

Susanne Moser  
Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir

PERSPEKTIVEN

Forschungsbeiträge zu  
Geschichtswissenschaft, Pädagogik, Philosophie  
Psychologie, Psychotherapie und Soziologie

Band 21

Susanne Moser

Freiheit und Anerkennung  
bei Simone de Beauvoir

edition diskord

Die wissenschaftliche und redaktionelle Arbeit an diesem Buch  
wurde im Rahmen des Forschungsprogrammes des Instituts  
für Axiologische Forschungen durchgeführt und von der Stadt Wien,  
Wissenschafts- und Forschungsförderung unterstützt.

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung,  
Wissenschaft und Kultur in Wien.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei  
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2002 edition diskord, Tübingen  
Druck: Fuldaer Verlagsagentur  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  
(holz-, chlor- und säurefrei)  
ISBN 3-89295-727-4

Für Yvanka B. Raynova



# Inhalt

Einleitung	9
Zur Rezeption von Beauvoirs Werk	17

## Teil I

### **Doppelsinnigkeit, Freiheit, Moral**

<i>Pyrrhus und Cineas</i>	42
Der Entwurf	44
Die Rechtfertigung der Existenz	54
<i>Für eine Moral der Doppelsinnigkeit</i>	65
Freiheit und Endlichkeit	67
Der Tod	67
Der Begriff der Doppelsinnigkeit	71
Freiheit und Transzendenz	80
Die ontologische Bestimmung des Menschen als Freiheit	80
Die Befreiung zur Freiheit: die ethische Dimension der Transzendenz bei Simone de Beauvoir	95
Freiheit als Entwicklungsprozess: das Problem der Kindheit	102
Sein und Scheitern	108

## Teil II

### **Subjekt, Gesellschaft, Anerkennung**

Anerkennung zwischen Konflikt und Reziprozität	115
<i>Sie kam und blieb</i>	117
Anerkennung – Subjekt – Transzendenz: konzeptuelle und methodologische Grundlagen des <i>Anderen Geschlechts</i>	127
Die soziale Dimension der Transzendenz	128
Der Subjektbegriff	132
Das Subjekt der Existenz	133
Das Subjekt der Moral	138
Das Subjekt der Herrschaft	139

Mechanismen des Ausschlusses	144
Zur Geschichte der Anerkennung	144
Die bürgerliche Moral und das Problem der Anerkennung	146
Hegels Modell der Anerkennung	151
Die Herr-Knecht-Dialektik im <i>Anderen Geschlecht</i>	158
Der Mythos der Weiblichkeit	168
Wechselseitige Anerkennung: die Freundschaft	176
Die Frau als Subjekt	181
Die Frage nach der Frau	188
Situation	190
Körper	197
Identität	217
Existenz	222
Wege der Befreiung	228
Schluss	243
Bibliographie	247



## Einleitung

„In der Debatte über den Feminismus ist genug Tinte geflossen. Jetzt ist sie nahezu abgeschlossen: reden wir nicht mehr darüber. Es wird aber doch weiter darüber geredet, und es sieht nicht so aus, als hätte die in den letzten hundert Jahren produzierte Flut von Sottisen das Problem geklärt.“<sup>1</sup> Dieser Satz stammt nicht etwa aus einer aktuellen Diskussion, sondern wurde von Simone de Beauvoir an den Beginn des *Andere Geschlechts* gesetzt, um gleich von Anfang an darauf hinzuweisen, dass man immer wieder geglaubt hatte, das Problem der Frau in der Gesellschaft bereits gelöst zu haben. Stattdessen, so Beauvoir, herrsche nichts als Verwirrung. Um klar zu sehen, müsse man die eingefahrenen Gleise verlassen; man müsse den verschwommenen Begriffen Überlegenheit, Unterlegenheit und Gleichheit, die alle Diskussionen entstellten hätten, eine Absage erteilen und ganz von vorne beginnen.<sup>2</sup>

Mehr als fünfzig Jahre später stehen wir an einem ähnlichen Punkt. Warum noch feministische Theorie, wenn ohnehin schon alles gesagt ist? Ein Buch über Simone de Beauvoir zu schreiben könnte in diesem Zusammenhang als überflüssig erscheinen. Beauvoir wurde – ganz entgegen ihrer Intention – in die Schublade des Gleichheitsfeminismus abgeschoben<sup>3</sup> und stellt für viele Theoretikerinnen des gegenwärtigen Feminismus bestenfalls ein „historisches Erbe“ dar.

Warum also ein Buch über Simone de Beauvoirs Werk?

Vorerst einmal sei gesagt, dass im deutschsprachigen Raum bisher sehr wenig über Beauvoir geschrieben worden ist. Das vorliegende Buch soll somit die diesbezügliche Lücke schließen. Darüber hinaus wird erstmals eine detaillierte Einführung in Beauvoirs Philosophie unternommen, wobei der Schwerpunkt auf ihren Konzepten von Freiheit und Anerkennung und deren Auswirkung auf die Philosophie des Ge-

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992, S. 9.

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 23.

<sup>3</sup> Siehe dazu den Artikel von Iris Marion Young, *Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik*, in: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 37–65.

schlechterverhältnisses liegt. Zugleich wird die Bedeutung der Philosophie für die gesamte feministische Theorie hervorgehoben und eine Einführung in einige Grundthemen der feministischen Philosophie angeboten.

Zu Beginn des Buches wird ein Überblick über die Rezeptionsgeschichte von Beauvoirs Werk gegeben, der in großen Zügen die Etappen der feministischen Theorie selbst nachzeichnet. Der Differenzfeminismus wirft Beauvoir vor, Menschsein mit Männlichkeit gleichzusetzen, einen Gleichheitsfeminismus zu vertreten und das Frausein abzuwerten. In der darauffolgenden Etappe wird das Subjekt des Feminismus selbst, nämlich das Frausein in Frage gestellt, wobei in dem sich nunmehr entfachenden Konflikt zwischen Essentialismus und Konstruktivismus Beauvoirs Werk unbeachtet bleibt, da es mit dem Gleichheitsfeminismus identifiziert wird. Beide Positionen werden hier als unzureichend angesehen, weshalb die These entwickelt wird, dass es keinesfalls Beauvoirs Absicht war, ein simples Gleichheitsmodell zu entwerfen, sondern auch die Frage nach der Differenz zu stellen. Welche ethischen, gesellschaftlichen und kulturellen Konsequenzen müssten vollzogen werden, damit die „neue Frau“ endlich in Erscheinung treten könnte? Die Frau müsse sich häuten, schreibt Beauvoir im *Anderen Geschlecht*, ihre männliche Aufmachung wegwerfen und „ihre eigenen Kleider schneiden“, was ihr allerdings nur dank einer kollektiven Veränderung gelingen würde.<sup>4</sup> Die Frau zu befreien bedeute, sie nicht mehr in den Beziehungen gefangen zu halten, die sie zum Mann unterhält, sondern ihr die Möglichkeit zu geben, sich für sich als sich selbst zu setzen.<sup>5</sup> Diese Fragestellung Beauvoirs entspricht also sehr wohl den Bemühungen des Differenzfeminismus, Weiblichkeit positiv zu fassen. Während der Differenzfeminismus jedoch ganz selbstverständlich von einer an den weiblichen Körper gebundenen eindeutigen weiblichen Identität ausgeht, koppelt Beauvoir das Frausein an die Ambiguität der Existenz. Ähnlich wie der postmoderne Feminismus lehnt der Existentialismus jede fix vorgegebene Identität ab.

Beauvoir betont, dass unabhängig davon, wie wichtig die Beiträge

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 892.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 899.

der Biologie, der Psychoanalyse und des historischen Materialismus auch sein können, man nicht vergessen dürfe, dass alles – auch der Körper – für den Menschen konkret nur existiere, sofern es unter der globalen Perspektive seiner Existenz erfasst werde.<sup>6</sup> Es wird in der Folge gezeigt, dass sich Beauvoir dem Problem der Existenz auf drei verschiedenen Ebenen annähert: auf der Ebene der Situation, des Körpers und der Identität, die jedoch nicht isoliert betrachtet werden dürfen. Der Körper ist mit der Existenz unmittelbar verwoben, er befindet sich in einer synthetischen Einheit, die selbst wiederum nur durch die Situation, durch den Bezug zur Welt zu verstehen ist, wobei die Situation ihrerseits nicht einfach etwas Faktisches, Gegebenes ist, sondern sich erst im Vollzug der Existenz enthüllt. Beauvoir unterstreicht, dass die Natur für den Menschen nur Realität besitzt, „sofern sie in sein Handeln einbezogen ist: seine eigene Natur bildet dabei keine Ausnahme“<sup>7</sup>. Obwohl natürliche Verhältnisse jeder Veränderung zu trotzen scheinen, ist die Natur ebenso wenig eine unwandelbare Gegebenheit wie die historische Realität.<sup>8</sup> Es wird nachgewiesen, dass Beauvoir – entgegen hartnäckiger Behauptungen<sup>9</sup> – die Zweigeschlechtlichkeit nicht als ein notwendiges Attribut der Existenz ansieht. Vielmehr erscheint es ihr denkbar, dass sich die Körper einmal dahingehend verändern, dass sie nicht mehr dem Modell der Zweigeschlechtlichkeit entsprechen und dass die Fortpflanzung auf andere Weise erfolgen wird.<sup>10</sup> Aber auch hinsichtlich der Transgenderdebatte enthält Beauvoirs Ansatz Anregungen. Geschlecht ist nicht nur etwas Konstruiertes, etwas, das man für andere und durch andere ist – wie in den meisten soziologischen Theo-

<sup>6</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 85.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 60.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>9</sup> Judith Butler nimmt an, dass Beauvoir sexuelle Bestimmtheit und Menschsein als deckungsgleich angesehen habe. Beauvoir habe behauptet, „das anatomische Geschlecht sei ein analytisches Attribut des Menschen; es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu.“ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 166.

<sup>10</sup> Die Erhaltung der Art ziehe nicht automatisch die Differenzierung der Geschlechter nach sich. So wäre „eine Gesellschaft, die sich durch Parthenogenese fortpflanzt oder aus Hermaphroditen besteht, vorstellbar.“ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 31.

rien der Geschlechtskonstruktion angenommen wird –, sondern hängt auch mit der Selbstwahrnehmung zusammen. So spricht Beauvoir explizit davon, dass die Frau nur in dem Maße weiblich ist, „wie sie sich als solche empfindet. (...) Nicht die Natur definiert die Frau: sie definiert sich selbst, indem sie die Natur in ihr Gefühlsleben einbezieht.“<sup>11</sup>

Die Untersuchung geht davon aus, dass Beauvoirs existentialistischer Zugang ernst zu nehmen ist, dass er die Grundlage für die Analyse des Geschlechterverhältnisses bildet. Demzufolge werden erstens Bezüge zu Sartre hergestellt, um einerseits Beauvoirs Übereinstimmung und Abweichung von seiner Philosophie zu zeigen und andererseits bestehende Vorurteile aus dem Weg zu räumen, wie zum Beispiel den Vorwurf, sein Für-sich sei eine körperlose und unsituierte absolute Freiheit. Ein Exkurs zu Sartres Theorie des Körpers soll auf die komplexe Verschränkung von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung hinweisen. Zweitens wird gezeigt, dass Beauvoir im Gegensatz zu Sartre die Freiheit nicht nur aus der Transzendenz, sondern auch aus dem Willen heraus versteht. Der Begriff der Doppelsinnigkeit wird von Beauvoir nicht nur in Anlehnung an Sartre, sondern auch in Bezug zu Hegel formuliert. Doppelsinnigkeit wird nicht nur als Nichteindeutigkeit beziehungsweise Nichtidentität gedeutet, sondern als ein Merkmal der Existenz, zugleich Bewusstsein und Bestandteil dieser Welt zu sein.<sup>12</sup> Der Mensch versucht zwar seiner naturgegebenen Lage zu entfliehen, ohne sich indessen aus ihr lösen zu können. Beauvoir betont, dass die grundlegende Doppelsinnigkeit des Menschen nicht vertuscht oder wie bei Hegel auf einer höheren Ebene aufgehoben werden darf, dennoch – so wird im Laufe der Untersuchung gezeigt – folgt Beauvoir an bestimmten Stellen genau diesem Konzept. Die Moderne steht allen Prozessen, die von Natur aus, ohne freien Schöpfungsakt des Menschen geschehen, abwertend gegenüber, als einer Stufe, die der Überwindung und Beherrschung durch den Menschen bedarf. Immer wieder setzt Beauvoir die Überwindung des Lebens, die nicht darin besteht, die „Zeit zu wiederholen, sondern den Augenblick zu beherrschen und die

<sup>11</sup> Ebenda, S. 62.

<sup>12</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, in: *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989, S. 79.

Zukunft neu zu erfinden<sup>13</sup>, dem bloßen Leben der animalischen Natur gegenüber. Analog dazu wertet sie diejenigen Tätigkeiten, die nur auf die Erhaltung des Lebens gerichtet sind und zumeist von Frauen verrichtet werden, ab.

Eines der Ziele dieses Buches ist es, den Konflikt zu thematisieren, in den Beauvoir durch den Rückgriff auf das Emanzipationspotential der klassischen deutschen Philosophie, insbesondere von Hegel, gerät. Aufbauend auf dieser philosophischen Tradition der Befreiung, kritisiert sie zwar deren misogynen Tendenzen, fällt ihnen aber teilweise selbst zum Opfer. So wird sie zum Beispiel bis an ihr Lebensende daran festhalten, dass man sich nicht an weiblichen Werten orientieren dürfe: „Wenn man das glaubt, dann glaubt man an eine weibliche Natur – wogegen ich mich immer gewehrt habe.“<sup>14</sup> Leider zeigt sie nicht dieselbe Konsequenz bezüglich männlichen Werten: statt diese aus dem existentialistischen und dekonstruktivistischen Ansatz heraus ebenfalls zu hinterfragen, werden sie jedoch ganz selbstverständlich als allgemeiner Orientierungsmaßstab weiterhin befürwortet und beibehalten. Anhand von Beauvoirs Werk werden diejenigen Konflikte offen gelegt, die sich ergeben, wenn moderner Emanzipationsdiskurs und postmoderner Dekonstruktivismus aufeinander prallen. In detaillierter Auseinandersetzung mit diesen konfliktuellen Tendenzen wird zum Schluss des Buches die Hauptthese ausgearbeitet, dass Beauvoirs Werk als Drehpunkt zwischen Moderne und Postmoderne angesehen werden kann.

Die allgemeine methodologische Vorgangsweise der folgenden Untersuchung liegt darin, ganz eng an Beauvoirs Originaltext zu bleiben.<sup>15</sup> Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur erfolgt in einem eigenen Kapitel zur Rezeptionsgeschichte und in weiterer Folge in den Fußnoten. Mittels der genealogischen Methode wird des Weiteren Beauvoirs Entwicklung von ihren Frühwerken bis zum *Anderen Geschlecht*

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 91.

<sup>14</sup> Interview von Alice Schwarzer mit Simone de Beauvoir aus dem Jahr 1972, in: Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1999, S. 58.

