

Der Titel "Von der Liebeskunst zur Lebenskunst" hört sich vielversprechend an. Fellmanns Artikel verspricht eine Konzeption von Lebenskunst, die aus einer Konzeption von Liebeskunst heraus entwickelt wird. Das heißt, Ferdinand Fellmann geht es nicht nur um die Liebe und auch nicht nur um das Leben – Liebeskunst und Lebenskunst gehen gewissermaßen ein Bündnis ein, und was auf individueller Ebene stattfindet, soll auch auf gesellschaftlicher Ebene Wirklichkeit werden. Das ist das Vielversprechende dieses Unternehmens – die Frage nämlich, wie aus einem Modell von individueller Liebe ein Modell von gesellschaftlichem Leben entstehen kann. Und noch mehr: Im Grunde will das philosophische Projekt einer Lebenskunst von einem Modell der *geschlechtlichen* Liebe ihren Ausgang nehmen. Das ist nicht nur vielversprechend, sondern äußerst bemerkenswert, da die Geschlechtlichkeit in der Regel wenn überhaupt, dann nur als Teil einer Philosophie der Lebenskunst fungiert, so gut wie nie aber als deren Basis. Da der Teil über die Lebenskunst kürzer ausfällt, werde ich mich in meiner Replik auf die Ausführungen zur Liebeskunst beschränken. Meine Replik umfasst drei Teile: Der erste Teil ist der Kurzdarstellung von Fellmanns Projekt gewidmet. Im zweiten Teil setze ich mich kritisch mit Fellmanns Ansatz auseinander, wobei sich meine Kritik auf die Voraussetzungen konzentriert, auf denen er beruht. Im dritten abschließenden Teil schlage ich eine Reformulierung des Fellmann'schen Ansatzes vor mit dem Ziel, mit den kritischen Implikationen des Ansatzes weiterzuarbeiten, auf die meiner Ansicht nach problematischen Voraussetzungen jedoch zu verzichten.¹

1. Das Projekt

Fellmanns Projekt einer auf Liebeskunst basierenden Lebenskunst wird vor dem Hintergrund der Problematik einer auf abstrakten Voraussetzungen beruhenden Ethik konzipiert. Demgegenüber müsste die Situiertheit der Liebenden in Betracht gezogen werden, weshalb Fellmann unter anderem Anleihen nimmt bei existenzphänomenologischen Ansätzen wie der phänomenologischen Ontologie Jean-Paul Sartres. Es geht darum, "wie die Beteiligten sich als Subjekte in der Situation erfahren" (S. 1). Die Liebeskunst wird ferner in Begriffen des "sexuellen Begehrens" und der "erotischen Liebe" gefasst, wobei die Physiologie, das heißt in diesem Fall die "physiologische Verschiedenheit der Geschlechter" (S. 3), konstitutiv für dieses Begehren und diese Liebe ist. Polarität, und auch hier wiederum die "Polarität der Geschlechter" (S. 3), worunter die Zweigeschlechtlichkeit (Mann/Frau) verstanden wird, gehört Fellmann zufolge ebenso zur Liebeskunst wie eine bestimmte Form des "Liebesspiels", die sich in einem "Spiel der Geschlechter" (S. 8) äußert.

Physiologie und Emotionalität, Natur und Kultur, Sexualität und Liebe müssen in ihrer je eigenen Bedeutung anerkannt und dürfen nicht in die eine oder andere Richtung hin aufgehoben werden. Aus diesen vielfachen Spannungsverhältnissen erklärt sich die Kreativität, die Fellmann zufolge

¹ Seit vielen Jahren verfolge ich nun schon Ferdinand Fellmanns philosophische Arbeiten. Als Phänomenologin galt mein Interesse zunächst seinen phänomenologischen Arbeiten. Auch blieb mir seine zwischenzeitliche radikale Phänomenologiekritik nicht verborgen. Schließlich nahm ich im Zuge meiner eigenen Arbeiten zur Philosophie der Liebe auch seine neuen Arbeiten zur Liebe zur Kenntnis. Doch noch nie war es mir bis jetzt gelungen, Stellung zu nehmen. Diese Replik ermöglicht mir nun erstmals nachzuholen, was ich bisher versäumt habe.

