GENDER OPEN REPOSITORIUM

Emotionen in der Querelle des femmes du Seconde Empire oder : Freundschaft und Rivalität in der Moderne

Arni, Caroline

2008

https://doi.org/10.25595/649

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arni, Caroline: *Emotionen in der Querelle des femmes du Seconde Empire oder : Freundschaft und Rivalität in der Moderne*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 26 (2008) Nr: 1, 34-47. DOI: https://doi.org/10.25595/649.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-2008-0105

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Caroline Arni

Emotionen in der *Querelle des femmes du Seconde Empire* oder: Freundschaft und Rivalität in der Moderne

In den 1830er Jahren hatte der wohl verspielteste unter den utopischen Sozialisten Frankreichs einen Traum: »Wir werden nicht länger zögern und anerkennen, dass die Frau prinzipiell dazu gemacht ist, dem Manne nicht Dienerin, sondern Gegengewicht zu sein, dass man dem männlichen Geschlecht eine rivalisierende oder wetteifernde Konkurrenz schaffen muss. Wo sonst finden wir diese Rivalität, wenn nicht im weiblichen Geschlecht?« (Fourier 1975, 223.)[1] In diesen Sätzen von Charles Fourier kommt nicht nur die übermütige Gedankenspielerei eines traumwandlerischen Utopisten zum Ausdruck – und schon gar keine harmlose. Im Begriff der »Rivalität« nämlich artikuliert Fourier zeitgenössische Forderungen nach weiblicher Emanzipation und staatsbürgerlicher Egalität auf radikale Weise und jenseits gleichheits*theoretischer* Erörterungen, indem er beides als so selbstverständlich voraussetzt, dass sich daraus bereits die Konsequenz in Gestalt einer entsprechenden Beziehungsform ziehen lässt: nur Gleiche können Rivalen sein. Mit diesem Zusammenhang ist aber gleichzeitig auch die andere Ausprägung des *Gegengewichts* postuliert: die Freundschaft. Verschränkt in der Gleichheit sind Rivalität und Freundschaft untrennbar miteinander verbunden, und in dieser Eigenschaft evozieren sie bei Fouriers Zeitgenossen ein spiegelbildliches Gefühlspaar: Das Unbehagen an Rivalität zwischen Frauen und Männern hat seine Entsprechung in der Sehnsucht nach Freundschaft zwischen den Geschlechtern. Mit dieser Ambivalenz spielt der Provokateur Fourier, denn das eine – Freundschaft – ist ohne das andere – Rivalität – nicht zu haben.

Thema dieses Essays sind Rivalität / Freundschaft und die damit verbundenen Emotionen des Unbehagens / der Sehnsucht in der Moderne – verstanden als eine Epoche, die mit einem universalistisch deklarierten und exklusiv gemeinten Gleichheitsversprechen anbricht. Dabei geht es mir nicht um eine Analyse der »Intimität« oder der interpersonalen »Nähe« als Elemente einer »Geschichte des privaten Lebens«, in deren Kontext Untersuchungen über Beziehungsprak-

[1] »On n'hésitera plus à reconnaître en principe que la femme est faite pour être le contrepoids et non le valet de l'homme; qu'on doit créer au sexe masculin une rivalité ou concurrence émulative. Où trouver cette rivalité, sinon chez le sexe féminin?« (Fourier 1975, 223). Ich gebe im Folgenden die französischen Zitate in eigener deutscher Übersetzung wieder; das französische Originalzitat ergänze ich dann in der Fußnote, wenn für die Interpretation zentrale Begriffe darin vorkommen.

tiken und Emotionen sich häufig bewegen.[2] Stattdessen steht die Analyse einer Beziehung und der damit verbundenen Sensibilitäten im Vordergrund, die auf der Ebene der publizistischen Öffentlichkeit und im Kontext der »intellectual history« als einem von der Beziehungs- und Emotionsgeschichte noch wenig bearbeiteten Terrain angesiedelt sind.[3]

1. Gleich geartet. Freundschaft und Rivalität

Wie ist der auf den ersten Blick kontraintuitive Zusammenhang zwischen Rivalität und Freundschaft begründet, den ich behaupte? Wir tendieren dazu, Rivalität und Freundschaft als einander ausschließende Beziehungsformen zu verstehen; Rivalität ist feindlich, rau, konfliktuell und stellt die Beteiligten in ein Verhältnis des Gegeneinander, Freundschaft ist zugewandt, zärtlich, harmonisch und erzeugt ein Miteinander. Diese Unterscheidung mag zutreffen, doch Freundschaft und Rivalität teilen auch etwas miteinander, nämlich eine Annahme, die sie beide erst möglich macht. Jacques Derrida, auf den ich mich hier nicht als eine Stimme im Freundschaftsdiskurs, sondern als einen Kommentatoren dieses Diskurses beziehe, formuliert diese Annahme in seiner Lektüre kanonischer Texte über die Freundschaft von der Antike bis in die Moderne: »The figure of the friend regularly comes on stage with the feature of the brother, presupposing the proximity of congeneric doubles, two of the same kind« (Derrida 1997, viii). Ich komme auf die Maskulinität dieser Figur zurück, möchte aber zunächst auf die *Nähe zweier von derselben Art* eingehen. Wenn Freundschaft verstanden wird als eine Beziehung zwischen *gleich Gearteten*, dann, so lässt sich folgern, meint der Begriff »Freundschaft« ein horizontales Verhältnis.