<sup>15</sup> An dieser Stelle möchte ich ganz besonders Herta Nagl-Docekal danken, die mir diese Methode empfohlen hat. Nur auf diese Weise war es möglich, sowohl Beauvoirs Gedankengang und Entwicklung geschlossen nachzuvollziehen als auch die dabei auftretenden Widersprüche gezielt aufzuzeigen.

unter Einbezug ihrer Autobiografie nachvollzogen. Kurze Exkurse zur Philosophie Sartres und Hegels werden unternommen, um mit Hilfe der komparativen historisch-philosophischen Methode Beauvoirs eigenständigen philosophischen Beitrag sichtbar zu machen. Die hermeneutische Methode kommt insbesondere dort zur Anwendung, wo es darum geht, die Bedeutung der von Beauvoir verwendeten Begriffe einer speziellen Klärung zuzuführen. So wird sowohl der Begriff des Subjekts als auch der Begriff der Existenz auf seine verschiedenen Ebenen und Bedeutungen hin untersucht.

Die Struktur des Buches folgt der genealogischen Entwicklung von Beauvoirs Gesamtwerk. Beginnend mit *Pyrrhus und Cineas* wird gezeigt, wie Beauvoir die Frage nach der Sinnhaftigkeit von Entwürfen und nach der Rechtfertigung der Existenz stellt. Keine vorgegebene Ordnung kann mehr von Geburt an den Platz bestimmen, den man einzunehmen hat, sondern nur die konkrete Realisierung von Entwürfen. Einen Menschen auf seinen Geburtsstand zu reduzieren bedeutet für Beauvoir nicht nur einen Anachronismus, sondern die höchste Form der Unterdrückung, weil dadurch eine Herabminderung der Transzendenz in Immanenz stattfindet.

Beauvoir selbst erhebt den Anspruch, allgemein gültige Unterdrückungsmechanismen gegenüber Frauen aller Kulturen und aller Zeiten aufzuzeigen. Dieser generelle Anspruch wird infolge der Untersuchung jedoch zurückgewiesen. Es wird hingegen die These vertreten, dass Beauvoirs Konzept der Frau als der „absolut Anderen“ die speziellen Mechanismen des Ausschlusses *in der Moderne* exakt widerspiegelt. Um den Unterschied zu anderen Epochen besser hervorzuheben, wird nicht nur ein kurzer Exkurs zur Geschichte der Anerkennung, zu den bürgerlichen Moraltheorien sowie Hegels Anerkennungstheorie gemacht, sondern auch Beauvoirs Subjektkonzept einer detaillierten Auslegung unterzogen. Beauvoir erscheint dabei als Vorläuferin postmoderner Gerechtigkeitstheorien<sup>16</sup>, indem sie die subtilen Ausschlussmechanismen

<sup>16</sup> Ich möchte an dieser Stelle ganz besonders Yvanka B. Raynova danken, die erstmals diese These in ihrem Artikel *Das andere Geschlecht im postmodernen Kontext* (In: *L'homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 10. Jg., Heft 1, Böhlau Verlag, Wien 1999) formuliert hat. Sowohl als Phänomenologin und Sartre-Expertin als auch als wissenschaftliche Lektorin stand sie mir immer hilfreich zur Seite.

aufzeigt, die zum einen über bestimmte Mythenbildungen und Simulakren und zum anderen über Zuschreibungen fixer Eigenschaften verlaufen, so dass von vornherein die Teilnahme an einem gemeinsamen Anerkennungsprozess unmöglich gemacht wird.

50 Jahre nach dem Erscheinen des *Anderen Geschlechts* können diese Ausschlussmechanismen die Emanzipation der Frau nicht mehr aufhalten, wenn es um die formalrechtliche Gleichstellung und die Teilnahme am öffentlichen Leben geht. Solange jedoch die Lebensentwürfe verschieden ablaufen, je nachdem, ob man für die Reproduktionsarbeit zuständig ist oder nicht, und solange die Zuschreibung dieser Zuständigkeit über eine bestimmte Geschlechterkonstruktion verläuft, werden diese subtilen Ausschlussmechanismen weiterhin am Werk sein. So gesehen kann niemals genug darüber geschrieben oder gesagt werden.





## Zur Rezeption von Beauvoirs Werk

Beauvoirs Leben und ihre Beziehung zu Sartre stand lange Zeit im Mittelpunkt der Betrachtung und nicht ihr Werk. *Das andere Geschlecht* wurde nicht als ein philosophisches Werk betrachtet, sondern der Soziologie zugeordnet<sup>17</sup> und Beauvoir als Begleiterin und Schülerin Sartres, die dessen Existenzphilosophie in ihren Schriften anwandte. Beauvoir selbst sah sich eher als Schriftstellerin denn als Philosophin und trug ihrerseits auch dazu bei, dass es lange zu keiner ernsthaften Auseinandersetzung mit ihren philosophischen Fragestellungen kam.

Wenn an dieser Stelle nun der Versuch unternommen wird, einen kurzen Überblick über die Rezeptionsgeschichte von Beauvoirs Werk zu geben, dann geschieht dies mit der Absicht, einen Überblick über die wichtigsten Diskussionen in Hinsicht auf Beauvoirs Beitrag zu einer Philosophie des Geschlechterverhältnisses zu geben, ohne dabei den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben oder die Verschiedenartigkeit der Rezeption in diversen Ländern mit berücksichtigen zu können.

Als *Das andere Geschlecht* 1949 erschien, löste es zwar einen Skandal<sup>18</sup> aus und wurde heiß diskutiert, seine größte Wirkungskraft zeigte sich jedoch erst später. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs keimte eine neue Welle von Weiblichkeitsideologie auf. In *The Feminine Mys-*

<sup>17</sup> *Das andere Geschlecht* wurde vom Rowohlt Verlag 1951 als soziologische Untersuchung zur Lage der Frau angekündigt und als gekürzte Ausgabe in Rowohlts deutscher Enzyklopädie als soziologischer Band geführt. Siehe dazu: Claudia Gather, *Simone de Beauvoir, eine Klassikerin der feministischen Soziologie?*, in: *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics*, Special Issue, *Simone de Beauvoir: 50 Years after the Second Sex*, Online: <http://labyrinth.iaf.ac.at/> 1999, Endnote 2.

<sup>18</sup> So schreibt Beauvoir in ihren Memoiren *Der Lauf der Dinge*, dass man ihr nach Erscheinen des *Anderen Geschlechts* vorgeworfen habe, sie sei „unbefriedigt, frigid, priapisch, nymphoman, lesbisch“ und habe hundert Abtreibungen hinter sich und sogar heimlich ein Kind. Selbst Mauriac habe an einen Mitarbeiter der *Temps Modernes* geschrieben. „Nun weiß ich alles über die Vagina Ihrer Chefin.“ Er habe im *Figaro Littéraire* eine Rundfrage veranstaltet, in der er die Jugend eindringlich aufforderte, die Pornografie im Allgemeinen und Beauvoirs Artikel im Besonderen zu verurteilen. Der Erfolg sei allerdings mager gewesen.

Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 184, 185.

*tique* (1963) – die deutsche Übersetzung erschien 1966 unter dem Titel *Der Weiblichkeitswahn* – glaubte Betty Friedan ein Phänomen aufzudecken, „ein Problem ohne Namen“<sup>19</sup>, das die Frauen ihrer Epoche quälte. Weit davon entfernt, Beauvoir als hilfreiche Unterstützung für ihre Untersuchungen zu verwenden, reizte sie deren „Erkenntnisse über französische Frauen“ eher zum Widerspruch.<sup>20</sup> Es sieht so aus, als wäre das Rad immer neu zu erfinden: lange vor Beauvoir hatte Rosa Mayreder bereits 1905 in *Zur Kritik der Weiblichkeit* gegen die Abstraktionen gekämpft, in welche die Frauen durch das männliche Denken verwandelt werden.<sup>21</sup> Im Gegensatz zu Rosa Mayreder, deren Werk vollkommen in Vergessenheit geraten ist, wurde hingegen *Das andere Geschlecht* Ende der sechziger Jahre zur Bibel der neuen Frauenbewegung. In Europa und den USA entstanden Frauen-Selbsterfahrungsgruppen, in denen *Das andere Geschlecht* gelesen und besprochen wurde, jedoch nicht als ein theoretisches Werk, sondern in Verbindung mit Lebensinhalten und persönlichen Erfahrungen. In ihrem aufschlussreichen Aufsatz aus dem Jahre 1992 betont Carol Hagemann-White die Bedeutung der existentialistischen Ethik als Grundlegung der Selbsterfahrungsgruppen: das „eigene Leben als ein weibliches (also dem Leben anderer Frauen frappierend ähnlich) zu erkennen, und als ein Leben, welches durch Männer eingeschränkt und in Abhängigkeit gesetzt wurde und wird, ist zugleich Entscheidung und Veränderung“<sup>22</sup>. Sie weist jedoch darauf hin, dass nicht nur der Einfluss auf die feministische Pra-

<sup>19</sup> Betty Friedan, *Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1966, S. 17.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 14. Ein weiteres Zitat über Beauvoir bezieht sich auf einen amerikanischen Kritiker, der meinte Beauvoir sei lebensfremd und spreche überdies von französischen Frauen, S. 20.

<sup>21</sup> Rosa Mayreder, *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Wien: Mandelbaum Verlag Michael Baiculescu & AUFedition 1998.

Bis zur Einführung des Euro 2002 war der österreichische 500-Schilling-Schein dieser berühmten Österreicherin gewidmet, in der breiten Öffentlichkeit war ihr Name jedoch weitestgehend unbekannt.

<sup>22</sup> Carol Hagemann-White, *Simone de Beauvoir und der existentialistische Feminismus*, in: Gudrun Axeli-Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), *TraditionenBrüche*, Freiburg: Kore 1992, S. 46.

Ute Gerhard hingegen vertritt genau den entgegengesetzten Standpunkt: „Anstatt sich selbst nur als ‚andere‘ im Spiegel männlicher Weltansichten und Definitionen zu be-

xis, sondern auch die große Bedeutung des existentialistischen Zugangs für die feministische Theorie mehr Beachtung finden sollte. Die existentialistischen Wurzeln im radikalen Feminismus innerhalb der neuen Frauenbewegung dürfen nicht übersehen werden. So haben mehrere einflussreiche Feministinnen in der frühen Phase der Bewegung um 1970 – wie Kate Millett<sup>23</sup>, Shulamith Firestone<sup>24</sup> und Mary Daly<sup>25</sup> – ausdrücklich auf Beauvoir zurückgegriffen, um die Unterdrückung der Frau und die Geschlechterausbeutung zu eigenständigen Basiskategorien zu erheben.<sup>26</sup>

Aber schon bald regte sich heftiger Widerstand und es entstand eine immer größere Kluft zwischen der Frauenbewegung, ihrer Bibel und ihrer Mutter.<sup>27</sup> Innerhalb der sich entwickelnden feministischen Theorie wurden immer mehr Vorbehalte gegenüber Beauvoirs theoretischem Ansatz vorgebracht. Die weitere Beauvoirrezeption muss daher in Verbindung und in Wechselwirkung zu den verschiedenen Phasen der feministischen Theorie gesehen werden. Eng verbunden damit ist die Frage

greifen“ – an dieser Stelle zitiert sie Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* – „ermöglicht Selbsterfahrung das Ernstnehmen eigener Wünsche sowie ein Gewährwerden bisher verdrängter Bedürfnisse und Bewertungen.“ Ute Gerhard, *Gleichheit ohne Angleichung*, München: Beck 1990, S. 173.

<sup>23</sup> Kate Millett, *Sexual Politics*, Ballantine Books, New York 1969, Kate Millett, *Sexus und Herrschaft: Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, München: dtv 1971.

<sup>24</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York: 1970, Shulamith Firestone, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt/M.: Fischer 1970, Firestone widmet dieses Werk ausdrücklich Simone de Beauvoir: „Für Simone de Beauvoir, die ihre Integrität bewahrt hat.“ Allerdings regt sich auch bei Firestone bereits heftige Kritik daran, dass Beauvoir ihre Analyse in das System des Existentialismus gepresst hat. Firestone hingegen sieht den Geschlechterdualismus eindeutig als biologischen Sachverhalt, der das ursprüngliche Modell für Herrschaft überhaupt erst liefert. Dies führt – laut Hagemann-White – in der Folge zu einer Sichtweise, welche die weitere feministische Diskussion belastet hat: „das Konzept des Mannes als seiner Natur gemäß böse und der Frau als edles Opfer.“ In dieser Verkürzung habe dies um 1981 zu einer neuen „Täter-Opfer“-Diskussion geführt. Siehe dazu: Hagemann-White, wie oben, S. 49.

<sup>25</sup> Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston: Beacon Press 1968. Hier schlägt sich der Bezug zu Beauvoir sogar im Titel nieder.

<sup>26</sup> Carol Hagemann-White, wie oben, S. 47.

<sup>27</sup> Jo-Ann Pilardi, *Feminists Read The Second Sex*, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995, S. 31.

nach dem Stellenwert der Philosophie innerhalb der feministischen Theorie, die je nach Ausprägung mehr oder weniger stark der Philosophie ein männliches Denken vorwirft und diese entweder ablehnt oder neu zu positionieren versucht.

*Beauvoir im Spannungsfeld zwischen  
feministischer Theorie und Philosophie*

Beauvoirs Werk hatte es von Beginn an schwer, in akademischen Kreisen anerkannt zu werden. Im von Männern dominierten akademischen Feld war es weniger gefährlich und dazu prestigevoller, über einen Autor als über eine Autorin zu schreiben.<sup>28</sup> Hazel Barnes, Übersetzerin von Sartres *Das Sein und das Nichts* ins Englische, widmete sich 1959 in *The Literature of Possibility. A Study in Humanistic Existentialism* neben Sartre und Camus Beauvoirs Roman *Sie kam und blieb*, wobei sie diesen als Illustration von Sartres *Das Sein und das Nichts* ansah. Man könne geradezu spüren, schreibt Hazel Barnes, wie Beauvoir von der Inspiration getragen gewesen sei, Sartres abstrakte Prinzipien im „realen Leben“ auszuarbeiten. Allerdings, so Barnes, sei nicht auszuschließen, dass Beauvoir einiges zu Sartres Philosophie beigetragen habe, dass seine Schuld ihr gegenüber unabsehbar sei. Es sei jedoch ihre Absicht gewesen, zu zeigen, dass der Roman als Dokumentation für Sartres Theorie gedient habe, unabhängig davon, wer welche Idee zuerst gehabt habe.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Rückblickend berichtet Elaine Marks 1987, welches akademische Risiko damit verbunden war über eine Schriftstellerin zu schreiben. Marks hatte im Jahre 1973 ein einflussreiches Buch mit dem Titel *Simone de Beauvoir: Encounters with Death* veröffentlicht. Elisabeth Fallaize interpretiert Marks Antipathie, mit der sie Beauvoir Narzissmus, Naivität, Arroganz und jegliches Fehlen von Einfühlungsvermögen gegenüber anderen vorwirft, als Folge des Risikos, das es in den siebziger Jahren für ein weibliches Mitglied der akademischen Welt bedeutete, ein Buch über Simone de Beauvoir zu verfassen. Als 1986 sich das akademische Klima in dieser Hinsicht verbessert hatte, sei der Ton von Marks gegenüber Beauvoir in der Spezialausgabe von Yale French Studies milder geworden. Siehe dazu: Elisabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*, London/New York: Routledge 1998, S. 7 und S. 132, siehe dazu auch: Elaine Marks, *Transgressing the (In)cont(in)ent Boundaries: The Body in Decline*, in: Simone de Beauvoir: *Witness to a Century, Special issue of Yale French Studies* 72, S. 181–200.

