

Gérard Fourez

Die sexuelle Revolution

Ein kulturgeschichtlicher Überblick

Offensichtlich hat der Begriff «sexuelle Revolution» etwas mit persönlicher Erfahrung zu tun. Aber die «sexuelle Revolution» ist gar nicht so leicht zu bestimmen. Man muß sie auch in dem Kontext bedenken, aus dem heraus sich ihre Entwicklung, ihre Beweggründe und ihr Einsatz erklären. Das haben wir uns in diesem Beitrag zum Ziel gesetzt. Wir möchten nämlich zeigen, wie sexuelle Revolution und Ethik des Gefühlslebens, des Körperlebens und der Sexualität an die gesellschaftlichen Bedingtheiten gebunden sind. Natürlich ist diese Analyse eine vereinfachte theoretische – und also ideologische – Konstruktion. Sie faßt geschichtliche, nach Epochen, Gegenden, Kulturen, sozialen Schichten und Geschlecht unterschiedliche Entwicklungen in einer einzigen Darstellung zusammen und läßt demnach zahlreiche Gesichtspunkte beiseite, um desto deutlicher einen besonderen Zugang zu unseren aktuellen Fragen sichtbar zu machen. Sie setzt voraus, daß es keine alles umfassende Analyse solcher Phänomene gibt¹.

I. Die Auffassung des Körpers in den autarken Gemeinwesen des Mittelalters

Die wirtschaftliche Organisation der Feudalzeit vor dem gesellschaftlichen Aufstieg des Bürgertums war ziemlich autark. Die Domänen (Privathäuser, Schlösser, Klöster) und die Dörfer, die ihnen angegliedert waren, stellten einen guten

Teil ihrer Verbrauchsgüter und Werkzeuge selber her. Was man seither Arbeitsteilung nennt, war in diesen Gemeinwesen noch wenig bekannt. Wenn damals Schuhe gebraucht wurden, ging man nicht zum Schuster, sondern zum Hans, der die Schuhe machte, denn die gesellschaftliche Beziehung war in erster Linie nicht funktional, sondern personal und global. Die Einwohner jener Gemeinden kannten einander gut, noch über alle sie einenden funktionalen Beziehungen hinaus. Die Arbeit war weniger eine spezialisierte Tätigkeit, sondern vielmehr Teil eines umfassenden Ganzen. Wirtschaftlicher, politischer und sozialer Bereich waren nicht getrennt wie heute. Die Leute konnten sich ihr Leben nicht außerhalb ihrer Gesellschaft, besser: außerhalb ihrer *Gemeinschaft* vorstellen, und die Verbannung war schlimmer als der Tod. In solchen Gemeinwesen wußte jeder so ungefähr alles von jedem – man denke an gewisse traditionelle Gemeinschaften der Gegenwart oder auch an bestimmte Jugendgruppen. Bis zu einem gewissen Punkt kann man sagen: Jeder kannte den anderen «körperlich». Man hat den Eindruck, daß die Schamhaftigkeit nicht auf dieselbe Weise erlebt und aufgefaßt wurde wie heute, auch wenn hinsichtlich des Körpers klare und unübertretbare Verbote bestanden. Die Leute schliefen im Wirtshaus zusammen, ohne daß dadurch die gleichen Moralprobleme entstanden, wie sie unsere Großeltern mit Sicherheit aufgeworfen hätten. Diesbezüglich ist eine gewisse Anzahl von Regelungen der Stadt Paris vom Mittelalter bis in unsere Tage aufschlußreich. Es gab eine Zeit, da die Leute nackt in der Seine badeten; in den immer strenger werdenden Vorschriften aber läßt sich die allmähliche Wandlung der Sitten ablesen. Es kommt schließlich zu Anfang unseres Jahrhunderts zu geradezu lächerlichen Situationen: Am Meer draußen werden Umkleidekabinen bis an den Rand des Wassers hinausgefahren, und heraustreten fast vollständig angekleidete Männer oder Frauen. Unmöglich, ihren Körper zu sehen, wenn sie ins Wasser steigen.

Um die mittelalterliche Auffassung des Körpers zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß damals kein Kapital angehäuft wurde. Der Gewinn aus der Produktion wurde nicht in Investitionen zum Zweck der Kapitalvermehrung angelegt, sondern für gewöhnlich in großmütigen Ausgaben, sei es für Feste, für Kriege oder zum Bau von Kathedralen aufgewendet.

