Modell ‚äußerer‘ Freiheit zugrunde liegt, ist eine politische Grundhaltung und wird auch häufig explizit politisch untermauert. Generell als antikapitalistisch wird der Grundsatz interpretiert, die Partner „freizulassen“, sie „nicht zu besitzen“. Ein Besucher des polyamoren Stammtischs drückt es – nachdem ich nach Meinungen zum Verhältnis von Polyamorie und Wirtschaftssystem gefragt habe – so aus:

„Der Kapitalismus ist ja nicht an sich böse, sondern eine Wirtschaftsform; das Problem entsteht, wenn durch Impulse wie Angst und Habgier Menschen anfangen, Geld und Güter anzuhäufen und so der Fluss von Gütern aufgestaut wird. In der Polyamorie versucht man, von Angst, Besitzergreifen und Anhäufen wegzukommen, sich nicht mehr an Strukturen zu klammern. Polyamorie ermutigt dazu, Strukturen fließen zu lassen. Alles ist veränderungsoffen, alles ist dynamisch, alles fließt.“

Diese Aussage belegt ungewollt meine Kernthese. Eine andere Anwesende meinte, das entscheidende Element sei – egal, in welchem Wirtschaftssystem – Herrschaft: Eine Zweierbeziehung herrsche über die Menschen; Herrscher bestimmten, wer wen heiraten dürfe; der Mann herrsche über die Frau. Polyamorie gehe dagegen mit wirtschaftlicher Unabhängigkeit der Frau einher, werde also erst durch den Aufbruch von Herrschaftsmustern möglich, die mit dem Kapitalismus zusammenhängen. Nachdem ich daraufhin meine Neoliberalismus-Hypothese in den Raum warf, reagierte zwar niemand mit direktem Einverständnis, doch es wurde mehrfach die Wichtigkeit einer – auch im neoliberalen Kontext – herrschaftskritischen Haltung betont:

„Das Problem ist, dass neue Werte dauernd Gefahr laufen, eingefangen zu werden – je intelligenter ein System ist, desto mehr kann es vereinnahmen. Es ist deshalb wichtig, den Kapitalismus und seine Mechanismen zu transzendieren. Auch bei den Werten, die der Neoliberalismus propagiert,

also Unabhängigkeit, Flexibilität und so weiter, ist es wichtig, übergestülpte Wertecontainer zu hinterfragen. Nur diese Haltung kann jene Kraft überwinden, die die Werte einfangen will.“

Andere Stammtischgäste, Dr. Apiera, Tassilo und – weniger prominent und auf Nachfrage – die meisten Samplemitglieder ordnen sich auf die eine oder andere Weise anarchistischem Denken zu oder können dessen Grundidee etwas abgewinnen; die geschilderte Kritik an Regelwerken und starren Formen, aber auch an „Wertecontainern“ trägt in diesem Sinne immer eine politische Konnotation. „Ich hasse Macht“, sagt Sascha, als ich in einem anderen Zusammenhang Machtungleichgewichte in Beziehungen erwähne: „Ich mag das alles nicht, Macht, Konkurrenz und diese ganzen Sachen. Das soll doch in der Liebe keinen Platz haben“. In dieselbe Kerbe schlägt das Argument, dass die Möglichkeit, mehrere Partner zu haben, Konkurrenz und Wettbewerb überflüssig mache und als Grundprinzipien entmache.

Andere Gesprächspartner dagegen finden es unzulässig, das eigene private Verhalten politisch zu rechtfertigen. So meint etwa Rudi:

„Ich finde es lächerlich, aus der eigenen Lebensform ein politisches Statement zu machen. Wie machen die es denn mit ihrem materiellen Besitz? Teilen sie den auch? Ihre Häuser, Autos, ihr Essen? Da wird's dann nämlich interessant, finde ich. Wenn schon Antikapitalismus, dann bitte überall. Man kann doch nicht sagen, emotional sei man Antikapitalist, aber in der Arbeit Kapitalist... Vielleicht solltest du auf dem Stammtisch mal fragen: ‚Kann ich dein Auto mitnehmen? Es gefällt mir so gut...‘ Nee, aber im Ernst: Man sollte die Situation nehmen, wie sie ist, und sie genießen. Den Luxus der Freizügigkeit sollte man aber nicht auf die eigene Entscheidung oder Geisteshaltung zurückführen, sich nicht selber glorifizieren. Diesen Heldenstatus da, wie ihn die vom Polystammtisch anscheinend beanspruchen, finde ich töricht. Man sollte keinen Lebensstil höher bewerten als einen anderen.“



## 5.6.2 Innere Freiheit

„Sie bemerken, dass das Fallen  
zum Schweben wird, wenn man aufhört,  
sich an Dingen festzukrallen.“<sup>531</sup> (Käptn Peng und die Tentakel von Delphi)

„Is freedom just a state of mind?“ (Marlboro)

Für die meisten meiner Gesprächspartnerinnen folgt nun aber eine Frage auf dem Fuß: ‚Was, wenn ich die Schranken in mir trage?‘ Gibt es überhaupt ein freies, originelles, von äußeren Einflüssen unabhängiges Selbst, das nach einer ‚Befreiung‘ ungehindert leben könnte? Oder ist dieses Selbst so sehr von gesellschaftlichen Konstrukten durchzogen, dass ohnehin keine individuelle Freiheit denkbar ist? Die Existenz verinnerlichter Normen, Persönlichkeitsideale und Hemmungen bestreitet auch im Hinblick auf Liebesbeziehungen so gut wie niemand – doch die Umgänge mit dieser Erkenntnis und die Versuche, ‚Freiheit‘ zu erlangen, fallen sehr unterschiedlich aus.

### 5.6.2.1 Selbstreflexion

„There’s someone in my head but it’s not me.“<sup>532</sup> (Pink Floyd)

Zum einen sind da Menschen, die sich darum bemühen, sich durch kontinuierliche Selbstreflexion von kollektiven Mustern zu lösen, die Spuren von Gesellschaft in ihrem Inneren gleichsam ‚auszumerzen‘:

Tassilo: „Es ist sehr gefährlich, wenn man einmal zu früh ‚Ich liebe dich‘ sagt. Weil da zu viel dranhängt, im Kopf. Liebe pur. Liebe. Einfach nur ein Wort. Das funktioniert am besten.“

Ich: „Naja, es ist etwas anstrengend, das funktionieren zu lassen. Das menschliche Gehirn neigt doch immer dazu, Konzepte zu bilden.“

Tassilo kaut Salat, macht zustimmende Töne, und schluckt – „Es versucht ständig, in die Richtung zu blühen! Aber man muss halt bloß mit der Heckenschere hart genug nachscheiden. [...] Das wird zur Routine. Irgendwann lernst du, dass du nicht mehr in Muster zurückfällst, in die du eigentlich gar nicht reinwillst. Das ist das, was die Eltern dir vorleben, das Fernsehen, die Freunde. Man hat so eine gewisse Sehnsucht... ich kenn

---

531 Käptn Peng und die Tentakel von Delphi 2013: *Sockosophie* (Album *Expedition ins O*)

532 Pink Floyd 1973: *Brain Damage* (Album *The Dark Side of the Moon*)

das bei Mädchen, wo der Papa leider den Fehler gemacht hat, sie zur Prinzessin zu machen. Die neigen dazu, so wildromantische Monogamie-Vorstellungen zu haben... das kann sehr belastend werden, wenn man es nicht abarbeitet. [...] Ich fall' dem auch anheim! Aber ich versuch halt, mir das bewusst zu machen. [...] Und dann dran zu arbeiten: Wie werd' ich den Scheiß jetzt wieder los, aus dem letzten Jahrhundert?“

Ähnlich, wenn auch in ganz anderer Ausdrucksweise, schildert auch Tassilos Freund Steffen Selbstreflexion und Bewusstwerden über die eigenen Muster als Weg zu einer größeren – und innerlichen – Freiheit:

„Rausfinden, was das echte Leben ist, unter all den anderen Dingen: Ich denke, das geht nur, indem ich mir Zeit für mich nehme. Indem ich mir anschau, was ich denke, was ich fühle, was ich mache, warum ich das mache. Warum mache ich, was ich mache, warum will ich, was ich will, woher kommen diese inneren Bilder, diese scheinbaren Sehnsüchte, diese inneren Träume – also es geht eigentlich nur, wenn man das wissenschaftlich noch einigermaßen akzeptabel ausdrückt, über Selbstreflexion. Und ich würde sagen, über die Selbstliebe, die Liebe zu sich selbst: Ich will mich kennenlernen, das Leben verstehen, Erfüllung finden. Da ist dann für mich auch Freiheit extrem wichtig – ich werde frei, mein Leben so zu leben, wie ich das will.“

Auch Lisa teilt diesen Gedanken des Abtragens von ‚störender Kultur‘ im eigenen Inneren:

„Es ist die Frage, ob man es schafft, wenn man seine Muster eben so hat, die quasi zu durchbrechen und etwas zu versuchen, was so rein vom Kopf her eigentlich kein Problem ist, aber ich hab' da trotzdem irgendwie eine Blockade oder ein klares Nein sogar, oder Ekel oder Scham [...]. Darum geht's halt in meinen Augen bei der freien Liebe. Dass man diese Barrieren einfach mal anschaut, oder ob man es schafft – wenn man halt jetzt so ein experimenteller, radikaler Kandidat ist [lacht] – dass man diese Grenzen mal überschreitet und einfach mal schaut, was passiert jetzt eigentlich so fatal Schreckliches. Und meistens wird halt ganz schnell klar, dass eigentlich überhaupt nichts Schlimmes passiert, sondern dass das Konstruktionen sind, die wir in unserem Kopf haben. [...] Ohne die Bekämpfung wird das für immer weiter existieren. [...] Meine Erfahrung ist, dass sich manchmal von einem Schlag auf den anderen dein Weltbild ändern kann und du sagst: ‚Ah! Ich hab mir mein Leben lang über was Sorgen gemacht, was eigentlich gar kein Problem ist‘. [...] Ich glaub schon, wenn irgendwas mehr Sinn macht, was immer man vorher für Pseudo-Sachen gehabt hat, ist der gesunde Menschenverstand immer fähig, das richtige zu wählen. Wenn du immer einen Umweg zum Supermarkt gegangen bist,

und dann merkst, da hätte ich ja geradeaus durchgehen können, dann wirst du nicht den Rest deines Lebens den Umweg gehen.“

Allerdings bedient sich Lisa nicht durchgängig eines dichotomen Modells von freien oder nach Freiheit strebenden körperlichen und emotionalen Impulsen einerseits und dem Geist eingepprägten restriktiven Strukturen andererseits, sondern verkehrt manchmal dieses Modell nahezu in sein Gegenteil: Sie zweifelt an der Authentizität der eigenen Impulse. Genau diese erscheinen dann als der Ansatzpunkt, an dem Gesellschaft und Kultur auf den Einzelnen einwirken; ohne die Vermittlung des bewussten Denkens docken kollektive Strukturen direkt an das Gefühlsleben an – und zum Befreier wird plötzlich der Intellekt:

„Immer wieder bei so philosophischen Themen geht’s ja darum, wie befreit man sich von etwas. Und wenn du nicht frei bist, drückt dich normalerweise irgendeine Angst, Furcht oder Vorahnung in dieses sich Unfrei- oder Gefangen-Fühlen. Und manchmal braucht’s halt auch dieses ‚Du bist jetzt ein Mann, der mich überhaupt nicht anmacht, der die verkehrte Figur oder den verkehrten Intellekt oder den verkehrten Geruch hat‘, oder irgendwelche Vorwände eben, mit denen wir uns voneinander abschotten. [...] Und dann, in dem Moment, wo ich sag, ich hab keinen Bock auf den – und es trotzdem schaffen würde, intellektuell sozusagen, zu sagen: ‚Ich geh trotzdem auf diesen Menschen zu, weil der ist einfach ein Mensch, mit zwei Armen, zwei Beinen und so weiter, und setz mich meinen Ängsten und meinem Ekel womöglich aus‘... ob es nicht dann theoretisch möglich wäre, mich von etwas zu befreien, was Unsinn war vorher. [...] Das ist eben das intellektuelle Spiel, das manche Leute machen: ob sie sich selber überwinden können, aus sich selbst herauszukommen, also sich von sich selbst und ihren eigenen Schranken zu befreien. Vor dem Hintergrund, dass die Schranken welche sind, die man internalisiert hat.“

Einen von den ‚Leuten, die dieses intellektuelle Spiel machen‘, lernte Lena näher kennen, als sie mich zum polyamoren Stammtisch begleitete. Thomas, Doktorand der Mathematik, der ab und zu den Stammtisch besucht, sonst aber wenig ausgeht, trägt Pferdeschwanz und Brille und wirkt stets zurückhaltend. Er war sehr an Lena interessiert, was er ihr in einer SMS mit den Worten „Ich fühle mich auf allen Ebenen zu Dir hingezogen und würde mich freuen, wenn Intimität keine Gefährdung deiner Beziehung [mit Leon, Anm. K.R.] darstellen würde“ mitteilte. Sie erklärte ihm, dass er zwar ein interessanter Gesprächspartner sei, sie seine Gefühle aber leider nicht teile. Darauf folgte die-

ser SMS-Austausch, in welchem Thomas das von Lena implizierte Primat des spontanen Gefühls argumentativ zu durchbrechen versucht:

Thomas: „Könnte sich das ändern, und wovon hängt das ab? Entscheidest Du das nach Lust und Laune, oder spielen Erwägungen eine Rolle? Welche? Aber hier frage ich wohl zu viel. Ich wünsche Dir einen schönen Abend!“

Lena: „Lust und Laune‘ klingt aber etwas despektierlich :D ...wonach denn sonst? Ich find einfach, es gibt ein paar Dinge jenseits von intellektueller Nähe, und da zündets bei mir nicht. Bleibt erfahrungsgemäß so.“

Thomas: „Nun ja, die Vernunft sollte schon eine Rolle spielen, denke ich. Irgendwie bin ich fest davon überzeugt, dass wir zusammen sehr glücklich wären. [...] Und ob es da am Anfang die in unserer Kultur übliche Verliebtheitsphase gegeben hat, ist langfristig vollkommen irrelevant. Daher natürlich auch die Kritik an dem Modell (‘Lust und Laune‘, ‘zündet‘, Adorno: ‘vermeintliche Unmittelbarkeit des Gefühls’) [...]. Aber ich will Dich nicht bedrängen, lass mich wissen, wenn Du die Diskussion abbrechen möchtest.“

Genau wie von Lisa skizziert, misstraut Thomas der Idee, man könne sich bei der Suche nach Glück auf die unmittelbaren Gefühle verlassen – oder genauer, er hielt Lena dazu an, ihren Gefühlen zu misstrauen. Ob er auch seinen eigenen misstrauen musste, um sich für sie zu begeistern, sei dahingestellt: Was hier interessiert, ist die Argumentationsstruktur. Thomas zitiert in der SMS und im Gespräch mit mir Adornos Aufsatz *Constanze*. Dieser ist ebenfalls Teil von *Minima Moralia*, ergänzt den Text *Moral und Zeitordnung* und stellt ihn in den breiteren Kontext von Adornos Kulturkritik:

„[Bewußter Widerstand] fordert eben jenes Moment von Willkür, das die Bürger, denen Liebe nie natürlich genug sein kann, ihr verbieten. [...] Jene aber, die, unterm Schein der unreflektierten Spontaneität und stolz auf die vorgebliche Aufrichtigkeit, sich ganz und gar dem überläßt, was sie für die Stimme des Herzens hält, und wegläuft, sobald sie jene Stimme nicht mehr zu vernehmen meint, ist in solcher souveränen Unabhängigkeit gerade das Werkzeug der Gesellschaft. Passiv, ohne es zu wissen, registriert sie die Zahlen, die in der Roulette der Interessen je herauskommen [...]. Der Befehl zur Treue, den die Gesellschaft erteilt, ist Mittel zur Unfreiheit, aber nur durch Treue vollbringt Freiheit Insubordination gegen den Befehl der Gesellschaft.“<sup>533</sup>

533 Adorno 2013 [1951], Kapitel 110

Durch derartige Rückgriffe auf antikapitalistische Theorieliteratur verleihen Menschen wie Thomas ihrem privaten Handeln eine politische Konnotation; zudem gewinnt hier die Ratio, das mathematisch-logische Denken eine gewisse Bedeutung als Legitimationsgrundlage für ‚freie Liebe‘. Denn nicht nur die Partnerwahl betrachtet Thomas als Vernunftfrage, sondern auch die Wahl des Beziehungsmodelles, als er mir in einer Email schreibt: „Mein derzeitiger Erkenntnisstand ist der, dass das Beziehungsmodell der ‚Polyamorie‘ zwar die höchsten Anforderungen an alle Beteiligten stellt, aber zugleich das befriedigendste Lebensmodell ist“. Auffällig viele Besucher des polyamoren Stammtisches sind Naturwissenschaftler – IT-Spezialisten, Teilchenphysiker, Statistikerinnen, Ingenieure – und haben sich auf meine Nachfrage hin darauf geeinigt, dass dies kein Zufall sei: „Wahrscheinlich verbindet uns unser Forschergeist. Wir stellen Sachen in Frage und haben Spaß dran, was Neues zu bauen... und eine Abneigung gegen unlogische Dinge. Wie Monogamie eben“, lautete das Fazit, und der Teilchenphysiker fügte noch hinzu: „Es erscheint mir stimmig, dass es Anziehungen zwischen Menschen gibt wie zwischen Molekülen, dass manche sich zu größeren Strukturen zusammenschließen, und dass es freie Radikale gibt...“

Bei anderen Samplemitgliedern dagegen stoßen rationalistische Argumentationen auf Misstrauen (was Thomas vermutlich dem verinnerlichten Ideal der „Unmittelbarkeit des Gefühls“ zuschreiben würde). David etwa, der Idee von originären Impulsen manchmal sehr zugeeignet, kommentierte die Argumentation von Thomas, die ich ihm anonym wiedergab, mit dem Satz: „Könnte der vielleicht aufhören, seinen Schwanz hinter Adorno zu verstecken?“

### 5.6.2.2 Dekonstruktion: das Recht auf Zweifel

*„I’m sinking in the quicksand of my thought  
And I ain’t got the power anymore.“*<sup>534</sup> (David Bowie)

In den geschilderten Gedankengängen und Vorgehensweisen zur ‚Selbstbefreiung‘ wie der von Lisa und Thomas zeichnet sich bereits eine Tendenz ab: Die Vorstellung von einem vorgängigen, originären

534 Bowie 1971: *Quicksand* (Album *Hunky Dory*)

biologischen oder emotionalen Selbst, das mittels Selbstreflexion und Bewussterwerden zu befreien sei, bröckelt. Denn es ist, wie Lisa sagt, das *Selbst*, das überwunden werden muss – womit das letzte und elementarste der hilfreichen Konstrukte über Bord geht. Dies gerät manchmal zum lustvollen, manchmal zum leidvollen Erlebnis – meistens zu beidem zugleich. Dies zeigen Sarahs etwas bedrückt geäußerte Worte, nachdem sie mir geschildert hat, wie sie sich zunächst vom normativen Muster der romantischen Zweierbeziehung löste, dann aber in Zweifel darüber geriet, ob ihr eigenes Konzept von ‚freier Liebe‘ nicht zum Zwang geworden sei: „Man hofft ja drauf, dass man keine Idealfiguren mehr hat und irgendwie so ein ‚Selbst‘ wird, obwohl wir ja beide wissen, dass es das gar nicht gibt...“

Jene, die so denken – meist sind das jene mit sozialwissenschaftlichem Hintergrund –, glauben nicht an die Möglichkeit, die Spuren von Kultur aus ihrem Selbst entfernen zu können. Vielmehr erfahren sie sich selbst unweigerlich als Ergebnis dessen, was sie geformt hat und umgibt, und verabschieden sich meist schnell von der Idee einer ‚Befreiung‘, die in einen permanenten Zustand von ‚Freiheit‘ münden könnte. Dennoch aber gibt es eine Suche nach Freiheit – nämlich nach *relativer* Freiheit. Diese Suche wird als eine niemals abgeschlossene Dynamik gedacht, in der immer wieder Befreiungsmomente in Form der Erkenntnis der eigenen Bedingtheit aufblitzen, letztere aber nie völlig durchbrechen können. Genossen wird bei diesem Erkenntnisprozess in erster Linie die resultierende Erweiterung des eigenen Handlungsspielraums und die Lösung von vorgegebenen Handlungs- und Gefühlsskripten (insbesondere den negativen, wie etwa Eifersuchtsdramen), erlitten aber wird das Gefühl, den eigenen spontanen Impulsen nicht mehr trauen zu können – und obendrein auch nicht der Vernunft, denn Dekonstruktion macht bekanntlich auch vor der Kulturform des aufklärerischen Rationalismus nicht Halt. Als Befreiung durch eine ‚Erkenntnis‘ etwa empfand Diana es, die Existenz einer anderen Frau im Leben ihres argentinischen (Ex-)Freundes nicht mit sich selbst in Verbindung zu bringen:

„Das hat nichts mit mir zu tun, erstmal. Und den Gedanken erstmal zu haben, das ist echt ‘ne Nummer... den hab‘ ich vorher nie gehabt, der ist einfach so gekommen. Und ich finde es sehr gut so! Ich fühl‘ mich besser und befreiter. Das war schon eine Last immer, wenn man sich Gedanken

macht, ob das an einem selbst liegt, ob man was falsch gemacht hat, oder ob der andere was falsch gemacht hat. [...] Überhaupt bin ich gespannt, wo das noch hinführt mit mir.“

Eine ähnliche Stimmungslage schilderte Patricia, nachdem ich sie gefragt hatte, ob denn die ‚Öffnung‘ ihrer Beziehung so etwas wie einen Sinneswandel, eine Neuorientierung für sie bedeute, und lässt dabei auch die Übernahme eines fluiden Identitätskonzeptes in ihr Selbstnarrativ erkennen:

„Ich betrachte das eher als einen Prozess, und das ist mir eigentlich bewusst geworden denn je, dass das Selbst ein Prozess ist und nicht was Statisches, was man so festlegt und was dann immer gleichbleibt. [...] Aber ich hatte immer mal wieder so Erleuchtungsmomente, also in den Tagen, nachdem er mir von dieser Frau erzählt hat – dass ich zum Beispiel gerade im Supermarkt stand beim Einkaufen und plötzlich lachen musste, weil ich mich so... so leicht gefühlt hab‘, fast als würde ich fliegen, und gedacht hab‘: Ha! Wenn ich mich nicht aufrege, dann gibt’s nichts zum Aufregen! Dieses Erlebnis von Definitionsmacht, oder von mich unabhängig machen davon, wie jemand anders ist oder was der fühlt oder denkt, das ist total geil! Das ist eine unglaublich machtvolle Position, weil ich nicht das Gefühl habe, der Situation ausgeliefert zu sein. Ich fühl‘ mich wie auf einem Gelände, das bis vor kurzem noch hinter einem Elektrozaun mit 2000 Volt lag – und ich hab‘ keine Angst. [...] Ich habe die Entscheidung darüber, ob ich leide oder nicht, in die Hand genommen. Und ich hab’s nicht diesen Mustern überlassen, die jetzt normalerweise sagen, du musst eifersüchtig sein und weinen und Schluss machen und was weiß ich.“

Und ihr Partner David meint, indem er einen Anflug von Sarkasmus in Ernst übergehen lässt:

„Wir leben in der Postmoderne! *Anything goes!* Nein, also, es geht natürlich nicht alles. Es geht nicht, dass man einander wehtut und übereinander bestimmt. [...] Aber es ist eine nihilistische Welt – nicht in dem Sinn, dass es überhaupt keine Werte gibt, sondern eine so große Diversität von Werten, dass du gezwungen bist, deine eigenen zu wählen. Lebensformen können sich dabei ändern, das spielt sich ja in der Zeit ab und ist nicht fix. [...] Es gibt kein richtig und falsch, und genau darauf gründet die Freiheit. Ich glaube, es ist diese Unsicherheit, die dabei hilft, glücklich zu sein.“

Kiano scheint einzustimmen: „Ich versteh das nicht, wozu endgültige Entscheidungen gut sein sollen. Ein Baum wächst doch auch immer dahin, wo gerade das meiste Licht ist“ – eine Haltung übrigens, die augenscheinlich Hillenkamps These zu bestätigen scheint, das Streben

nach ‚Freiheit‘ mache entscheidungsunfähig, diese These durch das Wort „endgültig“ aber gleich wieder aushebelt: Denn was ist schon, wenn wir uns an *Sein und Zeit* erinnern, „endgültig“? Wie jedes Ereignis, jeder Zustand, jede Handlung wird hier auch jede Entscheidung als an die Gegenwart gebunden gedacht. Dem liegt ein erkenntnistheoretisch richtiges, wenn auch lebenspraktisch herausforderndes Bekenntnis zur Prozessualität zugrunde, das Hillenkamp offensichtlich ablehnt.