<sup>29</sup> Hazel Barnes, *Self – Encounter in She Came to Stay*, in: Elisabeth Fallaize, *Simone*

Genau an dieser Frage war Margaret A. Simons ab dem Jahre 1969 in ihrer Beauvoirdforschung interessiert: sie wollte nicht nur Beauvoirs philosophische Eigenständigkeit gegenüber Sartre beweisen, sondern darüber hinaus auch noch den großen philosophischen Einfluss Beauvoirs auf Sartres Philosophie aufzeigen.<sup>30</sup> In ihrem Buch *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism* (1999) behauptet Simons sogar, dass Beauvoir bereits in ihren frühen Tagebüchern die Philosophie des Existentialismus vorweggenommen habe. Da diese Tagebücher erst 1990 zugänglich wurden,<sup>31</sup> bedurfte es allerdings fast 30 Jahre, um die frühen Vermutungen zu untermauern. Auch Kate Fullbrook und Edward Fullbrook mussten auf die Herausgabe von Sartres *War Diaries* und Beauvoirs *Lettres à Sartres* warten, um in *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend* (1994) die Beziehung von Sartre und Beauvoir in ein neues Licht stellen zu können.<sup>32</sup> Die Fullbrooks entwickelten die These, dass Beauvoir nicht nur einen großen Einfluss auf Sartres Werk gehabt habe, sondern dass Beauvoir ihr eigenes philosophisches System vor Sartre formulierte, das dieser dann übernommen und als sein Eigenes ausgegeben habe.<sup>33</sup> Wie weit man dem nun in seiner vollen Konsequenz folgen kann oder nicht, eines ist ab den neunziger Jahren sicher nicht mehr möglich, nämlich Simone de Beauvoir als Schülerin

*de Beauvoir. A Critical Reader*, London/New York: Routledge 1998, S. 157, beachte insbesondere Fußnote 1 auf S. 170. Zitiert wird hier die Ausgabe London, Tavistock aus dem Jahre 1961 und nicht das Datum der Erstausgabe, Lincoln: University of Nebraska Press 1959.

<sup>30</sup> Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Boston: Rowman & Littlefield 1999, siehe Vorwort.

<sup>31</sup> 1986 hatte Sylvie Le Bon de Beauvoir, Adoptivtochter Simone de Beauvoirs, die handgeschriebenen  *carnets de jeunesse* von Beauvoir gefunden. Sie übergab diese 1990 der Bibliothek National, wo sie Margaret A. Simons studieren konnte. Siehe dazu Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, wie oben, S. 186; Siehe auch: Ders. *The Beginnings of Beauvoir's Existential Phenomenology*. In: *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2001, S. 18.

<sup>32</sup> Kate und Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*, New York: Basic Books 1994.

<sup>33</sup> Kate Fullbrook und Edward Fullbrook, *Sartre's Secret Key*, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, S. 108.

Sartres anzusehen, wie dies noch im *Le petit Larousse* von 1974 der Fall sein konnte.<sup>34</sup>

Beauvoir war in den USA seit den siebziger Jahren praktisch aus der Auseinandersetzung mit dem Existentialismus in der französischen Philosophie verschwunden.<sup>35</sup> Zugleich begann sich eine Gruppe von Philosophinnen in der *Society for Women in Philosophy* (SWIP) zu formieren, die ihren Schwerpunkt auf Feministische Philosophie legte. 1990 brachte Margaret A. Simons gemeinsam mit Azizah Y. al-Hibri in *Hypatia Reborn*<sup>36</sup>, einen Beauvoir-Schwerpunkt *Beauvoir and Feminist Philosophy* heraus. Dieser enthielt zumeist Beiträge von einer Philosophiekonferenz aus dem Jahre 1984 *After The Second Sex: A New Beginning*.<sup>37</sup> Im Gegensatz zur herkömmlichen Meinung, die *Das andere Geschlecht* als altmodisch, überholt, von männlichem Denken bestimmt und als reine Anwendung von Sartres Philosophie ansah, hob Simons die Bedeutung des *Anderen Geschlechts* nicht nur als den Ausgangspunkt für Feministische Theorie hervor, sondern sah darin die Grundlegung der Feministischen Philosophie überhaupt und die Basis für jede weitere philosophische Differenzierung.<sup>38</sup> Allerdings, unterstreicht Simons, habe sich mit der Zeit so etwas wie eine negative Abwehr gegenüber der großen Mutter im feministischen Bewusstsein herausgebildet: „,Who I am‘ began with ,How I‘m not like her‘.“<sup>39</sup>

Die Verbindung so verschiedener Ansätze wie Feminismus und Philosophie zu Feministischer Philosophie brachte jedoch Schwierigkeiten mit sich. Die Forderung von Feminismus und Frauenbewegung, alles aus der eigenen Erfahrung heraus zu beurteilen und auch wiederum für diese fruchtbar zu machen, wurde in die Feministische Philosophie mit aufgenommen und geriet mit dem Anspruch der Philosophie auf objek-

<sup>34</sup> Siehe dazu: Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Frankfurt/M.: Fischer 1996, S. 39.

<sup>35</sup> Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1995, S. 6.

<sup>36</sup> Es handelte sich bei *Hypatia Reborn* um die erste Nummer der neu aufgelegten Zeitschrift *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*

<sup>37</sup> Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons (Hg.), *Hypatia Reborn. Essays in Feminist Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press 1990.

<sup>38</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 227.

tive und universelle Gültigkeit in Widerspruch. So tauchte die Frage auf, ob *Das andere Geschlecht* überhaupt als ein feministisches Werk angesehen werden könne, wenn es doch von dieser wesentlichen feministischen Grundannahme abweicht, nämlich dass man immer von der persönlichen Erfahrung auszugehen hat: im *Anderen Geschlecht* vermeide es jedoch Beauvoir geradezu, von sich zu sprechen.<sup>40</sup>

Michèle Le Dœuff brachte in ihrem Buch *L'Etude et le rouet* (1989) diese Problematik zum Ausdruck. Sie stellte ihre eigene Schwierigkeit, zugleich eine Frau, eine Philosophin und eine Feministin zu sein, in direkte Verbindung zu dem Fall „Beauvoir-Sartre“, den sie als paradigmatisch für diese Problematik anführte.<sup>41</sup> Seit der Antike hätten Frauen dadurch einen Zugang zur Philosophie erhalten, dass sie die Rolle der liebenden Bewunderin und ergebenen Jüngerin spielten. Das *Anderes Geschlecht*, dem die existentialistische Ethik als Perspektive zugrunde liege, sei eine Art Hochzeitsgeschenk an Sartre, in dem Beauvoir die Gültigkeit von dessen Werk auf einzigartige Weise bestärke: „Dein Gedanke macht es möglich, die Situation der Frau zu verstehen, deine Philosophie setzt meine Emanzipation in Bewegung – deine Wahrheit wird mich frei machen.“<sup>42</sup> Michèle Le Dœuff bezeichnet dieses Phänomen in Anlehnung an die Beziehung zwischen Abaelard und Héloïse den „Héloïsekomplex“.<sup>43</sup> Warum, so habe sie sich immer wieder gefragt, habe die brillante Philosophiestudentin die Philosophie später Sartre überlassen?

Genau an dieser Fragestellung knüpft Toril Moi 1994 an: „Michèle Le Dœuff hat völlig recht, wenn sie Simone und Jean-Paul mit Héloïse und Abaelard vergleicht. In beiden Fällen verwandelt das Begehren der Frau den Körper des Mannes in Philosophie: Sein Körper repräsentiert für sie phallisches Wissen.“<sup>44</sup> Michèle Le Dœuff habe sehr schön ge-

<sup>40</sup> Siehe dazu: Michèle Le Dœuff, *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy*, Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell 1991, S. 47.

<sup>41</sup> Michèle Le Dœuff, *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy*, Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell 1991, S. 1 und S. 45. Die Erstausgabe erschien 1989 unter dem Titel *L'Etude et le rouet*, Paris: Éditions du Seuil.

<sup>42</sup> Ebenda, S. 59. Übersetzung aus dem Englischen von Susanne Moser.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 162, 163.

<sup>44</sup> Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Fischer, 1996, S. 43. Die englische Erstausgabe erschien 1994 unter dem Titel *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell 1994.

zeigt, warum Beauvoir sich als Philosophin in Bezug auf Sartre geschlagen gab. In ihren *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* berichtet Beauvoir, dass sie 1929 an einem Sommermorgen im Pariser Jardin du Luxembourg versucht habe, Sartre ihre pluralistische Moral auszulegen, um jedoch nach einem dreistündigen Kampf feststellen zu müssen, dass ihre Argumente den seinen nicht standhielten. Ihre philosophische Niederlage habe zum schmerzlichen Verlust ihres Glaubens an ihren souveränen und exklusiven Status als denkendes Wesen geführt.<sup>45</sup> Zugleich – so Toril Moi – ermöglichte dies Beauvoir, Sartre mit allen phallischen Vorzügen auszustatten, denn wenn sie ihn nicht bewundern könnte, würde sie ihn nicht lieben.<sup>46</sup> So wäre Beauvoir zeit ihres Lebens dabei geblieben, sich intellektuell und philosophisch als Zweite nach Sartre zu sehen. Aber mehr noch als das hätte Beauvoir ihr ganzes Leben lang den Mythos der Einheit zwischen ihr und Sartre als eines der fundamentalsten Elemente ihrer Identität aufrecht erhalten. So sehr sie sich auch bemüht habe, sich von einigen negativen Aspekten dieses Mythos zu befreien, sei er doch das einzige unantastbare Dogma ihres Lebens geblieben.<sup>47</sup> Toril Moïs Interesse kreist also – wie dies schon der Titel ihres Buches *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen* sagt – vorrangig um die Person Beauvoirs. Ihre Arbeit geht von der Voraussetzung aus, dass es keinen methodologischen Unterschied zwischen „Leben“ und „Text“ geben kann. So wie sich für Freud die Person nur in Form eines Textes offenbart, so offenbare sich Beauvoir in dem intertextuellen Netzwerk erzählender, philosophischer, autobiografischer und brieflicher Texte.<sup>48</sup>

Gilt dies umgekehrt auch? Kann und soll Beauvoirs Werk von ihrer Person her interpretiert werden? Soll die Interpretation des *Anderen Geschlechts* mit berücksichtigen müssen, dass Beauvoir eine Frau war, dass sie die Lebensgefährtin eines berühmten Philosophen war und vieles

<sup>45</sup> Ebenda, S. 45.

<sup>46</sup> Ebenda, S. 43. Toril Moi zitiert eine Passage aus Beauvoirs Memoiren: „Wenn in absolutem Sinn ein Mann, der einer bevorzugten Spezies angehörte und von vornherein einen beträchtlichen Vorsprung vor mir hätte, mir nicht überlegen wäre, müsste ich zu dem Urteil kommen, dass er in relativem Sinne weniger wäre als ich: Damit ich ihn als meinesgleichen anerkennen könnte, müsste er mir überlegen sein.“ Ebenda, S. 45.

<sup>47</sup> Ebenda, S. 64.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 21 und 22.



mehr? Toril Moi jedenfalls nimmt in dieser Hinsicht eine ambivalente Position ein. Einerseits vermischt sie immer *Das Persönliche und das Philosophische bei Sartre und Beauvoir*, wie schon der Untertitel zu ihrem Kapitel *Freiheit und Flirt* zeigt, andererseits zeigt sie sich ziemlich ermüdet von der dauernden Diskussion, wer von beiden wem wo intellektuell überlegen gewesen sei. Viel mehr noch, sie wirft der patriarchalen Kritik vor, unverdrossen vorauszusetzen, dass das Werk einer intellektuellen Frau unbedingt im Zusammenhang mit dem ihres Geliebten beurteilt werden müsse.<sup>49</sup> Aber sie kritisiert auch diejenigen feministischen Theoretikerinnen, die Beauvoir allzu streng beurteilen, auch wenn es kein Wunder sei, dass diese Frauen das Bedürfnis hätten, sich von einer so starken Mutter-Imago zu lösen. Stellvertretend für viele andere wirft sie Mary Evans<sup>50</sup> vor, die Komplexität von Beauvoirs Theorie der Befreiung zu übersehen und ihr wirkliches Anliegen nicht zu begreifen.<sup>51</sup> Das größte Paradox sieht Moi jedoch darin, dass Feministinnen, die von der in den siebziger Jahren entwickelten so genannten französischen feministischen Theorie beeinflusst wurden, dazu neigen, Beauvoir entweder zu ignorieren oder sie als theoretisches Fossil abzutun. Obwohl Teil eines Sammelbandes, der ausdrücklich Simone de Beauvoir gewidmet war, habe in dem epochalen Essay *Le rire de la Méduse* von Hélène Cixous jeglicher Bezug zu Beauvoir gefehlt.<sup>52</sup> Auch Luce Irigaray weise in *Speculum de l'autre femme* (1974), ihrer bahnbrechenden Studie über Philosophie und Feminismus, nicht ein einziges Mal auf die Gründergestalt der feministischen Philosophie in Frankreich hin.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Ebenda, S. 185.

<sup>50</sup> Siehe dazu auch meine Rezension von *Mary Evans, Simone de Beauvoir. Ein feministischer Mandarin*, Münster: Daedalus 1999, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 2000, 11. Jg. Heft 1, S. 180–184. In diesem 1985 auf Englisch erschienenen Buch unterstellt die Soziologin Evans Beauvoir eine Betonung des Intellekts, des rationalen, strukturierenden Denkens und leitet dies bereits zu Beginn von deren Entschlossenheit ab, „dem primitiven Chaos und der ungeordneten Subjektivität in der Welt der Frauen zu entrinnen.“ (Evans S. 19) Als Rechtfertigung dafür nimmt sie die Psychoanalyse zu Hilfe, die darin ohne Zweifel den Wunsch der Beauvoir erkennen würde, die symbolische Verstümmelung, die sie als Frau zwangsläufig erlitten hat, wieder gutzumachen.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 282.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 278.

<sup>53</sup> Ebenda, S. 279.

Irigaray werfe Beauvoir vielmehr vor, die geschlechtliche Differenz abschaffen zu wollen, was so viel bedeute, „wie einen Genozid zu befürworten, der vollständiger wäre als jede andere Vernichtung in der Geschichte“<sup>54</sup>.