Dieses Verhalten dem Geld gegenüber schlug auf das Verständnis des Körpers zurück. Er war einerseits der Leib der Arbeit (ohne deshalb freilich zu einem bloßen Werkzeug herabzusinken); er bekam alles Notwendige, um im Heute und in der folgenden Arbeitssaison durchhalten zu können. Bei anderen Anlässen war er dann auch wieder der Leib festlicher Freude (wir brauchen nur an die allerdings späteren Gemälde Breughels zu denken oder an andere Gelegenheiten volkstümlicher Ausgelassenheit, die unsere knauserige, kleinbürgerliche Mentalität als «maßlos» abstempelt). Bei den Aristokraten offenbart sich der Körper in seiner Festpracht bei den Prestigeveranstaltungen anlässlich eines Turniers oder eines Feldzugs. Wir sind noch weit entfernt vom sparsamen 19. Jahrhundert, wo man sich fragte, ob die Maßlosigkeiten nicht zu sehr ermüden und der Arbeit und der Gesundheit schaden.

Die Moral jener fernen Zeit spiegelt die gesellschaftliche Organisation wider: ein organisches Ganzes. Die Normen appellieren nicht so sehr an die «Vernünftigkeit», als vielmehr an das «Sakrale». Der Körper, die gesellschaftlichen Unterschiede, die Verschiedenheit der Geschlechter usw. – alle beziehen sich auf eine gottgegebene, geheiligte Welt². Eine Übertretung wird nicht in erster Linie als eine Umgehung des Mittels zum Ziel empfunden; sie trifft vielmehr die gesamte gesellschaftliche und sogar kosmische Ordnung. Die Moral setzt sich aus sakralen Verboten zusammen und ist stärker an die Schande als an die Schuld gebunden. Die Ethik der damaligen Zeit legt großen Wert auf die Übereinstimmung mit der Natur und die daraus erfließenden Tugenden; erst im 14. Jahrhundert wird man mit Wilhelm von Okkam beginnen, die Moral in negativen Vorschriften zu lehren. Viel später dann erscheinen Handbücher, die sich vorsichtig mit der Sexualität befassen als einer Angelegenheit, die im Hinblick auf einen «Ertrag», das heißt hier auf die Zeugung neuen Lebens unter Kontrolle stehen muß. Alsdann ist es Aufgabe der Vernunft, die Regeln dafür zu erstellen, was man mit Bezug auf die Berechnung dieser Zweckbestimmung tun kann und was nicht.

II. Die *bourgeoise* Auffassung des Körpers

Im ausgehenden Mittelalter änderten sich die kulturellen Vorstellungen. Man muß sich genauer das Leben des bürgerlichen Kaufmanns anse-

hen, um das zu verstehen. Er durchstreift auf seinen Geschäftsreisen die Städte Europas und stellt mit seinen Kunden durch Verträge geregelte, jedoch keine im eigentlichen Sinn vollmenschlichen Beziehungen her. Ja, er sieht sich sogar veranlaßt, sich als *allein* zu denken, gleichsam in einem «inneren Exil»³. Mit dieser Kaufmannsmentalität macht sich bald eine individualistische Auffassung vom Menschen und von der Moral breit. Auf seinen häufigen Reisen fern der Heimat und dem Zuhause lernt der Geschäftsmann zwischen seinem privaten Leben und seinem «öffentlichen», beruflichen Dasein zu unterscheiden; seine Wurzeln senkt er in ein privates Innenleben, das sich von seiner äußerlichen und veränderlichen Tätigkeit trennt. Die Architektur wird mit der Zeit zum Spiegel dieser Wandlung: Die Häuser sind bald nicht mehr bloß Wohnstätten, sondern sorgsam abgeschlossene Interieurs; die Schlafzimmer unterscheiden sich jetzt von jenen Räumlichkeiten, in denen die Geschäfte abgewickelt werden; die Klausur der Ordensfrauen wird strenger. Zwischen Mann und Frau nimmt die Rollenverteilung größere Ausmaße an, und mehr als zuvor werden die Frauen als unmündige Menschen behandelt⁴.