Diese Vorstellung von Freiheit als Prozess, als Erkenntniskette ist nun augenscheinlich die einzige, die ohne Wahrheiten auskommt – sie bedarf keiner legitimatorischen Argumentation aus der Biologie, der Psychologie, der logischen Vernunft oder der Spiritualität. ‚Freiheit‘ erscheint hier vielmehr als das Recht auf Zweifel und Unsicherheit – also auf das einzige, was aus sozialkonstruktivistischer Sicht philosophisch haltbar scheint. ‚Man zwingt mich nicht, mich festzulegen, wenn doch jede Festlegung nur eine Krücke ist, die ich als solche erkannt habe‘ – so lautet die implizite Botschaft. Doch bei genauerer Betrachtung folgt auch dieses zutiefst prekäre Konzept von Freiheit einem sinnstiftenden Narrativ, nämlich dem der Postmoderne. Der Grundsatz, dass es keinen Kern der Dinge, keinen Kern des Selbst, keinen Welt- und Lebensplan, keine absolute Wahrheit, keine objektive Realität, keine nicht relativierbaren Werte und eigentlich auch keine Zeit, wie wir sie im Alltag wahrnehmen, also kurz: dass es keine soliden, unumstößlichen Dinge gebe, an die man sich halten könne, und dass daher nur nach Belieben immer feiner zu zergliedernde Fragmente von Zeit und Person existierten, durch deren Fluss das so verstörend teilbare ‚Individuum‘ unter Zuhilfenahme komplexitätsreduzierender kultureller Konstrukte wie ‚Selbst‘, ‚Liebe‘ und ‚Zeit‘ mehr oder weniger geschickt navigiere – dieser Grundsatz also ist immer noch ein Grundsatz. Es ist etwas, was man für *wahr* hält, und damit ein Metanarrativ, das das eigene Streben nach ‚Freiheit‘ in einen größeren Sinnzusammenhang stellt. Diese Tatsache ist aber meist nicht bewusst – und selbst wenn, ließe sie nicht mehr zu als die Erkenntnis, dass man sich nur daran halten könne, dass man sich an nichts halten könne. Damit gehen vor allem zwei Gefühle einher: das gerade geschilderte Gefühl, frei zu sein, zu schweben, zu fliegen – und das Gefühl, ins Bodenlose zu fallen. Beide trennt oft nur ein schmaler Grat. Dies hinterlässt Spuren – Sarah



bezeichnete sie, wie schon zitiert, als „die Ethnologenkrankheit“. Obwohl die meisten meiner Gesprächspartner der Psychologie aufgrund ihrer tendenziellen Kulturbblindheit und ihrer erkenntnistheoretisch anzweifelbaren Prämissen misstrauen, befinden sich gegenwärtig dreizehn von ihnen in Therapie und begründen dies (neben verschiedenen spezifischen Problemlagen wie Arbeitslosigkeit, Trennungen oder langjährigen psychischen Störungen) damit, dass sie ‚zu viel denken‘ würden: Ein Gefühl, das ich selbst nur zu gut kenne – vermutlich wurde es bei mir noch verstärkt durch meine Rolle als Forscherin, doch es ist nicht grundlegend anders als bei den Anderen, zumal diese auch recht ‚ethnologisch‘ denken. Die Kehrseite dieses – im Allgemeinen ja höchst fruchtbaren – Denkens sah bei mir so aus:

Inner crowd

Fever-swollen brain  
underneath sun-heated  
sheets and roof  
feeds on fragmentary  
dark thought.

Light-eyed bits of clarity  
shyly hide  
behind a blurry horizon.

Fighting noise is metallic  
and exhaustingly loud.  
Have you seen the wise ones  
stupidly stumbling through rotten woods?

Ich war geflohen. Nach Italien, zu englischen Freunden. Doch der ewige Monolog, der sich in meinem Kopf festgefressen hatte, machte auch vor der fremden Alltagssprache nicht halt. Da waren Zeichen von Zweifel an unserer Beziehung gewesen und da war eine andere Frau. Eine Unbekannte, irgendetwas ganz Fremdes zwischen uns. Beides zusammen war zu viel. Das freihändige Radfahren hatte einen Unfall verursacht, die Sinnwelten waren doch noch kollidiert. Zwei Teile stritten sich unablässig in mir. Der eine meinte, ich sollte annehmen, was das Leben brächte: „Komm doch mal weg von diesem romantischen Ideal, das hast du doch selber dekonstruiert. Sicherheit, Zukunft, und so weiter, komm doch davon mal weg. Es gibt doch ohnehin nur Gegenwart. An der Vergangenheit festhalten zu wollen, keine Veränderung akzeptieren zu können, das ist doch nur innerer Widerstand. Und ein gekränktes Ego. Da haben doch die Buddhisten Recht. Begib‘ dich in den Strom der Ereignisse! Nimm es an, an Problemen kann man wachsen!“ „Wachsen“,

sagte der andere Teil, „wachsen, dass ich nicht lache! Ich bin doch keine Firma. Maximaler Output, *go with the flow*, na klar, wie war das? Alles fließt. Das ist doch ein ziemlich neoliberales Idiom. Und überhaupt, könnte dieser Kerl mal lernen, sich zu begnügen? Der verhält sich ziemlich konsumorientiert und individualistisch.“ „Aber“, meinte der erste Teil, „er ist doch für dich da, nicht wahr? Er würde dich nie allein lassen. Woher willst du denn wissen, ob das konsumorientiert ist? Sogar David Graeber sagt doch, man sollte nicht alles als Konsum interpretieren, was vielleicht entfernt danach aussieht. Womöglich ist Liebe eben wirklich nicht exklusiv. Das ist doch auch nur so eine romantische Behauptung. Keineswegs eine Universalie. Das weißt du doch selber, oder? Das ergibt doch auch Sinn. Und er ist doch bloß ehrlich, wenn er Zweifel mitteilt.“ „Aber der könnte doch auch mal an sich arbeiten! Ehrlichkeit allein ist jetzt auch nicht das einzige, was man für eine gesunde Beziehung braucht. Transparenz ist auch oft eine praktische Entwaffnungsstrategie.“ „An sich arbeiten? Das sagst gerade du? Das ist ja ein ganz schön neoliberales Idiom...“

Dieser Disput führte mich an einen Punkt, an dem ich zu keiner spontanen Reaktion mehr fähig war. Nachts gewann meist der verletzte Teil, tags der gelassene; das konnte ich lakonisch feststellen. Meine Gefühle aber erschienen mir wie ein weit entferntes, unscharfes, höchst wandelbares Objekt, das zunächst einmal durchdacht werden musste. Vielleicht konnte man es so in den Griff bekommen? Immerhin hatte es doch schon einmal Momente gegeben, in denen Denken mich frei gemacht hatte. „Frei sein –“, dachte ich manchmal, „das ist eine ziemlich naive Illusion. Eigentlich falle ich doch dauernd vom Regen in die Traufe. Als ob hier irgendwer oder irgendwas unabhängig und in Ruhe für sich existieren könnte. Was ist das nur für eine Idee? Natürlich ist alles von allem abhängig. Aber was bin denn dann eigentlich *ich*? Eigentlich? Lächerliches Wort.“ Dann durchdachte ich alles noch einmal. Und noch einmal. Es half nichts. Weit über mein Beziehungsproblem hinaus fand ich immer nur tiefere Verstrickung. Eine Dissertation über das Thema zu schreiben, das mich persönlich gerade am meisten beschäftigte, vereinfachte die Lage auch nicht gerade.

Das Denken schien Grenzen zu haben. Ich musste mich auf die Suche nach anderen Lösungen begeben.

### 5.6.2.3 Freiheit als Zwang

Die Methode, durch selbstreflexives Hinterfragen und Dekonstruieren der eigenen Konzepte und Mechanismen ein größeres Bewusstsein über die eigene Bedingtheit zu erlangen und sich genau dadurch – zumindest in Teilen, für Momente – davon zu lösen und einen höheren Grad an Freiheit zu erlangen, machte auf die schon angedeutete konsequente und zugleich paradoxe Weise nicht nur bei mir, sondern auch

bei vielen anderen Menschen vor der Idee namens ‚Freiheit‘ selbst nicht Halt. Das Paradoxon des *Zwangs zur Freiheit*, das mich im Grunde zur vorliegenden Studie anregte, war für viele meiner Gesprächspartner schon vor meinem Auftauchen ein ständiger Begleiter.

Als ich Adelheid zum ersten Mal mein Forschungsprojekt geschildert und sie um ein Gespräch gebeten hatte, bekam ich als Antwort eine E-Mail mit dem Betreff „tOLsTe Idee 2014“. Darin stand:

„Hallo Karin, was für eine Idee, wobei mich zuallererst interessieren würde, wie du selber auf diese Idee gekommen bist. Bei uns war es die totale Verklemmung und dann die Bewussterwerden darüber. Was wir/ich aber nicht ahnten, dass alle Freiheitsvorstellungen die wir/ich hattenN auch die (immer gleichen) Vorstellungen von Unterdrückten waren/sind. Bis heute haben die wenigsten eine Freie Vorstellung von Freiheit – lach‘ doch mal. Aber der Unterschied zu ALLEN war dann bei mir, das immer zu reflektieren und zu implizieren und dann, ich sag‘ es gleich von Anfang an KLAR heraus, kam mir die Idee: Es gibt keine sexuelle Freiheit ohne soziale Befreiung und da arbeiten wir dran... und ohne Humor geht überhaupt nix.“

Ausgehend von dem Schluss, den sie aus den Erfahrungen seit den 1960er gezogen hat – nämlich dass die meisten Menschen in ihrem Umfeld keine „freie Vorstellung von Freiheit“ hätten –, kommt sie immer wieder auf die Bedeutung zwischenmenschlicher Solidarität zu sprechen, ohne die ihrer Auffassung nach individuelle Freiheit nicht aufrechterhalten werden könne. Die „sexuelle Befreiung“ sei in Ermangelung eines neuen Rahmenwerkes in „Sexzwang“ umgekippt – eine Beobachtung, die Adornos berühmtem Ausspruch „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ entspricht. Im Gespräch mit Adelheid wird auch deutlich, was mit „Freiheitsvorstellungen von Unterdrückten“ gemeint ist: nämlich genau die von mir zuerst geschilderte Vorstellung, dass Freiheit durch einen einmaligen Befreiungsschlag, durch das Aufheben einer Beschränkung, den Bruch einer Regel, einer Grenze – sei sie extern oder innerpsychisch – hergestellt werden könne. Genau wie Adelheid hinterfragen auch spätere Generationen dieses Konzept von Freiheit und stellen sich die Frage, ob nicht ebendieses selbst zu einer Forderung, einem Zwang werden kann: „Irgendwie hat das manchmal auch was Zwanghaftes, diese sogenannte freie Sexualität. Ich will jedenfalls nicht die Sklavin meiner tausend Möglichkeiten

sein“, meint Lena lapidar. Lisa und Peter sind sich einig, in der *Kommune 1* habe sicherlich eine sexuelle Diktatur geherrscht.

„Also, den Gedanken, dass man einen geliebten Menschen frei lassen sollte, finde ich schon sehr richtig. Eifersucht entsteht aus Besitzdenken. Aber es ist ja nicht so einfach, dass man sagen kann: Wenn man tun kann, was man will, kann man einfach seinen Bedürfnissen folgen und ist frei. Bedürfnisse werden ja erschaffen. Ein neuer Fernseher jedes Jahr ist ja auch kein natürliches Bedürfnis. Und wie willst du wissen, ob du deinem Partner nicht bloß die Freiheit lässt, seinen Zwängen zu folgen, also den gesellschaftlichen Vorgaben, die eben sagen, frei sein heißt sich nicht entscheiden und konsumieren? Das kann man nie ganz entscheiden. Wir tun das alle, wir machen alle mit, weil wir eben zu dieser Gesellschaft gehören...“

überlegt Peter, und auch Rudi scheint einzustimmen:

„Ich hab neulich eine Lotto-Werbung gesehen, da steht so eine Frau mit Shopping-Taschen auf dem Dach von einem Frankfurter Hochhaus und wird gerade von einem Hubschrauber abgeholt. Wahnsinn! Und das zeigt ja den Leuten nicht das, was sie wollen, sondern das, was sie wollen sollen! Wie absurd das eigentlich ist! Es werden dauernd Bedürfnisse erschaffen, und zum Schluss heißt es dann, „Na, das ist eben das, was die Leute wollen! Die sind eben so!“ Und so läuft es eben dauernd, wir sollen etwas wollen.“

Sarahs Erzählung von ihrem Onkel, der die 60er Jahre intensiv miterlebt hat und diese ähnlich wie Adelheid jetzt als zwanghaft interpretiert, haben wir schon gehört. Sie meint dazu:

„Jaja, der liberale Imperativ. Es gibt sicher auch viele Polyamore, die in ihrer geistigen Freiheit leben und wirklich spontan handeln, das will ich gar nicht unterstellen. Aber das habe ich gemeint, als ich Martin so ein bisschen angestichelt hab‘... hast du gemerkt, dass er ein bisschen sauer geworden ist? [Sie bezieht sich hier auf das oben zitierte Gespräch über die ‚Ethnologenkrankheit‘, S. 300 f., Anm. K.R.]. Wenn man sagt, man folgt seinen Bedürfnissen – woher kommen die denn dann? Das hat viel mit Zwängen zu tun, einerseits gesellschaftliche, andererseits welche aus der eigenen Geschichte, und eben die Ideale, die man verinnerlicht hat. Ich denke, man hat ganz viele Zwänge, und kommt oft sein Leben lang nicht drauf, dass es welche sind.“

Marjan überlegt:

„Also, es stimmt ja, dass Monogamie was Besitzergreifendes hat, und das ist sicher kapitalistisch und zwanghaft und dient dem Ego, aber warum hinterfragen die Polyamoristen nicht ihre eigene Position? Es kann auch

total zwanghaft sein, wenn man die Bestätigung fürs Ego ständig von mehreren Leuten braucht. Und manchmal denke ich mir, wir leben eben in einer Konsumgesellschaft, und wir konsumieren eben auch Menschen. Wieviel das noch mit Freiheit zu tun hat, weiß ich nicht...

Und wir erinnern uns an Leon, der sich selbst attestierte, er lebe unter einer „Diktatur der Freiheit“, wobei er diese – ganz analog zum Steppenwolf – letztlich mit Einsamkeit und Unglück assoziierte; an David, der ohne Umschweife zugab, von seiner Vorstellung von Freiheit beherrscht zu sein; und an den Ausdruck „Herumvögeln“ für eine Sexualität, deren Freiheit in Zwang umgeschlagen ist. Daniel formuliert sein persönliches Problem treffend: „Eigentlich finde ich es super, so frei leben zu dürfen, aber gleichzeitig kotzt mich dieses ganze Suchtverhalten auch an. Aber wo verläuft eigentlich die Grenze zwischen dem, was ich gut finde, und dem, was mich ankotzt? Das ist die Frage.“ An derlei Aussagen lässt sich einiges beobachten:

(1) Genau wie der ‚Liebe‘ ist offenbar auch der ‚Freiheit‘ nicht mehr zu trauen. Während die Anwendung konstruktivistischen Denkens auf die Idee der Liebe ‚nur‘ dazu führt, dass die Menschen ihren eigenen Gefühlen misstrauen, mündet das Analysieren des eigenen Freiheitsbegriffes in einen regelrechten Teufelskreis: Wenn man es sich als Ziel gesetzt hat, durch die Auflösung von internalisierten Mustern und Konzepten größere individuelle Freiheit zu erlangen, ‚Freiheit‘ selbst aber als ebensolches handlungsanleitendes Konzept erkannt hat, im Namen welchen Ideals sollte man sich dann von diesem befreien? ‚Befreiung‘ ist ohne eine Idee von Freiheit nicht denkbar; gerät diese aber ihrerseits zum Diktat, so bleibt nichts als die Erkenntnis der unausweichlichen eigenen Unfreiheit. Was hier passiert, ist gleichsam das Gegenteil von Dialektik: Es entsteht kein produktiver, sondern ein destruktiver Widerspruch, einer, der den Karren an die Wand fährt.

(2) Das Anhängen an einen Freiheitsbegriff, der über die Abwesenheit von äußeren Handlungsschranken, das Auflösen verinnerlichter Muster und das Aufrechterhalten von Handlungsoptionen und Wahlmöglichkeiten charakterisiert ist, manifestiert sich im Empfinden dieser Menschen bisweilen als Handlungszwang, Erschöpfung durch Hyperreflexion und Überforderung durch die Zahl der Möglichkeiten – was

der Herrschaftsfunktion des Freiheitsbegriffes im neoliberalen Diskurs vollkommen entspricht. Als ‚frei‘ gilt auch dort nur, wer handlungsfähig und flexibel bleibt, indem er oder sie sich alle Handlungs- und Konsumoptionen offenhält und beständig an sich arbeitet; wer dies nicht tut, ist unfrei und damit kein vollwertiges (neoliberales) Subjekt.

(3) Diese Analogie ist vielen meiner Gesprächspartner voll bewusst. In Zahlen ausgedrückt: Meine eigene Hypothese hörte ich vierzehn Mal aus dem Mund anderer Menschen, ohne sie angesprochen zu haben. In den meisten anderen Fällen stieß sie auf Interesse und Einverständnis, nur zweimal auf (zumindest anfängliche) Ablehnung – bei Sascha und Martin, zwei besonders eindeutig dem polyamoren Modell verschriebenen Menschen. Gelegentlich wurde die große Bedeutung von individualpsychologischen Faktoren betont, so etwa von Karl, der mir empfahl, mich mit Bindungstheorien zu beschäftigen, meine These aber plausibel fand. Das Gros meines Samples jedenfalls vermutet eine Verbindung zwischen Beziehungsgeschehen und Konsumlogik, Selbstoptimierung und dem neoliberalen Grundzustand des Bedürfnis-Habens, dem „Wollen Sollen“. Das im vorigen Kapitel schon beschriebene – und von Manchen abgelehnte und transzendierte – Idiom des Bedürfnisses, das besagt, man gehe (nichtmonogame) Beziehungen ein, um persönliche Bedürfnisse zu befriedigen, gerät damit auch für die Akteure selbst in den Verdacht, der Scherge eines Systems zu sein, das den Befehl erlässt, man möge permanent Bedürfnisse haben. Da aber zugleich fast niemand einen Zustand von völliger Bedürfnislosigkeit für vorstellbar hält, stellt sich die oft unbeantwortbare Frage nach der Herkunft der eigenen Bedürfnisse. Dabei verkomplizieren nicht nur die Existenz von Systembefehlen, sondern auch biographisch bedingte psychische Zwänge das Bild (weshalb ich Karl also gerne Recht gebe, aber bei meiner Fachperspektive bleibe). Folgende Passage aus einem Gespräch mit Kiano bringt die daraus resultierenden Zweifel an der Originalität des eigenen Wollens – und damit der eigenen Freiheit – auf den Punkt:

„Neoliberalismus ist ja quasi die Rückkehr dazu, dass man die Hemmungen für den Markt und für Unternehmen lockert und zurücknimmt. Dass man sagt, Unternehmen haben keine Verantwortung, hier eine Fabrik zu halten, weil die Welt ist sowieso so interdependent. Wir können da keine

rechtlichen Beschränkungen machen, die Unternehmen können ein Jahr hier sein und ein Jahr dort, und der Staat schützt die Leute, die von den Arbeitsplätzen abhängig sind, nicht mehr davor, irgendwie gekündigt zu werden. Und klar, der Freund von der Frau, die jetzt nach Berlin gezogen ist [eine von Kianos Partnerinnen, Anm. K.R.], und der hier in München lebt – mit dem sie sieben Jahre zusammen ist – sie hat mir erklärt, er sagt eigentlich auch: Ja, prinzipiell kann er verstehen, dass sie sich nicht so auf eine Beziehung beschränken will. Aber seine Kritik, die er daran hat, ist die, dass er auch glaubt, dass das eben mit so neoliberalen Sachen zusammenhängt. Zum Beispiel, dass sie die Anforderung spürt, jetzt nochmal 'ne weitere Ausbildung dranzuhängen, weil sie mit dem, was sie gelernt hat, in der Arbeitswelt nicht ankommt. Deshalb muss sie noch 'ne extra Ausbildung in Berlin machen. Aber das ist eben die Frage, inwieweit man das als Zwang empfindet, und inwieweit man das als Freiheit empfindet. Die Leute fühlen sich nicht bewusst so, dass sie denken: ‚Scheiße, ich muss jetzt noch 'ne Ausbildung in Berlin machen.‘ Das ist ja was, was sie interessant findet und will. Andererseits spürt sie schon den Druck, dass sie 35 ist und nicht genug Geld kriegt mit ihrer Fotografie, um eigenständig leben zu können. Man muss, was man will, und man muss deshalb auch wissen, was man will.“

Bei genauerer Betrachtung bringt Kiano hier auf zweifache Weise den ‚Zwang zur Freiheit‘ im Arbeitsleben mit Liebesbeziehungen in Verbindung. Einerseits bezieht er sich auf die lebenspraktische Kompatibilität einer offenen oder polyamoren Beziehung mit aufgrund der Arbeitssituation häufigen Wohnortswechseln, andererseits aber stellt er auf eher implizite, assoziative Weise eine abstrakte Verbindung her: Sowohl in der Arbeit als auch in der Liebe scheint es im Leben seiner Freundin keine endgültige, ausschließliche Entscheidung und Bindung zu geben, sondern ein immer neues Nutzen neuer Möglichkeiten innerhalb eines grenzenlosen und kaum beregelten Netzwerkes. Dieser Sachverhalt entspringt *zugleich* ihrem inneren Willen *und* einem äußeren Zwang. Die Frage, ob es sich dabei um eine simple Koinzidenz oder um eine Formung des subjektiven Willens durch diskursive Macht nach dem gouvernementalen Prinzip handelt, lässt Kiano offen – und das nicht ganz zu Unrecht. Eine ähnliche Überlegung stellt David an, nachdem er mir vom Besuch im Swingerclub erzählt hat:

„Also, die Frage ist ja schon, geht man in den Swingerclub, weil man den Wunsch danach hat und frei ist, sich den zu erfüllen, oder...“ – „Ich glaube, die Frage ist eher, woher kommt der Wunsch?“ – „Ja, genau, ob der *Wunsch* nicht ein soziales Konstrukt ist und dann... ist man nicht mehr frei. Die Frage ist eigentlich fast unlösbar. Oder wenn man sie allgemeiner

stellt, würde sie doch heißen: [...] Gibt es etwas Außerhalb des Diskurses?“

### 5.6.3 Sich freischwimmen: das Selbst als Kunstwerk

*„Unser kleines Gehirn ist im Konflikt mit allem, was es auch tut.“<sup>535</sup> (Jiddu Krishnamurti)*

*„Doch warum sollte nicht jeder einzelne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen können?“<sup>536</sup> (Michel Foucault)*

Doch selbst auf diesem verminten Gedankengelände entwickeln Menschen Strategien, um handlungsfähig zu bleiben und glücklich zu sein – um sich freizuschwimmen, könnte man sagen. Von diesem Ringen um Freiheit möchte ich nun erzählen, und diese Erzählung dreht sich sowohl um ‚freie Liebe‘ als auch darum, wie meine Forschungsteilnehmer mit ihrer unerwünschten und unausweichlichen Einbindung ins neoliberale System umgehen – denn dass all das nicht nur für mich, sondern auch für sie zusammenhängt, haben wir ja nun gesehen. Beides voneinander getrennt zu betrachten, ist hier nicht länger sinnvoll.