### *Gleichheits- versus Differenzfeminismus*

Gegen Ende der siebziger Jahre entwickelte sich diejenige Etappe des Feminismus, die von Iris Young als „gynozentrischer Feminismus“<sup>55</sup> bezeichnet wurde. Weiblichkeit wurde nicht als Ursache für die Benachteiligung der Frau angesehen, sondern stellte einen positiven Wert dar, von dem aus die Schaffung einer neuen besseren Welt unternommen werden sollte. Nancy Hartsocks feministische Standpunkttheorie<sup>56</sup> forderte eine kritische Auseinandersetzung mit männlichen Werten und männlichen Begriffsbildungen, um eine bessere Vorstellung von zwischenmenschlichen Beziehungen zu schaffen. Die Unterdrückung, behauptete sie, bestehe nicht, wie im humanistischen Feminismus, dem Beauvoir und die meisten Feministinnen des 19. und 20. Jahrhunderts zugeordnet wurden, darin, dass der Frau ihre Selbstverwirklichung verwehrt werde, sondern in der Ablehnung und Abwertung des weiblichen Körpers und weiblicher Aktivitäten durch eine allzu instrumentalistische und autoritäre männliche Kultur. Im Gegensatz zum humanistischen Feminismus, der das Ideal der universellen Gleichheit aller Menschen vertritt und unabhängig von Stellung, Klasse oder Geschlecht gleiche Rechte und gleiche Chancen für alle fordert und daher auch oft als Gleichheitsfeminismus bezeichnet wird, bejaht der gynozentrische Feminismus die Besonderheit und die Differenz und wird daher auch oft als Differenzfeminismus bezeichnet. Young wirft Beauvoir vor, dass sie Menschsein mit Männlichkeit gleichsetzt, wobei sie die in der westlichen Gesellschaft gängigen Definitionen des Menschseins nicht hinterfragt und die traditionellen weiblichen Aktivitäten, wie Mutterschaft

<sup>54</sup> Ebenda, S. 279.

<sup>55</sup> Iris Marion Young, *Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik*, in: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 38.

<sup>56</sup> Ebenda, S. 52.

und Hausarbeit, in der gleichen Art und Weise entwertet wie das die patriarchale Kultur tut. Beauvoirs Ontologie reproduziere mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz die in der westlichen Tradition verankerten Gegensätze von Natur und Kultur, Freiheit und bloßem Leben, Geist und Körper.<sup>57</sup>

Der Dualismusvorwurf stellt einen der zentralsten Vorwürfe dar, der gegenüber dem *Anderen Geschlecht* erhoben wurde. Er lässt sich von den frühesten Beauvoir-Rezeptionen durch alle Phasen feministischer Theorie hindurch bis in die gegenwärtige Debatte hinein verfolgen.<sup>58</sup> In *Das Unbehagen der Geschlechter* schreibt Judith Butler Folgendes: „Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, (...) (scheint) Beauvoir den Geist-Körperdualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt. Die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds kann als symptomatisch für den Phallogozentrismus gelesen werden, den Beauvoir unterschätzt.“<sup>59</sup> Die meisten feministischen Autorinnen sind sich einig darüber, dass die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz und die damit zusammenhängende Abwertung des weiblichen Körpers und traditioneller weiblicher Tätigkeiten zutiefst ein Ausdruck männlich-dominierten Denkens ist. Unterschiede bestehen darin, wer nun der/die wirklich Schuldige ist. Liegt es daran, dass Beauvoir Sartres Existentialismus übernommen hat? In diesem Fall wäre der Vorwurf an Sartre mit Butler folgendermaßen zu formulieren: „Sartres radikale ontologische Disjunktion zwischen Bewusstsein und Körper gehört zum cartesianischen Erbe seiner Philosophie. Bezeichnenderweise hinterfragt Hegel zu Beginn des Herr-Knecht-Kapitels in *Die Phänomenologie des Geistes* Descartes' Unterscheidung. Beauvoirs Analyse des männlichen Subjekts und der weiblichen Anderen situiert sich eindeutig im Rahmen der Hegelschen

<sup>57</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>58</sup> Siehe dazu den Artikel von Jo-Ann Pilardi, *Feminists Read The Second Sex*, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, in dem Pilardi angefangen von Jean Leightons Beitrag aus dem Jahre 1975 Beiträge von Dorothy Kaufmann McCall (1979), Michèle Le Dœuff (1979) über Charlene Haddock (1984), Nancy Hartsock (1985) bis hin zu Toril Moi (1992) zitiert.

<sup>59</sup> Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991 (englisch: *Gender Trouble*, Routledge 1990), S. 31.

Dialektik und der Reformulierung dieser Dialektik durch Sartre in dem Abschnitt über Sadismus und Masochismus in *Das Sein und das Nichts*. Sartre, der die Möglichkeit einer ‚Synthese‘ von Bewusstsein und Leib kritisiert, kehrt im Grunde zu der Cartesianischen Problemstellung zurück, die Hegel zu überwinden versuchte. Beauvoir hingegen insistiert darauf, dass der Leib Instrument und Situation der Freiheit sein kann und dass das Geschlecht eine Geschlechtsidentität zeitigen kann, die keine Verdinglichung, sondern eine Modalität der Freiheit ist.<sup>60</sup> Von Michèle Le Dœuff<sup>61</sup> bis über Judith Butler und Toril Moi<sup>62</sup> wird das Übel im Voluntarismus von Sartres Existentialismus gesehen, einer Philosophie, die – so Toril Moi – Beauvoir, trotzdem sie sich der Bedingtheit der weiblichen Existenz bewusst gewesen sei, gezwungen habe, für die freie Wahl des Individuums einzutreten.<sup>63</sup> Unmut erregt dabei nicht zuletzt die als sexistisch kritisierte Beschreibung der weiblichen Sexualität in *Das Sein und das Nichts*. Der existentialistische Entwurf – so Moi – werde als Bewegung nach oben oder nach vorn dargestellt, da ja dem Bild des Entwurfs männliche Erektion und Ejakulation zugrunde liegen. „Wenn Sartre den Entwurf metaphorisch als ein ‚Nach-vorn-Werfen‘ oder ein ‚Erheben‘ beschreibt, wird für Beauvoir der Nicht-Entwurf ein ‚Fall‘ oder eine ‚Erniedrigung‘. Konkrete Entwürfe in der Welt zu beginnen wird zu einem ‚Sich-nach-vorn-Werfen‘ in die Zukunft: Nach dieser Logik zählen nur lineare Entwürfe. Sich wiederholende periodische, zyklische, regellos oder zufällige Formen des Handelns vom Flirt bis zur Haushaltsarbeit haben nicht die geringste Chance, jemals als authentisch transzendent eingestuft zu werden.“<sup>64</sup> Auffällig dabei ist meiner Meinung nach, dass sich kaum jemand die Mühe machte, diese Vorwürfe an Sartre auch textuell zu belegen, geschweige denn eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Sartres Philosophie zu wagen.

<sup>60</sup> Ebenda, Fußnote 21.

<sup>61</sup> Michèle Le Dœuff, *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy*, Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell 1991, S. 60.

<sup>62</sup> Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Frankfurt/M.: Fischer 1996.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 69.

<sup>64</sup> Ebenda, S. 230.

Allerdings gibt es auch andere Interpretationen hinsichtlich der Transzendenz-Immanenzproblematik bei Beauvoir. Ende der neunziger Jahren setzte eine Beauvoir-Forschung ein, die sich den philosophischen Inhalten von Beauvoirs Werk zuwendete und ihre Eigenständigkeit als Philosophin gegenüber Sartre herauszuarbeiten begann. *Das andere Geschlecht* wird nun nicht mehr von Sartres Existentialismus her beurteilt, sondern auf andere Wurzeln hin untersucht. Eva Lundgren-Gothlin hebt den Einfluss von Kojèves Hegel-Interpretation auf *Das andere Geschlecht* hervor, womit sie sich gegen die weit verbreitete Ansicht stellt, dass Beauvoir die hegelsche Dialektik nur über die Reformulierung dieser Dialektik durch Sartre in *Das Sein und das Nichts* zugänglich gewesen war.<sup>65</sup> Im Gegensatz zu Sartres ahistorischer Position erhalte das *Andere Geschlecht* durch Kojèves Hegel-Interpretation einen historischen Aspekt und die Möglichkeit der Überwindung des Konflikts durch wechselseitige Anerkennung. Beauvoir gelinge es somit lange vor Sartre eine Sozialphilosophie zu entwickeln, die sowohl nach den Gründen der Unterdrückung suche, als auch einen Weg zur Befreiung anbiete. Sowohl bei Hegel als auch bei Kojève wären die Frauen jedoch vom Kampf um Anerkennung ausgeschlossen. Die Familie werde bei Kojève dadurch zu einer „menschlichen“ Familie, daß ihre männlichen Mitglieder für Anerkennung kämpfen und Knechte haben, weshalb sie sich auch als Herren setzen können.<sup>66</sup> Lundgren-Gothlin unterstreicht, dass im Gegensatz zu anderen Beauvoir-Interpretationen ihrer Meinung nach Beauvoir die Frau nicht mit dem Knecht gleichsetze, vielmehr werde die Frau als die „absolut Andere“ gesehen, weil sie nie in die Herr-Knecht-Dialektik eingetreten sei.<sup>67</sup> Während der Mann sich im Kampf um Anerkennung über die Natur erhoben, sie überschritten und transzendiert habe, sei die Frau durch ihre Bindung an den weiblichen Körper und ihre Fähigkeit, Leben zu geben, näher

<sup>65</sup> Eva Lundgren-Gothlin, *Sex & Existence. Simone de Beauvoir's 'The Second Sex'*, Hanover and London: Wesleyan University Press, 1996, mit einem Vorwort von Toril Moi, S. 67.

Beachte auch die bereits erwähnte Position Judith Butlers, die jedoch von Lundgren-Gothlin nicht zitiert wird.

<sup>66</sup> Ebenda, S. 72.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 72.

bei der Natur geblieben, weshalb sie für den Mann auch zum Vermittler zwischen ihm und der Natur werden konnte.<sup>68</sup> Beauvoir fordere, dass die Frauen sich ebenso wie die Männer von der Natur befreien müssten: zum einen durch das marxistische Konzept der Teilnahme am Arbeitsprozess und zum anderen durch die freie Verfügung über ihren Körper durch autonome Geburtenkontrolle.<sup>69</sup> Sowohl Hegel als auch Marx hätten die Mutterschaft und alles damit Verbundene näher bei den tierischen als bei den menschlichen Tätigkeiten angesetzt, und Beauvoir, so Lundgren-Gothlin, habe unglücklicherweise diese androzentrische Sicht nicht kritisiert, sondern übernommen.<sup>70</sup> Wie Hegel stelle Beauvoir Leben und Geist einander gegenüber und sehe die Abwertung der Frau als notwendigen Schritt in der Entwicklung der Menschheit. Der misogynen Dualismus in Beauvoirs Werk komme daher nicht – wie bisher angenommen – von Sartres Existentialismus, sondern dadurch, dass Beauvoir Hegels Herr-Knecht-Dialektik in Verbindung mit einer von Marx inspirierten Theorie der Geschichte dazu verwendet habe, die Unterdrückung der Frau als kollektives, soziales und geschichtliches Phänomen aufzuzeigen. Transzendenz bedeute im *Anderen Geschlecht* also nicht nur die Existenzweise des Subjekts wie in Sartres *Das Sein und das Nichts*, wo es keine spezielle Einschränkung der Intentionalität bezüglich bestimmter Tätigkeiten wie Hausarbeit oder Erziehung gäbe, sondern erhalte durch den Einfluss von Hegel und Marx einen bestimmten Inhalt, der sich auf Bereiche der Gesellschaft beziehe, die Beauvoir entsprechend den geschlechtsspezifischen Tätigkeiten mit Immanenz für traditionell weibliche und Transzendenz für traditionell männliche Tätigkeitsbereiche gleichsetze.<sup>71</sup>

### *Beauvoirs Wendung zur Sozialphilosophie*

Viele Beauvoir-Interpretinnen sind sich darüber einig, dass sich Beauvoirs Eigenständigkeit gegenüber Sartre auch darin zeigt, dass Beauvoir bereits lange vor Sartre an sozial-philosophischen Fragen interessiert

<sup>68</sup> Ebenda, S. 78.

<sup>69</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>70</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>71</sup> Ebenda, S. 242.

gewesen sei.<sup>72</sup> Sonia Kruks weist darauf hin, dass Beauvoir bereits vieles von den Ideen vorweggenommen habe, die Sartre dann später in *Cahiers pour une morale* und *Critique de la raison dialectique* realisiert hat. In *Teaching Sartre About Freedom* betont sie den wesentlichen Einfluss Beauvoirs auf das gesamte intellektuelle Vorhaben Sartres:<sup>73</sup> der absolute und radikal individuelle Freiheitsbegriff in *Das Sein und das Nichts* werde zunehmend durch einen nuancierteren, relativ und sozial vermittelten Freiheitsbegriff ersetzt.<sup>74</sup> Beauvoir habe bereits 1945 in ihrer Rezension von Merleau-Ponty's *Phänomenologie der Wahrnehmung* in *Les Temps Modernes* darauf hingewiesen, dass bei Merleau-Ponty im Unterschied zu Sartre das Subjekt niemals ein reines Für-sich-sein sei.<sup>75</sup> Beauvoirs Begriff des Subjekts, so Kruks, stelle hingegen ein verkörpertes Bewusstsein, eine sozial situierte und konditionierte Freiheit dar und stehe damit Merleau-Ponty näher als Sartre. Kruks behauptet in ihrem Buch *Situation and Human Existence. Freedom, Subjectivity and Society* (1990), dass sich Beauvoir stufenweise von Sartres Ontologie entferne, in der das Für-sich als reines Nichts unbegründet und nicht verursacht sei.<sup>76</sup> Beauvoirs Entwicklung eines neuen Begriffs von Subjektivität beginne bereits 1944 in *Pyrrhus und Cineas* mit dem Begriff der Interdependenz freier Subjekte, werde 1947 in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* um den Begriff der sozial eingebetteten Subjektivität erweitert und münde 1949 im *Anderen Geschlecht* in einen neuen

<sup>72</sup> „Ohne diese Wendung von Sartrescher Ontologie zu Soziologie und Politik hätte *Das andere Geschlecht* nicht geschrieben werden können.“ Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, wie oben, S. 227. Siehe dazu auch ihre Fußnote, in der sie darauf hinweist, dass etliche Feministinnen über diesen Aspekt in Beauvoirs Werk geschrieben haben.

<sup>73</sup> Sonia Kruks, *Teaching Sartre About Freedom*, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park: Pennsylvania State University 1995, S. 94; Siehe auch: Sonia Kruks, *Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press 2001, S. 27–51.

<sup>74</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>75</sup> Allerdings habe Beauvoir 1955 ihre Sichtweise revidiert und auch bei Sartre eine verkörperte Subjektivität gesehen, S. 88.

<sup>76</sup> Sonia Kruks, *Beauvoir: The Weight of Situation* – Auszug aus Sonia Kruks, *Situation and Human Existence. Freedom, Subjectivity and Society*, London: Unwin Hyman 1990, S. 83–112, in: Elizabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir. A critical Reader*, London and New York: Routledge 1998, S. 45, siehe dazu auch S. 59.