Diese Horizontalität ist für Rivalität ebenso konstitutiv wie für Freundschaft. Der Begriff »Rivale« stammt ab vom lateinischen »rivalis«, das auf »rivulus« zurückgeht, die Bezeichnung für einen kleinen Fluss oder Bach. »Rivalis« sind diejenigen, die sich die Rechte am selben Gewässer teilen. Bereits im Lateinischen erhält »rivalis« die metaphorische Bedeutung von »Rivalität in Liebesdingen«, die der Begriff in der Folge als eine zentrale beibehalten sollte. In diesem metaphorischen Transfer wird das Recht auf dasselbe Objekt zu einem Verlangen oder Begehren nach demselben Objekt. Dadurch wird »Rivalität« synonym mit »Konkurrenz«, der zweiten zentralen Bedeutung des Begriffs. Rivalität heißt also eine Beziehung, die zustande kommt durch den Anspruch, den eine Person auf etwas

[2] Die hier vorgestellten Überlegungen haben sich allerdings aus einer Fallstudie über die Ehe- und Scheidungsgeschichte eines sozialistischen Paares um 1900 ergeben, auf die ich hier nicht mehr eingehe (vgl. Arni 2001 sowie Arni 2005, Kapitel 5). Vgl. auch zur Rivalität als Schlüsselproblem der modernen Geschlechterbeziehung Reese (1999).

[3] Vgl. zur Tendenz der bisherigen Emotionsgeschichte, sich mit »Beziehungen der Nähe« zu beschäftigen, Saxer (2007).

erhebt, nach dem es eine andere Person ebenfalls verlangt, basierend auf der Annahme – die im Ursprungssinn des Wortes eingeschlossen ist –, dass eine Berechtigung zu diesem Anspruch besteht.

Diese Annahme der geteilten Anspruchsberechtigung ist entscheidend. Konflikt und die damit assoziativ verbundene Frage der Macht sind der Rivalität im ursprünglichen Sinn zwar nicht notwendigerweise inne, doch zieht diese Bedeutungsdimension in den übertragenen und verallgemeinerten Gebrauch des Begriffs als synonym mit Konkurrenz ein.[4] Indes sollte dies den Blick nicht verstellen auf die Form der Beziehung, die der Rivalität zugrunde liegt, oder, anders formuliert, auf das, was diese Art des kompetitiven Konflikts möglich macht: nämlich eine positionale Nähe der Rivalen, die auf der beiderseits angenommenen, gleichwertigen und gleichartigen Anspruchsberechtigung auf den Zugang zum selben Objekt, das Teilen desselben Gutes oder die Aspiration auf dasselbe Ziel beruht.[5] Rivalität impliziert deshalb wie Freundschaft eine horizontale und nicht eine vertikale Beziehung, oder, präziser und in Anleihe an einen Begriff von Juliet Mitchell, eine »equilaterale« Beziehung (Mitchell 2003). Davon zeugt auch, dass im 19. Jahrhundert die Wendung »sans rival« zunehmend denjenigen meint, der »keinen Gleichen« (*sans chose ou personne qui égale*) hat (*Trésor de la langue française* 1990). Gewinnt einer der Rivalen die Oberhand, so endet Rivalität und Dominanz beginnt.

Freundschaft und Rivalität teilen also als Voraussetzung Equilateralität. Dass Rivalität als die gefürchtete dunkle Wolke am Horizont vieler Texte über die Freundschaft dräut, bestätigt diese Beobachtung. Wo Gleiche sich als Freunde begegnen, da ist der Wettstreit nicht weit, wie Germaine de Staël in ihren Betrachtungen über die Freundschaft festhält: »Welches Ausmaß an Selbstverleugnung muss man voraussetzen, um zu glauben, dass man sich nicht misst, indem man sich einander anvertraut!« (De Staël 1979 [1796], 189.) Und solche Rivalität unter Freunden ist kein beiläufiger Missklang, der sich in die Freundschaft mischt, im Gegenteil: Es sind dieselben »lebhaften Gefühle«, die das Interesse am andern nähren und so Freundschaft wie Rivalität begründen, argumentiert de Staël (ebd., 192).

Ein Weiteres verweist auf die Gleichartigkeit von Freundschaft und Rivalität: In der utopischen Beschaffenheit von Fouriers Plädoyer für zwischengeschlechtliche Rivalität hallt die traumähnliche Qualität wieder, mit der Freundschaft in kanonischen Texten belegt wird als »etwas [...], das erst noch geschieht, noch zu begehren, zu versprechen ist« (Derrida 1999, 185). Fouriers Worte spiegeln nicht nur dieses Tagtraumgleiche einer immer erst in einer besseren Zukunft ge-

[4] Obschon – wie es in einem Wörterbuch lakonisch heisst – der ursprüngliche Begriff »natürlich« auch bereits seinen übertragenen Sinn nahe legte, »comme les riverains ont souvent disputé« (Littré 1877, 1737).

[5] In diesem Sinn erläutert Georg Simmel Konkurrenz als eine indirekte Form des Kampfes, die nicht auf eine Schädigung des Gegners zielt, sondern bei der die kompetitive Anstrengung auf das Gewinnen des selben Preises abzielt (Simmel 1995).

lingenden Freundschaft. Sie verdoppeln es: Gehört schon die Freundschaft dem *Erst noch* an, so mehr noch die Rivalität zwischen den Geschlechtern. Und dies wiederum reflektiert die Unmöglichkeit zwischengeschlechtlicher Freundschaft, die ein androzentrischer Diskurs über Jahrhunderte hinweg in der Figur des Freundes als *Bruder* wieder und wieder behauptet (hierzu u.a. Eckenrodt / Rapisarda 1998). Das »Feminine oder Heterosexualität« sind, »freilich immer nur auf der Ebene der kanonischen Diskurse«, ausgeschlossen (Derrida 1993, 328).[6] In diesem Kanon sind Freundschaft unter Frauen und Freundschaft zwischen den Geschlechtern Figuren der Unmöglichkeit, die nur als unwirklich ausgewiesen und im Konjunktiv entworfen werden können. Dieser allerdings weckt gerade als solcher Sehnsüchte: »Hinzu kommt«, schreibt Michel de Montaigne im 16. Jahrhundert, »dass in Wahrheit das geistige Vermögen der Frauen gewöhnlich den Anforderungen des engen Gedankenaustauschs und Umgangs nicht gewachsen ist, aus denen der heilige Bund der Freundschaft hervorgeht; auch scheint ihre Seele nicht stark genug, den Druck eines so fest geknüpften und dauerhaften Bandes zu ertragen. Freilich, wenn das anders wäre und man mit den Frauen eine derart freie, freiwillige und vertrauensinnige Beziehung aufbauen könnte, dass darin nicht nur Geist und Seele ihren vollen Genuss fänden, sondern auch die Körper an der Vereinigung teilnähmen und folglich der ganze Mensch sich hingäbe, dann würde das gewiss eine noch umfassendere und erfülltere Freundschaft sein. Aber es findet sich kein einziges Beispiel, dass das weibliche Geschlecht bisher so weit zu gelangen vermocht hätte, und nach einhelligem Urteil der antiken Philosophen bleibt ihm der Zugang hierzu verwehrt.« (Montaigne 1999, 88.)