Die Reaktionen auf die eigene Verstrickung in kollektive Machtstrukturen gehen weit auseinander. Da gibt es Leute, die explizit konservative Werte und Modelle als notwendiges Korrektiv ansehen, wie zum Beispiel Dr. Apiera – „eigentlich können einen nur konservative Werte wie Treue oder Verbindlichkeit vor dem neoliberalen Konsumwahn schützen“ – oder Maria – „bei diesen ganzen alternativen Leuten frage ich mich immer, wo bleibt denn da die Verantwortung?“ – und in dementsprechend exklusiven und verbindlichen Beziehungen leben. Andere dagegen legen zumindest phasenweise einen gewissen Fatalismus an den Tag, wenn sie wie Leon konstatieren, unter einer „Diktatur der Freiheit“ zu leben, ohne etwas dagegen zu unternehmen. Böse Zungen könnten ihnen (und auch Autoren wie Hillenkamp) unterstellen, sie fühlten sich dabei ganz wohl im (um Boltanski und Chiapello zu zitieren) „abgetragenen Gewand des Pamphletisten: einsames ‚Bewusstsein‘ gegenüber den verdummtten Massen“<sup>537</sup>. Jan-Philipp dage-

<sup>535</sup> Krishnamurti 2002 [1969]: 144

<sup>536</sup> Foucault 1984 a: 80

<sup>537</sup> Boltanski/Chiapello 2003: 507



gen beurteilt die vermutete Präsenz neoliberaler Logiken im ‚Liebesleben‘ zwar als unabänderlich, aber nicht nur negativ:

„Die Muster drücken sich auf, das ist auf jeden Fall so. Wir empfinden ständig eine große Zahl von Wahlmöglichkeiten und sind es gewohnt, die ganze Zeit zu konsumieren, wir müssen konsumieren, um uns frei zu fühlen. Und dieses Muster irritiert uns so, dass wir unsere Gefühle nicht ausreichend respektieren, ihnen nicht den Platz zuweisen, der ihnen gebührt. [...] Eine offene Beziehung ist aber vielleicht auch bloß ein angemessener, geschickter Umgang mit der gesellschaftlichen Situation. Warum sollte sich ein Beziehungsmodell nicht ändern dürfen, selbst wenn es irgendwie im Zusammenhang mit dem Kapitalismus steht? [...] Wenn die Wirtschaftsform sich geändert hat, warum soll sich das Beziehungsmodell nicht auch ändern? [...] Wir sind nun mal davon geprägt – warum nicht, sag ich mal, einen Weg finden, mit diesen Bedürfnissen umzugehen, die man hat? Also, egal, woher die kommen, man hat sie halt!“

Dies ist bei genauerer Betrachtung auch eine konsequent konstruktivistische Haltung: Wenn ein Bedürfnis konstruiert ist, ist es deshalb nicht weniger real. Die Folgeprobleme von Wertrelativismus und Handlungsunsicherheit allerdings bleiben auch in diesem Ansatz bestehen.

Auf einer anderen Ebene setzen Umgangsweisen an, die mit einer Neudefinition des eigenen Freiheitsbegriffes einhergehen. Hier lässt sich ein Abrücken von Freiheitsmodellen beobachten, die Freiheit als den ‚Zustand nach der Befreiung‘ begreifen und diesen im Wesentlichen über Wahl- und Handlungsfreiheit definieren. Sie werden ersetzt durch Modelle, die Freiheit als eine *fortlaufende Praxis* begreifen, die die gesellschaftlichen Gegebenheiten akzeptiert und sie dennoch überschreitet. In Rudis folgenden Überlegungen wird das Ideal einer aktiven, wachsamten Haltung sehr deutlich:

„Ich denke, dass der Mensch nur bis zu einem gewissen Grade fähig ist, sich selbst zu reflektieren. Ab einem bestimmten Punkt geht es einfach nicht mehr weiter. Man ist der Gesellschaft, in der man lebt, immer ein Stück weit ausgeliefert. Dieses neoliberale System ist unglaublich mächtig. Es ist so eine Art Android, ein Funktionsprinzip, das sich selber erhält. Der Mensch hat keine Chance mehr gegen das von ihm geschaffene, eigene System. Die Prinzipien [...] werden immer mehr effektiviert [sic], um dem Organismus zu dienen. Dabei sind aber eigentlich die Nebenfahrgasse am allerwichtigsten, denn die werden ständig ausgespäht nach neuen Ideen, und das geht immer schneller. Man muss unheimlich aufpassen. Ich sehe mich als sehr klar gegen den Neoliberalismus gestellt,

aber man muss ständig aufpassen, nicht in die Fallen zu tappen. Man kann sich nicht rausnehmen, davon unabhängig machen. Man kann und sollte sich nur dessen gewahr sein, dass es so ist. Man ist ein Prozess innerhalb des Systems, alles, was man denkt und tut, steht dazu in irgendeinem Verhältnis. Und die, die die Kritik in Gang setzen, sind oft am allerhilflosesten. Sie sind gefangen in ihrer Zeit und sind sich ihrer Verantwortung nicht bewusst, wissen nicht, was später aus ihren Ideen wird. Aber trotzdem denke ich, man kann dagegen arbeiten und seinen Lebensstil bewusst wählen.“ – „Und wie, denkst du, kann man innerhalb eines solchen Systems überhaupt alternativ sein?“ – „Ich denke, auf künstlerischer Ebene. Auf politischer Ebene ist man komplett verloren.“ – „Warum?“ – „Das ist wie ein ungeölter Motor. Man verstrickt sich in seinen eigenen Gedanken, die Entwicklungen überholen einen und man schafft es nicht, die Dinge aus einer anderen Perspektive zu sehen. Ich halte nichts von ideologischer Treue, eher schon von philosophischer Tiefe. Ein künstlerisch-philosophischer Weg besteht auch darin, sich in den Strom zu begeben und zu schauen, wo man rauskommt. Aber man darf dabei nicht beliebig werden, sondern muss darin arbeiten. Dazu muss man auch mal dagegen schwimmen. Man kann sich nicht rausnehmen, aber kreativ damit umgehen.“

Steffen bringt fast dieselben Gedanken auf individueller Ebene und in spiritueller Version vor. Auch hier finden sich die Komponenten Akzeptanz des Gegebenen, Wachsamkeit und Aktivität, die es braucht, um momentane Freiheiten nicht in neue Zwänge umschlagen zu lassen:

„Das ist das, was die spirituellen Meister Wachsamkeit nennen. Diese Glückseligkeit oder Freiheit will immer mühsam geschützt werden, immer geführt werden. Wir sind uns unserer selbst bewusst, aber mit diesem Bewusstsein müssen wir auch bewusst umgehen, sonst verlaufen wir uns wieder. Also in der Polyamorie: Man erkennt zum Beispiel Eifersucht als innere Unfreiheit. Aber es wird ja auch schnell wieder eine Selbstverpflichtung, wenn man willentlich die Eifersucht in sich ausmerzen will. [...] Ich bemerke, dass meine Seele eine große, große Sehnsucht nach vollkommener Freiheit hat, nach ganzem Aufgehen in der Spiritualität, in Gott und diesem ganzen... und da denke ich manchmal, Steffen, okay, für dich ist es vielleicht manchmal so, dass du die Entscheidung treffen willst, ganz auf Sex und Beziehungen und die ganzen Wirren, die damit verbunden sind, zu verzichten. Aber das wäre immer eine Entscheidung aus Freiheit und deshalb eine Entscheidung, die ich jederzeit zurücknehmen kann. Denn es macht ja unfrei, sich an die Idee zu binden. Da ist das ganz wichtig, was die Buddhisten Achtsamkeit nennen, dass man ganz fein für sich hinspürt: Was ist jetzt gut?“

In beiden Zitaten klingt eine Komponente an, die im Laufe meiner Forschung für einige Menschen zum Thema wurde: die Abwendung vom analytischen Denken als Allheilmittel. Zwar gilt eine reflektierte Selbstwahrnehmung und -einordnung als wichtiger Ausgangspunkt, doch das, was Rudi als ‚Verstrickung in die eigenen Gedanken‘ beschreibt, veranlasst so manchen dazu, das aufreibende Surfen auf den Gedankenwellen willentlich abzubrechen. Dazu trägt auch der Verdacht bei, der auf die Selbsttechnik der ‚Arbeit an sich‘ fällt, und den Heinz-Rüdiger so formuliert: „Das ist doch das unternehmerische Selbst, das an allem arbeiten muss, an den Emotionen, der Beziehung... alles wird *gemanaged* und viel zu wenig dem *flow* überlassen...“ Jan-Philipp verwies mich in diesem Zusammenhang auf das Werk des indisch-US-amerikanischen Philosophen Jiddu Krishnamurti und insbesondere auf dessen Freiheitsbegriff, der für ihn, Jan-Philipp, „inzwischen absolut richtig“ sei. Wie Krishnamurti in *Einbruch in die Freiheit* (1969) – sich explizit keiner religiösen Gemeinschaft zu rechnend, aber doch in enger Anlehnung an hinduistische und buddhistische Konzepte – ausführt, liegt Freiheit „jenseits des Bewusstseinsraumes“<sup>538</sup>. Darunter versteht er einen Bereich und Zustand jenseits des Denkens, welches wiederum mit dem Phänomen der Zeit verknüpft ist: Zeit entsteht durch die kognitive Projektion von Vergangenheit und Zukunft, während sie in einem Zustand reiner Unmittelbarkeit, reiner Wahrnehmung der Gegenwart und daraus entspringendem spontanem Handeln, nicht existiert. Wie auch meine Gesprächspartner – manchmal leidvoll – erfahren haben, verhindert die gedankliche und unvermeidbar zukunftsorientierte Bindung an ein Konzept, und selbst an das Konzept ‚Freiheit‘ selbst, das Erlangen von Freiheit. Nach Krishnamurti ist Freiheit allein dadurch zu erreichen, dass man sich von dem Wunsch nach ihr lossagt und sich voll und ganz dem bewussten Wahrnehmen und Annehmen des Gegebenen widmet: „Freiheit kann nur ungezwungen entstehen, nicht durch Wollen, Wünschen, Sehnen. Um zur Freiheit zu gelangen, muss der Mensch lernen, ohne die Fessel der Zeit auf das Leben zu schauen [...]“<sup>539</sup>. Erst durch diese kontemplative, das Gegebene werturteilsfrei wahrnehmende Hal-

538 Krishnamurti 2002 [1969]: 100

539 Ebd.: 100

tung, so Krishnamurti, werden die für freie – das heißt: spontane und kreative – Handlung nötigen Energien verfügbar<sup>540</sup>. Ganz ähnliches berichtet etwa Lena aus den Yoga-Stunden, die sie besucht: „Das schönste und regenerierende daran ist, dass ich es schaffe, dabei nicht zu denken“. Ich selbst kenne diesen Effekt auch, und Diana, die ebenfalls Yoga macht und einmal im Jahr nach Thailand fährt, sagt:

„Man stellt sich dauernd selbst ein Bein mit diesem Denken. Der Kopf will beschäftigt sein, also denkt er. Aber wenn er mal still ist, da wird man plötzlich viel klarer und stärker [...]. *Monkey mind*, nennen die das in den buddhistischen Tempeln. Man soll ihm eine Banane geben, damit er still ist.“

Ein Freiheitsbegriff, der dies berücksichtigt, begreift Freiheit nicht mehr in erster Linie als eine Praxis, die auf minutiöser intellektueller Analyse und Selbstreflexion – also dem Denken – aufbaut, sondern als einen *Bewusstseinszustand* und eine *schöpferische* Praxis. Freiheit ist in diesem Sinne ein mit im weitesten Sinne künstlerischen Mitteln fortlaufend aktiv zu gestaltender und aufmerksam zu bewahrender Zustand.

Hier lässt sich eine Parallele zu Michel Foucaults Spätwerk erkennen: Sein Frühwerk mit *Überwachen und Strafen* oder *Die Geburt der Klinik* richtet das Augenmerk noch auf die Unterwerfung des Subjekts durch die Disziplinarmacht, und die ersten Bände der *Geschichte der Sexualität* untersuchen die Koppelung von Macht und Subjektivität und bereiten die Gouvernementalitätstheorie – die Theorie der Produktion von Subjektivität als Machteffekt – vor. Der letzte Band (*Die Sorge um sich*, 1984) und weitere späte Texte und Vorträge Foucaults dagegen widmen sich der Frage nach dem Weg aus diesen Machtzusammenhängen *heraus*, nach einer *selbstbestimmten* Subjektivität. Foucault wirft dabei die psychoanalytische Idee eines durch Selbsterforschung und Bekenntnis aufzudeckenden Kernselbst über Bord, deren Koppelung an den Sexualitätsdiskurs und den ihm innenwohnenden Befehl zur Konsolidierung eines monolithischen Selbst, einer zur Schau gestellten Individualität, er zuvor herausgearbeitet hat:

„Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, wer wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruie-

540 Krishnamurti 2002 [1969]: 168 ff.

ren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.“<sup>541</sup>

Zur Konkretisierung dieses Unterfangens greift Foucault auf die griechische Antike zurück und regt dazu an, das Selbst als Kunstwerk aufzufassen, das es mit Kreativität und intensiver Pflege zu erschaffen, zu erhalten und zu erweitern gelte<sup>542</sup>. Diese Praxis nennt er die *Sorge um sich* und untersucht sie im Theorierahmen der Selbsttechnologien. Ganz anders als die christliche Selbstentsagung und die moderne psychoanalytisch informierte Selbst-Entzifferung besteht, so Foucault, die griechische *techné tou biou*, die Lebenskunst, darin, aus dem vorhandenen kulturellen Material – das etwa schriftlich in *hypomnēmata*, persönlichen Notizbüchern, gesammelt wurde – auf kreative und expansive Weise ein Selbst zu *erschaffen*.

Freiheit und Sorge um sich bedingen sich dabei gegenseitig: Genau wie in obigen Zitaten aus meiner Forschung steht hinter dieser Feststellung die Erkenntnis, dass Freiheit nicht die notwendige und ungefährdete Folge eines Befreiungsschlages sei, sondern vielmehr ein wachsam zu pflegender schöpferischer Zustand. Nach Foucault hatte man als griechischer Bürger nicht nur die Freiheit, das eigene Leben umsichtig zu gestalten, sondern dies galt als Vorbedingung für eine funktionierende Gemeinschaft und damit als ethische Pflicht. Ich möchte nun einen etwas längeren Ausschnitt aus einem Interview mit Foucault zitieren, der die Parallelen seines Denkens zu den Ansätzen aus meinem Feld – insbesondere dem Umschwung von der Idee der *Befreiung* zum Konzept der Freiheit als *kreativer Praxis* – besonders deutlich werden lässt:

„Ich war immer etwas misstrauisch in Bezug auf das allgemeine Thema der Befreiung, denn wenn man es nicht mit einer gewissen Vorsicht und innerhalb gewisser Grenzen angeht, läuft man Gefahr, auf die Vorstellung zurückzufallen, dass es ein Wesen, eine Natur des Menschen gäbe, die

<sup>541</sup> Foucault 2013 [1982a]: 91

<sup>542</sup> Ebd.: 211 f.; Wie Laidlaw (2014: 99) treffend aufzeigt, kam Foucault dadurch auf die griechische Antike, dass er nach seiner Analyse des Zusammenhangs zwischen Begehren, Geständnis und Subjektkonstitution in Christentum und Psychoanalyse so weit in der Geschichte zurückging, bis er auf eine andere Weise der Subjektivierung, auf eine andere Selbsttechnologie stieß: Diese war die griechische *techné tou biou*.

sich infolge einer Reihe historischer, ökonomischer und sozialer Prozesse in und durch Repressionsmechanismen entfremdet und eingesperrt wird. Dieser Hypothese zufolge würde es genügen, die repressiven Riegel aufzusprengen, damit sich der Mensch wieder mit sich selbst versöhnt, seine Natur wiederfindet [...] und ein positives und erfülltes Verhältnis zu sich selbst wiederherstellt. Ich glaube, das ist ein Thema, das man nicht so ohne weiteres, ohne Überprüfung gelten lassen kann. Ich will nicht sagen, dass es die Befreiung [...] nicht gibt: Wenn ein kolonialisiertes Volk sich von seinen Kolonialherren befreien will, dann ist dies gewiss im strengen Sinne eine Befreiungspraxis. Aber in diesem übrigens sehr präzisen Falle weiß man sehr genau, dass diese Praxis der Befreiung nicht ausreicht, um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folge nötig sind, damit dieses Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen für sich annehmbare und akzeptable Formen ihrer Existenz oder der politischen Gemeinschaft definieren können. Deshalb insistiere ich mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Prozessen der Befreiung [...]. [Sonst] verfehlt man völlig das ethische Problem einer Praxis der Freiheit: Wie kann man Freiheit praktizieren? [...] Die Sorge um sich war in der griechisch-römischen Welt die Art und Weise, in der sich die individuelle Freiheit [...] als Ethik reflektierte. Dieses Thema der Sorge um sich [durchzog] wirklich das gesamte moralische Denken.“<sup>543</sup>

Und auch die Abwendung von analytischem Intellektualismus und kategorialem Denken, die viele meiner Samplemitglieder begonnen oder vollzogen haben, um im persönlichen Leben – und insbesondere im Liebesleben – handlungs- und nicht zuletzt auch genussfähig zu bleiben, scheint in Foucaults Spätwerk auf, vor allem im Konzept des *Selbst als Kunstwerk* (so wichtig das analytische Erfassen der eigenen Bedingtheit als Grundlage jener ‚Praxis der Freiheit‘ in Foucaults Denken auch ist):

„Aus dem Gedanken, dass uns das Selbst nicht gegeben ist, kann m.E. nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns wie ein Kunstwerk begründen, herstellen und anordnen.“<sup>544</sup> – „Man verliert sich in seinem Leben, in dem, was man schreibt, in dem Film, den man gerade dreht, wenn man nach der Identität einer Sache fragt. Dann ist die Sache ‚verpfuscht‘, weil man sich auf Klassifikationen einlässt. Es geht darum, etwas hervorzubringen, das zwischen den Ideen geschieht und das man nicht benennen kann. Man muss vielmehr ständig versuchen, ihm eine Farbe, eine Form, eine Intensität zu geben, die niemals sagt, was sie ist. Das ist Lebenskunst. Lebenskunst heißt, die Psychologie zu töten und aus

543 Foucault 1984 b: 254

544 Foucault 1984 a: 81

sich heraus wie auch zusammen mit anderen Individualitäten, Wesen, Beziehungen, Qualitäten hervorzubringen, die keinen Namen haben. Wenn man das nicht schafft, lohnt dieses Leben nicht gelebt zu werden. Ich mache da keinen Unterschied zwischen Menschen, die ihr Dasein zu einem Werk machen, und solchen, die in ihrem Dasein ein Werk schaffen. Das Dasein kann ein vollkommenes und sublimes Werk sein. Die Griechen wussten das, während wir es vollkommen vergessen haben, vor allem seit der Renaissance.“<sup>545</sup>

Und zu guter Letzt begegnet uns hier auch die Idee der radikalen Gegenwartigkeit und der daraus folgenden Erfahrung von Zeitlosigkeit wieder: In Bezugnahme auf Charles Baudelaire legt Foucault dar, dass (in seinen Begriffen ‚moderne‘, aus den Grundsätzen der Aufklärung abgeleitete) Freiheit, die auf der fortlaufenden Analyse und Kritik der Bedingungen der Subjektkonstitution aufbaut und durch die Gestaltung des Selbst als Kunstwerk realisiert wird, auch mit einer besonderen Beziehung zur Zeit einhergeht: „Diese schwierige willentliche Haltung [gegenüber der Vergänglichkeit] besteht darin, sich etwas vom Ewigen zu Eigen zu machen, das nicht jenseits des gegenwärtigen Augenblicks noch hinter ihm, sondern in ihm ist.“<sup>546</sup>

Als vielfaches Echo hallt die Idee von Freiheit als schöpferischem, aktivem, gegenwärtigem Sein und als die Kunst, sich selbst zu wählen, in den Stimmen aus meinem Feld wieder. „That’s what life is about... you create“, sagt Arsam. „Es macht Spaß, beweglich zu bleiben, meine Reaktionen wählen zu können, nicht bloß nach den alten Mustern zu reagieren. Freiheit, mich selbst zu erschaffen“, steht in Patricias Notizbuch. Auch Karl ist eine Idee gekommen, die von Foucault geborgt scheint (es meines Wissens aber nicht ist):

„Ich habe mir gedacht, ich sollte mal ein Tagebuch führen. Mich einfach hinsetzen und schauen, was mein Tag so gebracht hat. Ich hab’ neulich so einen Spruch gelesen, dass man sich ein Selbst eigentlich erst erschaffen muss. Das stimmt echt... Wir hören zwar die ganze Zeit diesen Scheiß, sei du selbst, mach eine Marke aus dir, und so weiter, aber das ist ja alles pseudo. Man soll sich sein Selbst ja kaufen. Aber sich wirklich eins zu *machen*, das ist doch die Aufgabe!“

545 Foucault 1981: 110 f.

546 Foucault 1984 c: 179

### 5.6.4 Freiheit als Liebe, Liebe als Freiheit

„Die entscheidende Frage für den Menschen ist:  
Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht?“<sup>547</sup> (C. G. Jung)

An einen Abwesenden

Wir waren niemals zusammen am Meer.  
Aber Du kennst es, nicht wahr?  
Wie es das Verlangen löscht,  
den Durst des Denkens, des Wollens.  
Wie sein Rauschen die Zeit mit sich nimmt,  
sanft wie eine wissende Mutter.

Hier ist es, wo die Ewigkeit andockt.  
Dreimal ist sie mir begegnet:  
im ersten Blick eines neugeborenen Kindes,  
im Meer  
und in Dir.

Die Positionierung des folgenden Kapitels so nahe am Schluss entspringt und entspricht ganz wesentlich der Entwicklung *meines* Denkens und Fühlens in den letzten Jahren. Auch wenn dieses die Entwicklungen im Leben Anderer widerspiegelt, hätte ich auf Grundlage desselben empirischen Materials drei Jahre früher höchstwahrscheinlich andere Interpretationen und Gewichtungen vorgenommen – welche, kann ich nicht mehr sagen. Der *point of no return* liegt schon einige Meilen zurück. Aber es wäre zu eindimensional, lediglich von einer emotionalen Tönung theoretischer Schlüsse zu sprechen, auch wenn ich diese nicht abstreite. Ebenso zutreffend erscheint mir die Aussage, dass mein persönliches Erleben, das Erleben der Akteure in meinem Feld, budhistische philosophische Ansätze und poststrukturalistische Ontologien und Theorien gewisse Querbezüge aufweisen; und Lebensphase und Erkenntnis schrittweise spiegeln einander, wie so oft bei dichter Teilnahme, wieder. Ich lasse nun all diese Elemente auf einem Weg konvergieren, den man je nach Geschmack und Experimentierfreudigkeit früher oder später verlassen kann.