Subjektbegriff, das verkörperte Subjekt (the subject as embodied).<sup>77</sup> Es sei die Stärke Beauvoirs, eine Theorie der Unterdrückung entwickelt zu haben, in der die sozialen Konditionierungen von Frauen aufgezeigt wurden, ohne jedoch den Begriff der individuellen Freiheit zu verwerfen, egal, wie unterdrückt die Frauen auch gewesen seien.<sup>78</sup> Elizabeth Fallaize sieht in Kruks Beitrag eine Positionierung von Beauvoirs Begriff der Subjektivität zwischen dem Konzept des freien und verantwortlichen Individuums einerseits und der post-strukturalistischen Auflösung des Subjekts andererseits.<sup>79</sup>

### *Frausein und Identität*

Karen Vintges spricht in ihrem Buch *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir* (1996) von großen Ähnlichkeiten zwischen dem Existentialismus und demjenigen Gedankengebäude, das als Postmoderne bezeichnet werde: beide würden die Unmöglichkeit universeller Moraltheorien betonen, Gott und die Wahrheit seien tot und daher gäbe es keine Möglichkeit mehr, Moral zu begründen.<sup>80</sup> Im Gegensatz zu Sartres Nomadismus hätte sich Beauvoir jedoch als Moralistin herausgestellt.<sup>81</sup> Immer wieder habe sie den Existentialismus gegen den Vorwurf des Nihilismus verteidigt und versucht, eine existentialistische Ethik zu entwickeln. Im Gegensatz zu Sartre hätte sie einen Platz für Freundschaft, Großzügigkeit und Liebe innerhalb der existentialistischen Philosophie gesehen.<sup>82</sup>

Auch Debra Bergoffen behauptet in ihrem Buch *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities,*

<sup>77</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>80</sup> Karen Vintges, *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1996, S. 5. Die Erstveröffentlichung erfolgte 1992 unter dem Titel *Filosofie als passie. Het denken van Simone de Beauvoir*, Amsterdam: Prometheus 1992.

<sup>81</sup> Ebenda, S. 88.

<sup>82</sup> Liebe sei diejenige moralische Haltung, in welcher der Mensch seine ontologische Freiheit verwirkliche: Liebe sei Großzügigkeit von Körper und Seele (*générosité de corps et âme*), ebenda, S. 46 und S. 60.



dass Beauvoir parallel zu einer „Ethik des Entwurfs“, die an Hegels Kampf um Anerkennung orientiert ist, eine „Ethik der Erotik“ entwickelt habe, in welcher die Erotik als phänomenologisch-existentielle und ethische Kategorie unserer primären Orientierung zur Welt und zum Anderen zugrunde liegt.<sup>83</sup> Beide Ethiken, so Bergoffen, würden in einer Neufassung von Intentionalität, die von Beauvoir in zwei einander widerstrebende Momente aufgespalten wurde, gründen.<sup>84</sup> Während sich die „Ethik des Entwurfs“ am „Sein-wollen“ und damit an Hegel orientiere, klinge bei dem anderen Moment, nämlich dem „Sein-enthüllen-wollen“, Husserls Epoché an.<sup>85</sup>

Sowohl Bergoffen als auch Vintges sehen also in Beauvoirs Konzeption von Emotion als positiver Erfahrung einen Bruch mit Sartres Solipsismus, wodurch es erst möglich wird, einen Raum für Liebe, Solidarität und Freundschaft als moralische Haltung zu schaffen. Im Unterschied zu Bergoffens „Ethik der Erotik“ behauptet Vintges, dass Beauvoir im Laufe ihres Lebens, spätestens jedoch mit ihrem Roman *Die Mandarins von Paris*, eine „Ethik der Lebenskunst“, vergleichbar mit der „Ethik des Selbst“ von Michel Foucault, entwickelt hätte.<sup>86</sup> Während Beauvoir in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* noch versuchte, eine positive normative Ethik im Sinne Kants zu entwickeln, habe sie diese später verworfen, auch wenn sie immer am universellen Prinzip der Freiheit und an der moralischen Forderung, dass jeder Mensch einen Willen zur Freiheit besitzt, festgehalten habe.<sup>87</sup> Vintges definiert Beauvoirs Konzept einer „Ethik der Lebenskunst“ folgendermaßen: „im Namen unserer Freiheit müssen wir uns als individuelle Identitäten erschaffen, unser tägliches Verhalten in all seinen Aspekten stylen und entwickeln, mit dem Ziel, konkret etwas zur Lebensquali-

<sup>83</sup> Debra Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany: State University of New York Press 1997.

<sup>84</sup> Bergoffens Beauvoir-Interpretation wird noch ausführlicher in den jeweiligen Fußnoten innerhalb des Buches diskutiert.

<sup>85</sup> Debra Bergoffen, *Intentionale Ängste bekämpfen*, in: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 187–206. Dieser Artikel entspricht dem dritten Kapitel von Bergoffens Buch *The Philosophy of Simone de Beauvoir*.

<sup>86</sup> Karen Vintges, *Philosophy as Passion*, wie oben, S. 91.

<sup>87</sup> Ebenda, S. 69.

tät anderer beizutragen.“<sup>88</sup> Im Gegensatz zu Foucault, der das Leben zu einem Kunstwerk erhebe und dem Vintges ästhetischen Elitismus vorwirft, bilde das ästhetische Moment bei Beauvoir nur die Form und nicht den Inhalt: Lebenskunst sei die Kunst zu leben und nicht das Leben als Kunstwerk.<sup>89</sup> Das entsprechende Medium für eine Ethik der Lebenskunst stelle für Beauvoir der philosophische Roman als Mittelding zwischen reiner Philosophie und reiner Literatur dar. Nur so könne der existentialistischen Forderung nach Ausdruck des Einzelnen und Temporären Rechnung getragen und dennoch allgemeine Aussagen gemacht werden.<sup>90</sup> Damit stehe Beauvoir den postmodernen Philosophen nahe, die ebenso die Verwobenheit von Philosophie und Literatur betonen.<sup>91</sup> Vintges stellt in ihrer weiteren Argumentation immer mehr die Person Beauvoirs in den Vordergrund ihrer Untersuchungen: Beauvoirs gesamtes Werk könne als der Versuch Beauvoirs angesehen werden, sich selbst eine kohärente Identität zu geben.<sup>92</sup> Dabei sei es Beauvoir jedoch um eine ganz bestimmte Identität gegangen, nämlich um die einer intellektuellen Frau.<sup>93</sup> Ihr Lebensprojekt habe darin bestanden, zwei so unversöhnliche Identitäten, wie die Identität als Frau und die Identität als Intellektuelle, miteinander zu verbinden.<sup>94</sup> Für Beauvoir sei es wesentlich gewesen, als Frau angenommen zu werden. Sie wollte zum „second sex“ gehören und „not to a third“<sup>95</sup>. Das wäre auch der Grund, warum Beauvoir sich nicht als Lesbe definiert hat: aus ihrer Sicht stellten die Homosexuellen das dritte Geschlecht dar. Allein ihre lebenslange Beziehung zu Sartre habe garantieren können, dass sie den Status als Frau trotz ihrer Intellektualität nicht verloren hat.<sup>96</sup> Beauvoir habe es nicht gewagt, ihr Werk als philosophisches zu positionieren, da sie annahm, dass die Identität als Philosophin ihre Identität als Frau gefährden würde. Beauvoirs philosophische Hinterfragung der relativen Identität von

<sup>88</sup> Ebenda, S. 94, Übersetzung von mir aus dem Englischen.

<sup>89</sup> Ebenda, S. 162.

<sup>90</sup> Ebenda, S. 76.

<sup>91</sup> Ebenda, S. 161.

<sup>92</sup> Ebenda, S. 89.

<sup>93</sup> Ebenda, S. 120.

<sup>94</sup> Ebenda, S. 164.

<sup>95</sup> Ebenda, S. 173.

<sup>96</sup> Ebenda, S. 175.

Frauen müsse daher im Lichte ihrer eigenen Erfahrung zu Sartre gesehen werden. Nicht nur ihr Werk, sondern auch ihr Leben, so Karen Vintges in *Philosophy as Passion*, habe sich um das Problem der relativen Identität von Frauen gedreht: der Versuch der Lösung dieses Problems habe ihr Philosophieren zu einer Passion werden lassen.<sup>97</sup>

Identität im Allgemeinen und die Identität als Frau im Besonderen scheint also etwas äußerst Instabiles zu sein. Umso erstaunlicher ist es, dass einige Forscherinnen nunmehr Beauvoirs Identität als Frau an den Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen setzen. Nancy Bauer sieht in dem Faktum der eigenen Identität als Frau das Fundament von Beauvoirs Antwort auf die Frage: Was ist eine Frau? So wie bei Descartes *Meditationen* „die Macht des cogito vollständig von dem ‚Ich‘ abhängt, das die Unbezweifelhaftigkeit seiner Existenz einsieht, so hängt auch die Überzeugungskraft von Beauvoirs Antwort auf die Frage ‚Was ist eine Frau‘ ganz von der erfahrenen Unbezweifelbarkeit (...) nicht des Geschlechts (gender), sondern vielmehr der Geschlechtsidentität (gender-identity) ab, von einem bestimmten Sinn, das zu sein, was eine Frau genannt wird.“<sup>98</sup> Es sei, so Bauer, Beauvoirs zentrales Anliegen gewesen, die *Meditationen* von Descartes von Grund auf neu zu schreiben<sup>99</sup> und die Möglichkeit zu erkunden, als Frau Philosophie zu betreiben.<sup>100</sup> Beauvoir trete mit dem Anspruch auf, eine repräsentative Frau zu sein, womit sie, wie Descartes, voraussetze, dass ihre eigenen Erfahrungen in einer gewissen fundamentalen Hinsicht universal seien.<sup>101</sup> Diese Interpretation von Nancy Bauer entbehrt nicht einer gewissen Kühnheit, wurde doch gerade Beauvoirs Anspruch, für alle Frauen sprechen zu können, zum Angelpunkt scharfer Zurückweisungen. In *Simone de Beauvoir and Women: Just Who Does She Think ‚We‘ Is?* (1988) drückte Elizabeth Spelman ihren Unmut darüber aus, Beauvoir glaube, für alle Frauen aus

<sup>97</sup> Ebenda, S. 177.

<sup>98</sup> Nancy Bauer, *Sum Femina, Inde cogito. Das andere Geschlecht und die Meditationen*, in: Die Philosophin, 10. Jg., Heft 20, Oktober 1999, S. 54. Siehe dazu auch Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir. Philosophy and Feminism*. New York: Columbia University Press 2001.

<sup>99</sup> Ebenda, S. 41.

<sup>100</sup> Ebenda, S. 43.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 61.

allen Kulturen sprechen zu können.<sup>102</sup> Ebenso warf die Anthropologin Judith Okely Beauvoir einen falschen Universalismus<sup>103</sup>, Ethnozentrismus und pan-kulturelle Verallgemeinerungen vor, die nicht haltbar wären.<sup>104</sup>

Die postmoderne Kritik am Subjekt machte jedoch selbst vor dem Subjekt des Feminismus, der Kategorie „Frau“, die als fixe vorgegebene weibliche Identität angesehen wurde, nicht Halt.<sup>105</sup> „Wenn an Beauvoirs These, dass man nicht als Frau zur Welt kommt, sondern dazu *wird*, tatsächlich etwas richtig ist“, schreibt Judith Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter*, „folgt daraus, dass die Kategorie Frau selbst ein prozessualer Begriff ist, ein Werden und Konstruieren ist.“<sup>106</sup> Ja, man könnte Beauvoirs Theorie in der Hinsicht radikal weiterdenken, dass die Kategorie „Frau“ nicht mehr unbedingt die kulturelle Konstruktion des weiblichen Körpers darstellen müsse, sondern neue, erweiterte Kategorien entstehen könnten, die über die Binarität Mann-Frau hinausgehen und die heterosexuelle Matrix sprengen.<sup>107</sup>

Die feministische Diskussion der letzten zehn Jahre dreht sich nunmehr um die Probleme, die mit einem möglichen Verlust des Subjekts des Feminismus zusammenhängen. Wofür sollte der Feminismus noch kämpfen, wenn es keine Frauen mehr, wenn es keine unhinterfragbaren Gemeinsamkeiten mehr zwischen den Frauen gäbe? Aus dieser Entwicklung heraus ist es verständlich, dass die Rückkehr zum weiblichen Körper als gemeinsamer Hintergrund aller Überlegungen wieder in den Vordergrund tritt. So knüpft Toril Moi in ihrem Artikel *Ich bin eine*

<sup>102</sup> Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Press 1990, Kapitel 3, *Simone de Beauvoir and Women: Just Who Does She Think We' Is?*

<sup>103</sup> Siehe dazu auch: Jo-Ann Pilardi, *Feminists Read The Second Sex*, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, S. 38.

<sup>104</sup> Judith Okely, *Rereading 'The Second Sex'*, in: Elizabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir: A critical Reader*, London and New York: Routledge 1998. Der Artikel ist ein Auszug aus dem 1986 erschienenen Buch von Judith Okely *Simone de Beauvoir: A Re-Reading*, London: Virago 1986.

<sup>105</sup> Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, wie oben, S. 15.

<sup>106</sup> Ebenda, S. 60.

<sup>107</sup> Ebenda, S. 167.

Frau.' *Der Körper als Hintergrund in ‚Das andere Geschlecht‘* (1999) an Nancy Bauers Feststellung an, dass die erste Aussage, die Beauvoir im *Anderen Geschlecht* über sich selbst trifft, diejenige sei, dass sie eine Frau ist. Beauvoir, so Toril Moi, sehe die Tatsache, eine Frau zu sein, als Hintergrund, von dem sich alle weiteren Behauptungen abheben würden.<sup>108</sup> Indem Beauvoir den Körper als Hintergrund denke, behauptete sie gleichzeitig, „dass die Geschlechterdifferenz eine Tatsache von fundamentaler philosophischer und gesellschaftlicher Bedeutung sei und dass sie nicht notwendigerweise die entscheidendste Bezugnahme auf einen Menschen sein muss.“<sup>109</sup> Beauvoirs feministisches Ziel wäre es gewesen, eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Frauen den Zugang zum Universellen als Frauen gewinnen – weder als Imitation der Männer noch als geschlechtsneutrale Wesen, die es ja gar nicht gibt. So gesehen würde eine Neulektüre Beauvoirs einen Ausweg aus dem Dilemma „Gleichheit oder Differenz“ bieten.<sup>110</sup> Vergleicht man Toril Moïs Artikel, der ein Auszug aus ihrem neuen Buch *What is a Woman? And other Essays* (1999)<sup>111</sup> ist, mit ihrem Buch *Simone de Beauvoir. The making of an Intellectual Woman* aus dem Jahr 1994, dann fällt eine Verlagerung zugunsten des weiblichen Körpers auf. Damals hatte sie den so genannten Differenzfeministinnen vorgeworfen, dass sie nicht verstehen würden, dass Beauvoirs politischer Entwurf sich von dem ihren radikal unterscheidet: da sie für selbstverständlich halten, „dass effektive feministische Politik eine Theorie weiblicher Identität voraussetzt, sind sie nicht imstande, alternative Positionen in Betracht zu ziehen.“<sup>112</sup> Für Beauvoir ginge es aber nicht um Identität und/oder Differenz, vielmehr sei bei ihr, wie auch bei Sartre, die Frage der Identität der Frage des Handelns und der Wahl untergeordnet. Toril Moi zieht daraus den Schluss, dass es unmöglich sei, Beauvoirs Feminismus auch

<sup>108</sup> Toril Moi, *‚Ich bin eine Frau.‘ Der Körper als Hintergrund in ‚Das andere Geschlecht‘*, in: *Die Philosophin*, 10. Jg., Heft 20, Oktober 1999, S. 17. Moi bezieht sich dabei auf Nancy Bauers Dissertation, die bereits 1997 erschienen ist.