Sind die Behauptung der Unmöglichkeit zwischengeschlechtlicher Freundschaft und die Montaigne'sche Sehnsucht nach ihr über Jahrhunderte hinweg konstant, so verändern sich die Begründungen. Wenn Nietzsche 1891 den Frauen die Freundschaftsfähigkeit abspricht, geht es nicht mehr um Montaigne'sche *Seelenstärke*, sondern um Machtverhältnisse: »Allzulange war im Weibe ein Sklave und ein Tyrann versteckt. Deshalb ist das Weib noch nicht der Freundschaft fähig: es kennt nur die Liebe«. Zwar schont Nietzsche, ganz im Sinne des *Erst noch*, auch die männlichen Freundschaftswilligen nicht: »Aber sagt mir, ihr Männer, wer von euch ist denn fähig der Freundschaft?« Ist jedoch zwischengeschlecht-

[6] Natürlich ist auch die Tradierung von Freundschaftsdiskursen androzentrisch – so findet sich in der schönen Anthologie *Philosophie der Freundschaft* (Eichler 1999) nicht ein einziger Text einer Frau. Ähnlich absent sind Frauen in der Sammlung *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea / Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur* (Cotteri 1995). Zur von dieser Traditionsbildung ignorierten Einmischung der Frauen in den androzentrischen Freundschaftsdiskurs vgl. weiter unten. Dass die Praxis eine andere war, belegen stellvertretend für eine reichhaltige Forschungsliteratur etwa der unterdessen klassische Text von Smith-Rosenberg (1984) sowie der reichhaltige Band *Freundschaft im Gespräch* von Eickenrodt und Rapisarda (1998). Elegant formuliert Helmut Puff den Befund eines androzentrischen Kanons der Freundschaft, dem eine vielfältigere Praxis gegenübersteht: »In anderen Geschlechterkonstellationen als denen zwischen Männern ist der Freundschaftsbund oft der Kontrolle durch den Diskurs entgangen.« (Puff 2001, 8).

liche Freundschaft zwar nicht undenkbar, aber vorläufig nur ein potenziell Mögliches, so ist Freundschaft unter Männern eine schwache, aber reale Möglichkeit im Werden: »Es gibt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!« (Nietzsche 1980 [1891], 321).

Nun argumentiert Nietzsche hier aber nicht ontologisch, sondern machttheoretisch und gewissermaßen historisch. Mit dem *Noch* und dem *Alllzulange* zieht eine Entwicklungsdimension in den Diskurs über die zwischengeschlechtliche Freundschaft ein: Machtbeziehungen verunmöglichen solche Beziehungen bis zu dem Tag, an dem Versklavung und Tyrannei der Frauen der Vergangenheit angehören werden. In dieser Formulierung ist das Equilaterale, das der Freundschaft als Beziehung unter »Gleichen« seit Jahrhunderten inne ist, in modernen Begriffen artikuliert als Gleichheit, die sich durch Absenz von Herrschaft und Unterwerfung auszeichnet. Und solche Gleichheit zwischen den Geschlechtern als Vorbedingung für Freundschaft ist künftigen Entwicklungen nicht a priori verschlossen. Der *u-topos* Montaignes wird so bei Nietzsche zu einer möglichen Zukunft und sein Konjunktiv zu einem Futur.[7]

Selbstverständlich ist Nietzsche nicht der erste, der forciert in einem solchen gleichheitstheoretischen Aussagezusammenhang argumentiert. Angesichts der Verheißung universaler Egalität bei Anbruch der Moderne war zwischengeschlechtliche Freundschaft den aufgeklärten *Salonnièren* längst zu einem Medium der Anerkennung als Gleiche geworden (Schnegg 2001). So schreibt Germaine de Staël 1796, »Egalität« sei »das Ziel, auf das sich diejenigen ausrichten, die sich diesem Bund [der Freundschaft] hingeben« (de Staël 1979 [1796], 193).[8] Ohne sich mit einer spezifischen Unmöglichkeit aufzuhalten, analysiert sie geschlechterdifferentes Freundschaftsverhalten, die Tücken weiblicher Freundschaft (Eifersucht) sowie diejenigen zwischengeschlechtlicher Freundschaft (Einmischungen der Liebe). Zwar verschattet das Gespenst allgemeiner Unmöglichkeit von Freundschaft als das »fast nie Mögliche« auch de Staëls Gedanken zum Thema. Denn Gleichheit sei beides zugleich: eine Grundlage für Freundschaft und ihr Schlüsselproblem. Da Freundschaft in der vollständigen Vermischung zweier Leben gelinge, glücke sie nur denen, die ihre Selbstliebe hinter sich lassen könnten. Solche selbstverleugnende Hingabe aber kollidiere umgekehrt mit dem Anspruch

[7] Während des 20. Jahrhunderts veränderte sich die Argumentation neuerlich: Der Ausschluss von Frauen aus der Freundschaft wurde nun nicht mehr konstitutionstheoretisch à la Montaigne oder gleichheitstheoretisch à la Nietzsche, sondern sozialwissenschaftlich begründet. So erklärt Friedrich Tenbruck »die uns so selbstverständliche und eben deshalb meist beiseite gesetzte Beobachtung [...], dass Freundschaft im bisherigen Verstande gewöhnlich eine Angelegenheit von Männern ist«, differenzierungstheoretisch: »die Frau« sei »auch bei wachsender gesellschaftlicher Heterogenität anfangs und lange vor allem auf Haus, Familie und Nachbarschaft beschränkt« geblieben und habe deshalb nicht die von Differenzierung und Individualisierung erzeugte »Vereinsamung und Gefährdung« empfunden, »die den Druck zur Freundschaft zur Norm machen könnte«. (Tenbruck 1964, 446.)