Ich hatte bei meiner Suche nach Wegen aus der Krise – auf Anregung von verschiedenen Seiten hin – begonnen, mein hypertrophes reflexives Denken schrittweise durch Meditation, also durch ein wohlwollendes, werturteilsfreies Beobachten der gegenwärtigen Vorgänge in meinem Inneren zu ersetzen. Die Yogapraxis half mir dabei – ich genoss das Gefühl, dabei eine Stunde lang nur atmender Körper zu sein. Ich fand mich freier, weniger in Selbstdonstruktion und gedankliche Zu-

547 Jung 2005: 327



kunftsprojektionen verstrickt. Zugleich wuchs das Vertrauen in meine Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, Setzungen vorzunehmen, mich und mein Leben aktiv zu gestalten. Ich unterwarf mich meinen Analysen nicht mehr, sondern ging irgendwann – auch inspiriert von der Idee des Selbst als Kunstwerk – dazu über, mich kreativ zu überarbeiten. Die hier abgedruckten literarischen Versuche gehören zu diesem schöpferischen Prozess. Sie sind daher nicht nur selbstreflexive Elemente, sondern zugleich auch Daten, die ein Beispiel für die Umsetzung der Freiheitskonzeption liefern, die das Selbst als Kunstwerk beinhaltet: Man schafft sich um. Ethnologische Feldforschung bietet dazu eine hervorragende Gelegenheit.

Dazu kam eine (später doch nur temporäre) Trennung, deren Grund nicht im Thema der ‚freien Liebe‘, sondern in einem Bereich lag, den ich keiner Öffentlichkeit preisgeben will. Diese Trennung war auf verwunderliche Weise weitgehend schmerzfrei, und zwar in meinem Empfinden genau deshalb, weil ich einfach weiterliebte. Es ging dabei gar nicht mehr nur um die Person dieses Mannes, sondern es war, als hätte die Liebe zu ihm mich in ein größeres Ganzes eingewoben, das mich auffing und trug. Unsere Beziehung erschien mir nun nicht als etwas, das gewesen war oder sein würde, sondern als etwas, das *ist*. Ich hatte ein Gefühl bekommen für das ‚Ewige‘. Zeit war irrelevant und Verlust folglich ein irreales Konzept geworden. Dadurch wurde ich innerlich unabhängiger von der konkreten Form oder Nicht-Form, dem ‚Status‘ der Beziehung; der Begriff ‚Freiheit‘ erhielt für mich nochmals eine völlig neue Bedeutungsebene. Ohne diese Erfahrung hätte ich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ganz verstanden, wovon die Anderen sprachen, die ich im Folgenden zitieren werde, und ohne deren Einfluss hätte ich die Erfahrung, die dieses Kapitel unweigerlich prägt, wahrscheinlich auch nie gemacht.

*Liebe Freiheit!* In einer Ecke des Ausstellungsraumes ist ein kleiner Altar aufgebaut, der einer indigenen Tradition aus Mexiko nachempfunden ist. Der Künstler, selbst Mexikaner, erklärt: Einstmals gab es dort in den Städten Altäre, die für Fremde bestimmt waren. Jeder, der die Stadt besuchte, konnte dort ein Symbol für etwas ablegen, das ihm heilig war. Auf dem Altar in ersten Stock des Leonrodhauses liegen ein Blumenstrauß und eine Feder: Ein Symbol für Liebe und eines für Freiheit.

Wie Überschrift und (auto-)ethnographische Passagen schon angedeutet haben, kommt nun also Hand in Hand mit der Idee des Selbst als Kunstwerk die Liebe wieder ins Spiel.

„Die Freiheit liegt im Erschaffen, und der Drang dazu ist die Liebe. So schön, wie die Natur ein Blatt erschafft, genauso schön ist es, ein Gemälde anzuschauen oder zu malen, weil da eben der Schöpfungsprozess die Freiheit und die Liebe vereint. Ach, das war jetzt eine schöne Brücke!“ – „Warum soll ich eine lieblose, eine nutzlose Bewegung ausführen, wenn ich eigentlich doch in jeder Bewegung *erschaffen* kann, und erschaffen

macht am meisten Spaß mit Liebe? Das ist so mein Mantra, bevor ich das Arbeiten anfangen. Ich konzentriere mich erstmal drauf, was will ich eigentlich ausdrücken? Und die Antwort ist immer: Ich will die Liebe zeigen, die in den Dingen steckt.“

Tassilo führt uns hier in die für so manchen wichtigste Bedeutungskomponente des Begriffes ‚Liebe‘ ein – jene Komponente, die ich als letzte erwähne, da sie ohne eine vorherige Erörterung des Freiheitsbegriffes noch nicht vermittelbar war.

Der entsprechende Liebesbegriff liegt der Idee der Freiheit nicht mehr diametral gegenüber, wie das in der Argumentation Sven Hillenkamps und in jener Sichtweise der Fall war, die Menschen zu Nicht-Beziehungen motiviert: Eine verbindliche Liebesbeziehung bedeute das Ende der eigenen Freiheit. Hier dagegen fallen Freiheit und Liebe nahezu in Eins zusammen – und nicht nur, wenn man, wie Tassilo, einen sehr weiten Begriff von Liebe zugrunde legt und über künstlerisches Schaffen spricht. Denn, ganz wie wir bei Foucault gelesen haben, kann auch eine zwischenmenschliche Beziehung, also ein Teil des eigenen Lebens, als Schöpfung begriffen werden. Wir erinnern uns an Adelheid, die ihre Idee sexueller Befreiung durch ein holistisches Konzept ersetzt hat, das Liebe – völlig analog zur Freiheit – über ihr schöpferisches Moment sowie ihre Verbindung zur ‚Ewigkeit‘, zu einem zeitlosen Sein, definiert:

„Liebe habe ich für mich definiert als positive Aktivität. Liebe schafft den ganz großen Bogen, so dass, auch wenn das Leben mit dem Tod endet, Ewigkeit bleibt. Die Liebe ist unsere Wahrheit, die ewig jung ist, aber auch uralte. Und da steckt auch die Freiheit mit drin.“

Und auch für jüngere Samplemitglieder geht Liebe mit Freiheit Hand in Hand.

Martin: „Ich würde eher beim Thema Liebe bleiben und darüber die Freiheit mit definieren... also, die gehören ja zusammen. Jemanden lieben heißt immer, ihn frei zu lassen. Eifersucht gehört nicht zur Liebe. Und andersrum stimmt es auch: Es macht frei, zu lieben, weil wenn man liebt, vertraut man und ist fähig, etwas aufzubauen. Und darin ist man frei.“

Ganz ähnlich äußert sich Isabelle:

„Unfrei macht einen die Angst, nicht die Liebe! Es gibt, denke ich, zwei Richtungen, die sich gegenüberliegen, Liebe und Angst. Angst hemmt

dich, Liebe lässt dich wachsen und sicher werden. Liebe geht auch nicht verloren. Und dadurch macht sie frei. So einfach ist das.“

So wird also Kreativität – positive, schöpferische Aktivität – zum philosophischen Angelpunkt, an dem Freiheit und Liebe, einander bedingend, zu einem Ganzen, zu einem lebensanleitenden Prinzip verschmelzen. Dieses trägt deutlich transzendente Züge, die in den Worten Krishnamurtis, auf die Jan-Philipp mich so begeistert verwies, sehr deutlich werden:

„Der Liebe [genau wie im obigen Zitat der Freiheit, Anm. K.R.] zu begegnen, ohne sie zu suchen, ist der einzige Weg, sie zu finden; man muss ihr unbeabsichtigt begegnen und nicht durch Anstrengung oder Erfahrung. Sie werden entdecken, dass eine solche Liebe zeitlos ist. Solche Liebe ist sowohl persönlich als auch unpersönlich, sie gehört dem einen wie den vielen. [...] Sie hat kein Gestern und kein Morgen. Sie ist jenseits der gedanklichen Unruhe.“<sup>548</sup>

Dementsprechend schildert Jan-Philipp, der gegen Ende meiner Forschungszeit eine neue Beziehung begonnen hatte, zweieinhalb Jahre nach unserem ersten Gespräch:

Jan-Philipp: „Das Interessanteste bei Krishnamurti ist die Sache mit der Zeit. Psychologische Zeit gibt es eigentlich nicht. Man ist alles, was man je war und sein wird, gleichzeitig. Vom ersten Moment an ist es schon da. [...] Mit meiner Freundin war es am ersten Tag im Grunde genauso wie jetzt. Klar, es schleifen sich Routinen ein, man lernt sich besser kennen, aber die Liebe ist eigentlich immer die gleiche.“

Ich: „Welche Rolle spielt dann Zeit für die Liebe?“

Jan-Philipp: „Manche sagen ja, Liebe ist ewig und überwindet den Tod. Und der liebe Gott wird's richten, oder was? So gesehen, ist das nichts als eine menschliche Überheblichkeit. Genauso wie dieser unsägliche Satz, ‚Mach' dir die Erde untertan'. [...] Aber anders gedacht stimmt das schon mit dem ‚ewig': Zeit ist egal.“

Ich: „Also ist Liebe ewig im Sinne von zeitlos?“

Jan-Philipp: „Ja. Zeit ist für die Liebe ziemlich irrelevant. [...] Ich habe meiner Partnerin zwar von Anfang an gesagt, das fühlt sich an wie etwas, das lange dauern kann, Jahre. Aber wenn sie am nächsten Tag zur Tür hinaus marschiert wäre, hätte ich gesagt: ‚Danke für die schöne Zeit, es hat mich sehr gefreut.‘ Und diese Unabhängigkeit bewahre ich mir auch. Ich bin gebunden, aber eigentlich ungebunden, ich fühle mich frei. Früher dachte ich immer, Lieben heißt Leiden, wenn der andere nicht da ist, und sich streiten, und total unfrei sein. Und wie arschlochig ich mich benom-

---

548 Krishnamurti 2002 [1969]:121

men hab', und die Frauen auch! Alles Quatsch, aber das hat's wohl gebraucht. [...] Jetzt ist es plötzlich so klar und leicht! Manchmal wird mir fast langweilig, so wenig muss ich mich reiben. Ich denke kaum noch nach. [...] Wenn sie [seine Freundin, Anm. K.R.] da ist, freu' ich mich, wenn sie nicht da ist, geht's mir auch gut. Eben weil Liebe zeitlos ist. Weil sie auch überpersönlich ist. Sie ist nicht an ein Objekt gebunden, das ich mit der Zeit verlieren könnte, denn sie ist ja etwas in mir, das ich jederzeit entpacken kann. In dem Sinne, ja – zeitlos.“

Liebe wird hier also – genauso wie Freiheit und mit dieser verschmolzen – einem Bereich jenseits des Denkens und jenseits der Zeit, einem Bereich hinter den Formen des alltäglichen Lebens zugeordnet. Auch verliert die Erfahrung von Individualität – nachdem und obwohl sie der Liebe den Weg geebnet hat – gegenüber der Erfahrung eines ungeteilten transzendentalen Seins an Bedeutung. Liebe wird so zu einem Weg der Transzendenz Erfahrung – denn *trans-cendere* bedeutet genau dies: das Überschreiten der Grenzen von Zeit, Person und Ratio und das In-Bezug-Treten zu einem grenzenlosen All-Eins. Dies geschieht nicht in der Zeit, sondern im Jetzt, das genau wie die Ewigkeit zeitlos ist – in jenem Jetzt, auf dem die affektbasierten Liebeskonzepte meines Feldes aufbauen. Wir erinnern uns: Es war auch dieses Jetzt, in dem Foucault das Selbst als Kunstwerk ansiedelt, und dieses Jetzt, das der neoliberale Diskurs zu stehlen versucht, und das zugleich einen Fluchtweg aus ihm eröffnet. Die romantische *unio mystica*, die Ekstase während der Dionysien, buddhistische Erleuchtung und christliche Gotteserfahrung gehören trotz ihrer Unterschiede in Methodik und mythologischer Rahmung zu demselben Phänomenkomplex, einem menschlichen Grundthema: der Transzendenzsuche.

Habe ich mich nun nicht auf unserer Wanderung an dem Spülsaum, wo Empirie und Theorie ineinander übergehen, zusammen mit einigen Personen aus meinem Sample meilenweit von jenem postmodernem, auf analytischer Dekonstruktion beruhendem Denken entfernt, das für mein Feld so charakteristisch war? Geht es hier um spirituelle Lehren? Ja. Meine Argumentation hat ganz bewusst an die Grenzen der Wissenschaft geführt – und das Schöne ist, dass dies zum Aufgabenbereich der Ethnologie gehört. Auch Wissenschaftlichkeit und Rationalismus sind kulturgebundene Formen des Weltbezugs. Es steht jedem Leser frei, an der Grenze umzukehren oder sie zu überschreiten – ich persönlich tue bisweilen letzteres. Es handelt sich dabei letztlich

um einen Akt der Entscheidung, der dem logischen Denken weder widerspricht noch aus ihm hervorgeht. Im Übrigen relativiert sich, wie wir noch sehen werden, meine Ausgangshypothese auf jeden Fall, ganz unabhängig davon, ob man diesen Schritt über die Grenze mitmacht, den mein nicht-wissenschaftliches Selbst und andere Akteure machen.

Aber machen wir ihn einmal, diesen Exkurs. Er beginnt mit einem Schritt, der nicht mehr (aber auch nicht weniger) ist als die Änderung eines Vorzeichens: Alle postmoderne Philosophie beginnt und endet mit der Erkenntnis der Interdependenz und Bedingtheit alles Seienden und der daraus zwingend folgenden Erkenntnis der Abwesenheit von individueller Essenz in jedem beliebig großen oder kleinen Teil des Ganzen. Genau das war es ja, was meine Gesprächspartner und mich selbst so tief verunsichert hat – die Unmöglichkeit, eine unverrückbare Wahrheit auszusprechen, ein unteilbares, absolutes Element zu finden, dessen Herkunft sich nicht zurückverfolgen ließe, das Wissen um die Relativität des eigenen Lebens, Denkens, Empfindens, ja der eigenen Person: die daraus hervorgehende Unfähigkeit, irgendwo einen Pflock einzuschlagen. Genau diese Eigenschaft postmoderner Ontologie ist es auch, die diese auf manchmal so fatale Weise mit neoliberaler Ideologie kompatibel macht: Es ist mit ihren Mitteln zwar möglich, diese Ideologie zu dekonstruieren, doch zugleich spielt sie ihr in Ermangelung fester Maßstäbe auch zu und dient der Ökonomisierung sämtlicher Lebensbereiche als Legitimationsbasis. In diesem Reich der zur Beliebigkeit gewandelten Freiheit scheint es zunehmend unmöglich, sich selbst gegen ein übergeordnetes System zu verteidigen, als dessen Ergebnis man sich begreift.

Nun aber bedeutet – und hier folge ich wissentlich buddhistischen Ansätzen, die mir in diesem Punkt sehr folgerichtig erscheinen – die Interdependenz alles Seienden auch dessen Einheit<sup>549</sup>. Wenn man vor diesem Erkenntnisschritt stehenbleibt, herrschen, wie wir gesehen haben, analytische Fragmentierung und, daraus folgend, ethische wie emotionale Orientierungslosigkeit. Tut man ihn allerdings, so vollzieht sich damit die Umkehrung des Vorzeichens: Es stimmt, dass die Fragmente essenlos sind, Existenz und Sinn nur durch ihre Beziehungen erhalten.

---

549 Vgl. Dalai Lama 1981: 191 ff.

Doch sind sie durch diese Beziehungen auch im Ganzen geborgen. Es ist nicht möglich, aus der Welt zu fallen.

In dem Moment, in dem sich auf kognitiver Ebene diese Erkenntnis einstellt, kehrt – zumindest bei meinen hier zitierten Gesprächspartnern und mir – auf emotionaler Ebene die Sicherheit zurück, eine Sicherheit, die nicht auf der Ebene von Form und Konvention, sondern im Bereich eines Absoluten angesiedelt ist, das gerade *aufgrund* (und nicht *trotz*) aller Verwobenheit und Essenzlosigkeit wieder denkbar wird: Absolut ist gerade das Verbundensein. Die Erkenntnis dieses Verbundenseins wiederum wird im Empfinden der Akteure (einschließlich meiner selbst), durch Liebe ermöglicht oder fällt mit dieser nahezu in Eins zusammen. Auf diesem Wege, durch diesen Ausflug ins All, werden augenscheinlich höchst prekäre, unsichere Liebesbeziehungen zumindest aus Sicht der Beteiligten zu Etwas, das solider ist als jede vertraglich geregelte Ehe. Streben ziehen sich ins vormals haltlose Dasein. Die Augenblicksintensitäten, von denen bisher die Rede war, und der stabilisierende Hintergrund, vor dem sie sich abspielen, verweisen permanent aufeinander. Dabei verschiebt sich die Gewichtung von Individuum und Beziehung: Auch wenn individuelles Glück nach wie vor angestrebt wird, kann es ohne Verbundenheit nicht existieren – der neoliberale Individualitätskult wird hier deutlich konterkariert.

Liebe und Freiheit: Die Verankerung beider Ideale im Transzendentalen und die daraus hervorgehende subjektiv empfundene Sicherheit bedeuten für viele Akteure auch das Einsparen von Energien, die sonst für das Wahren der Form und das Abwehren von Gefahren und Ängsten verwendet würden. Dadurch schließt sich der Kreis zur Kreativität. Denn es wird in diesem Denken und Empfinden gerade durch die Leichtigkeit und Entspannung, die das (im wahrsten Sinne des Wortes) Sicherheitsnetz des interdependenten, ‚liebvollen‘ Lebens fördert, möglich, das eigene Leben als „Kunstwerk“ zu begreifen und schöpferisch mit dem Gegebenen umzugehen, es zu transformieren und zu überschreiten, also frei zu handeln. Folgendes Zitat vom polyamoren Stammtisch illustriert diesen Zusammenhang:

„Das Bollwerk gegen die freie Liebe ist [...] das private Denken: die Trennung zwischen Ich und Anderem, zwischen Anderem und Welt – ich hier, du da, dort Welt. Wenn man dem auf den Leim geht, kommt man nicht voran. Da entstehen Ängste, und Angst ist das Gegenteil von Liebe. Wenn

man das einmal begriffen hat, kann man frei und beweglich an die Sache rangehen und neue Lebensformen erfinden.“

Man könnte diese Sicht der Dinge, wie ich im Kapitel über Liebesbegriffe schon vorgeschlagen habe, Glauben nennen – dafür spricht, dass der vornehmliche Weg, auf dem meine Gesprächspartner und auch ich selbst zu dieser Erkenntnis gekommen sind, nicht der der Ratio ist. Es handelt sich hier, aus einer Perspektive, um *sicheres Wissen, das nicht auf Information beruht* – also um *Glauben* im religiösen Sinne. Aus einer anderen Perspektive aber handelt es sich auch um Wissen, das philosophisch folgerichtig hergeleitet werden kann – der Punkt, an dem sich in diesem Falle Wissenschaft und Glaube voneinander trennen, ist die *Interpretation* des Beobachtbaren. Nichts existiert ohne Beziehung? Daraus lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Erstens, alles Einzelne ist essenziell und nichtig, und folglich ist es auch das Ganze, oder zweitens, jede Relation ist wertvoll, und daher sind es auch die Enden, an denen sie andockt, und deren Summe, also das Ganze, ebenfalls. Dekonstruktion kann also, je nach Vorzeichen, zu Nihilismus oder zu Solidarität und Geborgenheit – ‚Mit-Gefühl‘ im buddhistischen Sinne<sup>550</sup> – führen. Dies ist eine Frage der Entscheidung und der Wertzuschreibung, der negativen oder positiven Dialektik. Wer in diesem Sinne von ‚Liebe‘ spricht, hat höchstwahrscheinlich letztere gewählt – eine Wahl zu haben aber zeugt von Freiheit, und Wert wird, folgt man David Graeber, durch soziale Kreativität erschaffen<sup>551</sup>.

Der Karren entfernt sich zusehends von der Wand. Und am Theoriestrand bleibt ein wenig Treibgut aus dem Meer des Lebens zurück.

Die hier skizzierte Philosophie hat auch auf der weiteren Handlungsebene eine Entsprechung: Kreativität spielt in meinem Feld in weit mehr Lebensbereichen als nur Liebesbeziehungen eine entscheidende Rolle – sei es in der Arbeit oder bei politischen Aktivitäten, wie wir in der Szenestudie gesehen haben –, und die Erkenntnis von Verwobenheit bedeutet durchaus gegenseitige Verpflichtung. Wohlergehen kann, wenn alles mit allem zusammenhängt, letztendlich nur für alle und alles erreicht und erhalten werden – oder gar nicht: „Nachhaltigkeit“, sagt Karl, „ist der Knackpunkt. Egal in welchem Lebensbe-

550 Vgl. Schmidt-Glintzer 2014: Kapitel I.

551 Vgl. Graeber 2012

reich.“ Die Tendenz zur Bildung von Kommunen, die dem polyamoren Modell innewohnt und von manchen Stammtischgästen in die Tat umgesetzt wird, spiegelt diese theoretische Betonung vielfacher Verbundenheit auf praktischer Ebene. Auch in meinem Sample wird diese Tendenz allmählich sichtbar; so berichten etwa Marjan und Nina von entstehenden Gemeinschaften in ihrem Umfeld. Letztere:

„ich finde ja sehr spannend dass ganz viele grassroot sachen (coops und wohnprojekte etwa) sehr stark wieder gemeinschaft-machen als politisches projekt sehen: gemeinschaft ohne gleich oder, schlimmer, vom selben ursprung und blut sein zu muessen. aufgehaengt an konkreten aufgaben, fuer die man sich versammeln muss.“

Selbstverständlich entstehen solche Gedanken auch ohne relationale Ontologien oder buddhistische Ansätze, etwa durch die Beschäftigung mit Wirtschaftswissenschaften und Klimatologie, und tatsächlich kombinieren viele Personen in meinem Feld – insbesondere die, die Studienneben- und Zweitfächer wie VWL, Geographie oder soziale Arbeit gewählt haben – diese verschiedenen Ansätze miteinander. Ganz ohne Theorie kommen manche Menschen sicherlich auch notgedrungen auf neue Ideen. Das Ergebnis ist das gleiche und übersetzt sich in die vielfältigen Formen politischer Aktivität, die wir bereits kennengelernt haben.

### 5.6.5 Daneben, dazwischen und anders

Das Prinzip des schöpferischen Überschreitens des Gegebenen ist auch – ganz unabhängig von der jeweiligen Haltung zur Transzendenz im religiösen oder spirituellen Sinne – eine in meinem Feld prominente Umgangsweise mit der eigenen Eingebundenheit ins neoliberale System, auf die ich nun abschließend zurückkommen möchte. In Rudis oben zitierter Aussage, man müsse „sich in den Strom begeben“, „kreativ damit umgehen“, dabei aber „nicht beliebig“ werden, und in Foucaults Rede davon, „etwas hervorzubringen, das zwischen den Ideen geschieht und das man nicht benennen kann“, beginnt sich der entsprechende Weg abzuzeichnen. Gehen wir ihn einmal gemeinsam: Wir haben nun viel nachgedacht über Kreativität als zentrale Komponente von Freiheit. Zugleich aber lässt sich nicht leugnen, dass Kreativität in



nahezu jeder Stellenanzeige verlangt wird, dass zahllose Businessratgeber, Karrierecoachs und Werbeanzeigen mit diesem Begriff arbeiten, dass man uns permanent anschreit, wir sollten eine unverwechselbare Marke aus uns machen. Der einzige Unterschied zwischen dem Selbst als Kunstwerk und dem Selbst als Marke besteht darin, dass letzteres auf jeden Fall eine Handelsware ist, ersteres nicht unbedingt. Ein Unterschied, der nur im Bewusstsein des Herstellers liegt.