<sup>109</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>110</sup> Ebenda, S. 28, 29.

<sup>111</sup> Toril Moi, *What Is a Woman? And other Essays*, New York & Oxford: Oxford University Press 1999.

<sup>112</sup> Toril Moi, *Simone de Beauvoir*, wie oben, S. 281.

nur annähernd zu verstehen, ohne ihre Vision der Freiheit zu berücksichtigen.<sup>113</sup>

Allerdings läßt sich Moi nicht auf eine gründliche, philosophische Untersuchung ein, da es, wie sie meint, zu nichts führe, „sich ausführlicher mit Beauvoirs ziemlich quälenden Erklärungsbemühungen zu befassen.“<sup>114</sup> Statt dessen nimmt sie an, daß man sich der Freiheit über eine „Rhetorik der Philosophie“<sup>115</sup> und eine Auslegung von Beauvoirs Stil annähern könne: „Rhetorisch gesehen vollzieht sich Beauvoirs vielgepriesener Wechsel von Sartres Ontologie zu Geschichte und Soziologie meiner Ansicht nach über eine stark metaphorisches Vorgehen. In *Das andere Geschlecht* ist gesellschaftliche und politische Freiheit nicht so sehr als von der ontologischen Freiheit abgeleitet dargestellt, sondern sie erscheint *wie* oder *ähnlich wie* sie. Gelegentlich jedoch weicht die Metapher der Metonymie oder der Synekdoche.“<sup>116</sup>

Toril Moi hebt als Literaturwissenschaftlerin zwar die Bedeutung der Freiheitsproblematik hervor, geht jedoch nicht auf die philosophischen Probleme ein, da sie den Stellenwert der Philosophie unterschätzt.

Eine ähnliche Situation finden wir in dem einzigen bisher der Freiheit bei Beauvoir gewidmeten Buch, das 1962 unter dem Titel *Simone de Beauvoir et la liberté* von Georges Hourdin veröffentlicht wurde. Als Journalist ist Hourdin wie Toril Moi hauptsächlich an der Person Beauvoirs interessiert. Selbst wenn er sich dem Werk und den Ideen Beauvoirs widmet, so geschieht dies mit der Absicht, Simone de Beauvoir als Schriftstellerin und in ihrem persönlichen Bezug zur Freiheit besser beurteilen zu können.<sup>117</sup> Auch er ist an einer Philosophie der Freiheit nur peripher interessiert.

Eine weitere Untersuchung des Problems der Freiheit bei Beauvoir wurde von der Philosophin Kristana Arp in ihrem Buch *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001) unternommen, wobei sie sich jedoch auf Beauvoirs Ethikentwurf beschränkt.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Ebenda, S. 282.

<sup>114</sup> Ebenda, S. 226.

<sup>115</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>116</sup> Ebenda, S. 229.

<sup>117</sup> Georges Hourdin, *Simone de Beauvoir et la liberté*, Paris: Les Éditions du Cerf 1962, S. 181.

Betrachtet man die Rezeptionsgeschichte von Beauvoirs Werk, dann zeigt sich also, daß die Philosophie Simone de Beauvoirs hinsichtlich Freiheit und Anerkennung bisher kaum, beziehungsweise nur in Teilaspekten<sup>119</sup>, untersucht wurde.

<sup>118</sup> Siehe: Kristana Arp. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*. Chicago and La Salle: OpenCourt 2001.

<sup>119</sup> Siehe dazu unter anderem: Thomas C. Anderson, *Freedom as Supreme Value: The Ethics of Sartre and de Beauvoir*, in: *American Catholic Philosophical Association: Proceedings of the Annual Meeting*, 50, 1976, p. 60–71; Helen James John, *The Promise of Freedom in the Thought of Simone de Beauvoir: How an Infant Smiles*, in: *American Catholic Philosophical Association: Proceedings of the Annual Meeting*, 50, 1976, S. 72–81; Yvanka Raynova. *Liberty: The Destiny of Simone de Beauvoir*, in: *Dharshana International*, 105, January 1987, no. 1, p. 31–37; Sonia Kruks. *Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom*, in: *Sartre Alive*, ed. by Ronald Aronson and Adrian van den Hoven, Detroit: Wayne State University Press 1991, p. 285–300; reprinted in: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*, ed. by Margaret A. Simons, University Park: Pennsylvania University Press 1995, p. 79–95; Sonia Kruks. *Freedoms That Matter: Subjectivity and Situation in the Work of Beauvoir, Sartre, and Merleau-Ponty*, in: ders., *Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca and London: Cornell University Press 2001, p. 27–51; Kristana Arp. *Conceptions of Freedom in Beauvoir's The Ethics of Ambiguity*, in: *International Studies in Philosophy* 31, no. 2, 1999, p. 25–34.





## Teil I

### Doppelsinnigkeit, Freiheit, Moral

Die Konzeption der Freiheit bildet die Grundlage des gesamten philosophischen Werks von Simone de Beauvoir. In ihren Memoiren *In den besten Jahren* betont sie, dass die Freiheit das Fundament aller menschlichen Werte ist und das einzige Ziel darstellt, das die Handlungen der Menschen rechtfertigen kann.<sup>120</sup> Im Gegensatz zum Problem des Anderen, das Beauvoir – wie im zweiten Teil des Buches gezeigt wird – von Beginn an persönlich beschäftigt, wird die Theorie der Freiheit in Verbindung und in Auseinandersetzung mit der Philosophie des Existentialismus erörtert. Beauvoir entwickelt aber zunächst nicht gezielt eine Theorie der Freiheit, sondern stellt in *Pyrrhus und Cineas* diejenigen philosophischen Gedanken vor, die sie in ihrem Roman *Das Blut der anderen* entwickelt hat. Darüber hinaus setzt sie sich mit Sartres *Das Sein und das Nichts* auseinander, das zwar noch nicht erschienen war, das sie jedoch vom Manuskript her und in langen gemeinsamen Gesprächen kannte: das menschliche Sein existiert in der Gestalt von Entwürfen, die nicht vom Tod – so wie dies Heidegger behauptet –, sondern von gewissen Zielen her bestimmt sind. Neben der Frage nach der Sinnhaftigkeit menschlicher Entwürfe taucht in *Pyrrhus und Cineas* im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Problem des Anderen, die Notwendigkeit auf, positive ethische Grundlagen zu finden.<sup>121</sup>

In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* versucht Beauvoir die existentialistische Konzeption der Freiheit zu erweitern, indem sie zwischen Freiheit und Befreiung unterscheidet. Wenn die Freiheit, so wie Sartre dies behauptete, ein Merkmal der Transzendenz, beziehungsweise des menschlichen Seins ist, wie soll man sie dann als Ziel betrachten? Sehr oft sind die konkreten Möglichkeiten, die sich den Menschen anbieten ungleich. Beauvoir versteht die Freiheit also nicht nur als Fundament der existentialistischen Moraltheorie, der Ontologie, der Erkenntnis-

<sup>120</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 468.

<sup>121</sup> „Im zweiten Teil bemühte ich mich, positive Grundlagen für die Moral zu finden.“ Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 468.

theorie und der Sozialphilosophie, sondern auch als das Endziel der Moral selbst, das erst zu erringen ist. Im *Anderen Geschlecht* fordert sie die Verwirklichung einer Gesellschaft, die allen Menschen – auch den Frauen – die konkreten Möglichkeiten zur Realisierung ihrer Entwürfe eröffnet. Freiheit wird nunmehr in Verbindung mit der Anerkennungsproblematik des Subjekts gesehen und in einen weiteren sozialen und politischen Rahmen gestellt.

Beauvoirs Freiheitsbegriff unterliegt also einer ständigen Weiterentwicklung und Veränderung. In einer detaillierten Textanalyse soll im folgenden der Entwicklungsgang hermeneutisch ausgelegt und kritisch rekonstruiert werden.

### *Pyrrhus und Cineas*

In ihrem ersten philosophischen Essay, *Pyrrhus und Cineas*, geht Beauvoir die Problematik der Freiheit von einer ganz bestimmten Seite her an – von der Frage nach der Sinnhaftigkeit menschlicher Entwürfe. In ihren Memoiren weist sie darauf hin, dass der Dialog zwischen *Pyrrhus und Cineas* jenem inneren Zwiegespräch gleiche, das sie an ihrem zwanzigsten Geburtstag mit sich selbst geführt habe. Pyrrhus, der seine Eroberungspläne schmiedet, antwortet auf die Frage von Cineas, was er denn tun werde, wenn er Afrika, Asien, Arabien und Indien erobert habe, dass er sich dann ausruhen werde, woraufhin ihn Cineas fragt, warum er sich denn nicht lieber gleich ausruhe. Dieses „Wozu?“<sup>122</sup> – so schreibt sie – hatte sich bei ihr als innere Stimme bereits 1927<sup>123</sup>, lange vor dem Zweiten Weltkrieg und lange vor Sartres *Das Sein und das Nichts* gemeldet und „die Eitelkeit der irdischen Bestrebungen im Namen des Absoluten und der Ewigkeit angeprangert“<sup>124</sup>.

So ist *Pyrrhus und Cineas* von einer fast unerträglichen Spannung

<sup>122</sup> Ebenda, S. 469.

<sup>123</sup> Margaret A. Simons zeigt in ihrem Buch *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Boston: Rowman & Littlefield 1999, dass Beauvoir wesentliche existentialistische Grundgedanken bereits lange vor Sartre in ihrem Tagebuch von 1927 formuliert hat.

<sup>124</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 469.

durchzogen – dem Streben nach einem absoluten Ziel, an dem die Sinnlosigkeit des Überschreitenmüssens zur Ruhe kommt und dem Aufzeigen der Unmöglichkeit eines absoluten Ziels.<sup>125</sup> Stufenweise werden alle möglichen absoluten Ziele durchlaufen, um sie dann als nicht realisierbar abzutun: die stoische Ruhe wird als reine Innerlichkeit ebenso abgelehnt wie der Versuch, Gottes Wille als absolutes Ziel anzusetzen; aber auch die Menschheit als Ganzes kann uns weder in der Form der Solidarität, noch in Gestalt des Fortschritts als absolutes Ziel dienen, denn innerhalb der Menschheit kommt man nur mit gewissen Menschen in Berührung, befindet man sich immer in einer ganz bestimmten Situation.<sup>126</sup> Aber gerade dieser konkrete Andere stellt auch eine Gefahr dar, da sein Entwurf ja nicht mit meinem übereinstimmen muss. Weder der Kampf gegen den Anderen, noch die Hingabe, die darin besteht, den Anderen als absolutes Ziel zu setzen, um sich ihm hingeben zu können, stellen eine Lösung des Dilemmas dar. Als einzigen Schimmer am Horizont der Sinnlosigkeit lässt Beauvoir die Freiheit des Anderen aufblitzen – sie wäre die einzige Wirklichkeit, die nicht transzendiert werden könnte.<sup>127</sup> Allerdings – und das wird sich als großes Problem herausstellen – sind an die Freiheit der Anderen bestimmte Forderungen geknüpft: sie müssen auf einer Stufe mit mir stehen, denn nur so können sie meine Existenz rechtfertigen. „Unsere Freiheiten stützen sich gegenseitig wie die Steine eines Gewölbes, das allerdings von keinem Pfeiler getragen wird. Die Menschheit hängt ganz und gar in einer Leere, die sie durch das Nachdenken über ihre Fülle selbst schafft.“<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Hazel Barnes betont in ihrer Auseinandersetzung mit Margaret Simons, dass Beauvoir so wie viele andere Menschen ihrer Epoche nach einem Absoluten suchte, das an die Stelle des „verlorenen Gottes“ treten und ihrem Leben wieder eine Richtung und einen Wert geben könnte. Daraus sei aber noch nicht zu schließen, dass Beauvoir die Gedanken von Sartre in *Das Sein und das Nichts* vorweggenommen oder überhaupt entwickelt habe. Indem Sartre die vergebliche Mühe des Menschen aufgezeigt habe, sich zu einem Ding machen zu wollen, das „für“ etwas nützlich wäre, wie zum Beispiel ein Hammer, hebe er die Unmöglichkeit hervor, die Existenz durch einen vorgegebenen Zweck zu rechtfertigen. In: *Philosophy Today*, Vol 42, De Paul University Chicago, Illinois 1998, S. 29.

<sup>126</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, in: *Soll man die Sade verbrennen?*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1983, S. 226.

<sup>127</sup> Ebenda, S. 250.

<sup>128</sup> Ebenda, S. 262.

Es gibt in der Welt kein anderes Ziel als meine Ziele, keinen anderen Platz als den, den ich mir bereite.<sup>129</sup> Letztendlich bleibt kein Kriterium mehr für ein ethisches Urteil, denn: „Welcher Mensch könnte über den Menschen urteilen? In wessen Namen wollte er sprechen?“<sup>130</sup> Das Leben des Menschen stellt sich nicht als Fortschreiten dar, sondern als ein Zyklus, den es nur zu bejahen gilt – die Frage „Wozu?“ erscheint in diesem Lichte nur mehr als ein Anfall von schlechter Laune oder kindlicher Begeisterung.<sup>131</sup>

Doch, sind nun alle Ziele und Projekte des Menschen sinnlos? Schauen wir uns Beauvoirs Argumentation näher an.

### Der Entwurf

Beauvoir bezieht sich bei der Erläuterung des Begriffs Entwurf in *Pyrrhus und Cineas* auf Heidegger: „Der Mensch ist ein Sich-vorweg-Sein“<sup>132</sup>, sagt Heidegger; er ist immer *anderswo*. (...) Er ist, seinem Wesen nach, nicht auf sich selbst, sondern auf etwas anderes hin gerichtet. Nur durch den Bezug auf etwas, das außerhalb seines Ichs ist, ist er ich. Ein Mensch ist immer unendlich mehr, als er wäre, würde man ihn auf das reduzieren, was er im Augenblick ist, sagt Heidegger. Jeder Gedanke, jeder Blick, jedes Streben ist Transzendenz.<sup>133</sup> Wir können – so

<sup>129</sup> Ebenda, S. 262.

<sup>130</sup> Ebenda, S. 264 – Schlusssätze des Essays.

<sup>131</sup> Ebenda, S. 264.

<sup>132</sup> Siehe dazu: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 220, „Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins.“ Die Erschlossenheit ist nun einerseits wesentlich faktisch als *Geworfenheit* – indem sie eine ganz bestimmte, bereits gegebene Welt als je meine erschließt – und *Entwurf* als erschließendes Sein zu seinem Seinkönnen. Das Dasein kann sich als verstehendes nun sowohl aus der „Welt“ und den Anderen her verstehen als auch oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Diese Seinsverfassung des Daseins bezeichnet Heidegger als *geworfener Entwurf*, das heißt, wir sind immer zugleich in der Eigentlichkeit und in der Uneigentlichkeit – wir befinden uns also immer schon in der Spannung zwischen dem „Sichvorweg“ des sich in der Welt Vorfindens mit ihren vorgegebenen Strukturen und der Offenheit, die darin besteht, dass wir unsere Möglichkeiten selbst entwerfen können, S. 223.