[8] » [...] l'égalité est aussi difficile à établir sous ce rapport que sous tous les autres; cependant elle est le but où tendent ceux qui se livrent à ce lien.« (De Staël 1979 [1796], 193.)

auf Gleichheit unter Freunden, der seinerseits »das verhängnisvolle Bedürfnis nach vollkommener Reziprozität« wecke (ebd., 194).[9] Doch diese Fatalität trifft Frauen und Männer ohne Unterschied.

Es ist nicht die Moderne, die das *gleich Geartete* der Freunde als Gleichheit verfasst und solche Gleichheit als Grundlage von Freundschaft entdeckt. Doch lässt sich sagen, dass sie im Kontext einer für sie konstitutiven Gleichheitsverheißung diese Dimension akzentuiert und besonders für die Begründung der Unmöglichkeit oder aber Erwünschtheit zwischengeschlechtlicher Freundschaft ins Spiel bringt. Deshalb kann Fourier das Gleichheitspostulat für Frauen einklagen, indem er es in Begriffen der zwischengeschlechtlichen Beziehung artikuliert – und zwar bis zu seiner letzten schmerzhaften Konsequenz: Weil Frauen den Männern Gleiche sind, können sie ihnen Freundinnen sein; als solche aber werden sie ihnen auch zu Rivalinnen. Und umgekehrt gilt dann: wenn Männer sich auf Rivalität mit Frauen einlassen, so werden letztere auch Freundinnen und sind als Gleiche anerkannt. Das ist die exquisite Provokation in Fouriers Tagtraum.

2. Emotionen und Beziehungen

In seinem 1941 erschienen Beitrag zur Geschichte der *sensibilité* erwähnt Lucien Febvre Rivalität als ein Beispiel für jene Gegenstände gefühlsgeschichtlicher Forschung, die sich über etymologische Studien erschließen lassen – ein methodologischer Weg, der hier eingeschlagen wurde (Febvre 1977, 324). Nun ist aber Rivalität weniger eine Emotion als vielmehr eine Beziehung. Doch gerade als solche führt sie zum einen auch ins Gelände gefühlsgeschichtlicher Forschung. Zum andern führt sie in dieser Qualität weg von einem rein begriffsgeschichtlichen Zugang und hin zur Aufmerksamkeit für die Praxis, in der sich die Geschichtsmächtigkeit von Emotionen erst zeigt.[10]

Nicht zufällig entlehnt Febvre das Vokabular zur Beschreibung von Emotionen dort dem Nahkampf des Fechtens, wo er gegen das behavioristische Missverstehen menschlichen Fühlens als »eine Parade oder eine augenblickliche Riposte auf äußere Reize« argumentiert (Febvre 1977, 315). Die Abwehr (*Parade*) und der Gegenangriff (*Riposte*) setzen ein Gegenüber gerade nicht in Gestalt eines undifferenzierten *Reizes*, sondern in Gestalt eines handelnden Subjekts sowie ein Repertoire ritualisierter Gesten voraus. Damit nimmt Febvre in der Wahl der Metapher eine konzeptuelle Pointe seiner Überlegungen vorweg: Emotionen »implizieren zwischenmenschliche Beziehungen und kollektive Verhaltensweisen«

[9] »Mais un tel dévouement n'a presque point d'exemple entre des égaux; il peut exister, causé par l'enthousiasme ou par un devoir quelconque; mais il n'est presque jamais possible dans l'amitié, dont la nature est d'inspirer le funeste besoin d'un parfait retour« (de Staël 1979 [1796], 194).

[10] Vgl. auch zur Heuristik einer auf Handeln und situative Kontexte bezogenen Konzeption von Emotionen Saxer (2007).

(ebd., 316). Zwar gründeten Emotionen in individuellen organischen Konstitutionen und würden evoziert, wenn ein Individuum von einem Ereignis betroffen werde. »Aber ihre Ausdrucksformen sind das Ergebnis einer bestimmten Reihe von Erfahrungen des Zusammenlebens, von vergleichbaren und gleichzeitigen Reaktionen auf den Schock identischer Situationen und gleichartiger Kontakte. [...]. Die Emotionen konstituierten als Beziehungsmedium zwischen mehreren Individuen [...] allmählich ein System intersubjektiver Stimuli, das gleichzeitig mit der Ausdifferenzierung von Reaktion und *sensibilité* jedes einzelnen sich selbst situationsabhängig veränderte.« (Ebd., 316 f.)

Der Entstehungsprozess, wie ihn Febvre hier mit Verweis auf die zeitgenössische Psychologie schildert, ist als entwicklungsgeschichtlicher gemeint; er erläutert, »noch stammelnde Gesellschaften« im Blick, die »Herausbildung eines eigentlichen Systems von Emotionen«, das zu »einer Art Institution« gerinnt und »gleichsam rituellen Regeln« folgt (ebd., 317). Febvres Rekurs auf diese phylogenetische Perspektive ist umstritten. So moniert Barbara Rosenwein zum einen, Febvre habe von Johan Huizinga das Narrativ eines – im Vergleich mit der »intellektuelleren« Epoche der Moderne – unterentwickelten, »emotional kindlichen« Mittelalters übernommen. Zum andern habe er Emotionen als »primitiv« verstanden, zwar als die Grundlage von Sprache, Ideen und Institutionen, aber doch getrennt von der Kultur, die sie generierten, und außerhalb des »zivilisierten Lebens« angesiedelt. Entsprechend habe Febvre – auch unter dem Eindruck der unheilvollen Gefühlsmanipulation im Nationalsozialismus – in einem verkürzten Verständnis von Emotionen primär das irrational Schattenseitige des affektiven Lebens im Blick gehabt (Rosenwein 2002).