Nur? Das ist die Frage.

Auf diese Frage haben einige Gesprächspartner eine reichlich kreative Antwort. Diese lautet ungefähr so: ‚Ich behaupte, dass es einen Unterschied gibt, und dadurch erschaffe ich ihn‘. In Rudis exemplarischen Worten klingt das, nachdem wir uns eine Weile über das Für und Wider meiner Hypothese ausgetauscht haben, so:

Ich: „Also, wenn man mal annimmt, dass diese ganzen ‚alternativen Beziehungsformen‘ Prinzipien des neoliberalen Systems reproduzieren, ist es dann nicht irgendwie paradox, so zu leben, wenn man zugleich dieses System ablehnt? Wäre es dann nicht – wenn ich das mal ein bisschen zuspitze – vielleicht alternativ, mit 20 zu heiraten?“

Rudi: „Nein. Ich denke nicht, dass diese Beziehungsformen das System reproduzieren.“

Ich: „Naja, ich sage auch nicht, dass es so einfach ist, aber wenn man von diesem Gedanken ausginge...“

Rudi: „Nein, aber wenn man von dem Gedanken gleich gar nicht ausgeht, dann spart man sich auch die Konsequenzen. Solche Axiome können einen jahrelang in die Irre führen... Also, ich denke, wenn es einem entspricht, dann sollte es gelebt werden. Man sollte die Dinge abgekoppelt voneinander betrachten. Die freie Liebe ist kein Resultat des neoliberalen Systems, sondern das System handelt mit der Freizügigkeit. Aber wenn zum Beispiel die Leute vom [polyamoren, Anm. K.R.] Stammtisch ihre Lebensart als politisches Statement darstellen, machen sie sich ja genau dadurch abhängig vom System! Wenn man dagegen einfach das lebt, was einem entspricht, ohne es ins Verhältnis zu bringen, entzieht man dem System die Unterstützung. Man bestätigt seine Macht dann nicht durch Widerspruch. Man macht einfach was *anderes*. [...] Nichts dafür und nichts dagegen, sondern was daneben.“

Ähnliches denkt Marjan:

„Also, es mag ja sein, dass die polyamore Liebesform bestimmte neoliberale Züge hat. Aber die Antwort darauf kann ja nicht sein: zurück zum Konservatismus. Damit bewegt man sich ja immer noch im selben Bezugsrahmen, und das greift zu kurz. [...] Man kann ja auch das, was man

leben möchte, völlig anders begründen und anders empfinden, und dann *ist es auch anders.*“

Auch Karl reagiert mit einer ähnlichen Argumentation, als ich ihn direkt auf die Parallele anspreche, die es zwischen seinem Liebesleben, seiner Arbeit im bildungspolitischen Bereich und bestimmten neoliberalen Maximen gibt – eine Parallele, die er übrigens mehrfach selbst bestätigt hatte:

„Ich glaube, man kann auch ganz viel kaputt machen, wenn man alles immer in diesen Begriffen von Neoliberalismus und so interpretiert. Eigentlich geht's um Freiheit und Selbstbestimmung, und das sind ja auch Werte an sich. Man kann sich ganz schön lähmen, wenn man das durch diese Neoliberalismus-Brille anschaut.“

Auf weniger explizite Weise, aber im Grundzug genauso, verfahren weitere Samplemitglieder: Wie wir gesehen haben, sind ihnen die Parallelen ihrer Beziehungsformen zu bestimmten neoliberalen Maximen durchaus bewusst, doch in keinem einzigen Fall führte dies zu einer Änderung der Beziehungspraxis. Man könnte dies dahingehend interpretieren, dass die Macht des neoliberalen Diskurses einfach so groß sei, dass sie trotz allen Bewusstseins subtil weiterwirke. Dieses Erklärungsmuster scheint mir allerdings – auch wenn es in manchen Fällen sicher greift – der Komplexität der Sachverhalte nicht gerecht zu werden. Die hier geschilderte Strategie baut auf der Erkenntnis bestimmter Parallelen auf und erlaubt es daher nicht, diese zu übersehen oder zu leugnen. Selbstreflexion bleibt also der erste Schritt. Daraufhin aber wird eine Entscheidung getroffen, die David so beschreibt:

„Man kann sich drin aufhängen, oder man kann es lassen. Ständig zusammen mit der Gesellschaft mich selbst zu analysieren, macht mich letztendlich nicht freier. Ich denke, dass es schon etwas gibt, was einfach *ich* bin. [...] Das mit dem Außerhalb des Diskurses, über das wir neulich geredet haben, das sehe ich so: Wir versuchen ja, aus einem alten Diskurs, den alten Konventionen auszubrechen, dass man nur mit einem Menschen zusammen sein darf. Wir wollen uns davon befreien.“ Er zeichnet einen Kreis auf einen Zettel. „Aber gleichzeitig wollen wir vermeiden, in den neuen Diskurs, also den Neoliberalismus und seine ganzen Konsum- und Ausbeutungsmuster, hineinzufallen.“ Er zeichnet einen zweiten Kreis daneben. „Also hier raus, aber da nicht rein. Und das mit der ‚freien Liebe‘ ist ein Versuch, einen dritten Diskurs zu konstruieren, der weder das eine noch das andere ist, sondern Wert darauf legt, die Menschen zu hüten, ihre Unversehrtheit als Personen mit Gefühlen, und zwar als Subjekt

und nicht als Konsumobjekt.“ Die Bleistiftspitze schraffiert den Bereich zwischen den beiden Kreisen.

Dasselbe Schema ist uns im Kapitel über Sexualität schon einmal begegnet: Auch diese sollte von Konventionen befreit werden, aber nicht zur reinen Konsumhandlung verkommen. Das entscheidende Moment, das es aus Sicht der Akteure verhinderte, ‚vom Regen in die Traufe‘ zu geraten, war dort die Liebe, gedeutet als die ekstatische Erfahrung zwischenmenschlicher Verbundenheit. Hier ist es kaum anders: Als Grundlage der Distinktion und Aufwertung des eigenen Handelns fungiert die Sorge um sich und die Nächsten.

Rudi spricht von einem *Daneben*, Marjan von etwas *anderem*, David schraffiert ein *Dazwischen*: Diese Menschen vollführen einen autonarrativen Schachzug, der das Schema von Macht und Widerstand – welcher ja, wie wir von Foucault wissen, nie außerhalb der Macht liegen kann – zu durchbrechen versucht. Anstatt gegen eine Wirkmacht vorzugehen, damit ihre Wichtigkeit zu bekräftigen und obendrein in derselben Bewegung eine neue Wirkmacht zu etablieren, wird die gesamte Thematik in einen Bereich außerhalb dieser Kategorien verschoben. Es entsteht der Gedanke, sich in einem „Daneben“ oder „Dazwischen“, einem abgekoppelten Bereich, einer zumindest temporär herrschaftsfreien Zone zu bewegen. Sich der vom dominanten Diskurs und dem entsprechenden Gegendiskurs angebotenen Kategorisierungen bewusst *nicht* zu bedienen und die Existenz eines „Außen“ – des vielgesuchten „wilden Außen“ in dieser Geschichte! – einfach zu *postulieren*: Genau das ruft das Außen ins Leben. Dieselbe Strategie empfiehlt die ethnologische Dokumentarfilm-Theoretikerin Trinh T. Minh-ha in ihrer Auseinandersetzung mit antihegemonialer Repräsentation:

„Verschiebungsstrategien widersetzen sich der Welt der Kategorisierung sowie der von ihr erzeugten Abhängigkeitssysteme, und sie füllen den sich verschiebenden Raum des Erschaffens mit einer Leidenschaft, die den Namen Staunen trägt.“<sup>552</sup>

Um nichts anderes geht es hier: die Repräsentation des eigenen Lebens und der eigenen Entscheidungen vor sich selbst und anderen, und die Frage, in welchen Begriffen diese Repräsentation erfolgt und welches Bezugssystem man dabei zugrunde legt, bestärkt, abschwächt oder er-

552 Minh-ha 1995: 13

setzt. Jede Repräsentation ist auch eine Konstruktion; sie erschafft etwas. Der Tatsache, dass vorhandene Machtstrukturen ihren Einfluss ausüben, wird damit nicht widersprochen, doch es wird nicht mehr der Schluss gezogen, dass das eigene Handeln dieser Tatsache Rechnung tragen muss – wodurch sich dem Handeln ein ungeahnter Spielraum eröffnet. Dieser Ansatz, einfach *so zu tun, als wäre man schon frei*, und es genau dadurch zumindest ein Stück weit zu werden, ist zutiefst politisch und findet auch in im engeren Sinne politischen Kontexten Anwendung. Auch der anarchistische Anthropologe David Graeber bringt ihn oft zur Sprache:

„I find the word ‚protest‘ problematic. With ‚protest‘ it sounds as though you’ve already lost. It’s as though it’s part of the game where the sides recognise each other in fixed positions. [...] In that sense, Foucault was right: resistance is almost required to have power. Which is why I like the concept of direct action. [...] Nothing annoys forces of authority more than trying to bow out of the disciplinary game entirely and saying that we could just do things on our own. Direct action is a matter of *acting as if you were already free*. The classic example is the well. There’s a town where water is monopolised and the mayor is in bed with the company who monopolises the water. If you were to protest in front of the mayor’s house, that’s protest, and if you were to blockade the mayor’s house, it’s civil disobedience, but it’s still not direct action. Direct action is when you just go and dig your own well [...].“<sup>553</sup>

In die Begriffe meines Themas übersetzt: Bürgermeister und Wasserkonzern sind der neoliberale Diskurs, der Protest vor der Tür ist all das Nachsinnen über Abhängigkeit, Freiheit, Widerstand, Alternativität, Vereinnahmung der Alternativität (einschließlich meines Textes natürlich), und der eigene Brunnen, der *daneben* gegraben wird, ist die Fähigkeit, unter all dies einen Schlusstrich zu ziehen, auf andere Sinnssysteme zurückzugreifen, spontan zu handeln und wieder glauben zu lernen – an das Außen, die Liebe, die Freiheit, an die eigene Schaffenskraft.

Denn was ist diskursive Macht anderes als *fake* – Geschaffenes, das sich umschaffen lässt?

553 Graeber 2011; Hervorhebung von mir. Ich fand für meine Zwecke die komprimierte Aussage im Interview nützlich; Zur Vertiefung des Ansatzes siehe Graeber 2009.



## 6 Schluss

„*The only way beyond is through.*“<sup>554</sup>

Was sagt nun all das, was ich aus der sozialen Realität, aus dem Leben und Lieben konkreter Menschen aufgenommen und mit der größten Umsicht, der ich fähig bin, durch die Mühlen der Sozialtheorie gedreht habe, letztendlich über das Verhältnis dieses Lebens und Liebens zum neoliberalen Diskurs und über dessen Macht und Ohnmacht? Was ist aus meiner Hypothese geworden? Führen wir uns noch einmal kurz vor Augen, inwiefern sie bestätigt, entkräftet oder abgewandelt wurde, als die Empirie ihr zu Leibe rückte.

Der „Gang durchs Archiv“, zu dem mich einige Personen aus meinem Forschungsfeld anhielten, war der Schritt, der aus meiner Forschung tatsächlich eine Forschung machte, denn er öffnete meine Hypothese für die Unsicherheit und Komplexität, welche die jenseits von ästhetischer Abstraktion gelebte Wirklichkeit mit sich bringt. Die Untersuchung der Entstehung des romantisch-monogamen Liebesbegriffs wies mich darauf hin, dass ich zu Beginn meiner Arbeit den Begriff „Liebe“ – zugunsten einer Betonung des Konstruktcharakters des neoliberalen Freiheitsbegriffs – drastisch untertheoretisiert hatte, so dass in meiner Ausgangshypothese ein durch meine subjektive Erfahrung bedingter romantischer *bias* mitschwang. Ich möchte mir selbst nicht unterstellen, ‚Liebe‘ wie Sven Hillenkamp, der mich durchaus inspiriert hatte, je als präkulturelle Gegebenheit aufgefasst zu haben. Das Konzept aber zu dekonstruieren, ist noch etwas ganz anderes und hat eine erste Modifikation der Hypothese bewirkt: Bereits das romantische Liebesmodell ist keineswegs frei von Einflüssen der ökonomischen Bedingungen, unter denen es entstanden ist, und weist seinerseits eine gewisse Kompatibilität mit neoliberalen Konsummustern auf. Von nun an dachte ich meinen Forschungsgegenstand als Zusammen-

---

554 Facebook-Post von Diana nebst Foto von einem buddhistischen Mönch, Oktober 2015

spiel zweier kontingenter Konstrukte, von denen keines eine ontologische Priorität hat. Und mehr noch: Mir wurde es möglich, die konstruierenden Aktivitäten meines Feldes und dabei entstehende neue, ‚dritte‘ Sinnzusammenhänge nachzuvollziehen und ernst zu nehmen. Außerdem zeigte sich, dass alternative, nichtmonogame Modelle bereits vor der Entstehung des Neoliberalismus existierten, dieser also auf keinen Fall als einzige Ursache der Veränderungen gelten kann. Vielmehr zeichnete sich bereits hier ab, dass – ganz nach dem von Boltanski und Chiapello entworfenen Schema – der neoliberale Diskurs auf vielerlei sinnstiftende Zusammenhänge zurückgreift und diese für sich in Beschlag nimmt. Dies trifft insbesondere auf die Blütezeit der ‚freien Liebe‘ im 20. Jahrhundert, die 60er Jahre und deren Ideenwelt, zu. Nur, weil etwas vereinnahmt wurde, entbehrt es aber nicht eines vorgängigen Sinnes. Neoliberale Ideologie und alternative Liebeskonzepte mögen auf gleiche Quellen zurückgreifen und gut zusammenpassen; dies allein aber belegt keinen ursächlichen Zusammenhang. Des Weiteren wurde mir bewusst, dass auch das Muster der ‚Mononormativität‘ einen *bias* in meine eigene Theoriebildung gebracht hatte: Meine Ausgangshypothese differenzierte nicht zwischen den Idealen ‚Bindungslosigkeit‘ und ‚Mehrfachbindung‘, sondern unterstellte Menschen mit nichtmonogamen Neigungen, ganz nach der Axiomatik des monogamen Diskurses, Bindungsscheu. Die Komplexität der Materie verlangte nunmehr von mir, keine voreiligen Schlüsse zu ziehen und Raum für unvorhergesehene Zusammenhänge, Ambivalenzen und Nuancierungen zu lassen: Nur dann ist Forschung wirklich Forschung.

Der Durchgang durch mein eigenes Material förderte ebensolche Ambivalenzen zu Tage. Die verschiedenen Beziehungsmodelle, mit denen ich meine Analyse begann, entsprechen in einigen Zügen neoliberalen Logiken, widersprechen ihnen aber in anderen: Meiner Hypothese entsprechend verkörpern gerade Nicht-Beziehungen einige Kernelemente neoliberaler Subjektivität wie etwa das Vermeiden von Bindung und einklagbarer Deklaration, sowie die Weigerung, Verantwortung zu übernehmen und Abstriche im Bereich der eigenen Souveränität und Originalität zu machen. Auch das Offenhalten von Optionen und das Lauern auf neue Projekte sind hier Grundprinzipien. Zudem lässt sich beobachten, dass das Beziehungsgeschehen Marktmechanismen wie etwa den Mechanismus von Angebot und Nachfrage sowie den der

Profitanhäufung (in Form von Selbstbestätigung und sozialem Kapital) reproduziert. Zudem sind flüchtige Beziehungen mit einem flexiblen und mobilen Arbeitsleben gut kompatibel. Genau wie die alternative Szenekultur zeichnen sich Nicht-Beziehungen durch eine Ästhetik des Provisoriums und der Flüchtigkeit aus und fügen sich so auch auf dieser Ebene nahtlos in eine dynamisierte, unsichere neoliberale Welt. Allerdings sind hierbei die schon erwähnten Absorptionsvorgänge zu berücksichtigen: Zu leben wie ein Bohemien des 19. Jahrhunderts war einstmals eine subversive Haltung – doch nach der Entstehung des „neuen Geistes des Kapitalismus“, der auf die Künstlerkritik zurückgreift, ist ein solches Leben plötzlich systemkonform, ohne sich *in sich* grundlegend verändert zu haben. Unbenommen bleibt, dass die Ausbreitung neoliberalen Denkens derartige Lebensentwürfe sicherlich eher fördert als hemmt – und aus der Perspektive einer politisch engagierten Szene bleibt die Aufgabe bestehen, sich nach dieser Verschiebung der Zusammenhänge neu zu positionieren.

Insbesondere das offene und das polyamore Beziehungsmodell aber weisen Elemente auf, die bestimmten neoliberalen Prinzipien zuwiderlaufen: Sie vermeiden Bindung keineswegs. In polyamoren Beziehungen gibt es aufgrund der Bindung an mehrere Personen sogar *mehr* Verbindlichkeit als in exklusiven. Auch die Logiken von Besitz, Vergleich, Konkurrenz und Wettbewerb werden durch das Prinzip der Spezifität und Unvergleichbarkeit untergraben.

Auf anderer Ebene aber ist auch das polyamore Modell keineswegs frei von Parallelen zur aktuellen ökonomischen Ideologie: Rationalisierung, effektives Beziehungsmanagement und ein auffälliges Idiom – wir erinnern uns an „Mehrwert“, „*win-win*-Situationen“ und „Monopoly“ – stützen durchaus meine Hypothese.

Auch der Umgang mit Sexualität ist im Hinblick auf diese Hypothese von Ambivalenzen durchzogen: Es besteht die Gefahr, im Bestreben, den Sex von den engen Vorgaben des monogamen Diskurses zu befreien, in die nächste Falle zu tappen und ungewollt den Vorgaben des neoliberalen Diskurses zu gehorchen. Im Handumdrehen wird Sex – und damit, so lautete die implizite Befürchtung derer, die sich dagegen verhalten wollten, auch die Sexualpartnerin – zum Konsumgut. Manchen scheint dies nicht (oder zumindest nicht störend) aufzufallen (was meine Hypothese stützt); Andere versuchen, dieser Falle auszu-



kommen. Neue Skripte, insbesondere die Entprivatisierung von Sexualität, haben das Potential, diese aus dem gesellschaftlichen Paradoxon zu lösen, das aus der simultanen Tabuisierung und Inszenierung von Sexualität entsteht. Diese Spannung macht Sexualität weit über die ihr eigene, im körperlichen Empfinden begründete Faszination hinaus zu einem ‚Hingucker‘, zu einem Motor für zwei Grundmechanismen des neoliberalen Systems: Konsum und Subjektivierung. Wie Foucault aufzeigt, ist das Geständnis der eigenen sexuellen Impulse seit Jahrhunderten das Kernelement, an dem die Gesellschaft die Identität des Einzelnen fixiert. Dem begegnen diverse Personen mit einer gewissen Nonchalance, einer Unlust, sich im Bereich der Sexualität auf klare Kategorien festzulegen. Zugleich aber greift der Mechanismus von Tabu und Anreiz, Verbergen und Aufscheuchen, den Foucault so eindrücklich schildert, nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene und fügt sich nahtlos in die Funktionsweise von Werbung: *Sex sells*, aber nicht nur, weil Sex eben Sex ist, sondern weil er Ver- und Gebot gleichzeitig ist. Enttabuisierung ist eine Antwort darauf (und kann daher auf keinen Fall als reine Bestätigung meiner These gelesen werden).

Die andere Antwort ist die Rückbindung des Sexualitätsskriptes an bestimmte Liebeskonzepte durch die Idee und Erfahrung ekstatischer Verbundenheit und All-Einheit. Sex gehört dann in den Bereich transzendentalen Erlebens, verweist auf eine sakrale Entität und wird Teil eines in sich stimmigen (und in völlig anderen Kontexten entstandenen) Sinnzusammenhanges. Dieser fungiert als Korrektiv und entzieht die Sexualität den Fängen der sich ausbreitenden Konsum- und Warenlogik. Zugleich aber findet dabei eine Bildsprache Verwendung, die der des neoliberalen Diskurses wiederum stark ähnelt: Auch dieser verwendet Metaphern von freiem Fluss, Dynamik, Expansion, Risiko und Augenblicksintensität.

Hier wird besonders deutlich, wie sich die soziale Praxis meines Feldes *zugleich* neoliberalen Mustern entgegensetzt *und* sie reproduziert. Das Verhältnis ist zutiefst ambivalent und es lässt sich bis zu diesem Punkt der Argumentation keine Grundlage erkennen, auf der eine legitime Entscheidung für die eine oder andere Interpretation des Geschehens getroffen werden kann.

Die Ambivalenzen schreiben sich auch im Umgang mit Emotionen und Gefühlen fort: Wie sich gezeigt hat, sind Gefühle in meinem Feld häufig Gegenstand intensiver Reflexion; sie werden zwar nicht immer als formbar erlebt, aber doch als etwas, womit man „umgehen“ kann und sollte, was sie zu einem gewissen Grade objektifiziert. Anders als in Nicht-Beziehungen, die eher der Konsumlogik – und damit, wie uns Colin Campbell gezeigt hat, bestimmten frühromantischen Prinzipien – nahestehen, entsprechen einige Maximen des polyamoren Umfelds der unternehmerischen Seite neoliberaler Subjektivität: Kontinuierliche Selbstüberwachung, Verbalisierung und Äußerung des in sich Entdeckten – das Foucaultsche Geständnis – sind Imperative, die einerseits die Stabilität der Beziehung sichern und andererseits zum persönlichen Wachstum beitragen sollen. Die Parallelen zum Mechanismus der Gouvernamentalität liegen auf der Hand. Auf individueller Ebene sind eine ans calvinistische Arbeitsethos gemahnende ‚Arbeit an sich‘ und ‚Wachstum‘ unhinterfragte Ideale, und die Beziehung ist Gegenstand aufwändigen, expliziten ‚Managements‘. Zudem unterliegt sie dem Gebot der Transparenz, die genau wie im Wirtschaftsleben mit Chancengleichheit und Machtgleichgewicht assoziiert wird, gleichzeitig aber ein Instrument interpersoneller Kontrolle darstellt. Diese Prinzipien, die zu einem gewissen Grade einem Unbehagen mit der eigenen Dissidenz zu entspringen scheinen (denn wäre Polyamorie jenen, die sie praktizieren, eine Selbstverständlichkeit, würde sie nicht einen solch massiven Arbeitsaufwand mit sich bringen), werden allerdings nicht von allen Samplemitgliedern unhinterfragt übernommen; in der Praxis gibt es – außerhalb des Zirkels, der sich explizit ‚polyamor‘ nennt – durchaus Verweigerer der ‚Arbeit an sich‘ und Abstriche im Punkt Transparenz. Zudem steht für meine Gesprächspartner auch der Umgang mit Gefühlen häufig in anderen Sinnzusammenhängen wie zum Beispiel buddhistischer Philosophie.