eine notwendige Bedingung nicht nur der Liebes-, sondern auch der Lebenskunst ist und die sich auch zu einer "moralischen Kreativität" (S. 1) ausweiten kann. Das ist auch der Grund, weshalb dem Unterschied der Geschlechter eine so zentrale Bedeutung in diesem Konzept zukommt und gleichheitstheoretische Ansätze mit Kritik bedacht werden, weil darin die Differenz nivelliert werde. Mit Erich Fromm teilt Fellmann die Ansicht, dass die moderne kapitalistische Gesellschaft mit ihrem Konformitätszwang die Differenz zum Schwinden gebracht habe, und betrachtet daher auch die rechtliche und soziale Gleichstellung von Mann und Frau mit skeptischen Augen.² Ginge man jedoch von einem "Primat der erotischen Liebe" (S. 8), der geschlechtlichen Liebe zwischen Frau und Mann aus, könne die Differenz, die es für die Liebe und das Leben braucht, aufrechterhalten werden, argumentiert Fellmann.

Aller Anfang aber ist – nach Ansicht Fellmanns – nicht irgendeine Liebe oder irgendein Begehren, sondern die Heterosexualität. Das heterosexuelle Begehren stellt für Fellmann jenes Begehrensmittel dar, das die Grundlage seiner Theorie der Liebeskunst bildet: "Zunächst stelle ich die heterosexuelle Liebe als Ursituation dar" (S. 1). Ist einmal die Heterosexualität als "Ursituation" eingeführt, werden alle folgenden Überlegungen zur Liebes- wie zur Lebenskunst nach dem Muster dieses heterosexuellen Modells gestrickt. Hier stellt sich für mich die alles entscheidende Frage, für wen genau die so gezeichnete Liebeskunst und Lebenskunst Geltung beanspruchen kann.

2. Die Heterosexualität

Es ist die These von der heterosexuellen Liebe als "Ursituation", auf die sich meine folgenden Überlegungen beziehen. Für mich ist Fellmanns Text ein Beispiel dafür, wie hartnäckig sich das Denken der Heterosexualität, das sich nicht von selbst versteht, auch in neueren Ansätzen zum geschlechtlichen Begehren hält. Mit welcher Zielsicherheit die Heterosexualität ins Zentrum allen Geschehens rückt, zeigt sich auf unterschiedliche Weise. Am eindrücklichsten aber äußert sie sich in der Bezugnahme auf Sartres phänomenologische Ontologie. Hellsichtig sieht Fellmann, dass Sartre von einem "sexuell ansprechbaren Sein im Allgemeinen" spricht. Er bezieht sich damit auf eine äußerst bemerkenswerte und leider in der philosophischen Geschlechterforschung nur allzu selten wahrgenommene Stelle aus *Das Sein und das Nichts*.³ Doch gleich um im nächstfolgenden Satz eine Interpretation eben dieser Stelle vorzunehmen, die mehr aus ihr herausliest, als eigentlich drinnen ist. Fellmann zufolge steht nämlich außer Frage, dass Sartres "être sexué" (geschlechtlich Seiendes) *heterosexuell* ist und dass folglich das "être sexué en général" nicht geschlechtsneutral, sondern *geschlechtsspezifisch* zu deuten ist. Genau genommen, spricht seiner Ansicht nach aus dem "être sexué en général" ganz und gar nichts anderes als *Heterosexualität* (S. 4). Obwohl Sartre von einem solchen geschlechtlich Seienden im Allgemeinen spricht, liest