Auch wenn Rosenwein das von einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive nahe gelegte linear-fortschrittslogische Narrativ zu Recht kritisiert und ebenfalls zu Recht Febvres Text in seinen zeitgeschichtlichen Kontext stellt, scheint mir doch, dass sein Beitrag sich nicht reduzieren lässt auf die Fabrikation einer Dichotomie von rationaler Intellektualität und irrationaler Emotionalität, die überdies der Moderne und dem Mittelalter zugeschlagen werden. Die entwicklungsgeschichtliche Herleitung von sozialen Institutionen und Praxismustern aus »ursprünglichen« Emotionen, die als Beziehungsmedien geteilte Erfahrungen vermitteln und kulturelle Ausdrucksformen hervorbringen, dient Febvre gerade nicht zu einer Qualifizierung des Emotionalen als »primitiv«, sondern zu einem Verständnis der im emotionalen Ausdruck verborgenen Zusammenhänge.[11] Daraus lässt sich ein Konzept von Emotionen gewinnen, welches das grundlegend Soziale des Emotionalen als ein Verhältnis von Beziehungen und Emotionen mit Prozesscharakter im Blick hat.

[11] Es finden sich denn auch in Febvres durchaus unsystematisch eingestreuten Konkretisierungen nebst den von Rosenwein als Beleg für einen inhaltlich verkürzten Emotionsbegriff zitierten Gefühlen »Hass«, »Angst« und »Grausamkeit« auch die »Freude«, das »religiöse Gefühl« und andere nicht eben düstere Emotionen.

Mag Febvres Narrativ fraglich sein, so kann diese ihm zugrunde liegende Konzeptualisierung für meine Zwecke heuristisch fruchtbar gemacht werden, indem erstens Emotionen auf den interaktiven Kontext bezogen werden, in welchem sie ihre Ausdrucksform gewinnen und dem sie Ressourcen in Form von Institutionen und Praxismustern bereitstellen, und indem zweitens dieser interaktive Kontext gegenständlich in Beziehungen aufgesucht wird. Heuristisch ist Febvre hier außerdem in einer weiteren Hinsicht gewinnbringend: Wo er in entwicklungstheoretischer Perspektive historische Fragestellungen entwickelt, geht es ihm gerade nicht darum, Epochen höherer und tieferer Intellektualität respektive Emotionalität zu identifizieren, sondern sie unter Annahme einer grundlegenden Ambivalenz aller Gefühle nach konkreten Akzentuierungen von Gefühlspolen zu befragen. Und um emotionale Ambivalenz geht es hier.

3. *Blaubarts Angst: Verweigerte Rivalität, ersehnte Freundschaft*

»Meinetwegen nennen Sie mich einen Menschenfresser, Minotaurus oder Blaubart, ich werde mich darüber nicht beklagen, wenn Sie gut begründet belegen können, dass ich mich irre.« Mit diesen Worten schliesst Pierre-Joseph Proudhon, Theoretiker der französischen Arbeiterbewegung, die Vorrede zu seinem 1875 posthum erschienenen Werk *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*. Diese Vorrede ist zugleich eine Adressierung: mit »A Mmes J*** L*** et Jenny D'H***« hebt die Schrift an (Proudhon 1875, 3). Erstere, die Literatin, Publizistin und spätere Salonnière der Dritten Republik Juliette Lamber (später Juliette Adam), hatte 1858 unter dem Namen Juliette La Messine das Buch *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage* publiziert. Darin kritisierte sie Proudhons im selben Jahr erschienenes Buch *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Schon 1856 hatte die an zweiter Stelle genannte Sozialphilosophin und feministische Denkerin Jenny P. d'Héricourt auf die Ankündigung dieses Werks mit einer Aufforderung zu einem öffentlichen Streitgespräch reagiert (d'Héricourt 1856). Diese Auseinandersetzungen mit Proudhon sind als so genannte »zweite Querelle des femmes« oder »Querelle des femmes du Seconde Empire« in die Geschichte des französischen Feminismus eingegangen (vgl. Goldberg Moses 1984, 151–172).[12] Ich werde mich im Folgenden auf den kurzen Disput konzentrieren, den Proudhon und d'Héricourt auf den Seiten der linksliberal und protestantisch geprägten Pariser *Revue philosophique et religieuse* geführt haben.[13]

[12] Anhand der Protagonistinnen dieser Debatte ließe sich die Thematik der Rivalität auch in homosoziale Gefilde weiter verfolgen und dabei auch die Frage der Generationendifferenz aufgreifen. So berichtet Juliette Adam, dass das Verhältnis zwischen ihr und der in denselben Kreisen verkehrenden älteren d'Héricourt gereizt und von Rivalität geprägt gewesen sei (vgl. Adam 1904).

[13] Da hier die Struktur der Beziehung zwischen d'Héricourt und Proudhon im Zentrum steht, gehe ich nicht mehr als nötig auf die Inhalte des Disputs und auch nicht auf d'Héricourts Werk ein (vgl. hierzu Arni / Honegger 1998). Vgl. zu Proudhon u.a. Ansart (1969).

Nachdem auf Initiative d'Héricourts zwei Briefe in Privatkorrespondenz hin- und hergegangen waren, eröffnete sie im Dezember 1856 die öffentliche Debatte mit dem Artikel »M. Proudhon et la question des femmes«. Über ihren Gegner, dessen Thesen zur Minderwertigkeit der Frauen sie widerlegen will, schreibt sie: »Die Frauen haben ein Faible für kämpferische Männer, sagt man; das stimmt, aber man soll es ihnen nicht verübeln: selbst den bloßen Schein von Mut lieben sie, handelt es sich dabei doch um eine schöne und gesunde Sache. Ich bin eine Frau, Monsieur Proudhon ist ein großer Kämpfer des Gedankens, also kann ich nicht umhin, ihm Wertschätzung und Sympathie entgegenzubringen« (d'Héricourt 1856, 5). Proudhon antwortet: »Gerne führe ich mit Ihnen, Madame, eine vertiefte Diskussion über diese dunkle Materie in der *Revue philosophique*«. Unter einer Bedingung allerdings: »ich bitte Sie, Madame, sich einen Paten [*parrain*] zu wählen«. Dieser habe – gleichsam als Vormund – ihre Artikel zu signieren und die Verantwortung für ihre Aussagen zu übernehmen. »Zivilisiertheit« verbiete es ihm, so Proudhon, d'Héricourt persönlich zu konfrontieren, da seine Kritik sich als »intellektuelle und moralische Autopsie« auch auf ihre Person richten werde und er sich dabei nicht aus Galanterie zurückhalten wolle (Proudhon 1857, 165ff.). D'Héricourt reagierte auf Proudhons Bedingung mit einer ebenso bündigen wie maliziösen *Riposte*: »Schlecht gewappnet für die Verteidigung und noch schlechter vielleicht für die Attacke, möchten Sie gerne entkommen« (d'Héricourt 1857, 267).[14]