Ganz abgesehen von derartigen *messy realities* aber birgt das hier angewandte Prinzip der Eigenverantwortlichkeit und des reflektierenden Umgangs mit sich selbst auch durchaus emanzipatorisches Potential: Im Idealfall ermöglicht es eine Bewusstwerdung über die kulturelle Bedingtheit der eigenen Gefühls- und Handlungsmuster und eine daraus folgende wachsende Unabhängigkeit und Erweiterung des Handlungsspielraumes. Einmal mehr zeigt sich, dass nicht nur eine

unidirektionale Absorption der Kritik ins neoliberale System stattfindet, sondern dass bestimmte Handlungsmaximen und Subjektideale dieses Systems – nimmt man sie radikal ernst und verfolgt sie bis in ihre letzte Konsequenz – widerständigem Handeln den Weg ebnen können. Dieser Vorgang ist zutiefst dialektisch.

Dies bestätigte auch die Untersuchung der in meinem Feld vorhandenen Konzepte von Liebe auf ideeller Ebene: Da heißt es einerseits, Nichtmonogamie ermögliche die Befriedigung vielseitiger Bedürfnisse; die Autorinnen des Ratgebers *The Ethical Slut* bezeichnen sich gar als *greedy*, gierig. Dem neoliberalen Imperativ, stets Bedürfnisse zu haben, und dem als Konsummotor zentralen Mechanismus der Verschiebung oder steten Erneuerung dieser Bedürfnisse scheint hier vorbehaltlos entsprochen zu werden. Andere Personen lehnen (unter anderem gerade deshalb) diese Bedürfnis-Argumentation für sich ab und schildern ein ganz anderes Motiv für nichtmonogames Leben: Nur dieses erlaube spontanes Hadeln, das aus der Spezifität der jeweiligen Begegnung – also der Spezifität sowohl der Situation als auch des Gegenübers – erwachse. Auch darin allerdings lässt sich eine gewisse Parallele zur Betonung von Individualität und Originalität, aber auch Flexibilität im neoliberalen Subjektideal ablesen. Bedürfnisse jedenfalls entstehen dieser Auffassung nach entweder spontan oder fallen als Handlungsmotiv vollständig weg. Die Rede ist im letzteren Falle vielmehr von einem teilautonomen Geschehen, das nach kybernetischem Prinzip nicht allein individueller Handlungsmacht, sondern den Dynamiken eines überindividuellen Netzwerkes entspringt. Liebe erscheint dann als in einem expansiven Netzwerk ungehindert fließende Energie, die dieses Netzwerk zugleich erweitert. Initialzündungen zu diesem Prozess liefern Affekte, Augenblicksintensitäten, die das Werden in sich bergen. Entsprechende Vorstellungen von Liebe als gegenwartsgebundener, sich netzwerkartig ausbreitender und nicht durch feste konventionelle Formen einfangbarer Intensität stehen zum neoliberalen Weltbild in einer nicht weniger ambivalenten Beziehung als vergleichbare Sexualitätsskripte: Einerseits verweigert sich eine derart fluide Idee einer Fixierung, die sie – wie etwa das Narrativ der romantischen Zweierbeziehung – dafür prädestinieren würde, sich innerhalb kürzester Zeit als warenförmige Chiffre wiederzufinden. Andererseits aber entspricht gerade diese Art, etwas zu definieren, eins zu eins dem

neoliberalen Idiom: Auch dieses spricht unter Rückgriff auf relationale Ontologien, deren Antiessentialismus ungewollt als Legitimationsgrundlage für die Ökonomisierung sämtlicher Lebensbereiche dient, von Prozessualität, Netzwerken, *flows*, von emergentem, expansivem Sein, von Möglichkeiten, die auf Verwirklichung drängen, und nicht zuletzt von Augenblicksintensitäten.

Letztere aber sind es auch, die nach dem nun schon bekannten Schema einen Fluchtweg eröffnen: Radikale Gegenwärtigkeit ist ein Element, das den Bedürfnis-Mechanismus, welcher auf der Projektion der Befriedigung in die Zukunft basiert, ausschaltet. Auch Liebe als Frage des Glaubens oder der Entscheidung dient vielen Menschen in meinem Feld als Korrektiv innerhalb der Beliebigkeit, in der sie sich sehen; dies wird dadurch möglich, dass sie als *Gegensatz* zum neoliberalen System gedacht wird, sei es als konservativer Wert oder als transzendente Wahrheit. Liebe als radikale Gegenwart dagegen ist eine Denkfigur, die aus bestimmten Maximen des neoliberalen Diskurses (wie auch der poststrukturalistischen Philosophie) *erwächst* und diese zugleich *transzendiert*.

Das abschließende Kapitel zu den Freiheitsbegriffen meines Feldes hat uns vor Augen geführt, wie die Menschen selbst mit der (in den seltensten Fällen durch mich herbeigeführten) Erkenntnis umgehen, dass meine Hypothese zu einem gewissen Grade zutrifft – zugleich aber schwingt in vielen Gesprächen auch ein Freiheitsbegriff mit, der meine Hypothese stützt. Gemeint ist derjenige, der Freiheit als Unabhängigkeit, Wahlfreiheit und Abwesenheit von Handlungsschranken versteht. Diese Faktoren sollen die Verwirklichung eines originellen Inneren ermöglichen. Dabei bleibt der formende Einfluss diskursiver Macht auf das Subjekt vollkommen unberücksichtigt, ja mehr noch: Gerade das Verlangen nach Unabhängigkeit, nach Wahl- und Handlungsmöglichkeiten und Selbstverwirklichung gehört zu den Kernelementen des diskursiv konstruierten neoliberalen Subjekts. Auch die geschilderten Rekurse auf Biologie und Psychologie zur Rechtfertigung konsumorientierten Verhaltens spielen der Naturalisierung eines gesellschaftlichen Konstruktes zu; Biologismen wirken immer entpolitisierend. So entspricht der Begriff von Freiheit, der auf dem Schema ‚Autonomes Inneres vs. repressives Äußeres‘ aufbaut und dementsprechend Freiheit mit dem Zustand nach der Befreiung gleichsetzt, ganz

dem subtilen Machtmechanismus, den Foucault als Repressionshypothese bezeichnet: „Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich die Macht akzeptabel macht“<sup>555</sup>.

Allerdings tritt dieser Freiheitsbegriff in meinem Feld selten ungebrochen auf; die meisten meiner Gesprächspartner verknüpfen ihn mit einem anderen, der den Einfluss von Machtstrukturen auf die Subjektkonstitution berücksichtigt und diesem mit minutiöser Selbstreflexion beizukommen versucht. Von einer unbewussten Wirkung diskursiver Macht kann ab diesem Punkt nicht mehr mit vollem Recht gesprochen werden, was meine Hypothese zumindest relativiert. Freiheit wird hier als ein intellektueller und zugleich praktischer Prozess der schrittweisen Loslösung des Selbst von gesellschaftlichen Mustern gesehen; allerdings mündet dieser Prozess häufig in die Erkenntnis der Bedingtheit des Selbst und der Unmöglichkeit einer Loslösung. Das Kultivieren des Zweifels mündet dann in erschöpfende Reflexionsschleifen, Haltlosigkeit und Ver-Zweifeln.

Auch wenn in diesen aufreibenden Reflexionsprozessen vielerlei bewusst wird, bleibt eines doch oft verborgen: Die diskursive Einbettung der Selbsttechnik, die dabei angewandt wird. Selbstreflexion lässt sich als eine Spielart der neoliberalen ‚Arbeit an sich‘ lesen, die ihrerseits auf die für das moderne Subjekt so charakteristische Konstitutions- und simultan auch Unterwerfungs-Strategie der Selbsterforschung, der Bewusstmachung, der Verbalisierung und des Geständnisses rekurriert. Die eigene Befreiung wird aufwändig erarbeitet und *managed*, und gerade deshalb kann sie nicht nur als Befreiung gelten.

So werden die Fliehenden ein ums andere Mal eingefangen. Einige von ihnen bemerken auch das: In vollem Bewusstsein über die Parallelen verweigern sie die ‚Arbeit an sich‘ oder begegnen der unausweichlich scheinenden Situation mit Fatalismus, Pragmatismus und einem eloquenten, symbolisches Kapital generierenden Eingeständnis der eigenen Unfreiheit, dem ein gewisser *chique* anhaftet.

Doch das Karussell dreht sich weiter und einige sitzen noch darin. Wo intellektuelle Mittel an ihre Grenzen geraten sind, greifen manche Menschen auf spirituelle Sinnangebote zurück, die Freiheit in einem Bereich jenseits des Denkens ansiedeln. Die *crux* jeder zielgerichteten

---

555 Foucault 1983 [1976]: 107

Aktivität, und sei es Selbstbefreiung, besteht für sie darin, dass diese Aktivität unweigerlich eine Zukunftsorientierung, eine Zielbindung und damit einen Freiheitsverlust darstellt. Nach buddhistischem Vorbild verschiebt sich daher der Fokus: Freiheit wird als ein durch urteilsfreies Wahrnehmen, Annehmen und spontanes kreatives Handeln charakterisierter Bewusstseinszustand gefasst. An diesem Punkt verschmelzen die Konzepte Liebe und Freiheit miteinander: Beide gelten nunmehr als positive, schöpferische, spontane und direkte Aktivität, die aus der Erkenntnis der umfassenden Verbundenheit und Einheit alles Seienden entspringt. An diesem Punkt fügen sich zudem die in meinem Feld vorherrschenden relationalen Ontologien und eine buddhistische (oder buddhistisch inspirierte) Weltsicht nahtlos ineinander: Beide fußen auf den Axiomen des Antiessentialismus, der Prozesshaftigkeit und der Interdependenz. Lediglich die lebenspraktischen Folgerungen können auseinanderklaffen. Wo manchmal Halt- und Orientierungslosigkeit und radikaler Individualismus herrschen, blüht ein andermal die tiefe Überzeugung des Geborgenseins im Ganzen, von manchen genannt: Liebe. Wer diese Überzeugung nach allen analytischen Exzessen noch immer vertritt, hat sich offenbar dafür entschieden: ein Moment von Freiheit.

Entscheidendes Element dieses Freiheitsbegriffs wiederum ist – und in diesem Punkt spielt es keine Rolle, ob dieser transzendental oder diesseitig verankert ist oder ob Transzendenz nach buddhistischen Konzepten als den Formen und Beziehungen innewohnend gedacht wird – das Schöpferische, die Kreativität. Die Überlegungen meiner Gesprächspartner decken sich hier mit dem Spät-Foucaultschen Konzept des *Selbst als Kunstwerk*, das dieser als eine der abendländischen Selbsterforschung diametral gegenüberliegende Selbsttechnologie auffasst: Nicht, sich selbst *aufzudecken*, sondern sich selbst zu *erschaffen*, ermöglicht es, die ethische Pflicht der ‚Sorge um sich‘ zu erfüllen.

Auch ich selbst bin jetzt, am Ende dieser Arbeit, der gleichen Ansicht. Ich habe mich im Laufe meiner Promotion selbst *analysiert*, mich selbst als bedingt betrachtet, mich fortgearbeitet von der Idee eines mich gänzlich bestimmenden Diskurses, aber auch von der Idee eines mich gänzlich bestimmenden Kerns, mich ‚zerdacht‘ und verloren, um mich dann aus den Stoffen, die Kultur und Erfahrung anbieten, neu zusammenzusetzen als etwas, was ich sein will. Letzteres ist *Poesis*, ein Schaf-

fensprozess, der durch den vorliegenden Text – mit seinem Bisschen Poesie – einen Abschluss erfährt. Vorläufig nur, versteht sich.

Dasselbe Prinzip des schöpferischen Seins wenden Akteurinnen meines Feldes auch an, wenn es darum geht, dem so bestimmend erscheinenden diskursiven Geflecht entgegenzutreten, das sie umgibt und formt: Selbstverständlich gehört Kreativität zu den prominentesten Merkmalen des neoliberalen Subjekts (von der kommerziellen Nutzbarkeit spiritueller Sinnangebote ganz zu schweigen). Aber wir wissen das nun schon: Es gibt nichts, was dieser Diskurs nicht für sich beanspruchen könnte, nichts, was nicht auf gewisse Weise schon zu ihm gehört. Doch wir wissen jetzt noch etwas: Was in ihm ist, kann auch aus ihm herausführen. Und so handeln diese Menschen, die ihre eigene Verflechtung mit den Machtstrukturen, die sie formen, erkennen und eingestehen, nach durchaus neoliberalen Grundsatz *kreativ*, *schöpferisch*, und siehe da, das Prinzip der Kreativität weist den Weg nach draußen: Sie *erschaffen* sich eben dieses *Außen*, indem sie seine Existenz deklarieren. Das ist angewandte Kreativität, und, im Sinne meines Feldes, eine liebevolle Bewegung. Dieser Zug spielt nicht der Macht des Diskurses zu und etabliert auch keine Gegenmacht, sondern er begründet einen dritten Bereich, und damit auch einen Dritten in ihnen, in uns. Wir bezeugen hier die *Autopoiesis* eines Stückchens Freiheit.

Ich schreibe hier Freiheit ohne Anführungszeichen, da ich den Begriff nicht mehr nur als gesellschaftliches Konstrukt behandle. Dazu ist es nicht nötig (wenn auch möglich), den sowohl konstruktivistischen als auch transzendentalphilosophischen Weg zu gehen, der diesen Begriff für manche meiner Gesprächspartner zu etwas Absolutem macht. Ich schreibe Freiheit einfach in dem Sinne ohne Anführungszeichen, in dem ich auch Macht ohne Anführungszeichen schreibe, und betrachte beide als komplementäre Analysekatoren. Um dies zu erläutern, möchte ich noch einmal auf Foucaults späten Machtbegriff zurückkommen:

Wie der Anthropologe James Laidlaw in seinem inspirierenden Buch *The Subject of Virtue: an anthropology of ethics and freedom* feststellt, gibt es eine weit verbreitete Tendenz, Foucault fälschlicherweise einen deterministischen Machtbegriff zu unterstellen: Macht kontrolliere alles, einschließlich des Subjekts, und lasse daher keinen Raum

für Freiheit<sup>556</sup>. Tatsächlich dachte Michel Foucault im Laufe der Zeit das Verhältnis von Macht und Freiheit mehrmals neu, wobei ihm übrigens der Weggefährte Gilles Deleuze abhanden kam: Während beide sich noch nahestanden, als Foucault sich mit der Unterwerfung des Subjekts durch die Disziplargesellschaft beschäftigte, attestierte Deleuze Foucault nach der Veröffentlichung der *Geschichte der Sexualität* eine „große Krise“. Streitpunkt war dabei (neben politischen Differenzen) vor allem die Natur des Begehrens: Während dieses für Deleuze, wie wir im Kapitel über Liebeskonzepte gesehen haben, eine autonome Kraft ist, die Fluchtlinien aus den Repressionsmechanismen des kapitalistischen Systems zur Verfügung stellt, historisiert Foucault das Begehren, indem er die Koppelung des modernen Subjekts an das Begehren entlarvt – die Selbsttechniken des Christentums und der westlichen Moderne zwingen das Subjekt, sich selbst als Begehrenssubjekt zu sehen und zu konstituieren. Zudem ist, wie ich im Kapitel über Liebeskonzepte gezeigt habe, Begehren nicht nur der imaginierte Persönlichkeitskern, auf den moderne Selbsttechnologien zielen, sondern – mit Deleuze als Eigendynamik in einem sich entfaltenden Netzwerk gedacht – ein mit der hochgradig normativen Weltansicht des Neoliberalismus kompatibles und deshalb keineswegs nur subversives Konzept. Foucaults und Deleuzes Konzeptionen des Begehrens sind also inkompatibel; Foucaults Konzeption bricht mit der von Deleuze noch verfolgten marxistischen Tradition und dem gängigen Schema von Repression und Befreiung<sup>557</sup>. Das Streben nach Befreiung der ‚menschlichen Natur‘ ist für Foucault nichts als eine weitere Unterwerfung unter vorgegebene Muster.

Heißt das aber nun, Freiheit existiere für Foucault nicht? Nein, das heißt es nicht – er hatte nur begonnen, Macht und Freiheit neu zu denken, und zwar nicht mehr als einander ausschließend, sondern vielmehr als einander bedingend. Zusammen mit der Idee, es könnte (nach dem Abschütteln der repressiven Ketten) so etwas wie ein gänzlich freies Individuum geben, wirft Foucault bei der Entwicklung seines späten Machtbegriffs auch die Idee des völligen Determinismus über Bord: Denn Macht ist für ihn *produktiv* – Macht *macht* etwas, sie

556 Vgl. Laidlaw 2014: 93

557 Vgl. ebd.: 95



setzt nicht an einer Person als Objekt an, sondern sie ist „auf Handeln gerichtetes Handeln“<sup>558</sup>. Sie ist, anders als Herrschaft, eine Qualität von Beziehungen, die nie völlig unilateral ist, denn sie wirkt auf ein Geschehen ein – und ein Geschehen ist nicht mehr möglich, wenn die Verhältnisse dyadisch und statisch sind: Wenn das Gegenüber in Ketten liegt oder gar tot ist, ist nichts mehr zu *machen*. Dann herrscht Herrschaft, nicht Macht. Macht als Einflussnahme auf Handlungen einschließlich der Subjektkonstitution durch bestimmte Selbsttechnologien aber setzt ein in gewissem Maße freies, reflexives Subjekt voraus, dem ein Feld von Möglichkeiten offensteht:

„Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehungen geben. Sklaverei ist keine Machtbeziehung, wenn der Mensch in Eisen geschlagen ist (dann handelt es sich um ein Verhältnis physischen Zwangs); sie ist es nur dann, wenn er sich bewegen und letztlich auch entfliehen kann.“<sup>559</sup> – „Selbst wenn eine Machtbeziehung völlig aus dem Gleichgewicht geraten ist, wenn man wirklich sagen kann, dass der eine alle Macht über den anderen besitzt, so lässt sich diese Macht über den anderen nur in dem Maße ausüben, in dem diesem noch die Möglichkeit bleibt, sich zu töten, aus dem Fenster zu springen oder den anderen zu töten. Das heißt, dass es in Machtbeziehungen notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands gibt, denn wenn es keine Möglichkeit des Widerstands – gewaltsamer Widerstand, Flucht, List, Strategien, die die Situation umkehren – gäbe, gäbe es überhaupt keine Machtbeziehungen. Vor diesem allgemeinen Hintergrund weigere ich mich, die Frage zu beantworten, die man mir manchmal stellt: ‚Aber wenn die Macht überall ist, dann gibt es keinen Widerstand‘. Ich antworte: Wenn es Machtbeziehungen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt.“<sup>560</sup>

Genau deshalb betont Foucault auch die Bedeutung der fortlaufenden Praktiken der *Freiheit* gegenüber den Praktiken der *Befreiung*, denn nur erstere halten die Machtverhältnisse in Bewegung und bewahren sie vor dem Umschlagen in reinen Zwang und Herrschaft. Das Verhältnis von Macht und Freiheit ist „ein permanentes Provozieren“<sup>561</sup>:

„Denn wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und

558 Foucault 1982 a: 97

559 Ebd.: 98

560 Foucault 1984 b: 267 f.

561 Foucault 1982 a: 98

störrische Freiheit findet, gibt es keine Macht- beziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg, ohne Flucht, ohne möglichen Umschwung.“<sup>562</sup>

Genau dieser „störrischen Freiheit“ bin ich in meiner Forschung begegnet. Ohne jede Frage handelt es sich beim neoliberalen Diskurs um ein extrem einflussreiches, mächtiges Konstrukt, das wie kaum ein zweites über eine erstaunliche Beweglichkeit und die Fähigkeit verfügt, Kritik und Widerstand in sich aufzunehmen. Er prägt Gefühls- und Verhaltensmuster, die Form zwischenmenschlicher Beziehungen, den Umgang mit sich selbst und die Interpretation des eigenen Lebens zu tiefst.

Doch wir haben gesehen, dass sich dennoch ein gegenläufiger Prozess abspielt: Auch der Widerstand kann sich aus der Machtstruktur speisen. Nicht nur die Kritik, auch der dominante Diskurs selbst hat unintendierte Folgen. Was dieser sich angeeignet hat, kann zurück-angeeignet werden und dabei eine Rekontextualisierung erfahren: Die Idee der ‚Freiheit‘ kann aus dem neoliberalen Diskurs ins Bewusstsein sickern, zum zentralen Lebensthema werden, vom Akteur für kritische Selbstreflexion genutzt oder in spirituelle Sinnzusammenhänge eingefügt werden. Sie erhält ihren Selbstzweck zurück, wird nicht mehr durch Verwertung entwertet. Der Kontext macht den Unterschied; und der neoliberale Diskurs, sein Subjektideal und Freiheitsbegriff selbst sind es, die als *Trigger* Reflexionsprozesse auslösen, die in eine bewusste Selbstdistanzierung von ebendiesem Diskurs münden. Ein solcher Prozess kann schematisiert folgendermaßen beschrieben werden: Der Freiheitsbegriff des Neoliberalismus ist mit dem Ideal der romantischen Zweierbeziehung inkompatibel. Es entsteht ein Normkonflikt, der zum Vermeiden von Bindungen, zu serieller Monogamie, zu klassischem ‚Fremdgehen‘ oder aber zu einer Revision der eigenen Denkmuster führen. Diese bringt in der Mehrheit der Fälle aber nicht nur Zweifel an der bisher angenommenen Naturgegebenheit und moralischen Überlegenheit der Monogamie mit sich, sondern auch Zweifel am eigenen Freiheitsbegriff und dessen eventueller Selbstoptimierungs- und Konsumimplikation. Der durch den Normkonflikt erhöhte Grad an Selbstreflexion wirkt sich auf das gesamte eigene Denken, Fühlen und Handeln aus und führt letztlich oft dazu, dass Beziehungsmodelle

562 Foucault 1982 a: 102

entworfen werden, die sowohl den anfänglichen Konflikt als auch die vermeintliche Dominanz des neoliberalen Diskurses transzendieren. Dieser löst also Emanzipationsprozesse aus, die vor ihm selbst nicht Halt machen. Und ist der Machtzusammenhang einmal erkannt, können seine Waffen gegen ihn selbst gerichtet werden: Das Annehmen von Eigenverantwortung und minutiöse Selbsterkundung können dazu führen, dass man genau die Muster, die Eigenverantwortung und Selbsterkundung fordern, als Muster erkennt. Metaphern von freiem Fluss, Dynamik und Interdependenz können zwar der Ausbereitung der Warenform den Weg ebnen, sie können aber auch zentraler Bestandteil von Liebeskonzeptionen sein, die Solidarität fordern, Wettbewerb meiden und die Rücksichtnahme auf menschliche Verletzlichkeit zum entscheidenden Korrektiv erheben, das ein Abgleiten in ethischen Nihilismus verhindert. Die Aufforderung zum Leben in der Gegenwart radikal ernst zu nehmen, untergräbt die Logik von Bedürfnis und Konsum. Und gerade das neoliberale Mantra der Kreativität, ebenso radikal ernst genommen, stellt Alternativität her und wird zum Vehikel der Flucht ins ‚wilde Außen‘.