² So auch Erich Fromm: "In dieser Hinsicht sollte man auch gewisse Errungenschaften, die im allgemeinen als Zeichen des Fortschritts gepriesen werden, mit Skepsis betrachten, wie etwa die Gleichberechtigung der Frau" (S. 25). Fromm macht unter anderem die Gleichberechtigung für die "Ausmerzungen von Unterschieden" (ebd.) verantwortlich: "Die Polarität der Geschlechter ist im Verschwinden begriffen, und damit verschwindet auch die erotische Liebe" (S. 26). Alle Zitate entnommen aus: Erich Fromm: *Die Kunst des Liebens*, übers. von Liselotte und Ernst Mickel. Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1980. – Es würde sich lohnen, Fromms Zeitdiagnose zu überprüfen und auch zu fragen, ob die Emanzipationsbewegung tatsächlich zu einer Nivellierung der Differenz der Geschlechter beigetragen hat. Vor allem aber ist mehr als zweifelhaft, seine theoretischen Annahmen auf die Gegenwart – mit ihren Kennzeichen der Individualisierung, Fragmentierung, Pluralisierung und Vervielfältigung – zu übertragen.

³ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von Traugott König, übers. von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991.

Fellmann Sartre buchstäblich gegen den Strich; er macht aus einer allgemeinen Geschlechtlichkeit eine spezifische Geschlechterdifferenz: "Um hier nicht in einen unhaltbaren Ontologismus zu verfallen, schlage ich vor, Sartres 'fundamentale Sexualität' als eine Art zu interpretieren, wie Mann und Frau die körperliche Differenz erleben und auf sich selbst beziehen" (ebd.). Damit ist nicht etwa gemeint, dass Frauen und Männer *lieben*, sondern dass Frauen und Männer *in Bezug zueinander* lieben. Sartres Beispiel eines heterosexuellen Geschlechtsakts ist für ihn ein Beweis dafür, dass dieser immer ein heterosexuelles Begehren meint, wenn er von einem allgemeinen geschlechtlichen Seienden spricht: "[...] Sartres detaillierte Beschreibungen des Geschlechtsaktes, die sich eindeutig auf die intime Begegnung von Mann und Frau beziehen" (ebd.), widersprechen seinen Ausführungen zum "être sexué en général" (ebd.).

Ich halte diese Interpretation für erstaunlich wie kritikwürdig zugleich und werde im Folgenden drei Kritikpunkte formulieren.

(1) Es mag richtig sein, dass Sartre in Kategorien des heterosexuellen Begehrens *denkt*, wenn er ganz allgemein von einem allgemeinen geschlechtlichen Sein *spricht*. Und sicher könnte das Beispiel des Geschlechtsverkehrs zwischen Frau und Mann als Beweis für Sartres heterosexuellen Bias herhalten. Ein solcher Bias wäre auch gar nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass zu Zeiten des Erscheinens von Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* 1943 die philosophische Geschlechterforschung noch lange nicht etabliert war. Aus demselben Grund bildete die Zweigeschlechtlichkeit bzw. Zwangsheterosexualität auch noch keinen Gegenstand wissenschaftlicher Kritik, wie das später ab den 1970er Jahren der Fall war.⁴ Vor allem aber bedarf eine solche Hypothese einer besonderen Analyse- und Methode, einer Methode nämlich, mit deren Hilfe man herausfinden könnte, wie hinter den Worten eines Philosophen im Grunde andere Gedanken verborgen liegen.