Nicht die inhaltliche Auseinandersetzung scheute Proudhon. Es galt vielmehr, die Beziehung zu vermeiden, die sich aus einem Streitgespräch von Person zu Person zwangsläufig ergeben würde: »Ich habe einige Ihrer Artikel gelesen, Madame, und wohl erkannt, dass Sie gewiss unter einer Unzahl von Männern, die von ihrem Geschlecht nur das Proletarische haben, keinen Ihnen an Esprit, Charakter und Kenntnissen Ebenbürtigen finden würden. [...] Aber Sie haben genug Verstand, um einzusehen, dass es hier nicht darum geht, Individuen mit Individuen zu vergleichen; es ist das weibliche Geschlecht als ganzes, in seiner Kollektivität, das es mit dem männlichen dann zu vergleichen gilt, wenn über die Frage der Gleichheit der zwei komplementären Hälften des menschlichen Androgyns zu entscheiden ist.«[15] Obschon eine »minderwertige« Frau, war d'Héricourt in den Augen Proudhons ebenbürtig, und genau das wäre durch eine Aufnahme des

[14] D'Héricourt nahm übrigens in ihrem 1860 erschienenen Buch *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes* das von Proudhon verweigerte Streitgespräch wieder auf – nicht nur, indem sie die dazu bereits erschienen Artikel abdruckte, sondern auch, indem sie Zitate aus Proudhons Schriften und ihre Kommentare so montierte, dass sich daraus ein Dialog ergab.

[15] »J'ai lu, Madame, quelques-uns de vos articles. J'ai trouvé que votre esprit, votre caractère, vos connaissances vous mettaient hors de pair avec une infinité des mâles qui n'ont de leur sexe que la faculté prolétaire. [...] Mais vous avez trop de bon sens pour ne pas comprendre qu'il ne s'agit point ici de comparer individu à individu; c'est le sexe féminin tout entier, dans sa collectivité, qu'il faut comparer au masculin, afin de savoir si ces deux moitiés, complémentaires l'une de l'autre, de l'androgyne humanitaire sont ou ne sont pas égales.« (Zit. in d'Héricourt 1857, 7f.).

intellektuellen Wettstreits – der Rivalität – anerkannt. Proudhons Bedingung ist der Versuch, das Paradox einer Frau als »Gleicher« aufzulösen: indem ein männlicher Stellvertreter deren Ebenbürtigkeit qua Geschlecht auf sich nähme und sie als weibliche neutralisieren würde. Denn Proudhon sah wohl, in welch verzwickter Lage er sich befand: »Außerdem werden Sie sich über mich mokieren, wenn ich in meiner Verteidigung der männlichen Vormacht zugleich die Gleichheit der Frau einräume, indem ich von gleich zu gleich mit Ihnen disputiere! Ich kann mir nicht vorstellen, dass Sie mit einer solchen Inkonsequenz meinerseits gerechnet haben.« (Proudhon 1857, 167.)[16]

Allerdings saß Proudhon bereits da in der Falle, wo er die Subtilität von d'Héricourts Aufforderung zum Disput anerkannte, indem er sie thematisierte und so gewissermaßen die Rivalitätsfähigkeit seiner Herausforderin konstatierte. Abgestoßen vom Schreckgespenst der Rivalität mit einer Frau, war Proudhon zugleich in Versuchung geführt von der Sehnsucht nach Freundschaft mit einer Ebenbürtigen. Verkoppelt im Scharnier der Gleichheit lässt sich das eine vom andern nicht trennen: Der Ebenbürtige (*pair*) ist der potentielle Gefährte (*compagnon*), mit dem man rivalisierend *disputiert*. Genau diese Spiegelung der Rivalität in der Freundschaft auf dem Boden der Gleichheit lag offen zu Tage. Wiederholt wies d'Héricourt darauf hin, ihr Gegner sei nicht nur, wie sie selbst, ein strikter Rationalist, mit dem sie viele sozialtheoretische und politische Positionen teile, sondern außerdem – und in diesem Zusammenhang signifikanter – ein *Compatriote* aus der republikanisch geprägten Franche-Comté. Im zeitgenössischen Verständnis derjenigen, die sich wie d'Héricourt und Proudhon dem Erbe der Revolution verpflichtet fühlten, heißt das nichts anderes als: ein Bruder.[17] Gegen diese gewissermaßen evidente *Nähe von gleich Gearteten* wehrte sich Proudhon, weil in den Beziehungen der Rivalität und Freundschaft, die ihr entsprächen, die Gleichheit des Gegenübers und des von ihm repräsentierten Geschlechts anerkannt gewesen wäre.[18]

Eine solche Anerkennung von Geschlechtergleichheit aber hatte für Proudhon eine emotional problematische Bedeutung: Insofern Geschlechterdifferenz in der Geschlechterordnung der Moderne als Ungleichheit verfasst ist, bedroht

[16] »Aussi bien, vous vous moqueriez de moi, si, tandis que je soutiens la prépotence de l'homme, je commençais, en disputant de pair à compagnon avec vous, par vous accorder l'égalité de la femme! Vous n'avez pas compté, j'imagine, que je tomberais dans cette inconséquence.« (Proudhon 1857, 167.)