Man könnte nun aufgrund der von mir vorgefundenen und dem Foucaultschen Machtbegriff bruchlos entsprechenden unauflöslichen Verquickung und Koexistenz von Macht, Kritik, Widerstand und Alternativität zwei Gegenargumente einwerfen:

(1) Offenbar ist eine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen nicht denkbar, sind diese doch eine unverzichtbare produktive Kraft im Prozess des fortlaufenden gesellschaftlichen und diskursiven Wandels. Wozu also Machtkritik? Darauf gibt Foucault selbst eine Antwort, die ich hier zitieren und dann auf meine Thematik übertragen möchte:

„Machtbeziehungen sind tief im sozialen Nexus verankert und bilden daher keine zusätzliche Struktur oberhalb der ‚Gesellschaft‘, von deren vollständiger Beseitigung man träumen könnte. In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft ohne ‚Machtbeziehungen‘ wäre nur eine Abstraktion. Dadurch wird es [...] politisch nur noch notwendiger, zu analysieren, wie sie [...] beschaffen und wie sie geschichtlich entstanden sind [...] und unter welchen Umständen die einen verändert, die anderen abgeschafft werden können. Denn dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, bedeutet keineswegs, dass die bestehenden Machtbeziehungen notwendig sind oder dass Macht innerhalb der Gesellschaft ein unab-

wendbares Schicksal darstellt, sondern dass es eine ständige politische Aufgabe bleibt, die Machtbeziehungen und den ‚Agonismus‘ zwischen ihnen und der intransitiven Freiheit zu analysieren, herauszuarbeiten und in Frage zu stellen, ja dass dies sogar die eigentliche politische Aufgabe jeglicher sozialen Existenz darstellt.“<sup>563</sup>

In diesem Sinne sehe ich meine eigene Arbeit als eine Machtkritik im Dienste der „intransitiven Freiheit“ des Individuums. Es wäre nun zwar eventuell möglich, individuelle Freiheit ihrerseits als Konstrukt und charakteristischen ethischen Maßstab der westlichen Moderne zu dekonstruieren und sie als Effekt irgendwelcher anderen Mächte zu sehen, doch ich mache vor diesem Schritt Halt. Ich bin mir bewusst, dass die Entscheidung für diese Axiomatik eine politische Entscheidung ist, doch eine Argumentation ohne eine solche Entscheidung ist weder durchführbar noch sinnvoll. Sozialwissenschaft ist *per se* politisch und soll es auch sein. Im Dienste der Freiheit und des damit verbundenen subjektiv empfundenen Glücks der Menschen – repräsentiert durch mein Forschungssample – ist die vorliegende Arbeit also eine politische Kritik an Machtverhältnissen unter neoliberalen Bedingungen. Teil dieser Kritik ist erstens die Feststellung, dass der neoliberale Diskurs den auch für meine Arbeit maßgeblichen Begriff ‚Freiheit‘ derart kolonisiert hat, dass er nahezu ein Synonym für radikalen Individualismus geworden ist; und zweitens die daraus folgende Feststellung, dass es in meinem Feld Bestrebungen – und ich möchte hervorheben: philosophisch fundierte Bestrebungen – gibt, ‚Freiheit‘ *neu* und mit dem Begriff ‚Liebe‘ (sprich in diesem Falle: Konnektivität, Verbindlichkeit, Fürsorge) *zusammen* zu denken. Dies ist ein ganz entscheidendes Moment, das auch meine Orientierung an der Freiheit des Individuums ergänzt: Ich denke dieses freie Individuum nach altrömischem Konzept auch insofern als frei, als es verbunden, durch Verbindung erschaffen und zu neuer Verbindung fähig ist. „Keine Beziehung“ zu haben, um nochmal auf das Ausgangsphänomen zurückzukommen, ist vor diesem Hintergrund ein Ding der Unmöglichkeit – und wird von vielen Menschen als solches erkannt. Vielmehr scheint es bisweilen nicht mehr notwendig zu sein, in einer „Beziehung“ im engeren Sinne zu leben, wenn Leben ohnehin Bezogenheit ist. Nicht ohne Grund lautete das Motto des *Panama Plus*-Festivals, das sich nichts weniger als

563 Foucault 1982 a: 99

„die Reparatur der Zukunft“ vorgenommen hatte und im Sommer 2017 im Kreativquartier stattfand: „Alle haben die Absicht, eine Brücke zu errichten“<sup>564</sup>.

Doch zurück zum Sinn von Machtkritik: Sicherlich ist James Laidlaws Frage berechtigt, warum viele Arbeiten der Theorierichtung, die auf dem Gouvernamentalitätsbegriff aufbauen, implizit von der Annahme ausgingen, dass autoritäre Strukturen „irgendwie ehrlicher“ als die subtilen Machtgeflechte seien, mit denen wir es hier zu tun haben, und dass letztere automatisch zu mehr Selbstentfremdung führten als ein einfaches Herr- und Sklavenverhältnis<sup>565</sup>. Dem in Laidlaws Aussage implizierten Vorwurf möchte ich zweierlei entgegenen: Erstens hat jedes subjektive Leid das Recht auf Beachtung, auch wenn die Lebensumstände andernorts gravierender sind. Und zweitens geht das – wenn man so will – *Luxusproblem* des ‚Zwangs zur Freiheit‘ mit anderen, handfesteren Machtmechanismen Hand in Hand. Meine Studie beleuchtet nur einen kleinen Ausschnitt des Gesamtbildes: Auch im neoliberalen System gibt es ganz konkreten Zwang, denn es ist nicht unabhängig von der exekutiven Gewalt. Staaten greifen zwar (im ‚Idealfall‘) nicht in den Markt ein, schaffen aber die Bedingungen für dessen reibungslosen Ablauf: Sie sichern Privateigentum und verhindern notfalls durch physische Gewalt – insbesondere, aber nicht nur an Schauplätzen im globalen Süden –, dass Profitinteressen von Sozial- oder Umweltrechten behelligt werden. Wieviel direkten Zwang Menschen in diesem System erleben, ist zudem vom sozialen Hintergrund abhängig: Wer mangels Bildungschancen gezwungen ist, drei Jobs zu haben, um nicht zu verhungern oder obdachlos zu werden, hat kein Problem mit den Zwängen der Freiheit, sondern mit ganz herkömmlichen Zwängen. Dennoch bleibt das neoliberale Charakteristikum bestehen, dass mehr Menschen denn je *der Meinung sind*, frei zu sein – konkrete Zwänge und die Subjektformung durch den Diskurs schließen einander keineswegs aus, sondern sie spielen zusammen. Auch wer von Anfang an chancenlos war, neigt dazu, sich selbst die Schuld für sein Scheitern zu geben – sich selbst oder anderen Chancenlosen, die von Privilegierten zum Sündenbock erkoren werden, wie zum Bei-

<sup>564</sup> Vgl. o.A. 2017

<sup>565</sup> Vgl. Laidlaw 2014: 99

spiel Einwanderern. Der gegenwärtige Rechtsruck in Europa und den USA ist symptomatisch für die Machtmechanismen dieses Systems und zeigt, woran es krankt: Der wütende Blick nach oben wird systematisch vernebelt, also geht er nach innen oder zur Seite.

Auch auf globaler Ebene gibt es einen Zusammenhang zwischen den Problemen der ‚grenzenlosen Freiheit‘ und den Problemen des Zwangs, der Not und der Gewalt: Beides sind zwei Seiten derselben Medaille. Selbstausbeutung und Fremdausbeutung spielen zusammen, um den globalen Kreislauf von Innovation, Ressourcenabbau, Produktion, Konsum, Profit und wieder neuer Innovation aufrechtzuerhalten und zu beschleunigen. Innerpsychisch und geographisch dehnen sich Marktmechanismen aus. Es ist sicherlich, im Vergleich zu Hunger, Chancenlosigkeit oder erlittener physischer Gewalt ein Luxusproblem, zu jenen zu gehören, die unter Selbstoptimierung, -beobachtung und letztlich -ausbeutung, unter der Grenzenlosigkeit der Möglichkeiten und ihrer eigenen Entscheidungs- und Orientierungslosigkeit leiden oder sich selbst als Ergebnis eines Machtprozesses erkennen und sich die eigene Unfreiheit eingestehen müssen. Lösungen für die komplexe Problematik des gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Systems sind nicht allein auf der Mikroebene zu suchen, die ich hier behandelt habe. Dennoch ist es unabdingbar, dass auch die Probleme auf dieser Ebene bearbeitet werden und Veränderung an beiden Seiten ansetzt, denn alles hängt unauflösbar zusammen. Es bleibt sehr viel zu tun, wobei verschiedene Herangehensweisen sich ergänzen müssen: Die Schlüsse aus meiner Forschung gelten für deren Gegenstand, die Mikroebene von individuellem Bewusstsein und Nahbeziehungen in relativ privilegierten Teilen westlicher Gesellschaften. Auf globaler Ebene und im rechtlichen und institutionellen Bereich dagegen wird es nicht ausreichen, ein „wildes Außen“ zu postulieren, einen Raum, der nicht von Marktmechanismen durchzogen ist – man wird ihn durch andere Mittel erschaffen und gegen sehr reale Mächte (und damit meine ich leider auch: Waffen) durchsetzen müssen, wenn die Menschheit eine Zukunft haben soll. Bewusstseins-schaffung aber steht noch immer am Anfang jeder Veränderung. Dies möge als Antwort auf den Einwand „Wozu Machtkritik?“ vorerst ausreichen.

(2) Und das andere denkbare Gegenargument wäre: Wenn Widerstand notwendigerweise innerhalb der Macht liegt, in einem Verhältnis gegenseitiger Bedingung zu ihr steht, dann gibt es kein Außen und damit auch keine Möglichkeit der Flucht. Das hieße, meine Ausgangshypothese träfe doch uneingeschränkt zu und alles Sinnen über ‚Freiheit‘ sei nichts als naiver Optimismus. Um es ganz kurz zu sagen: Das stimmt nicht. Denn wenn es keine Möglichkeit zu Flucht, Ausbruch und Umschwung gibt, gibt es keinen wirksamen Widerstand und damit auch keine Macht. Eine Möglichkeit aber ist nur eine Möglichkeit, wenn sie auch realisiert werden kann. Es handelt sich also bei diesem ewigen Spiel von Macht und Widerstand um eine Dynamik, die nur existiert, *weil* die Möglichkeit besteht, aus ihr auszubrechen. Und ich behaupte auf Grundlage meiner Forschung, dass solche Ausbrüche permanent stattfinden, auf der Mikroebene der Selbsterfindung und des sozialen Handelns. Diese Ausbrüche sind niemals vollständig, niemals endgültig, aber auch niemals zu unterbinden, solange die Menschen nicht in Ketten liegen.

Ich halte also fest:

Meine Ausgangshypothese trifft zwar zu, aber sie ist in gewissem Sinne nur die halbe Wahrheit. Die Wirklichkeit ist ambivalent, und dies sollte Beachtung finden: Wer als Sozialwissenschaftler behauptet, dass wir in einem totalitären System leben, das unser Inneres derart kolonisiert hat, dass Widerstand und Alternativität unmöglich geworden sind, erweist der Gesellschaft einen Bärendienst. Denn Wissenschaft hat normative Wirkung; sie ist aktiv daran beteiligt, die Diskurse und damit auch die Machtstrukturen dieser Gesellschaft zu formen. Um die volle Gültigkeit meiner Hypothese zu bestätigen, wäre es nötig gewesen, mich nicht nur über mich selbst, sondern auch über die Selbstinterpretationen vieler Akteure hinwegzusetzen, die Interpretationshoheit an mich zu reißen. Dazu sehe ich mich nach einem von Beginn an *gemeinsamen* Reflexionsprozess, in dem meine Analysen durch Spiegeln und Widerspiegeln entstanden sind, nicht berechtigt.

Und selbst, wenn ich es wäre, würde ich es nicht tun, und zwar aufgrund einer politischen Entscheidung: In deren Dienst betreibe ich Konstruktivismus bis in seine letzte Konsequenz. Wir alle sind, sei es als Akteur, sei es als Wissenschaftlerin, an der Konstruktion beteiligt

und darin zumindest teilweise frei und für die Auswirkungen verantwortlich. Dies liegt letztlich in der vielleicht einzigen unumstrittenen anthropologischen Konstante begründet: Mensch schafft Kultur und damit auch sich selbst, als Subjekt und Gesellschaft. Wer Ausweglosigkeit diagnostiziert, verschließt dadurch die Auswege. Ja, sogar eine Kritik bestehender Machtverhältnisse verdankt ihre Existenz ebendiesen, und verharret sie im Stadium passiver Ablehnung des analysierten Gegebenen, so betont sie – so luzide die Analyse auch sein mag und so wichtig sie als eventuelle Handlungsgrundlage ist – letztendlich nur dessen Bedeutung und verstärkt, ohne es zu wollen, seine Macht. Wir brauchen eine Kritik, die der Komplexität der sozialen Wirklichkeit gerecht wird, Raum für Nischen lässt, nicht auf monolithische Erklärungsmuster zurückgreift und über die Horizontlinie hinausblickt, die sich zwischen Macht und Widerstand erstreckt, um dort Ländereien zu besetzen, die noch keinen Namen haben – eine schöpferische Kritik, die den Mut zur Veränderung nicht einfriert, sondern ihm einen Nährboden bietet.

Ich hoffe, eine solche Kritik geleistet zu haben.





## 7 Anhang

### Liste der Gespräche

Folgende Liste verzeichnet chronologisch geordnet und mit Pseudonymen alle Gespräche, für die ich extra ein Treffen oder Telefonat zu Forschungszwecken anberaumt hatte. Sie wurden zum Großteil im Jahr 2014 durchgeführt. Die mit einem \* versehenen Gespräche existieren als Audio- oder Videodatei, die ohne \* habe ich mithilfe meiner Notizen nachträglich möglichst nahe am Wortlaut verschriftlicht. Zwei der gelisteten Gespräche sind Selbstgespräche.

Zudem habe ich über die Jahre 2014 und 2015 verteilt acht Gespräche mit einer Freundin und Fachkollegin aufgenommen, in denen es vor allem um mich ging und deren Inhalt (mein ‚Forschungstagebuch‘ ergänzend) in den autoethnographischen Anteil dieser Arbeit eingeflossen ist. Als ‚Interviews‘ kann man sie allerdings nicht bezeichnen. Nicht erfasst sind in dieser Liste auch die zahllosen ungeplanten, mal kürzeren, mal ausführlicheren Gespräche, die ich als Feldnotizen festgehalten habe und ebenfalls zitiere. Dazu gehören auch archivierte Chats sowie nachträglich verschriftlichte Aussagen aus dem Jahr 2013 und viele Ergänzungen und neue Gedanken aus den Jahren 2015 und 2016, in denen ich zwar schon mit Datenauswertung und Schreiben beschäftigt war, aber den Kontakt zum ‚Feld‘ nicht abgebrochen hatte.

1. Jana, Dr. Apiera und Sascha, 25.05.2013\*
2. Leander, 30.11.2013
3. Dr. Apiera und Diana, 14.12.2013
4. Lena, 13.01.2014\*
5. Patricia, 21.01.2014\*
6. Dr. Apiera, 22.01.2014\*
7. Marjan, 30.01.2014\*
8. Maria, Diana und Sascha, 04.02.2014\*

9. Daniel, 13.02.2014\*
10. Adelheid, 17.02.2014\*
11. Kiano, 17.02.2014
12. Dr. Apiera, 19.02.2014\*
13. Sarah und Martin, 20.02.2014\*
14. Rudi, 27.02.2014
15. Adelheid und Luis, 03.03.2014\*
16. Adelheid, 17.03.2014\*
17. Amy, 17.03.2014\*
18. Kiano, 18.03.2014\*
19. Peter, 20.03.2014
20. Daniel, 21.03.2014\*
21. Sarah, 27.03.2014 \*
22. Sascha, 15.04.2014\*
23. Adelheid, 29.04.2014\*
24. Jan-Philipp, 30.04.2014
25. Lisa und Peter, 06.05.2014\*
26. Kiano, 14.05.2014\*
27. Tuncay, 20.05.2014
28. Jan-Philipp und Luis, 21.05.2014\*
29. Rudi, 22.05.2014
30. David, 26.05.2014\*
31. Marjan, 26.05.2014\*
32. Sascha, 28.05.2014\*
33. Marjan, 30.05.2014\*
34. Lena, 30.05.2014\*
35. Thomas, 13.06.2014\*
36. Diana, 19.06.2014\*
37. Tassilo, 25.06.2014\*
38. Patricia und David, 01.07.2014\*
39. Lisa und Peter, 08.07.2014\*
40. Tassilo, 09.07.2014\*
41. Adelheid, 15.07.2014\*
42. Kathi, 01.08.2014\*
43. Arsam, 03.09.2014
44. Isabelle, 05.09.2014\*
45. Susanne, 18.09.2014\*

46. Tassilo, 25.09.2014\*
47. Sascha, 30.09.2014\*
48. Sascha, 07.10.2014\*
49. Isabelle, 07.10.2014\*
50. Steffen, 06.11.2014\*
51. Kathi, 25.11.2014
52. Heinz-Rüdiger, 05.02.2015\*
53. Marjan, 10.05.2015
54. Leander, 18.06.2015
55. Patricia, 01.10.2015
56. David, 15.10.2015
57. Marjan, 23.05.2016
58. Jan-Philipp, 26.03.2017

### Sonstige Daten

1. Vortrag von Rainer Langhans in meinem Seminar „Liebe und Freiheit: zwischen Feldkonzepten und wissenschaftlicher Theorie“ an der LMU, 15.06.2015
2. Protokolle folgender Treffen des polyamoren Stammtischs München:
  - 08.11.2013
  - 06.12.2013
  - 10.01.2014
  - 02.05.2014
  - 06.06.2014
  - 31.10.2014
  - 06.02.2015
  - 05.02.2016
3. Archiv der Mailingliste von *polytreff.de*, aktiv zwischen Juli und Dezember 2014
4. Videoaufzeichnung der Vernissage von *Liebe Freiheit!* – Herzlicher Dank geht an Tassilo.
5. Etwa 600 Seiten freie Feldnotizen (*Times New Roman*, Schriftgröße 12); ca. 15 Seiten davon sind archivierte Chats.



## Danksagung

Es gibt eine ganze Reihe von Menschen, ohne die dieser Text nicht existieren würde – sei es, weil sie mich inspiriert, begleitet oder moralisch unterstützt haben. Der erste Dank geht an meine Familie, insbesondere meinen Sohn Elio – einfach dafür, dass Du mein größtes Glück bist. Meinen Eltern danke ich herzlich für ihr Interesse und das aufmerksame Lektorat. Ein sehr, sehr großes Dankeschön geht an meinen Betreuer PD Dr. Alexander Knorr dafür, mich trotz widriger Umstände als Doktorandin angenommen, mir die nötigen Rückversicherungen gegeben und meine Gedanken notfalls mit wenigen Sätzen wieder auf die Spur gebracht zu haben. Ebenso danke ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Frank Heidemann für sein Interesse, seinen Rat und das spannende Kolloquium im Sommer 2016, sowie der Studienstiftung des Deutschen Volkes für ihre großzügige und unbürokratische finanzielle Unterstützung. Es ist mir eine Ehre.

Ich danke Reyhaneh für ihre Freundschaft, für ihre Begleitung in fachlichen und persönlichen Krisen, für viele Stunden Gespräche von unvergleichlichem Tiefgang. Danke auch Dir, José, einfach für alles. Wiebke, Kathrin, Miri, Lisa, Sabine und allen anderen Freundinnen und Freunden, die Korrektur gelesen oder mich durch Fragen und Beobachtungen inspiriert haben, herzlichen Dank – und ebensolchen an Herrn Condolo. Den Teilnehmerinnen meines Seminars „Liebe und Freiheit – zwischen Feldkonzepten und wissenschaftlicher Theorie“ im Sommersemester 2015 danke ich für die angeregten Diskussionen und das Interesse an meinem Forschungsthema.

*Last but not least* geht ein besonders großer Dank an alle, die sich an meiner Forschung beteiligt haben, dafür, sich in einer so privaten Thematik geöffnet und dadurch sowohl diese Arbeit ermöglicht als auch mein Leben bereichert zu haben. Ich hoffe, euch hiermit etwas zurückgeben zu können.



## 8 Quellen

- Adorno, Theodor W. 2013 [1951]: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alberoni, Francesco 2009 [1979]: *Innamoramento e amore*. Mailand: BurExtra.
- Anapol, Deborah 1992: *Love without limits: the quest for sustainable intimate relationships: responsible nonmonogamy*. San Rafael: Internet Resource Center.
- Anderson, Leon 2006: Analytic Autoethnography. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 35. S. 373-395.
- Aston, Louise 1846: *Wilde Rosen*. Berlin: W. Moeser und Kühn.
- Bachofen, Johann Jakob 1997 [1861]: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barker, Meg und Darren Langdridge 2010: *Understanding Non-Monogamies*. New York: Routledge.
- Barthes, Roland 2014 [1977]: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beauvoir, Simone de 2000 [1949]: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Berlin: Rowohlt.
- Beck, Sebastian 2013: *Import Export – Urbaner Freiraum für Mensch und Kultur*. Film. Frei zugänglich unter <http://www.import-export.cc/menue/geschichte.html> [aufgerufen am 12.10.2015]
- Beckerman, Stephen und Paul Valentine 2002: *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of partible paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Binswanger, Michèle 2012: *Monogamie – die große Lüge*. In: *Die Zeit* Nr. 13, 22.03.2012.
- Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003 [1999]: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 2006 [1989]: Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.) 2006: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 354-368.
- Bowie, David 1983: *Let's dance*. Musikalbum.
- Bowie, David 1974: *Diamond Dogs*. Musikalbum.



- Bowie, David 1971: *Hunky Dory*. Musikalbum.
- Braidotti, Rosi 2010: Schizophrenia. In: Adrian Parr (Hg.) 2010: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: University Press.
- Bressand, Albert und C. Distler 1995: *La planète relationelle*. Paris: Flammarion.
- Brient, Jean Francois und Victor Leon Fuentes 2009: *Über die moderne Sklaverei*. Film. Frei zugänglich unter <http://www.delaservitudemoderne.org/allemand1.html> [aufgerufen am 01.10.2015]
- Bröckling, Ulrich/Susanne Krasmann/Thomas Lemke 2000: *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*. In: Dies.(Hg.) 2000: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 7-40.
- Bröckling, Ulrich 2004: *Unternehmer*. In: Bröckling, Ulrich/Susanne Krasmann/Thomas Lemke 2004: *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 271-276.
- Campbell, Colin 1987: *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Campbell, Colin 2006: ‚All you need is love‘: From Romance to Romanticism. The Beatles, Romantic Love and Cultural Change. In: *Etnofoor* Vol.19, No.1, ROMANTIC LOVE (2006).
- Capellanus, Andreas 2006 [1277]: *Über die Liebe*. Stuttgart: Hierseemann Verlag.
- Coler, Ricardo 2009: *Das Paradies ist weiblich*. Köln: Kiepenheuer.
- Commit e.V. 2017: *Was ist Perspektiven Bilden?* Elektronisches Dokument: <http://www.perspektivenbilden.de/projekt/> [aufgerufen am 14.02.2017]
- Dalai Lama 1981: *Einführung in den Buddhismus. Die Vorträge in Harvard*. Grafting: Aquamarin Verlag.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari 1972: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles 1996: *Lust und Begehren*. Berlin: Merve.
- Diederichsen, Diedrich 2015: *Armut, Unabhängigkeit, Hedonismus, Stagnation/Endlichkeit/Todesnähe*. In: Hülk, Walburga, Nicole Pöppel und Georg Stanitzek 2015: *Bohème nach '68*. Berlin: Vorwerk 8. S. 223-236.
- Diverse Autoren o.J.: *Die Bibel*. Elektronisches Dokument: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/> [aufgerufen am 12.06.2015]
- Duhm, Dieter 1991: *Der unerlöste Eros*. Berlin: Verlag Meiga.
- Dunk, Thomas 2002: *Remaking the working class: experience, class consciousness, and the industrial adjustment process*. In: *American Ethnologist* 29. S. 878-900.
- Easton, Dossie und Janet W. Hardy 2009: *The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships & Other Adventures*. Berkeley: Celestial Arts.
- Eder, Franz 2014: *The Long History of the ‚Sexual Revolution‘ in West Germany*. In: Hekma, Gert und Alain Giami (Hg.) 2014: *Sexual Revolutions*. Hampshire: Palgrave. S. 99-120.