(2) Doch etwas anderes sollte in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, die Frage nämlich, wie beweiskräftig ein Beispiel ist. Dass das Beispiel eines heterosexuellen Geschlechtsakts Hinweis darauf sein soll, dass die Heterosexualität Sartre als Basis für seine Analysen zur Geschlechtlichkeit dient, ist nicht überzeugend. Wir könnten nämlich auch ein anderes heranziehen, das folgende beispielsweise. Als männlicher Autor schreibt Sartre: "Der Andere ist für mich nicht *zunächst* geschlechtlich, weil ich aus seiner [sic!] Behaarung, der Rauheit seiner [sic!] Hände, dem Klang seiner [sic!] Stimme, seiner [sic!] Kraft schließe, daß er [sic!] männlichen [sic!] Geschlechts ist"⁵ (meine Einfügungen). Wenn man Fellmanns Argument also etwas abgewinnen wollte, dann müsste man in Anbetracht dieser Stelle ebenso gut sagen, dass Sartre ganz unzweifelhaft ein *homosexuelles Begehren* beschreibt. Wir wären zur Annahme gezwungen, dass es nicht die Heterosexualität, sondern die Homosexualität ist, die Sartres Beschreibungen der Geschlechtlichkeit bzw. des geschlechtlichen Begehrens zugrunde liegt. Zumindest aber wäre man mit einer widersprüchlichen Sachlage konfrontiert: Einmal hätten wir ein Beispiel für Heterosexualität und ein andermal eines für Homosexualität. Für welches sollten wir uns nun entscheiden? Und aus welchem Grund würden wir eine solche Entscheidung treffen wollen? Man kommt also nicht weit, wenn man von solchen Beispielfällen auf die Essenz einer Theorie schließen wollte.

⁴ Das gilt auch noch für Beauvoirs epochenmachende Studie *Le deuxième sexe* von 1949, die zwar ein Kapitel über "Die Lesbierin" enthält, aber in ihren Analysen des weiblichen Geschlechts im Rahmen der Zweigeschlechtlichkeit verbleibt. (Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, neu übers. von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992).

⁵ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 672.

(3) Der für mich alles entscheidende Punkt ist aber der folgende: Interpretiert man Sartres Analysen des geschlechtlichen Begehrens als Analysen des heterosexuellen Begehrens, muss man sich fragen, ob dies den philosophischen Intentionen Sartres hinsichtlich seiner phänomenologischen Ontologie des geschlechtlichen Begehrens gerecht wird. Um es auf den Punkt zu bringen: Heterosexualität ist bei Sartre *expressis verbis* keine notwendige Bedingung der geschlechtlichen Existenz: "Geschlechtlich sein bedeutet ja [...] für einen Anderen geschlechtlich existieren, der für mich geschlechtlich existiert – wobei dieser Andere natürlich zunächst weder *für mich* – noch ich für ihn – zwangsläufig *heterosexuell* existiert, sondern nur ein geschlechtliches Wesen überhaupt ist"⁶ (Hervorhebungen im Original). Sartre macht hier also deutlich, dass der Andere nicht zwangsläufig für mich heterosexuell existiert. Seine dialektisch begriffene Phänomenologie der Geschlechtlichkeit schließt somit explizit Heterosexualität als eine wesentliche Komponente des geschlechtlichen Begehrens aus.

Im Zentrum von Sartres Theorie des geschlechtlichen Begehrens steht die Annahme, dass es sich beim geschlechtlichen Begehren um eine Hinwendung zum Anderen in seiner oder ihrer Unbestimmtheit handelt. Der Andere existiert für mich nicht "zwangsläufig *heterosexuell*", wie es an dieser Stelle heißt, sondern er ist ein "geschlechtliches Wesen überhaupt", das heißt, er ist zunächst nicht mehr und nicht weniger als ein geschlechtliches Wesen – doch welches genau, steht hier nicht zur Debatte. Anders gesagt: Es kann sich dabei um ein heterosexuelles Begehren handeln, muss es aber nicht. Letztlich ist es unerheblich, ob man als heterosexuelles oder als homosexuelles Subjekt begehrt. Und mehr noch: Wenn das begehrende Subjekt zunächst ein "geschlechtliches Wesen überhaupt" ist, dann erweist sich die Frage nach der Geschlechtsidentität des begehrenden Subjekts oder diejenige nach seiner sexuellen Orientierung als irrelevant – letztlich entzieht es sich sogar der beschränkten Alternative von Heterosexualität versus Homosexualität, als gäbe es nur diese zwei. In jedem Falle aber ist die Frage nach der Heterosexualität – wiewohl auch diejenige nach der Homosexualität – zweitrangig. Ferdinand Fellmann ist aber nicht nur ein ausgezeichneter Kenner der Existenzphänomenologie, er ist sich ganz und gar bewusst, dass Sartre "die Heterosexualität als unwesentlich betrachtet" (S. 4). Warum aber muss dann trotzdem aus einem "geschlechtlichen Wesen überhaupt" ein heterosexuell begehrendes Wesen werden?