Die Arbeitsteilung entsteht. Die Berufe unterscheiden sich zunehmend. So sehr, daß es möglich wird, mit jemand geschäftlich zu verhandeln, ohne daß man mehr kennt als eben seine Funktion im Geschäftsleben. Der Reingewinn wird – was das Wirtschaftliche angeht – nicht mehr für Feste ausgegeben, sondern sparsam in einer geduldig geführten Kapitalhäufung gehortet. Die bürgerliche Gesinnung wirtschaftet rational und konzentriert sich auf Leistung und Einträglichkeit. Die Aristokratie wird freilich noch jahrhundertlang in ihrer früheren Mentalität weiterleben, wenn auch nicht ohne Reibereien mit dem Bürgertum. Die Fabel von der Grille (dem Aristokraten, der nicht kapitalisiert) und der Ameise (dem arbeitsamen, sparsamen Bürger) ist nicht ohne sprechenden Humor: Die wohlberechnende Selbstbeherrschung wird zur Haupttugend der bürgerlichen Ethik. Damit sind die Grundlagen einer auf «Eigenliebe und Selbstbeherrschung» gegründeten (übrigens recht «männlichen») Moral gelegt.

Im Verlauf dieser wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen ändert sich auch die Auffassung vom Körper. Diesbezüglich ist das Verhalten des *bourgeois* Kaufmanns durchaus typisch. In der Außenwelt seines Daseins verliert sein Kör-

per die ihm eigene affektive Bedeutung. Er wird mehr und mehr als Mittel, als Werkzeug geschätzt, nicht mehr als Leib; manchmal (man denke an Descartes) wird er sogar mit einer Maschine oder einem Automaten verglichen. Das Gefühlsleben zieht sich allmählich zurück. Es schafft sich eine neue Sphäre: das Privatleben. Und das fängt so an, daß man sich die Familie nur noch als eine aus Eltern und Kindern gebildete Kleinstgruppe vorstellt: Die Kernfamilie ist da. Der bürgerlichen Ethik entsprechend hält man körperlich Distanz; man ißt nicht mehr aus derselben Schüssel und trinkt nicht mehr aus demselben Becher; so etwas ist jetzt verpönt. Man berührt einander weniger. In den Städten leben die einzelnen Menschen nebeneinander, ohne sich zu kennen und bald auch ohne miteinander zu sprechen. Die sittlichen Normen werden dadurch aus Verboten zu «verinnerlichten» Grundsätzen. Die Gefühle emigrieren in das «innerliche Leben», wo sie sich in «romantische Liebe» verwandeln, während im übrigen gesellschaftlichen Leben kalte geschäftliche Berechnung herrscht. Die Spiritualität selber betont mehr und mehr das dem inneren Leben gleichgesetzte geistliche Leben. Zu gleicher Zeit erscheinen Innerlichkeit und damit verknüpft (mystisches oder wissenschaftliches) Wissen als eigentliche Stärke der bürgerlichen Gesellschaft.

So wird eine Ethik des Kalküls und der Sparsamkeit zur Grundlage der neuen Moral des körperlichen, affektiven und sexuellen Lebens. Die Sexualität ist für den Bourgeois jetzt nicht mehr integrierender Bestandteil des Weltganzen, das jedem Ding seinen Platz zuweist; sie wird Gegenstand einer von der immer höheren Bewertung des Individuums abhängigen Überlegung. Man muß sich *beherrschen*, um sich zu *verwirklichen*. Die Beherrschung der Leidenschaften wird zum zentralen Problem der bürgerlichen Ethik; die Leidenschaften bedrohen ja durch ihre irrationale Triebkraft die Berechnung, der sich alles zu unterwerfen hat. Vom 18. Jahrhundert an bemüht sich das Bürgertum, die Leidenschaften genauso wie die geschäftlichen Angelegenheiten zu verwalten. Hierzu ruft man nach einer Moral der Berechnung und verlangt nach Erziehern und Ärzten, die erklären und lehren, wie man den Körper beherrscht und ihn so der Vernunft dienstbar macht. Das Ideal ist, den Körper zu einem kräftigen, gesunden, ruhigen, nüchternen und geordneten Instrument heranzubilden, das zu arbeiten oder zu zeugen

versteht. Und da sich das menschliche Gefühlsleben nicht leichthin in dieses Prokrustesbett der Vernünftigkeit zwängen läßt, wird im 18. und 19. Jahrhundert die sexuelle Unterdrückung systematisch gefördert. So spiegelt die bürgerliche Ehemoral sehr wohl die wirtschaftliche Ordnung jener Zeit wider und gründet sich anscheinend auf die Vorstellung, daß sich die Ehepartner gegenseitig (wenigstens die Frau für den Mann) Privateigentum sind. Übrigens strukturiert sich nach M. Foucault erst jetzt der Begriff «Sexualität» selbst außerhalb einer umfassenderen Sicht; das technische Denken weist sie dem Bereich zu, den es zu beherrschen und in die zu diesem Zweck geschaffenen Normen einzufügen gilt⁵. Jedoch ist diese «bürgerliche» Moral keine dumme, ängstliche Verdrängung, wie die Apostel der sexuellen Revolution zuweilen willkürlich behaupten; sie ist vielmehr Teil einer kraftvollen Bejahung des Individuums und seiner Stärke. Es geht also um die Frage, wie das (männliche?) Individuum und seine Sexualität ihren Platz in einer durch das Bürgertum bewußt erbauten Welt finden.