<sup>133</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 205.

Beauvoir – also gar nicht anders, als jede Gegebenheit zu überschreiten, es liegt in unserer Natur.<sup>134</sup> „Da der Mensch Entwurf ist, können auch sein Glück wie seine Freuden nur Entwürfe sein.“<sup>135</sup> So versteht Beauvoir jedes Genießen als Entwurf, denn jeder Duft, jede Landschaft, die uns bezaubert, wirft uns über uns selbst hinaus außerhalb unserer selbst: „Genuss gibt es nur, wenn ich aus mir herausgehe, wenn ich durch das Objekt, das ich genieße, mein Sein in der Welt einsetze.“<sup>136</sup> Beauvoir bringt dieses Argument gegen die von ihr als Augenblicksmoral bezeichnete Einstellung der Stoiker und der Kyniker vor, die Folgendes verkünden: „Wenden wir uns von der Welt, den Unternehmungen und den Eroberungen ab, schmieden wir keinerlei Plan; bleiben wir, im Genuss ruhend, zu Hause.“<sup>137</sup> Beauvoir setzt an dieser Stelle also Transzendenz und Entwurf explizit gleich. Dies stimmt aber mit ihrer gesamten weiteren Argumentation nicht überein, denn wenn jeder Gedanke und jeder Blick zugleich Transzendenz und Entwurf wäre, dann wäre es gar nicht mehr notwendig, sich durch seine Entwürfe konkret als Transzendenz zu setzen, dann wäre es auch gar nicht möglich, von seiner eigenen Transzendenz abgeschnitten und in die Immanenz gedrängt zu werden. Dann wäre es auch kein Problem, wenn wir uns absoluten Zielen zuwenden, die uns Geborgenheit und Ruhe gewähren, denn selbst in dieser Welt der vorgegebenen Ziele und Werte wäre noch jeder Blick und jeder Gedanke Transzendenz. Genau dies ist aber nicht die Intention von Beauvoir. Sie geht jedoch in ihren Essays mit einer Unstrukturiertheit und Unklarheit vor, die es zu einem wahren Kunststück werden lassen, ihren Gedanken nicht nur zu folgen, sondern auch noch einen zusammenhängenden Sinn und bestimmte Folgerungen aus ihren Texten entnehmen zu können.<sup>138</sup> So betont Beauvoir zwar, dass es, um einen

<sup>134</sup> Ebenda, S. 206.

<sup>135</sup> Ebenda, S. 206.

<sup>136</sup> Ebenda, S. 204.

<sup>137</sup> Ebenda, S. 203.

<sup>138</sup> Beauvoir selbst scheint zwischen verschiedenen Konzeptionen zu schwanken. Einerseits folgt sie dem Konzept Heideggers, dass der Mensch ein Sich-vorweg-Sein ist, dass er immer anderswo ist. Sehen wir uns kurz an, wie dies Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert: „Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um‘ fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Da-

Entwurf realisieren zu können, keine vorgegebene Gesellschaftsordnung und keine Naturordnung geben darf, die den Menschen bestimmte Zwecke und Ziele vorschreiben, denn sonst könnte der Mensch ja das Ziel seiner Handlungen nicht in Frage stellen, oder frei wählen: „er würde überhaupt nicht handeln“<sup>139</sup>; dennoch verallgemeinert sie an anderen Stellen wieder die Struktur des Menschen dahingehend, dass jede Tätigkeit des Menschen handeln sei oder zumindestens sein sollte. Beauvoir löst damit die Spannung zwischen dem immer schon „In-der-Welt-Sein“, der Geworfenheit in eine bereits bestehende Welt mit ihren vorgegebenen Zwecken und Zielen und dem Entwurf als eigentlichem Seinkönnen, das sich dadurch auszeichnet, dass es sich eigene Ziele setzt und sie im Handeln verwirklicht, zugunsten des Entwurfs auf.

seins. Diese Struktur betrifft aber das Ganze der Daseinsverfassung. Das Sich-vorweg-sein bedeutet nicht so etwas wie eine isolierte Tendenz in einem weltlosen ‚Subjekt‘, sondern charakterisiert das In-der-Welt-sein. Zu diesem gehört aber, dass es, ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist.“ (S. 192) In dieser Struktur liegt die Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existenzielle Möglichkeiten, das heißt aber nicht, dass freie Entwürfe auch tatsächlich getätigt werden, ganz im Gegenteil wird faktisch zunächst und zumeist der „Entwurf des Seinkönnens seiner selbst (ist) der Verfügung des Man überlassen (...) Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesenhaft Sich-vorweg.“ (S. 193) Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im Vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren eingeschränkt. Die Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltägliche zunächst verfügbare vollzieht zugleich eine Ablendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglickeitsblind und beruhigt sich bei dem nur „Wirklichen“. Aus dieser Grundstruktur heraus – Heidegger bezeichnet sie als Sorge – kann das Werden des Menschen „zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann“ (S. 199), geleistet werden. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der Entwurf: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dasein kann sich als verstehend aus der Welt und den Anderen her verstehen oder „aus seinem eigensten Seinkönnen“. (S. 221) Heidegger setzt also keineswegs die Grundstruktur des Menschen, das Sich-vorweg-sein automatisch mit Entwurf gleich. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1993.

Beauvoir folgt auf weiten Strecken diesem Konzept, auch indem sie immer wieder betont, dass wir nur über unsere Existenz zu unserem Ich kommen können. Dennoch folgt sie andererseits einer cartesianischen Konzeption, in der eine nahezu weltlose Freiheit mit anderen in Konflikt gerät.

<sup>139</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 217.

Dass der Mensch nicht automatisch Entwurf ist, kommt jedoch an vereinzelten Stellen von *Pyrrhus und Cineas* trotz alledem durch. „See-lisch ausgelagte Menschen, wie Janet sie uns beschreibt, stehen den schönsten Schauspielen gleichgültig gegenüber, weil in ihnen jedes Handeln erstorben ist, weil für sie die Blumen nicht mehr dazu da sind, gepflückt und gerochen zu werden (...) für sie gibt es keine Zukunft, kein Überschreiten, keinen Genuss mehr.“<sup>140</sup> Eine andere Möglichkeit, auf das Handeln zu verzichten, stellt für Beauvoir die Hingabe an einen Menschen dar, die jedoch nicht wie im vorigen Falle schmerzhaft sein muss, sondern sogar Ruhe und Glück für die Betroffenen bedeuten kann. Indem ein anderer meiner bedarf und indem ich diesen anderen als absolutes Ziel setze, ich mich in völliger Hingabe zu ihm befinde, seinen Willen zu meinem Willen mache, gebe ich die Möglichkeiten für meine eigenen Entwürfe auf: „Nichts ist mehr fraglich; ich will nichts mehr sein als eine Antwort auf jenen Anruf, der mich fordert.“<sup>141</sup> Man gibt sich hin, weil man dies will, und man will es, weil man auf diese Weise „sein Sein zu erlangen hofft“<sup>142</sup>. Allerdings stoßen wir hier auf das, was Sartre die Absurdität der Freiheit nennt, dass nämlich auch der Verzicht auf die Freiheit eine Freiheit ist: „Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt.“<sup>143</sup> Beauvoir bringt in *Pyrrhus und Cineas* das Beispiel des Sklaven, der sich in der Sklaverei gefällt, und des freiwilligen Knechtes. „Der Knecht, der gehorcht, entscheidet sich dafür zu gehorchen, und diese Wahl muss in jedem Augenblick erneuert werden.“<sup>144</sup> Wenn ich mein Glück darin finden will, dass ich mir durch die Hingabe an einen anderen Menschen absolute Ziele vorgeben lasse, verzichte

<sup>140</sup> Ebenda, S. 204.

<sup>141</sup> Ebenda, S. 232.

<sup>142</sup> Ebenda, S. 233.

<sup>143</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 838.

Bei Sartre stellt sich das Problem folgendermaßen dar: Wenn die Freiheit über ihr Frei-sein entscheiden könnte, würde dies bedeuten, dass sie nicht nur die Wahl eines Zweckes wäre, sondern Wahl ihrer selbst als Freiheit. Dies ist aber nicht möglich, weil wir sonst einer vorhergehenden Freiheit bedürften, die dies entscheidet. Stattdessen sind wir in die Freiheit geworfen. Wir können uns nicht weigern, frei zu sein, weil jede Weigerung auch eine Wahl ist und damit wieder ein Ausdruck der Freiheit.

<sup>144</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 233.

ich auf meinen Entwurf. Beauvoir läßt den Entwurf, durch die Hingabe glücklich zu werden nicht gelten, denn zu einem Entwurf gehört wesensmäßig, dass ich die Ziele frei wähle.

Es ergibt sich nunmehr die paradoxe Situation, dass ich, wenn ich frei bin, mein Ziel selbst zu wählen, doch auch frei sein müsste, dieses Ziel zu wählen, nämlich mein Glück in der Hingabe an andere, oder auch an Gott, zu finden. Genau dies lehnt Beauvoir aber ab, denn das würde bedeuten, auf meine Freiheit zu verzichten, die eben genau darin besteht, niemals durch vorgegebene Ziele in meinen eigenen freien Entwürfen beschränkt oder sogar behindert zu werden.<sup>144</sup> Hier wird ersichtlich, warum Beauvoir im *Anderen Geschlecht* strikt zwischen Glück und Freiheit trennt.<sup>145</sup> Glück und Freiheit müssen nicht miteinander übereinstimmen, vielmehr können sie sich des Öfteren widersprechen. Dies ist für Beauvoir insbesondere dann der Fall, wenn die Gesellschaft diejenigen, die sie zur Stagnation verurteilt, für glücklich erklärt, unter dem Motto: „Ist die Hausfrau nicht glücklicher als die Arbeiterin?“<sup>146</sup> Beauvoir sieht darin einen der Gründe, warum die Frau auf ihre Selbstständigkeit verzichtet: „Mit dem ökonomischen umgeht sie auch das metaphysische Risiko einer Freiheit, die ihre Ziele ohne Hilfe erfinden muss. Neben dem ethischen Anspruch jedes Individuums, sich als Subjekt zu behaupten, gibt es in ihm die Versuchung, seine Freiheit zu fliehen und sich als Ding zu konstituieren (...) man vermeidet so die Angst und die Spannung einer selbstverantwortlichen Existenz.“<sup>147</sup>

Das Konzept des Entwurfes bei Beauvoir setzt also voraus, dass der Mensch seine Ziele selbst wählt und sie sich frei setzt. Dabei darf es kein absolutes Ziel geben, denn das Wesen eines frei gesetzten Ziels besteht eben gerade darin, dass es immer dadurch überschritten werden kann, dass ich es erreiche. Die Sinnlosigkeit des Überschreitenmüssens hängt also direkt mit dem Wesen der Freiheit zusammen, so wie sie Beauvoir versteht. Meine Freiheit besteht eben darin, dass ich mich keinen vorgegebenen Zielen oder Zwecken unterordne, sondern meine Ziele frei setze. Der Begriff des Ziels ist für Beauvoir deshalb so doppelsinnig, weil das Ziel, obwohl gleichzeitig neuer Ausgangspunkt und

<sup>145</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>146</sup> Ebenda, S. 25.

<sup>147</sup> Ebenda, S. 17.



neuer Anfang, dennoch als Ziel angestrebt werden kann und muss: „auf diesem Können beruht die Freiheit des Menschen.“<sup>148</sup> Beauvoir sieht darin das Paradox des Menschseins: obwohl jedes Ziel überschritten werden kann, kann es nur überschritten werden, wenn es zuerst als nicht zu Überschreitendes entworfen worden ist.<sup>149</sup> Insofern gibt sie Pyrrhus Recht, dass er aufbricht, um zu erobern.

Aber warum hat sich Pyrrhus gerade dieses Ziel gesetzt, warum hat er gerade diesen Entwurf gewählt? Die einzelnen Entwürfe der Menschen, die für einen Außenstehenden oft absurd wirken, müssen, so Beauvoir, immer in Hinsicht auf ihren Hauptentwurf gesehen werden. „Jeder Entwurf hat eine zeitliche Dauer und umfasst eine Vielzahl von Einzelentwürfen. Man muss also zu unterscheiden wissen zwischen jenen Entwürfen, die mit dem Hauptentwurf in Einklang stehen, jenen, die ihm widersprechen und jenen, die nur zufällig mit ihm verbunden sind.“<sup>150</sup>

Beauvoir schneidet die Komplexität des Themas Entwurf nur kurz an, wobei sie die existentielle Analyse erwähnt, die es ermöglichen würde, den globalen Sinn der verschiedenen Entscheidungen eines Menschen zu erkennen, seine Entwicklung und Einheit zu verstehen. Beauvoir umgeht dieses komplexe Thema hier jedenfalls dadurch, dass sie den Entwurf letztendlich als „ursprünglich und frei“<sup>151</sup> setzt.

Die Absicht stellt ein wesentliches Element des Entwurfs dar. „Der ungeschickte Raucher, der aus versehen ein Pulverfass in die Luft fliegen lässt, hat nicht gehandelt“<sup>152</sup>, unterstreicht Sartre. Ein weiteres zentrales Element ist das Nichtungsvermögen des Menschen. Er kann einen vorgefundenen Zustand negativ bewerten und einen nicht existierenden Zustand als erstrebenswert setzen, wobei das Nichten selbst nur durch die Freiheit möglich ist. Beauvoir zitiert Sartre in diesem Zusammenhang in *Pyrrhus und Cineas*: durch die Anwesenheit des Menschen tritt alles das in die Welt, „was Jean-Paul Sartre als ‚Negiertheiten‘ bezeich-

<sup>148</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 207.

<sup>149</sup> Ebenda, S. 226.

<sup>150</sup> Ebenda, S. 235.

<sup>151</sup> Ebenda, S. 228.

<sup>152</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1995.

net: Leere, Mangel, Abwesenheit<sup>153</sup>. Während Beauvoir nun behauptet, dass manche Menschen darauf verzichten, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen, und man ihnen Neuerungen mit Gewalt aufzwingen muss,<sup>154</sup> geht Sartre in *Das Sein und das Nichts* subtiler vor. Es scheint sich dabei nicht immer um einen aktiven bewussten Verzicht zu handeln, vielmehr kann es sein, dass der Mensch derart in eine geschichtliche Situation geworfen ist, dass er die Fehler und Mängel einer bestimmten politischen oder wirtschaftlichen Situation nicht einmal begreift, „nicht etwa, wie man törichterweise sagt, weil er daran gewöhnt ist, sondern weil er die Situation in ihrer Seinsfülle erfasst und sich nicht einmal vorstellen kann, dass etwas daran anders sein könnte“<sup>155</sup>. Es sind also nicht die Härte einer Situation oder die von ihr auferlegten Leiden Anlässe dafür, dass man sich einen anderen Sachverhalt ausdenkt, bei dem es aller Welt besser ginge: im Gegenteil, von dem Tage an, an welchem man sich einen anderen Sachverhalt ausdenken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsal und Leiden und wir entscheiden, dass sie unerträglich sind. Das heißt, dass erst ein Spielraum gewonnen werden muss in Bezug auf das Leid, dass erst eine zweifache Nichtung ausgeführt werden muss. Der Arbeiter muss sein Leiden als unerträgliches Leiden setzen, das heißt, er muss durch sein Sichlosreißen von sich selbst und der Welt, diese nichten und demzufolge zum Antrieb für seine revolutionäre Tat machen. Das Bewusstsein hat die ständige Möglichkeit, mit seiner eigenen Vergangenheit zu brechen und sich von ihr loszureißen, um sie im Lichte eines Nicht-Seins zu betrachten und ihr die Bedeutung verleihen zu können, die sie hat, vom Entwurf eines Sinnes aus betrachtet, den sie nicht hat. „Die Freiheit ist genau das Nichts, das im Kern des Menschen geseint wird (est été, zu einem Gewesenen geworden ist) und die menschliche Realität zwingt, sich zu machen, anstatt zu sein.“<sup>156</sup> Für die menschliche Realität heißt sein so viel wie sich wählen. Aber das bedeutet nicht, dass ich die Freiheit habe, aufzustehen oder mich hinzusetzen, einzutreten oder fortzugehen, zu fliehen oder der Gefahr standzuhalten, es bedeutet nicht, dass

<sup>153</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 247.