Mit der Annahme einer allgemeinen Geschlechtlichkeit trifft sich Jean-Paul Sartre mit anderen französischen Phänomenologen wie Maurice Merleau-Ponty oder Emmanuel Levinas.⁷ Merleau-Ponty beschreibt die Geschlechtlichkeit als anonyme Geschlechtlichkeit, die der Differenzierung in "weiblich" und "männlich" vorausgeht.⁸ Das hängt damit zusammen, dass die Phänomenologie, verstanden als eine Philosophie der Erfahrung, Geschlechtlichkeit und geschlechtliches Begehren als eine Erfahrung begreift, die im Wesentlichen primordial bzw. vorreflexiv ist. Daher kann Merleau-Ponty sagen, dass die Geschlechtlichkeit ein "Bezug zum Anderen und nicht nur Beziehung zu einem anderen Körper"⁹ ist. So auch Levinas, der die Sexualität definiert als eine "Beziehung,

⁶ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 672.

⁷ Siehe Silvia Stoller: "Geschlechtlichkeit", in: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, hg. von Helmuth Vetter unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi. Hamburg: Felix Meiner 2004, 227–230.

⁸ Zur anonymen Geschlechtlichkeit bei Merleau-Ponty siehe Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink 2010, Kapitel 7.

⁹ Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. von Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner 2003, 80.

die vollzogen ist, bevor sie reflektiert wird"¹⁰. So auch Sartre: "Vom Gesichtspunkt des Für-sich aus betrachtet kann dieses Erfassen der Sexualität des Andern nicht das bloße uninteressierte Betrachten seiner primären oder sekundären Geschlechtsmerkmale sein"¹¹. Der Andere "ist für mich nicht *zunächst* geschlechtlich", die Anderen in ihrer spezifischen Geschlechtlichkeit sind lediglich "abgeleitete Schlüsse"¹², und zwar deshalb, weil sie das Resultat einer reflexiven Einstellung sind. Darin sind sich Sartre, Merleau-Ponty und Levinas einig: Vom Standpunkt einer Phänomenologie der Geschlechtlichkeit erweist sich die "Heterosexualität" eben *nicht* als Ursituation, sondern also Postsituation. Vielleicht hat es Merleau-Ponty am schönsten beschrieben, wenn er von der Geschlechtlichkeit als einer *anonymen* Geschlechtlichkeit spricht, einer Geschlechtlichkeit, die noch nicht mit Namen bezeichnet ist und viel eher mit einer *polymorphen* Geschlechtlichkeit in Verbindung zu bringen ist, die Parallelen zu Sigmund Freuds "polymorph-perverser" Geschlechtlichkeit aufweist. Freud hat die polymorph-perverse Sexualität des Kindes als eine Form der sexuellen Indifferenz beschrieben, ohne von einem neutralen asexuellen Zustand auszugehen. Eher handelt es sich bei diesem frühen Stadium der Sexualität um einen Pool an Geschlechtlichkeit, der vielgestaltig, eben polymorph ist und aus dem heraus sich unterschiedliche Begehrensformen entwickeln können.¹³ Wie in der Phänomenologie wäre die "Heterosexualität" auch in der Freud'schen Psychoanalyse nicht aller Anfang, sondern Ende einer sexuellen Entwicklung. Der Vorteil dieses Ansatzes besteht darin erklären zu können, woher die Heterosexualität, um bei diesem Beispiel zu bleiben, denn eigentlich kommt. Sie wird nicht als Ursituation eingeführt, sondern in ihrer Entstehung in den Blick genommen.