III. Vom Individualismus zur industriellen Revolution

In dem Maße, wie sich das Bürgertum als beherrschende Klasse durchsetzt, untergräbt es sowohl die alte, aristokratische Ethik als auch die volkstümliche Sakraethik. Das Individuum betreibt nun seine Geschäfte unabhängig von der königlichen Gewalt; es wagt, sich in seinem ihm eigenen Lebensstil zu behaupten. Dieser Individualismus erreicht im 18. Jahrhundert seine volle Entfaltung; Beweis dafür ist die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten, in der es heißt: Jeder Mensch hat ein Recht auf sein eigenes Glück. Dieser kleine Satz bedroht die alte Ordnung in ihren Wurzeln, denn nach ihr besitzt das Individuum seinen Platz nur in der geheiligten Organisation der Gesellschaft (erinnern wir uns daran, daß es in den autarken Gemeinwesen dem Individuum praktisch unmöglich war, sich «allein» zu denken).

Das Recht auf sein eigenes Glück entspringt unmittelbar dem liberalen Individualismus. Es wird aber auch das Bürgertum selbst, dem es entstammt, unterminieren. Wenn sich andere Verhältnisse ergeben haben werden, wird man das Leistungsdenken und die Bewahrung des väterlichen Erbes aufgeben und fordern, «aus

Liebe» zu heiraten oder – einige Zeit später – die volle Entfaltung seines Gefühlslebens zu sichern.

Eine neue Wandlung im Verständnis des Körpers und des Privatlebens wird durch das Verschwinden der Zünfte und durch das Entstehen der Industriegesellschaft eingeleitet; maßgebend ist hier vor allem die Tatsache des individuell gesehenen Stellenmarktes und der Trennung von Arbeitsplatz und Wohnung. Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts werden die Familienwerkstätten und sogar auch die Familienbetriebe durch unpersönlichere Arbeitsplätze ersetzt, wo das Dasein von der übrigens immer stärkeren technischen Intelligenz geregelt wird. Hier machen zuerst die Arbeiter, aber dann im 20. Jahrhundert auch die Führungskräfte eine neue Erfahrung ihres Körpers: Es ist ein entfremdeter Körper; er gehört einem selbst immer weniger in dieser menschenfeindlichen Arbeitswelt.

Zugleich mit dem mächtigen Aufschwung der Arbeitswelt verstärkt sich das Privatleben. Auf diese Weise wird das Dasein in zwei Bereiche zerspalten: in den *öffentlichen* Bereich, zu dem Arbeit und soziale Beziehungen gehören, und in den *privaten* Bereich, der sich auf die Kleinstfamilie und die Wohnung einschränkt. Ersterer ist theoretisch «asexuell» in dem Sinn, daß grundsätzlich nur die technische und wirtschaftliche – also bürgerliche – Rationalität Daseinsrecht hat; das ganze Gefühlsleben aber findet sich in den zweiten, den privaten Bereich abgeschoben.

Mit der immer größeren Ortsbeweglichkeit verändert sich das Familienleben weiterhin. Die auf ihre Grundzelle zurückschrumpfende Kleinfamilie verliert mehrere ihrer wichtigen Funktionen. Da man in der Fabrik arbeitet, übernimmt die Schule den größten Teil der Erziehung. Die Beweglichkeit der Arbeitskräfte führt ebenfalls dazu, die Aufgabe der «Sozialversicherung» öffentlichen Organen zu übertragen, was dann ein Schwinden der traditionellen Solidarität zur Folge hat. Die Familie bleibt nur noch ein Ort für das Gefühlsleben und eine Verbraucherzelle. Gewiß ist das Ehepaar von bestimmten sozialen Verantwortungen entlastet, aber man verlangt viel von ihm: von der Großfamilie abgeschnitten, haben die Eheleute große Schwierigkeiten, ihren Kindern eine ausgewogene Entfaltung ihres Gefühlslebens zu gewährleisten. Überdies werden die Ehepartner in einer Gesellschaft, in der man oft den Wohnsitz wechselt, einander der einzige unveränderliche affektive Halt. Das ist eine schwere seelische Belastung, um so mehr, als eine