[17] Die Emphase auf geteilte politische Positionen und eine politisch konnotierte gemeinsame Herkunftsregion kann in Zusammenhang gebracht werden mit den für das 19. Jahrhundert typischen Transformationen des Freundschaftskonzepts hin zur Solidaritätsvorstellung der »›Fraternité‹ oder ›Brüderlichkeit‹ – jenseits aller weiter bestehenden individuellen Sympathiegefühle« (Hermand 2006, 2).

[18] Auch daraus erklärt sich die beharrliche Festschreibung d'Héricourts auf die generische Frau, die ihr nicht nur qua Geschlechtszugehörigkeit Gleichheit aberkennt, sondern auch Freundschaft insofern ausschließt, als diese sich gerade auf die unverwechselbare Individualität des Gegenübers richten würde.

die Anerkennung von Gleichheit diese Ordnung. Eine Bedrohung aber ist nur dann eine solche, wenn sie empfunden wird, mit anderen Worten: wenn ein Sachverhalt Angst auslöst. Genau dieser Ordnung war Proudhon tatsächlich nicht nur kognitiv, sondern auch emotional verbunden und entsprechend fürchtete er ihre Auflösung. »Ist es mein Fehler«, begründet er die Adressierung der *Pornocratie* an Lamber und d'Héricourt, »wenn Sie sich als die herausragenden Damen Patroninnen dieser Pornokratie gebärden, die in Frankreich seit dreißig Jahren das öffentliche Schamgefühl verdrängt [...]? Sie attackieren alles, was ich liebe und verehre, die einzige unter unseren althergebrachten Institutionen, für die ich mir Respekt bewahrt habe, weil ich in ihr die Gerechtigkeit verkörpert sehe.«[19] (Proudhon 1875, 3.) Die Institution freilich, von der Proudhon spricht, ist die geschlechterhierarchisch organisierte Familie und ihre Schwächung nichts anderes als ein sicherer Weg zum »sozialen Zerfall«, dessen »Symptome« er beunruhigt registriert (ebd., 2). Insofern, als Ungleichheit für die familiäre Ordnung, die Proudhon im Sinn hat, die er *liebt und verehrt*, konstitutiv ist, wäre das Eingehen freundschaftlicher / rivalisierender Beziehungen mit Frauen und damit deren Anerkennung als Gleiche ein Antriebsmoment von Anomie. Wird weiter gefragt, woher die libidinale Bindung an eine spezifische Geschlechterordnung rührt, so lässt sich das im hier behandelten Material nicht aufweisen, aber theoretisch herleiten und damit zumindest hypothetisch postulieren: Die Anerkennung von Gleichheit destabilisiert, indem sie eine ungleiche Geschlechterordnung als historisch spezifische Formung von Geschlechterdifferenz hinter sich lässt, auch Ressourcen von Geschlechtsidentität.[20] Und das heißt: Rivalität / Freundschaft muss abgewehrt werden, weil darin eine Ebenbürtigkeit anerkannt wäre, die identitäre Ressourcen vernichtet.

Zur Destabilisierung der von ihm *geliebten* Ordnung oder, in seinen Worten, zum *sozialen Zerfall*, trägt allerdings Proudhon selbst bei, indem er dessen *Symptom* – die Aufforderung einer Frau zu einem rivalisierenden Wettstreit – nicht einfach kommentiert, sondern sich an die Symptomträgerin richtet. Damit tappt er bereits in die Falle, die er doch umgehen wollte, verführt von gerade jener Ebenbürtigkeit, die verbal anzuerkennen er nicht umhin konnte und die er doch performativ leugnen musste, gefangen in einer hoffnungslosen Ambivalenz von Sehnsucht nach Freundschaft und Unbehagen an Rivalität, die nur noch in einem Sprichwort die prekäre Zuflucht einer versuchten Verharmlosung findet: »Sie sagen, Madame, die Frauen hätten ein Faible für kämpferische Männer. Das ist zweifellos der Grund, weshalb Sie mich mit Wichtigkeit geschlagen haben: *Was sich liebt, das neckt sich.*«[21] (Proudhon 1857, 168.)

[19] »Vous attaquez tout ce que j'aime et révère, la seule de nos anciennes institutions pour laquelle j'ai conservé du respect, parce que j'y vois une incarnation de la justice.« (Proudhon 1975, 3.)

[20] Vgl. ausführlicher zum Zusammenhang von Geschlechterordnung und Identität Arni (2001).

[21] »Vous dites, Madame, que les femmes ont un faible pour les batailleurs. C'est sans doute à cause de cela que vous m'avez fouaillé d'importance: Qui aime bien châtie bien.« (Proudhon 1857, 168).

4. Schluss

Für das Unbehagen und die Sehnsucht, die beide Proudhon heimsuchen, gilt, was Lucien Febvre postuliert: »dass jedes menschliche Gefühl ambivalent ist, zugleich es selbst und sein Gegenteil. [...] Die allgemeinen Umstände, das Gerüst unserer Ideen und gewisse subjektive Einstellungen können erklären, warum in einem bestimmten Fall und in einem bestimmten Moment gerade der eine Pol dominiert, etwa der Hass über die Liebe oder das Mitleid über die Grausamkeit. Aber diese kontrastierenden Zustände gehören trotzdem zusammen, und der eine kann nicht manifest werden, ohne die mehr oder weniger latente Gegenwart des anderen hervorzurufen.« (Febvre 1977, 321f.) In der Verschränkung von Sehnsucht nach Freundschaft und Unbehagen an der Rivalität (als ein durchaus generelles Moment des Freundschaftsdiskurses) kommt in der Moderne und in zwischengeschlechtlicher Konstellation eine emotionale Ambivalenz gegenüber der Geschlechtergleichheit zum Ausdruck. Miteinander im Scharnier der Gleichheit als geteilte Voraussetzung verschränkt, sind Freundschaft und Rivalität zwischen den Geschlechtern brisant, weil sie im Medium der Beziehung eine auf Geschlechterdifferenz als Ungleichheit gegründete Geschlechterordnung destabilisieren.