3 Die Reformulierung

Interessant ist und bleibt die Frage, weshalb eine ganz offensichtliche Allgemeinheit unbedingt die Form einer Heterosexualität annehmen muss. Anders gesagt: Das wirklich Spannende ist nicht, Worte der Allgemeinheit in eine Sprache der Heterosexualität zu übersetzen. Das wirklich Herausfordernde an dieser Sache besteht meiner Ansicht nach darin, ein allgemein geschlechtliches Seiendes zu denken, das allgemein auf geschlechtlich Seiende anwendbar ist. Ich glaube, dass ein solcher Versuch auch auf Basis von Fellmanns Überlegungen zur Liebeskunst, die einer Lebenskunst dienlich wäre, möglich ist. Dazu müsste freilich sein Ansatz einer radikalen Korrektur unterzogen werden – und ich bin mir nicht sicher, ob Ferdinand Fellmann damit einverstanden sein würde. Nichtsdestotrotz ist mein abschließender Vorschlag, Fellmanns philosophische Ausführungen zum geschlechtlichen Begehren ernst zu nehmen, aber auf seinen *Primat* der Heterosexualität zu verzichten.

Ich habe oben anhand von Sartre, Merleau-Ponty und Levinas einen Aspekt der phänomenologischen Theorie der Geschlechtlichkeit vorgestellt, der einen Bereich indifferenter

¹⁰ Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang N. Krewani. Freiburg, München: Karl Alber 1993 (2. Aufl.), 170.

¹¹ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 672.

¹² Ebd.

¹³ Zur polymorph-perversen Sexualität des Kindes bei Freud siehe Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: *Studienausgabe*, Bd. I. Frankfurt/Main: Fischer 1969 (11. korr. Aufl.), 212 ff.; vor allem aber ders.: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Studienausgabe*, Bd. V. Frankfurt/Main: Fischer 1972 (6. Aufl.), 97–102. Siehe dazu aus feministischer Perspektive die Studie von Bettina Schmitz zur Bisexualität bei Freud (Bettina Schmitz: *Psychische Bisexualität und Geschlechterdifferenz. Weiblichkeit in der Psychoanalyse*. Wien: Passagen 1996).

Geschlechtlichkeit bezeichnet. Vor zirka 30 Jahren wäre ein solcher Ansatz mit Sicherheit der feministischen Kritik zum Opfer gefallen. Der Vorwurf von Geschlechtsneutralität und Androzentrismus war überall dort schnell zur Hand, wo man nicht mit einer Differenz begann.¹⁴ Auch heute noch gibt es vereinzelte Versuche, Merleau-Pontys Phänomenologie der Geschlechtlichkeit deshalb für unbrauchbar zu halten, weil er von einer allgemeinen und nicht von einer spezifischen Geschlechtlichkeit spricht.¹⁵ Selbstverständlich ist der Androzentrismus des Redens, Schreibens und Denkens nach wie vor ein weit verbreitetes Phänomen, dem man unbedingt skeptisch gegenüber eingestellt bleiben sollte. Aber – und das ist mein Vorschlag – es wäre auch eine *Allgemeinheit ohne Androzentrismus* vorstellbar, das heißt ein allgemein geschlechtliches Seiendes, das nicht auf männlichen Werten und Normen beruht. Und nicht nur das. Eine Konzeption von allgemeiner Geschlechtlichkeit ohne Androzentrismus müsste noch weiter gehen und sowohl über die Zweigeschlechtlichkeit als auch die Heterosexualität hinausweisen können, um all jenen Liebenden gerecht zu werden, die sich diesen Liebesmustern entziehen. Das heißt, es geht mir um eine Konzeption von Geschlechtlichkeit, in der nicht nur heterosexuell und homosexuell Begehrende, sondern alle menschlichen Wesen, die auf menschliche Art und Weise lieben, ihren menschlichen Platz finden.