- Ellis, Carolyn und Bochner, A. 2000: *Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject*. In: Denzin, N. und Y. Lincoln (Hg.): *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage. S. 733-768.
- Ellison, Ralph 1952: *Invisible Man*. New York: Random House.
- Escobar, Arturo 1995: *Encountering Development. The making and unmaking of the third world*. Princeton: University Press.
- Fels, Gerhard 1998: *Der Aufruhr der 68er*. Bonn: Bouvier.
- Ferguson, James 2010: *The uses of neoliberalism*. In: *Antipode* Nr. 41. S. 16-84.
- Fischbach, Lisa und Holger Lendt: *Treue ist auch keine Lösung. Ein Plädoyer für mehr Freiheit in der Liebe*. Zürich: Pendo.
- Fisher, Helen 1994: *Anatomy of Love. A Natural History of Mating, Marriage, and Why We Stray*. New York: Ballantine Books.
- Florida, Richard 2000: *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Cambridge: Basic Books.
- Foucault, Michel 1981 [1969]: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1981: *Gespräch mit Werner Schroeter*. In: Ders. 2013: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 105-115.
- Foucault, Michel 1983 [1976]: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1984 a: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel 1984 b: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. In: Ders. 2013: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 253-279.
- Foucault, Michel 1984 c: *Was ist Aufklärung?* In: Ders. 2013: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 171-190.
- Foucault, Michel 1993 [1980]: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth*. In: *Political Theory* 21, Nr. 2 (Mai 1993). S. 198-227.
- Foucault, Michel 1996 [1978]: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2002 [1970-1975]: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band II. (Hg. Defert, Daniel und F. Ewald). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2004 [1978/79]: *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France*. In: Ders. 2004: *Geschichte der Gouvernementalität* (Hg.: Michel Senelart). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2006 [1967]: *Von anderen Räumen*. In: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.) 2006: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 317-329.
- Foucault, Michel 2007 [1972]: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Foucault, Michel 2011 [1977]: *Nein zum König Sex. Gespräch mit Bernard-Henri Lévy*. In: Eder, Barbara und Felix Wemheuer (Hg.) 2011: *Die Linke und der Sex. Klassische Texte zum wichtigsten Thema*. Wien: Promedia Verlag. S. 149-158.
- Foucault, Michel 2013 [1982a]: *Subjekt und Macht*. In: Ders. 2013: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 81-104.
- Foucault, Michel 2013 [1982b]: *Technologien des Selbst*. In: Ders. 2013: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 287-317.
- Fourier, Charles 1977 [1820]: *Aus der neuen Liebeswelt*. Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.
- Freund, Alexandra/ Andreas Keil 2006: *Ein Grund zu bleiben*. In: Röttger-Rössler, Birgitt/
- Eva-Maria Engelen (Hg.) 2006: *Tell me about love – Kultur und Natur der Liebe*. Münster: Mentis Verlag. S. 165-188.
- Fromm, Erich 2012 [1956]: *Die Kunst des Lebens*. Berlin: Ullstein.
- Fröhlich, Gerhard und Boike Rehbein (Hg.) 2009: *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Ganti, Tejaswini 2014: *Neoliberalism*. In: *Annual Review of Anthropology* 43. S. 89-104.
- Gerstenbach, Lars 2007: *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus*. Berlin: Parados Verlag.
- Giddens, Anthony 1993: *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Giddens, Anthony 1999: *Der dritte Weg: Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Goethe, Johann Wolfgang von 2005 [1774]: *Die Leiden des jungen Werther*. Köln: Anaconda.
- Göthe Protokoll 2013: *Welch ein Theater? Diskussion zum Thema kulturelle Diversität auf deutschen Bühnen*. Elektronisches Dokument: <https://www.facebook.com/events/627188317323515/> [aufgerufen am 14.12.2015]
- Graeber, David 2012: *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*. Berlin: Diaphanes.
- Graeber, David 2011 a: *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Graeber, David 2011 b: *Interview with David Graeber* (by Ellen Evans and Jon Moses). In: *The White Review* Dez. 2011. Elektronisches Dokument: <http://www.thewhitereview.org/interviews/interview-with-david-graeber/> [aufgerufen am 15.02.2017]
- Graeber, David 2011 c: „Consumption“. In: *Current Anthropology* 52, Nr. 4. S. 489-511.
- Graeber, David 2009: *Direct Action. An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- Greif, Mark u. A. (Hg.) 2012: *Hipster. Eine transatlantische Diskussion*. Berlin: Suhrkamp.

- Han, Byung-Chul 2014: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Berlin: Fischer.
- Harris, Helen 1995: *Rethinking Heterosexual relationships in Polynesia: A Case Study of Mangaian, Cook Islands*. In: Jankowiak, William (Hg.) 1995: *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York: Columbia University Press. S. 95-127.
- Hartwitch, Oliver Marc 2009: *Neoliberalism: The Genesis of a Political Swearword* (CIS Occasional Paper 114). St Leonards: The Center for Independent Studies.
- Harvey, David 2007: *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Heinse, Wilhelm 1856: *Adringhello und die glückseligen Inseln*. Stuttgart: Fr. Henne.
- Hegel, Wilhelm Friedrich 1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Königliche Universität zu Berlin.
- Hekma, Gert und Alain Giami 2014: *Sexual Revolutions. An Introduction*. In: Dies. (Hg.): *Sexual Revolutions*. Hampshire: Palgrave. S. 1-24.
- Hesse, Hermann 1982 [1927]: *Der Steppenwolf*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hilgers, Mathieu 2011: *The three anthropological approaches to neoliberalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hillenkamp, Sven 2012: *Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit*. München: dtv.
- Hitzler, Ronald o.J.: *Forschungsfeld ‚Szenen‘. Konzept einer explorativ-interpretativen (Jugend-)Kultur-Forschung*. Elektronisches Dokument: <http://www.hitzler-soziologie.de/szeneforschung.htm> [aufgerufen am 03.11.2015]
- Hitzler, Ronald u.A. o.J.: *Jugendszenen*. Elektronisches Dokument: <http://www.jugendszenen.com> [aufgerufen am 15.12.2015]
- Hitzler, Ronald und Arne Niederbacher 2010: *Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hoferichter, Andrea 2015: *Großstadtkaninchen leben öfter als Singles*. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 06.05.2015.
- Holm, Andrej 2010: *Wir Bleiben Alle! Gentrifizierung – Städtische Konflikte um Aufwertung und Verdrängung*. Münster: Unrast Verlag.
- Hülk, Walburga, Nicole Pöppel und Georg Stanitzek 2015: *Bohème vor und nach '68. Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Bohème nach '68*. Berlin: Vorwerk 8. S. 9-28.
- Hylland Eriksen, Thomas, James Laidlaw, Jonathan Mair, Keir Martin, Soumhya Venkatesan 2015: *The concept of neoliberalism has become an obstacle to the anthropological understanding of the twenty-first century*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, 4. S. 911-923.
- Illouz, Eva 2006: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus: Adorno-Vorlesungen 2004, Institut für Sozialforschung an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Illouz, Eva 2007: *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.
- Illouz, Eva 2011: *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*. Berlin: Suhrkamp.
- Initiative für Zivilcourage o.J.: *Initiative für Zivilcourage*. Elektronisches Dokument: <http://inizivi.antira.info/initiative-fur-zivilcourage/> [aufgerufen am 15.10.2015]
- Jankowiak, William 2006: Heimliche Monogamie. In: Röttger-Rössler, Birgitt/ Eva-Maria Engelen (Hg.) 2006: *Tell me about love – Kultur und Natur der Liebe*. Münster: Mentis Verlag. S. 99-128.
- Javér, Carl 2014: *Monte Verità. Der Traum vom alternativen Leben*. Film. Deckert Distributions.
- Joplin, Janis 1971: *Pearl*. Musikalbum.
- Jung, Carl Gustav 2005: *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Hg. Jaffé, Aniela). Olten: Walter.
- Karagiannidou, Aneta und Vagelis Siropoulos: *Oops ... Hollywood Did It Again: James Cameron's „Titanic“ and the Fantasy of the Absolute*. In: *Interdisciplinary Literary Studies*, Vol. 5, No. 1, *Titanica* (Herbst 2003). S. 89-98.
- Kaube, Jürgen 2015: *Kulturelle Allesfresser. Der Mehrheitsgeschmack einer Minderheit*. In: Hülk, Walburga, Nicole Pöppel und Georg Stanitzek 2015: *Bohème nach '68*. Berlin: Vorwerk 8. S. 97-108.
- Käptn Peng und die Tentakel von Delphi 2013: *Expedition ins O*. Musikalbum.
- Keller, C.M. und Dixon Keller, J. 1996: *Cognition and Tool Use: The blacksmith at work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klinger, Cornelia 1995: *Flucht-Trost-Revolt: Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*. München: Hanser.
- Klotter, Christoph 1999: *Abendländische Liebesvorstellungen*. In: Ders. (Hg.): *Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert*. Gießen: Psychosozial-Verlag. S. 11-83.
- Klyk, Natalie 2014: *Die Szene als identitätsstiftender Raum am Beispiel der SM-Szenen in München*. Magisterarbeit am Institut für Ethnologie der LMU München.
- Knorr, Alexander 2011: *Cyberanthropology*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Kohl, Karl-Heinz 2000: *Gelenkte Gefühle – Vorschriftsheirat, romantische Liebe und Determinanten der Partnerwahl*. In: Meier, Heinrich und Gerhard Neumann (Hg.): *Über die Liebe*. München: Piper. S. 113-137.
- Kommunalreferat der Landeshauptstadt München, Immobilienmanagement o.J.: *Objekte zur Zwischennutzung*. Elektronisches Dokument: <http://www.muenchen.de/rathaus/Stadtverwaltung/Kommunalreferat/immobilien/miete.html> [aufgerufen am 14.12.2015]
- Krieger, Verena 2007: *Was ist ein Künstler?* Köln: Deubner Verlag.
- Krishnamurti, Jiddu 2002 [1969]: *Einbruch in die Freiheit*. München: Lotos.

- Kulturkosmos 2016: *Was ist die Fusion?* Elektronisches Dokument: <http://www.fusion-festival.de/de/x/festival/was-ist-die-fusion/> [Aufgerufen am 15.02.2017]
- Kunstzentrat e.V. 2014: *Schwerpunkt und Ziele des Projektes „What's the deal?“ in München*. Elektronisches Dokument: <http://www.kunstzentrat.de/projekte-1/was-ist-the-deal/> [aufgerufen am 20.10.2015]
- Laidlaw, James 2014: *The subject of virtue: an anthropology of ethics and freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno 2007: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lindholm, Charles 2006: Romantic Love and Anthropology. In: *Etnofoor* Vol.19, No.1, ROMANTIC LOVE (2006). S. 5-21.
- Lorey, Isabell 2006: *Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung. Zur Normalisierung von KulturproduzentInnen*. Elektronisches Dokument: <http://eipcp.net/transversal/1106/lorey/en> [aufgerufen am 23.02.2016]
- Luhmann, Niklas 2014 [1969]: *Liebe. Eine Übung*. Berlin: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1994 [1982]: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MacDougall, David 1999: *Social aesthetics and the Doon School*. In: *Visual Anthropology Review*, Volume 15 (1999). S. 3-20.
- Malinowski, Bronislaw 1979 [1922]: *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Marcuse, Herbert 1965 [1955]: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Marshall, Donald 1962: *Island of Passion*. London: George Allen and Unwin.
- Marx, Karl und Friedrich Engels 1848: *Manifest der Kommunistischen Partei*. Elektronisches Dokument: [http://www.mlwerke.de/me/me04/me04\\_459.htm#Kap\\_II](http://www.mlwerke.de/me/me04/me04_459.htm#Kap_II) [aufgerufen am 22.04.2016]
- Massumi, Brian 2002: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow Quill.
- Merk, Elisabeth o.J.: *Zwischennutzung*. Elektronisches Dokument: <http://www.muenchen.de/rathaus/Stadtverwaltung/Referat-fuer-Stadtplanung-und-Bauordnung/PlanTreff/M-nchen--Quartier-bezieheno/Zwischennutzung.html> [aufgerufen am 14.12.2015]
- Metje, Uta Marie 1995: *Die starken Frauen. Gespräche über Geschlechterbeziehungen bei den Minangkabau in Indonesien*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Millar, Kathleen 2008: *Making trash into treasure: struggles for autonomy on a Brazilian garbage dump*. In: *Anthropological Work Revue* 29. S. 25-34.
- Minh-ha, Trinh T. 1995: *Texte, Filme und Gespräche*. (Hg. Saxenhuber, Hedwig und M. Bernstorff). München: Kunstverein.
- Mros, Eberhard 2010: *Phänomen Monte Verita / 3: Reformversuche und ihre Protagonisten: mit Anlagen, Illustrationen und Tabellen*. Ascona: Mros.

- Muehlebach, Andrea 2011: *On affective labor in post-Fordist Italy*. In: *Cultural Anthropology* 26. S. 59-82.
- Mühsam, Erich 1978: Rückblick – Ausblick. In: Ders. 1978: *Ausgewählte Werke, Bd. 2: Publizistik. Unpolitische Erinnerungen*. Elektronisches Dokument: <http://www.zeno.org/Literatur/M/M%C3%BChsam,+Erich/Schriften/Unpolitische+Erinnerungen/R%C3%BCckblick+-+Ausblick> [aufgerufen am 22.04.2016]
- Namu, Yang Erche 2004: *Das Land der Töchter: Eine Kindheit bei den Moso, wo die Welt den Frauen gehört*. Berlin: Ullstein.
- Nauerz, Oliver u.A. o.J.: *Gaudiblatt Nr. 16*. München: 84 GHz.
- Nauerz, Oliver u.A. o.J.: *Gaudiblatt Nr. 18*. München: 84 GHz.
- Nauerz, Oliver u.A. o.J.: *Gaudiblatt Nr. 19*. München: 84 GHz.
- Nauerz, Oliver u.A. o.J.: *Gaudiblatt Nr. 21*. München: 84 GHz.
- Nauerz, Oliver u.A. o.J.: *Gaudiblatt Nr. 22*. München: 84 GHz.
- Netting, Nancy S. 2010: Marital Ideoscapes in 21st-Century India: Creative Combinations of Love and Responsibility. In: *Journal of Family Issues* 31(6). S. 707-726.
- Novalis 1984 [1826]: *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*. Ditzingen: Reclam.
- o.A. 2015: *Die untreueste Nation der Welt ist...* Elektronisches Dokument: <http://www.travelbook.de/welt/Statistik-Die-untreuesten-Nationen-der-Welt-608250.html> [aufgerufen am 19.04.2015]
- o.A. 2016: *Gendersalon*. Elektronisches Dokument: <http://www.glockenbachwerkstatt.de/veranstaltungen/22/12/2015> [aufgerufen am 13.01.2016]
- o.A. 2017: *Panama Plus*. Elektronisches Dokument: <http://www.panamaplus.org/home> [aufgerufen am 28.06.2017]
- O’Brown, Norman 1985 [1959]: *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Ong, Aihwa 2006: *Neoliberalism as exception*. Chapel Hill: Duke University Press.
- Ovid (Ovidius Publius Naso) 2011 [1 v.Chr.-4 n.Chr.]: *Liebeskunst*. (Hg. Niklas Holzberg). Berlin: Akademie-Verlag.
- Orta, Andrew 2013: *Forged communities and vulgar citizens: autonomy and its limits in semineoliberal Bolivia*. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18. S. 108-33.
- Petermann, Werner 2010: *Anthropologie unserer Zeit*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Pieper, Marianne und Robin Bauer 2014: *Polyamorie: Mono-Normativität – Dissidente Mikropolitik – Begehren als transformative Kraft?* In: *Journal für Psychologie*, Jg. 22(2014), Ausgabe 1. S. 1-35.
- Pink Floyd 1987: *A momentary lapse of reason*. Musikalbum.
- Pink Floyd 1973: *The Dark Side of the Moon*. Musikalbum.



- Projektwerkstatt o.J.: *Beziehungsweise frei*. Elektronisches Dokument: [http://www.projektwerkstatt.de/gender/download/a5\\_beziehungen.pdf](http://www.projektwerkstatt.de/gender/download/a5_beziehungen.pdf) [aufgerufen am 30.06.2016]
- Qian, Junxi, Lei Wie und Hong Zhu (2012): *Consuming the tourist gaze: imaginative geographies and the reproduction of sexuality in Lugu Lake*. In: *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 94 (2). S. 107-124.
- Rattner, Josef und Gerhard Danzer 2007: *Eros und Sexus: Ihre Befreier von 1500 bis 2000*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Reich, Wilhelm 1987 [1972]: *Die Funktion des Orgasmus: sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie*. Köln: Kiepenheuer&Witsch.
- Renner, Andreas 2000: *Die zwei ‚Neoliberalismen‘*. In: *Fragen der Freiheit* 256, Okt./Dez. 2000. Bad Boll: Seminar für freiheitliche Ordnung.
- Riedl, Karin 2014: *Künstlerschamanen. Zur Aneignung des Schamanenkonzepts bei Jim Morrison und Joseph Beuys*. Bielefeld: transcript.
- Riedl, Karin, Reyhaneh Scharifi und Wiebke Binder 2011: *freiräume[n]*. Film. München: Institut für Ethnologie.
- Robinson, Paul A. 1969: *The Freudian Left*. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. New York: Harper&Row.
- Rothbard, Murray 1999: *Die Ethik der Freiheit*. Sankt Augustin: academia Richarz.
- Rösinger, Christiane 2008: *Der feine Unterschied*. Elektronisches Dokument: <http://www.arte.tv/de/der-feine-unterschied/2644872,CmC=2644878.html> [aufgerufen am 14.11.2015]
- Röttger-Rössler, Birgitt 2006: *Kulturen der Liebe*. In: Dies. und Eva-Maria Engelen (Hg.) 2006: *Tell me about love – Kultur und Natur der Liebe*. Münster: Mentis Verlag. S. 59-80.
- Rudnyckyj, Daromir 2009: *Spiritual economies: Islam and neoliberalism in contemporary Indonesia*. In: *Cultural Anthropology* 24. S. 104-141.
- Ryan, Christopher und Cacilda Jethá 2011: *Sex at Dawn. How We Mate, Why We Stray, and What It Means for Modern Relationships*. New York: Harper Perennial.
- Sahlins, Marshall 2002: *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Salusinszky, Imre (Hg.) 1987: *Criticism in Society*. New York: Methuen.
- Sauer, Birgit 2008: *Von der Freiheit auszusterben. Neue Freiheiten im Neoliberalismus?* In: Wagner, Ursula und Marlen Bidwell-Steiner (Hg.) 2008: *Freiheit und Geschlecht – Offene Beziehungen, prekäre Verhältnisse*. Innsbruck: Studienverlag.
- Saxon, Lynn 2012: *Sex at Dawn: Lifting the Shiny Wrapping from Sex at Dawn*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Scheub, Ute 2000: *Verrückt nach Leben. Berliner Szenen in den 20er Jahren*. Berlin: Rowohlt.
- Schlegel 1985 [1799]: *Lucinde*. Frankfurt: Insel Verlag.



- Schmidt-Glintzer, Helmut (2014): *Der Buddhismus*. München: C.H. Beck. [Kindle Edition]
- Schroedter, Thomas und Christina Vetter 2010: *Polyamory. Eine Erinnerung*. Stuttgart: Schmetterling.
- Schuh, Gregor 2015: *Bohemian Style. Die Bohème als Ornament in der Popkultur*. In: Hülk, Walburga, Nicole Pöppel und Georg Stanitzek (Hg.): *Bohème nach '68*. Berlin: Vorwerk 8. S. 143-154.
- Schütz, Alfred 1932: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Springer.
- Schwab, Andreas (Hg.) 2001: *Sinnsuche und Sonnenbad: Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*. Zürich: Limmat Verlag.
- Schwalbe, Michael 1996: *The mirrors in men's faces*. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 25. S. 58-82.
- Segal, Jacob 2006: *The Discipline of Freedom: Action and Normalization in the Theory and Practice of Neo-Liberalism*. In: *New Political Science* 28, 3. S. 323-334.
- Shaban & Käptn Peng 2012: *Die Zähmung der Hydra*. Musikalbum.
- Sharma, Aradhana 2008: *Logics of Empowerment: Development, Gender, and Governance in Neoliberal India*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Simmel, Georg 1907: *Das Geheimnis*. Eine sozialpsychologische Skizze. In: *Der Tag*, Nr. 626 vom 10.12.1907, Erster Teil: Illustrierte Zeitung (Berlin). Elektronisches Dokument: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1907/geheimnis.htm> [aufgerufen am 11.01.2017]
- Spittler, Gerd 2001: *Teilnehmende Beobachtung als dichte Teilnahme*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 126. S. 1-25.
- Stacey, Judith 2009: *Unhitching the Horse from the Carriage: Love and Marriage among the Mosuo*. In: *Utah Law Review*, Vol. 2009, No. 2, S. 287-321.
- Stanitzek, Georg 2015: *Die Bohème als Bildungsmilieu. Zur Struktur eines Soziotops*. In: Hülk, Walburga, Nicole Pöppel und Georg Stanitzek 2015: *Bohème nach '68*. Berlin: Vorwerk 8. S. 81-96.
- Sternberg, Robert J. 1986: **Triangular theory of love**. In: *Psychological Review* 93. S. 119-135.
- Stoller, Paul 1989: *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Swindler, Ann 2014 [1980]: *Liebe und Erwachsensein in der amerikanischen Kultur*. In: Kuchler, Barbara und Stefan Behr (Hg.) 2014: *Soziologie der Liebe*. Berlin: Suhrkamp. S. 364-398.
- Tacitus 1971 [98 n.Chr.]: *Germania* (Übersetzt von Manfred Fuhrmann). Stuttgart: Reclam.

- Thatcher, Margaret 1987: *Interview for Woman's Own* ("no such thing as society"). Elektronisches Dokument: <http://www.margareththatcher.org/document/106689> [aufgerufen am 15.02.2017]
- The Beatles 1968: *The Beatles (The White Album)*. Musikalbum.
- The Doors 1991 [1969]: *In Concert*. Musikalbum.
- The Doors 1967: *The Doors*. Musikalbum.
- Tiidenberg, Katrin 2014: *There's no limit to your love – scripting the polyamorous self*. In: *Journal für Psychologie*, Jg. 22(2014), Ausgabe 1. S. 1-27.
- Turner, Victor Witter 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Tyrell, Hartmann 1987: *Romantische Liebe – Überlegungen zu ihrer ‚quantitativen Bestimmtheit‘*. In: Dirk Baecker et.al. (Hg.) 1987: *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 570-599.
- Urciuoli, Bonnie 2008: *Skills and selves in the new workplace*. In: *American Ethnologist* 35. S. 211-28.
- Wacquant, Loïc 2004: *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant, Loïc 2009: *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*. Durham: Duke University Press.
- WTO-Vertragsparteien 2004 [1994]: *Übereinkommen zur Errichtung der Welthandelsorganisation*. In: *Völkerrechtliche Verträge*, 10. Auflage 2004. Beck-Texte im DTV-Verlag. München: DTV. S. 36-46.
- Zimmermann, Nadya 2008: *Counterculture Kaleidoscope. Musical and Cultural Perspectives on Late Sixties San Francisco*. Michigan: University of Michigan Press.
- Zobl, Stefanie 2013: *Der Liebes-Pakt. Die Beziehung von Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre*. In: *fluter. Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung*. Elektronisches Dokument: <http://www.fluter.de/de/125/thema/11883/> [aufgerufen am 22.04.2016]