neue, an das Recht auf individuelles Glück gebundene «moralische» Norm ihren Einzug hält: Du mußt dein Gefühlsleben voll entfalten! Dein sexuelles Leben soll dir gelingen! Das ist dein Recht! Je mehr man aber vom Ehepartner, von der Ehe selbst erwartet, desto schwieriger wird das «Gelingen». Und wie immer in solchen Fällen wird die bedrohte Institution aufgewertet. Im christlichen Milieu zum Beispiel entstehen Familienteams, Familienbewegungen und bald auch Begegnungen von Eheleuten (marriage encounters). In dieser Aufwertung der Affektivität und in dieser neugeschaffenen Spiritualität des Gefühlslebens meldet sich die sexuelle Revolution an.

IV. Der Aufstand des Eros gegen den Logos

Während der Industrialisierung behauptete sich die bürgerliche Ethik noch immer mit ihrer Selbst- und Weltbeherrschungsmentalität. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts aber scheint sich die überall zurückgedrängte Sexualität erneut zu regen. Und hier nun finden die Untersuchungen Freuds (zweifelloos eines der letzten Moralisten des Bürgertums) und Marcuses (dieses Philosophen der Kulturrevolution der sechziger Jahre) ihren vollen Sinn.

Bekanntlich protestierte *Freud* gegen die Verdrängung der Sexualität. Doch die sexuellen Triebe beunruhigten ihn auch⁶. Er fragte sich, ob die der Logik der Industriegesellschaft unterworfenen moderne Menschheit weiterhin den Preis für die Zivilisation, nämlich die Beherrschung der Triebe, zahlen würde. Seiner Ansicht nach müßten Wirklichkeitssinn und Vernunft die Spontaneität der Triebe in der Gewalt behalten, der Logos also den Eros beherrschen. Freud fürchtete, das Gebäude der Zivilisation könne ohne diese Bändigung der Triebe einstürzen. In dieser Hinsicht war er gewiß ein Kind seiner Zeit; sein Werk läßt sich als ein letzter (?) Versuch der bürgerlichen Zivilisation interpretieren, die Sexualität dadurch in die Gewalt zu bekommen, daß man die Triebe in vorgeschriebene Wege leitet. Seine vorgeschlagene Strategie ist zwar von anderer Art, die Absicht jedoch bleibt wesentlich bourgeois: Es geht darum, den Geschlechtstrieb gleichsam zu «verwalten» wie ein Kapital; nach Freud ist der Spontaneität zu mißtrauen; sie muß kanalisiert und sublimiert werden. Typisch kleinbürgerliche Frage: Wie kann

sich das Individuum behaupten, ohne in der Irrationalität seiner Triebe zu versinken?

Auch nach Marcuse wurde unsere Zivilisation auf der Basis der Verdrängung der Spontaneität durch die Vernunft und zu ihren Gunsten erbaut. Seiner Meinung nach wird diese Unterdrückung aber unnütz, nachdem der durch die Repression ermöglichte wirtschaftliche Aufschwung unsere Überflußgesellschaft hervorgebracht hat. Trotzdem fährt der Logos fort, über den Eros zu herrschen, denn das Bürgertum hat an die Stelle des Prinzips von der Wirklichkeit das Prinzip von der Leistung gesetzt. Marcuse nennt das Überrepression. Nach seiner Auffassung produzieren wir nicht mehr so sehr zur Befriedigung unserer durch die Realitäten aufgenötigten Bedürfnisse, sondern vielmehr zur Aufrechterhaltung der Leistung und des Wachstums unserer Wirtschaft; dabei ist alles der kalten – geschichtlich gesehen männlichen – Rationalität der Technologie unterworfen, die uns heute in Bann schlägt. Daher bleibt der Eros weiterhin dem Logos unterstellt, diesmal jedoch grundlos. Hier liegt nach Marcuse die Ursache für die sexuelle Revolution. Zu guter Letzt wird sich nämlich der Eros, die Spontaneität, gegen den Logos auflehnen.