Auch wenn man Fellmanns Ansichten in Bezug auf den Primat der Heterosexualität nicht teilt, so kann man doch produktiv mit vielen seiner Ansichten weiterarbeiten und fragen, ob sie nicht auch für das nicht-heterosexuelle Begehren ihre Gültigkeit haben. In der Tat finden sich bei Fellmann Formulierungen, die auf eine solche Möglichkeit hindeuten. Einige seien genannt: "Wer liebt, muss auch liebenswert sein, um geliebt zu werden" (S. 8) oder: "Kaum jemand möchte mit beliebigen Anderen erotisch verkehren" (S. 5). Die Liste ließe sich fortsetzen. Das sind nun aber alles Aussagen, die nicht nur auf die Liebe zwischen Frau und Mann angewandt werden können. Es sind Einsichten, die der Liebe *als* Liebe entsprechen, und nicht nur auf heterosexuell liebende Menschen. Es handelt sich um allgemeine philosophische Einsichten in das Phänomen der Liebe, die von gleich- und gegengeschlechtlich Liebenden ebenso erfahren werden wie von Transgendern, Transexen, Intersexen oder Queers. Schließlich spricht auch Fellmann – und dies stimmt abschließend hoffnungsfroh – recht oft von den "Verliebten" oder einfach nur den "Liebenden", also in ganz geschlechtsunspezifischer Art und Weise. Wollen wir also annehmen, dass es auch im Denken von Ferdinand Fellmann einen Bias gibt, aber einen Bias, den man ins Positive wenden kann? Einen Bias nämlich, der gegen seine Absicht, ein ursprüngliches heterosexuelles Begehren anzunehmen, ein geschlechtliches Begehren zum Vorschein bringt, das immer schon über die Heterosexualität hinausweist?

Die Liebe fragt nicht, wo sie hinfällt. Daher gibt es Geschichten wie Romeo und Julia, deren Liebe alle Standesgrenzen überschreitet – und die man nicht bloß in der Literatur findet. Sie überschreitet Standesgrenzen ebenso sehr wie Altersgrenzen oder religiöse Liebesverbote. Genau deshalb gibt es auch die Liebe, die sich über gängige Geschlechternormen hinwegsetzt, wie Bourdieu in seiner Studie *Die männliche Herrschaft* so eindrücklich anhand der "amour fou"

¹⁴ Zur feministischen Kritik am Androzentrismus siehe Cornelia Klinger: "Feministische Philosophie", in: Annemarie Pieper (Hg.): *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*. Leipzig: Reclam 1998, 115–138.

¹⁵ Dass dies allerdings eine Fehllektüre darstellt, habe ich mehrfach versucht aufzuzeigen, siehe z. B. Silvia Stoller: "Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism", in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 15/1 (Winter 2000), 175–182.

beschrieben hat.¹⁶ Deshalb gibt es eine Kunst des Liebens, die nicht nach einem "ursprünglichen" Liebesschema, sprich: die Heterosexualität, liebt. Entweder man sprengt das Schema der Heterosexualität auf (nicht, um Heterosexualität abzuschaffen, sondern um noch anderes zuzulassen), oder man spricht weiterhin nur über einen Teil der Menschheit, grenzt diesen aus oder misst ihn nach einem Modell, das nicht das ihre ist. Der Philosophie der *Liebe* dient man damit nicht.

(1) Stimmt man Fellmann zu, dass die *Heterosexualität* das ursprüngliche Liebesmodell ist, dann wird sein Liebesbegriff unnötigerweise schwach, weil er nur bedingt gültig ist. Er gilt dann nämlich nur für jenen Teil der Menschheit, der heterosexuell liebt, und übrigens auch nur so lange, solange er das tut, d. h. solange sein Begehren nicht Schwankungen und Änderungen unterworfen wird. Dass Fellmann jedoch nur von Mann und Frau spricht, die sich gegenseitig lieben – das heißt, niemand sonst liebt! –, macht die Sache ziemlich eindeutig: Die ganze Müh und Not umsonst, weil sie nur für einen Teil der Menschheit Gültigkeit beanspruchen kann. (2) Wird die "heterosexuelle Liebe" andererseits zum Maß, nach dem jedes geschlechtliche Begehren gemessen wird, dann muss man sich fragen, weshalb es dieses und kein anderes Maß ist, nach dem gemessen wird, und schließlich auch, wer die Entscheidungsmacht über diese Frage hat. (3) Schließlich aber erweist sich die Theorie als inkonsistent, weil sie etwas für heterosexuell ausgibt, was auch in der nicht-heterosexuellen Liebe Anwendung finden könnte.¹⁷ Damit ist nicht gemeint, dass sich "Muster" der heterosexuellen Liebe in der nicht heterosexuellen Liebe wiederfinden, wie das beispielsweise bei "butches" oder "femmes" der Fall ist.¹⁸ Ich meine allgemeine Strukturen, die die Liebe als Liebe kennzeichnen, wo immer sie hinfällt.