Freilich ist das nicht deterministisch zu verstehen, sondern als die Matrix einer Problematik, die sich im einzelnen Fall entfalten kann – oder auch nicht – und die sich in einem historischen Prozess befindet. Ob wir die grundsätzliche Ambivalenz der Gefühle als ein Agens historischen Wandels verstehen und entsprechend als Gegenstand historischer Erklärung in den Blick nehmen, ist eine offene empirische Frage, zu der ich mit einem hier nur skizzenhaft erarbeiteten Ausschnitt aus einer Geschichte der Freundschaft / Rivalität anregen möchte. Wenn wir aber aus einer solchen Perspektive an die politische und intellektuelle Geschichte herangehen, dann gilt es, entsprechende Diskurse als etwas zu begreifen, in dem nicht nur auf inhaltlicher Ebene gesellschaftliche Ordnung verhandelt wird. Insofern als solche Verhandlungen Auseinandersetzungen sind, generieren sie Beziehungen, und in diesen sind unweigerlich Sensibilitäten im Spiel – und damit auch die Febvre'schen »Oszillationen« (Febvre 1977, 322): »Schlagen Sie zu«, schließt Proudhon an das Sprichwort der sich neckenden Liebenden an, »schlagen Sie nochmals zu, verschonen Sie mich nicht«, und sagt damit nichts anderes als: Seien Sie meine Freundin! (Proudhon 1857, 68.)

Literatur

Adam, Juliette (1904): *Mes premières armes littéraires et politiques*, Paris.

Ansart, Pierre (1969): *Die Soziologie Pierre-Joseph Proudhons*, Frankfurt a.M.

Arni, Caroline (2001): Das kultivierte Gefühl. Liebe als Freundschaft in der Ehe um 1900. In: *WerkstattGeschichte*, Jg. 10, Nr. 28, S. 43–60.

Arni, Caroline (2004): *Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900*, Köln / Weimar / Wien.

Arni, Caroline / Honegger, Claudia (1998), Jenny P. d'Héricourt (1809–1875). Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789. In: Claudia Honegger u. Theresa Wobbe (Hg.), *Frauen in der Soziologie. Neun Porträts*, München, S. 60–98.

Cotteri, Luigi (Hg.)(1995): *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea / Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur.* Akten der XXII. Internationalen Tagung deutsch-italienischer Studien, Meran, 9.–11. Mai 1994, Meran.

D'Héricourt, Jenny P. (1856): M. Proudhon et la question des femmes. In: *Revue philosophique et religieuse*, décembre, S. 5–15.

D'Héricourt, Jenny P. (1857): Réponse de Mme Jenny d'Héricourt à M. P.-J. Proudhon. In: *Revue philosophique et religieuse*, février, S. 267–275.

D'Héricourt, Jenny P. (1860): *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes*, Paris / Brüssel.

De Montaigne, Michel Eyquem (1999): Über die Freundschaft. In: Klaus-Dieter Eichler (Hg.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig, S. 83–97.

De Staël, Germaine (1979) [1796]: *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Paris.

Derrida, Jacques (1999): Die Politik der Freundschaft. In: Klaus-Dieter Eichler (Hg.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig, S. 179–200.

Derrida, Jacques (1993): Politics of Friendship, in: *American Imago*, Jg. 50, H. 3, S. 353–391.

Derrida, Jacques (1997): *Politics of Friendship*, London / New York.

Eickenrodt, Sabine u. Rapisarda, Cettina (Hrsg.) (1998): *Freundschaft im Gespräch* (= Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, Bd. 3) Stuttgart / Weimar.

Eichler, Klaus-Dieter (Hg.) (1999): *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig.

Febvre, Lucien (1977): Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen [1941]. In: Marc Bloch et al., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hg. von Claudia Honegger, Frankfurt a. M., S. 313–334.

Fourier, Charles (1975) [1808–1835]: *Vers la liberté en amour*, Textes choisis et présentés par Daniel Guérin, Paris.

Goldberg Moses, Claire (1984): *French Feminism in the Nineteenth Century*, Albany N.Y.

Hermand, Jost (2006): *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Köln / Weimar / Wien.

Littré, Émile (1877): *Dictionnaire de la langue française*, Paris.

Mitchell, Juliet (2003): *Siblings: Sex and Violence*, Cambridge UK.

Nietzsche, Friedrich (1980) [1891]: *Also sprach Zarathustra*, Werke in sechs Bänden, Bd. 3, München / Wien.

Proudhon, Pierre-Joseph (1857): Lettre à Madame J. d'Héricourt. In: *Revue philosophique et religieuse*, janvier, S. 164–168.

Proudhon, Pierre-Joseph (1875, posthum): *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Paris.

Puff, Helmut (2001): Von Freunden und Freundinnen. Freundschaftsdiskurs und -literatur im 16. Jahrhundert. In: *WerkstattGeschichte*, Jg. 10, Nr. 28, S. 5–22.

Reese, Dagmar (1999): Jenseits der Ordnung der Geschlechter: Gefährten, Kameraden, Partner. In: Klotter, Christoph (Hg.), *Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert. Die Individualisierung der Liebe*, Giessen, S. 293–310.

Rosenwein, Barbara (2002): Worrying about Emotions in History. In: *American Historical Review*, Jg. 107, H. 3, S. 821–845.

Saxer, Daniela (2007): Mit Gefühl handeln: Ansätze einer Emotionsgeschichte. In: *traverse*. Zeitschrift für Geschichte Jg. 14, H. 2, S. 15–29.

Schnegg, Brigitte (2001): Gleichgestimmte Seelen. Empfindsame Inszenierung und intellektueller Wettstreit von Männern und Frauen in der Freundschaftskultur der Aufklärung. In: *WerkstattGeschichte*, Jg. 10, Nr. 28, S. 23–42.

Simmel, Georg (1995): Soziologie der Konkurrenz. In: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M.

Smith-Rosenberg, Carroll (1984): ›Meine innig geliebte Freundin!‹ Beziehungen zwischen Frauen im 19. Jahrhundert. In: Claudia Honegger u. Bettina Heintz (Hg.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt a.M., S. 241–276.

Tenbruck, Friedrich (1964): Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, S. 431–456.

Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960) (1990), hg. vom CNRS Institut National de la Langue Française, Paris.