V. Die sexuelle Revolution und der Mittelstand

Es scheint, daß die sexuelle Revolution der Mitte des 20. Jahrhunderts im Mittelstand ihren Aufschwung genommen hat. Man könnte diese Gesellschaftsschicht durch ihren doppeldeutigen Bezug zur Macht charakterisieren, ja sogar definieren. Die sozialen Mittelschichten haben kaum den Eindruck, die öffentlichen Ereignisse zu beeinflussen; entscheidend sind ja das Großkapital und die Politiker. Doch besitzt der Mittelstand genügend wirtschaftliche, finanzielle und kulturelle Privilegien, um an der Erhaltung des «Gesellschaftssystems» interessiert zu sein; er kann sich daher nur in seinem Privatbereich eine Auflehnung erlauben. Diese Gesellschaftsschichten arbeiten hart, zahlen viele Steuern, haben kaum Hoffnung auf eine gesellschaftliche Karriere und sind oft von ihrer Arbeit enttäuscht; so sind sie anscheinend der Idealfall für den oben erwähnten Marcuseschen Begriff von der Überrepression (die Analysen müßten dabei noch auf das Männliche und Weibliche abgestimmt werden, damit der Beitrag der Emanzipa-

tion und der Revolte der Frauen in der sexuellen Revolution deutlicher wird).

Die Aristokratie übrigens bezog sich vor ihrer Verbürgerlichung auf eine vorbürgerliche Ethik. Die niederen Volksschichten⁷ – Arbeiter oder Bauern – hatten niemals wie das Bürgertum den Eindruck, ihr Leben selbst zu führen; die Frauen übrigens auch nicht⁸. Diese Volksschichten überließen also die Normen der bürgerlichen Ethik denen, die in der Gesellschaft einen Rang innehatten, und versuchten zunächst, selber zurechtzukommen, indem sie die verbale Bejahung einer strengen und sakralen Moral mit einer toleranteren Praxis verbanden. Lange Zeit hindurch haben die niederen Volksschichten und die aufsteigenden sozialen Klassen das, was sich die Privilegierten mit ihrer «liberalen» oder «freien» Moral erlaubten, als verdächtig empfunden. In Europa zum Beispiel ist die Arbeiterbewegung im sexuellen Bereich spröder als das Großbürgertum; und in den Vereinigten Staaten bringt die «moral majority» das Zögern des Volkes zum Ausdruck, seiner «Elite»schicht zu folgen. Seit etwa fünfzehn Jahren jedoch erfaßt die sexuelle Revolution – oder/und die Ideologie der Mittelschicht? – die Jugendlichen fast aller sozialen Klassen der westlichen Welt.

Diese kurze Analyse der Lage des Mittelstandes führt zu einem besseren Verständnis eines der charakteristischen Elemente der sexuellen Revolution, nämlich des Rückzugs in das private, affektive, familiäre und dann rein sexuelle Leben. Das Privathaus oder die Wohnung, darin die Kleinfamilie auf sich zurückgebildet lebt, bringt diese Tendenz deutlich zu Bewußtsein. Bei der Arbeit und in dem (typischen Pariser) Dreitakt Fahren-Schuften-Schlafen («métro-boulot-dodo») hat der Kleinbürger von heute kaum noch eine Macht über sein Leben; er wird also versuchen, eine solche zurückzugewinnen, indem er in seinem affektiven, familiären und sexuellen Leben herumexperimentiert. In unserer Produktions- und Verbrauchergesellschaft bleibt aber dieses «Experimentieren» oft am Audiovisuellen hängen, was dann die fundamentalen Verdrängungen kaum ändert.

So gesehen, gehört die sexuelle Revolution zu einer weitausgreifenden Woge der «Privatisierung» des Daseins, kennzeichnend für die fortschrittliche technologische Gesellschaft. Jene Leute, die das Gefühl dafür verloren haben, es lohne sich, die öffentlichen Bereiche zu besetzen oder zu größerer gesellschaftspolitischer Macht

aufzusteigen, werden in Affektivität und Sexualität investieren, in «sensitivity groups» und andere «training groups» (und sogar in religiöse Affektivität!). Im großen und ganzen kann man ohne Zweifel der Meinung sein, daß die sexuelle Revolution aus einem Versuch geboren wird, wieder Macht über sein eigenes Dasein zu erlangen; und da die Leute sie nicht im öffentlichen Leben finden, suchen sie sie im familiären und privaten Kreis. Schließlich ist die «sexuelle Revolution» ein Integrationselement in der Industriegesellschaft: Sie schafft neue Normen, wie darin zu leben sei.