Fellmann hat in seinem Text die Forderung ausgesprochen, die Situierung der geschlechtlich Liebenden in Betracht zu ziehen. Er hat die Ansicht vertreten, dass die Liebe durch ein Begehren besonderer Art gekennzeichnet ist. Er hat betont, dass dieses Begehren von einer Anziehung, um nicht zu sagen, von einer Polarität lebt. Er sieht in der Beziehung von Liebenden ein kreatives Potenzial, das über die engen Grenzen privaten Genusses hinausreicht. Er warnt vor einer technisch und strategisch verstandenen Auffassung von Liebeskunst. Er hat zu Recht darauf gepocht, die Körperlichkeit im erotischen Begehren nicht unreflektiert zu lassen. Er hat ein bedenkenswertes Modell der Einheit in der Differenz vorgeschlagen, um eine Beziehung zu beschreiben, in der die Differenz der Beteiligten aufrechterhalten bleibt. Er hat von einer ethischen Verpflichtung gesprochen, die sich nicht in reiner Regelbefolgung erschöpft. Er hat von einer Pflege der Beziehung gesprochen, in der die Liebe reifen und letztlich auch in ihrer Veränderbarkeit gelebt werden kann. Schließlich hat er glaubhaft argumentieren können, dass die Rechtfertigung des

¹⁶ Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, übers. von Jürgen Bolder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005. Ob allerdings die Liebe, wie Bourdieu behauptet, sogleich auch die patriarchalen Strukturen gänzlich außer Kraft setzen kann, bleibt fraglich (siehe dazu Silvia Stoller: "Zur Bedeutung der Liebe in Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft*", in: *Journal Phänomenologie* 25 [2006], 32–41).

¹⁷ Ich bevorzuge in diesem Kontext bewusst den Begriff "nicht-heterosexuell" gegenüber "homosexuell", weil ich auf alle Formen geschlechtlichen Begehrens hinweisen möchte, die nicht heterosexuell sind. Das schließt also nicht nur Homosexualität, sondern beispielsweise auch Bisexualität, Intersexualität oder Asexualität mit ein.

¹⁸ Auf diese Nachahmungstendenz hat Fellmann in seinem Beitrag hingewiesen, indem er sagt, dass "nicht zu bestreiten [ist], dass homosexuelle Liebe heterosexuelle Muster nachahmt" (S. 4), um damit allerdings nur die Vorherrschaft der Heterosexualität als "Ursituation" zu legitimieren. Sein Argument ist: Weil sich heterosexuelle Muster auch in homosexuellen Beziehungen wiederfinden, ist die heterosexuelle Liebesform das bestimmende Liebesmodell.

eigenen Lebens über die Liebe zu einem Menschen und von diesem anderen her gefördert werden kann.

Alle diese Punkte und noch mehr könnten erneut aufgegriffen und auf eine Weise entwickelt werden, ohne den Ausgang von einer "Ursituation" zu nehmen. Denn die Kunst besteht nicht darin, die heterosexuelle Liebe, sondern die Liebe, und zwar in ihren unterschiedlichen Formen, zu beschreiben. Liebeskunst und Lebenskunst erfahren dann eine Erweiterung, die es in der Liebe und im Leben immer schon gibt.¹⁹

*

¹⁹ Elisabeth Schäfer danke ich für die Bereitschaft zur Lektüre und Kommentierung dieser Replik.