Man kann diese «Revolution» auch als das Aufflammen eines neuen Willens gesellschaftlicher Kontrolle durch den Mittelstand verstehen. Von dem Augenblick an, da die Leute kein großes Interesse mehr an einem gesellschaftlichen Aufstieg haben und sich ihres geringen gesellschaftlichen Machteinflusses bewußt werden, erlaubt ihnen die Aufwertung des Privatlebens, sich aus den Entscheidungsstrukturen einer technokratischen Gesellschaft herauszuhalten. Die sexuelle Revolution erscheint dann als einer der Mechanismen einer doppelschichtigen (dualen) Gesellschaft, in der ein Daseinsbereich durch die wissenschaftlich-technische Rationalität beherrscht wird, scharf getrennt vom zweiten Bereich, der für das Zusammenleben und die Affektivität offen steht (mögen beide wirklich oder bloß illusorisch sein).

VI. Auf dem Weg zu einer neuen Sexualmoral oder einer neuen Gesellschaftsethik?

Wenn die hier skizzierten Analysen zutreffen, wird es möglich, dem Phänomen der sexuellen Revolution seine Stelle anzuweisen. Sie scheint an eine Krise der bürgerlichen Ethik gebunden. Diese hatte die Beherrschung der Leidenschaften zum Ziel, um sie der individuellen menschlichen Entfaltung dienstbar zu machen. Die Ängstlichkeit wirtschaftlich-technischen Denkens der Affektivität und Sexualität gegenüber brachte unsere Gesellschaft dazu, sich mit einer Sexualmoral zu versorgen, die den Eros dem Logos unterstellt und gleichzeitig die Person aufwertet. Der repressive Aspekt dieser Ethik konnte sich in jenen Gebieten der Welt und in jenen Gesellschaftsschichten, die sich in der Industriegesellschaft eine Überflußökonomie geschaffen hatten, nicht mehr durchsetzen. Die Unterdrückung war nicht mehr durch das Gefühl ausgeglichen, etwas

Neues zu schaffen und dadurch an Wert zu gewinnen. Die Spannung war größer in jenen Gesellschaftsschichten, die wenig gesellschaftliche Macht besaßen und kaum ein Interesse an einem sozialen, wirtschaftlichen Aufstieg zeigten, aber eine wahre Macht über ihr «privates» Leben innehatten, nämlich im gehobenen Mittelstand.

Die sexuelle Revolution signalisiert symptomatisch den Untergang der bürgerlichen Ethik, einer männlichen Ethik der Selbstbeherrschung, die das Gefühlsleben dem Aufbau der Welt unterordnete. Aber diese Revolution übernimmt die der bürgerlichen Ethik eigentümliche Bejahung des Individuums; sie bestätigt die Unmöglichkeit, zu einer Ethik des sakralisierten Körperlichen zurückzukehren, wie es uns das Mittelalter als Erbe vermacht hatte. Sie stellt eine Frage an unsere Gesellschaft, in der Familienleben, Gefühlsleben und technologisch-ökonomische Produktion voneinander getrennt sind, die Frage nämlich: Wie soll man das affektive und sexuelle Leben mit einem Gesellschaftsprojekt und dessen technologischen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen in Einklang bringen? Mit anderen Worten: Wenn die sexuelle Revolution nicht einzig und allein die zwischenmenschlichen Beziehungen berührt, sondern ein mit der Veränderung der Gesellschaft verbundenes Symptom ist, dann muß man sich fragen, wie man in einer Gesellschaft leben soll, in der die technologischen Strukturen unsere Produktion, unsere Beziehungen zur Macht und sogar die Darstellungen unserer Affektivität und unseres Körpers determinieren? Sicher ist, daß es bei der sexuellen Revolution nicht bloß um eine «Sexualmoral» geht, sondern um eine Gesellschaftsethik; ihre Analyse zeigt, daß man das Sexuelle nicht vom Gesellschaftspolitischen trennen kann.

¹ Für diese Überlegung bietet ein weiteres Reflexionsfeld G. Fourez, *Choix éthiques et conditionnement social* (Paris 1979). Dieser Artikel ist wie jede Untersuchung solch ideologischer Phänomene wie der sexuellen Revolution mit schwer analysierbaren Voraussetzungen belastet. Soll man in der Untersuchung der bürgerlichen Ethik etwa wie M. Foucault, *La volonté de savoir* (Paris 1976), die Technik der bürgerlichen Macht, wie sie sich in dem Verständnis der Sexualität niederschlägt, oder wie J. Van Ussel, *Histoire de la répression sexuelle* (deutsch: *Sexualunterdrückung*, Hamburg 1970), den repressiven Aspekt betonen? Die Verfasser führen oft

unterschiedliche Untersuchungen durch. Es ist zum Beispiel schwierig zu bestimmen, wann «die Geschichte» erfindet und wann sie sich wiederholt. Worin unterscheidet sich denn die bürgerliche Rationalität von der eines heiligen Augustinus? Wie unterscheiden sich bürgerliche Beherrschtheit und Haltung der Stoiker? Und welche Unterscheidung besteht zwischen dem bürgerlichen Handeltreibenden der Neuzeit und dem Phönizier? Und wie steht es mit der Suche nach Glück im 18. Jahrhundert, verglichen mit den Epikuräern? Wann kam die «Kleinfamilie» auf? Wann ist denn eine Gewohnheit nicht der Abglanz einer früheren Epoche? Wann kündigt sie Neues an? Zu allen diesen Fragen vgl. auch Ph. Ariès, *L'enfant et les relations familiales sous l'ancien régime* (Paris 1960); J.L. Flandrin, *Familles* (Paris 1976); J. Leclercq, *Monks and Marriage: a twelfth century view* (Seabury, New York, 1982); E. Shorter, *The making of the Modern Family* (New York 1975); L. Stone, *The Family, Sex & Marriage, England, 1500–1800* (New York 1977); E. Zaretski, *Capitalism, the Family & Personal Life* (Harper & Row, 1975); J. Donzelot, *La police des familles* (Paris 1977). Ich danke an dieser Stelle auch meinen Kollegen, den Professoren P. Delooz und P.Ph. Druet, für ihre Kritik und ihre Anregungen. M. Douglas, *Natural Symbols, Explorations in Cosmology* (London 1970) hat gezeigt, wie die Darstellungen des Körpers und der anderen «Natursymbole» die gesellschaftlichen Strukturen widerspiegeln.

² Vgl. I. Illich, *Gender* (New York 1982), und J.L. Flandrin, *Un temps pour embrasser* (Paris 1983).

³ Vgl. J. Goudelet, *Les communautés familiales* (Paris 1963) und A. Jaccard, *L'exil intérieur* (Paris 1975).

⁴ Vgl. R. Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Paris 1980).

⁵ Vgl. M. Foucault, aaO.

⁶ Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien 1930), und H. Marcuse, *Eros and Civilization* (o.O. 1955); deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt 1965); auch A. Jaccard, aaO.

⁷ Die niederen Volksschichten hatten schon im beginnenden 19. Jh. zur Zeit ihrer Proletarisierung eine «sexuelle Revolution» erlebt; vgl. Shorter, aaO., und Flandrin, aaO.

⁸ Selbst heute verstehen die Frauen die Moral nicht auf die gleiche Weise wie die Männer; vgl. C. Gilligan, *In a Different Voice* (Boston 1982).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GÉRARD FOUREZ

1937 geboren. Mitglied der Gesellschaft Jesu. Dr. phil. (in Physik) an der University of Maryland, USA; Magister der Theologie am Woodstock College, Maryland, USA. Derzeit Professor für Philosophie an der Fakultät für Naturwissenschaften der Facultés Universitaires von Namur, Belgien. Während des Sommers jeweils Gastprofessor am Graduiertenprogramm für Religiöse Bildung des La Salle College in Philadelphia, Pa., USA. Er arbeitet vor allem über ethische Fragen im Zusammenhang mit unserer wissenschaftlich-technischen Gesellschaft und ihren Konflikten. Neueste Veröffentlichungen: *Choix éthiques et Conditionnement social* (Le Centurion, Paris 1979); *Foi pour les années 80* (Cefa, Brüssel 1981); *Les Sacrements réveillent la vie* (Centurion, Paris 1982); englische Ausgaben: *Liberation Ethics* (Temple University Press, Philadelphia 1982); *I Believe in God. What do I honestly Believe?* (Dimension Books, Denville, N.J., 1982); *Sacraments and Passages* (Ave Maria Press, Notre Dame, Ind., 1983). Außerdem zahlreiche Zeitschriftenaufsätze, vor allem in *La Revue Nouvelle*, *La Revue Philosophique de Louvain*, *Lumen Vitae*, *The New Blackfriars*, *Chicago Studies*. Mitglied des Direktionskomitees von *La Revue Nouvelle*. Anschrift: Facultés Universitaires de Namur, Facultés des Sciences, Rempart de la Vierge 8, B-5000 Namur, Belgien.