<sup>154</sup> Ebenda, S. 247.

<sup>155</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 755.

<sup>156</sup> Ebenda, S. 765.

unter Freiheit eine rein launenhafte, gesetzlose, grundlose Kontingenz zu verstehen ist. Sartre bringt dazu in *Das Sein und das Nichts* ein anschauliches Beispiel:<sup>157</sup> Ich mache einen Ausflug mit Freunden. Nach einigen Stunden kann ich der Müdigkeit nicht mehr standhalten und setze mich nieder. Man tadelt mich, dass ich frei war, das heißt von niemandem gezwungen wurde, mich hinzusetzen, und ebenso frei wäre, meine Müdigkeit bis zum Erreichen des Rastplatzes zu unterdrücken, so wie es die Anderen tun. Zugegeben, ich hätte anders handeln können; aber um welchen Preis? Die Müdigkeit als solche kann meinen Entschluss nicht herbeigeführt haben. Sie ist nur die Art und Weise, „wie ich meinen Leib existiere. Sie ist zunächst nicht Gegenstand eines setzenden Bewusstseins, sondern die Faktizität meines Bewusstseins selbst.“<sup>158</sup> Objektiv und in Korrelation zu diesem nichtsetzenden Bewusstsein enthüllen sich die Straßen als endlos, die Abhänge als steil, die Sonne als heiß. Aber ich denke meine Müdigkeit noch nicht, ich erfasse sie nicht als Quasi-Objekt meiner Reflexion – ich erleide meine Müdigkeit. Das reflexive Bewusstsein richtet sich auf meine Müdigkeit, um sie zu erleben und ihr einen Wert und ihr eine praktische Beziehung zu mir selbst zu verleihen. Nur auf dieser Ebene scheint mir die Müdigkeit erträglich oder unerträglich. Niemals wird sie etwas dergleichen wie An-sich sein, sondern das auftauchende reflexive Für-sich erleidet die Müdigkeit als eine unerträgliche. Meine Weggenossen sind genauso stark wie ich, so trainiert wie ich und behaupten auch, müde zu sein. Woher kommt es also, dass sie ihre Müdigkeit anders erleiden?<sup>159</sup> Es zeigt sich, dass mein Kamerad seine Müdigkeit als eine Hingabe an die Natur empfindet, eine bestimmte Möglichkeit, sich diese noch intensiver aneignen zu können. Dies setzt eine besondere Beziehung meines Kameraden einerseits zu seinem Leib, andererseits zu den Dingen voraus. Die Voraussetzung ist ein erster Entwurf zu seinem Leib, der sich darin äußert, dass er durch sich und seinen Leib die Wälder und Gebirge existieren lässt, er lässt sich ihren Sinn offenbaren. Bei meinem Entwurf handelt es sich dagegen um ein Misstrauen gegen meinen Leib, um eine Art von „mit ihm nichts zu tun haben zu wollen, nichts von ihm

<sup>157</sup> Ebenda, S. 787.

<sup>158</sup> Ebenda, S. 788.

<sup>159</sup> Ebenda, S. 789.

halten“<sup>160</sup>. Demzufolge möchte ich mir meine Müdigkeit vom Halse schaffen. Ich selber werde also auf meinen ursprünglichen Entwurf verwiesen, das heißt auf mein In-der-Welt-sein, insofern dieses Sein Wahl ist. Sartre vergleicht dieses immer weiter Zurückgehen auf den dahinter liegenden Entwurf, mit der Psychoanalyse Freuds.<sup>161</sup> Auch dort wird eine Handlung nicht auf sich selbst beschränkt, sie verweist unmittelbar auf tiefere Strukturen und auf diese Weise notwendig auf die Vergangenheit des Subjekts. Da die Psychoanalyse aber die menschliche Realität allein durch einen Regress von der Gegenwart zur Vergangenheit aus interpretiert, existiert für sie die Dimension des Zukünftigen nicht, der Mensch verliert eine seiner Ek-stasen. Die Psychoanalyse, so Sartre, müsse vielmehr umgekehrt angewendet werden: „Statt das betreffende Phänomen von der Vergangenheit her zu begreifen, denken wir uns den Verständnisakt als eine Rückwendung der Zukunft zur Gegenwart.“<sup>162</sup> Verstehbar ist jede Handlung nur als Entwurf auf ein Mögliches hin. Der Müdigkeit nachgeben zum Beispiel heißt, den zu bewältigenden Weg transzendieren, indem man ihm den Sinn eines „zu schwierigen Weges“ gibt. Jede besondere Möglichkeit ist in eine Gesamtheit eingebunden, geschieht auf einem „Welthintergrund“. Ich kann also irgendein Ding nur erfassen anlässlich eines besonderen Entwurfs meiner selbst. Der steile Berg sowie der schlechte Weg sind für mich nur in der Totalität meines Entwurfs meiner selbst zu steil, für einen anderen wären sie zum Klettern oder Trainieren gerade richtig. Dies führt uns zum grundlegenden Akt der Freiheit, als der Wahl meiner selbst in der Welt; Sartre spricht von einem Initialentwurf, der allen Entwürfen zugrunde liegt: die Urwahl. Diese bestimmt alle anderen Entwürfe und ist grundlegend, insofern sie mein Sein bestimmt. Dieser erste Entwurf ist daran erkennbar, dass er sich nicht mehr von irgendeinem andern aus interpretieren lässt, da er total ist. Eine besondere phänomenologische Methode wäre notwendig, um diesen Initialentwurf zu explizieren, und das ist die existentielle Psychoanalyse. Dieser grundlegende Entwurf, der ich bin, ist ein Entwurf, der nicht meine Beziehungen zu diesem oder jenem besonderen Gegenstand der Welt betrifft, sondern mein In-

<sup>160</sup> Ebenda, S. 792.

<sup>161</sup> Ebenda, S. 793.

<sup>162</sup> Ebenda, S. 796.

der-Welt-sein als Totalität. Doch der Urentwurf ist nur sehr schwierig zugänglich. Beauvoir spricht dies in Verbindung mit der Hingabe an. Es sei deshalb so kompliziert, das Beste für jemanden anderen zu wollen, weil man niemals den Entwurf des Anderen wirklich kennen könne, sei es doch, wie wir gesehen haben, bereits schwierig, sich über seine eigenen Entwürfe im Klaren zu sein. „Nicht nur kann man niemals mit Sicherheit erkennen, was für den andern das Beste ist, sondern es gibt überhaupt nicht *ein* Bestes, das bestimmt dieses Beste sein könnte. Durch die verschiedenen Entwürfe eines Menschen wird Verschiedenes als Bestes gesetzt.“<sup>163</sup> Was ich für den Anderen tun kann, ist stets nur einen Ausgangspunkt für seine Entwürfe herzustellen, Möglichkeiten zu schaffen, die er dann weiter verwerten kann.<sup>164</sup>

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich zwei komplexe Themenkreise. Der eine bewegt sich um den Entwurf selbst. Wie kommt er zu Stande? Könnte es sein, dass es Menschen gibt, die gar keine Entwürfe haben, denen es gar nicht bewusst ist, dass sie zu eigenen Entwürfen fähig sind, oder die darauf verzichten? Warum setzt man sich gerade diese Ziele und keine anderen, wie stimmen die einzelnen Entwürfe mit dem Gesamtentwurf zusammen? Kann ich diesen erkennen oder mache ich mir vielleicht selber etwas vor? Bringe ich es zu Stande, die unter Umständen einander widersprechenden Entwürfe zu koordinieren?<sup>165</sup> Der andere Problemkreis dreht sich um die Realisierung der Entwürfe. Stimmen die Ziele und Zwecke in meinen Entwürfen mit den gesellschaftlichen Zielvorgaben überein? Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es einer Analyse der bestehenden Situation. Dies wird Beauvoir dann auch im *Anderen Geschlecht* versuchen. In *Pyrrhus und Cineas* stellt Beauvoir jedenfalls Fragen, die für das *Andere Geschlecht* von wesentlicher Bedeutung sein werden. Bereits hier zeigt sich ihr hauptsächlichliches Interesse, das auf die konkreten Umsetzungsmöglichkeiten hin orientiert ist und nicht auf die Schaffung eines theoretisch-

<sup>163</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 236.

<sup>164</sup> Ebenda, S. 237.

<sup>165</sup> Beauvoir selbst weist darauf hin, dass die menschlichen Entwürfe vereinzelt sind und sogar in Widerspruch zueinander stehen. „Meinem Sein scheint es bestimmt zu sein, auf immer zersplittert zu bleiben.“ Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 251.

philosophischen Gebäudes. Auch wenn ontologisch gesehen der Mensch Transzendenz und vielleicht sogar Entwurf ist, setzt er sich erst durch die Verwirklichung seiner Entwürfe konkret als Transzendenz, ansonsten verbleibt er in der Immanenz.

In *Pyrrhus und Cineas* klingt dieses Thema erst an, wird aber von einer anderen Problematik überdeckt, die sich ebenfalls thematisch bis zum *Anderen Geschlecht* durchzieht, nämlich der Rechtfertigung der Existenz. So weist Beauvoir im *Anderen Geschlecht* darauf hin, dass jedes Individuum, dem daran liegt, „seine Existenz zu rechtfertigen“<sup>166</sup>, es als unendliches Bedürfnis empfindet, sich zu transzendieren. Für Beauvoir scheint es „keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz“<sup>167</sup> zu geben als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft. Sehen wir uns nun an, was Beauvoir unter Rechtfertigung der Existenz in *Pyrrhus und Cineas* versteht.

### Die Rechtfertigung der Existenz

Auffällig ist, dass Beauvoir sich in ihrer Explikation des Entwurfs fast ausschließlich auf Heidegger stützt und Sartres *Das Sein und das Nichts* erst einbringt, um Heideggers Ansatz, „der eigentliche Entwurf des Menschen sei das Sein zum Tode“<sup>168</sup>, zu kritisieren. Das menschliche Sein existiere in der Gestalt von Entwürfen, die aber nicht Entwürfe auf den Tod hin seien, sondern auf bestimmte Ziele. Da, wie Sartre gezeigt habe, das Sein des Menschen nicht das erstarrte Sein (*l'être figé*) der Dinge sei, das heißt, da der Mensch nicht einfach „ist“, muss er sich erst durch seine Selbstentwürfe in jedem Augenblick „sein machen“<sup>169</sup>. All diese Betätigungen, die der Mensch unternahme, wie zum Beispiel jagen, fischen, Bücher schreiben usw., seien keine Zerstreuungen, keine Flucht, wie Heidegger es sehe, sondern Bewegungen auf das Sein hin: „der Mensch macht, um zu sein. Er muss sich transzendieren, da er nicht ist, aber seine Transzendenz muss auch als Fülle verstanden wer-

<sup>166</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>167</sup> Ebenda, S. 25.

<sup>168</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 227.

<sup>169</sup> Ebenda, S. 228.

den, da er sein will; im endlichen Objekt, das er begründet, findet der Mensch eine erstarrte Widerspiegelung seiner Transzendenz.<sup>170</sup> Um die große Bedeutung der durch den menschlichen Entwurf begründeten Objekte hervorzuheben, kehrt Beauvoir jedoch wieder zu Heidegger zurück. „Wie Heidegger selbst sagt, gibt es für den Menschen keine Innenwelt; seine Subjektivität enthüllt sich nur durch ein Eingesetztsein in der objektiven Welt. Wahl ist stets ein Akt, der auf die Dinge einwirkt: was der Mensch wählt, das macht er, was er entwirft, das begründet er.“<sup>171</sup> Der Mensch versucht unaufhörlich, sein Sein zu ergreifen,<sup>172</sup> da er nicht „ist“, um eine Begründung und Rechtfertigung seiner selbst zu finden. Beauvoir schreibt, wie untröstlich sie in ihrer Jugend war, weil sie sich nicht als Persönlichkeit empfand, dafür die anderen aber als blendende Originalität erlebte. Dies sei dadurch möglich, weil eben die Leere nur von jedem selbst gespürt werden könne, während der Andere von außen als ein Objekt in der Welt, als etwas Erfülltes erlebt werden kann: „Ich, der ich nichts bin, glaube an sein Sein.“<sup>173</sup> Vielleicht kann mir dieser Andere endlich Einhalt gewähren in meiner Suche nach dem Sein, denn es bleibt nach wie vor der brennende Wunsch, „ein Ziel zu wählen, das nicht überschritten werden kann, ein Ziel also, das wirklich Ziel und Endpunkt ist. Das erstarrte Objekt kann mir nicht Einhalt gebieten; aber wäre es nicht möglich, dass ein Mensch dies vermag?“<sup>174</sup> Und tatsächlich wird in *Pyrrhus und Cineas* dem Anderen diese zentrale Bedeutung zugeschrieben. Jedes von mir frei gewählte und gesetzte Ziel kann von mir überschritten werden, denn wäre dies nicht der Fall, dann hätte ich mir ein absolutes Ziel gesetzt und mir damit die Freiheit genommen, meine Ziele weiterhin frei zu setzen. Der Andere jedoch, der seine Freiheit dadurch verwirklicht, dass er seine Entwürfe in eine offene Zukunft hinein setzt, verfügt über genau diejenige Struktur, die ich suche: dadurch, dass er selbst immer ein offenes Sichüberschreiten ist, kann er von mir auch nie überschritten werden. Es kommt ihm daher eine ganz zentrale Rolle zu: nur er kann meine Existenz recht-

<sup>170</sup> Ebenda, S. 228.

<sup>171</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>172</sup> Ebenda, S. 229.

<sup>173</sup> Ebenda, S. 230.

<sup>174</sup> Ebenda, S. 231.

fertigen. Hier zeigt sich eine Eigenart der Philosophie Beauvoirs: das Bedürfnis nach Rechtfertigung<sup>175</sup>, dass „unser Dasein begründet und notwendig wird“<sup>176</sup>. Die Transzendenz kann dies nicht bewerkstelligen, sie geht jedem Ziel, jeder Rechtfertigung voraus, denn „das Ich existiert nur durch den Entwurf, der es in die Welt wirft“<sup>177</sup>. Der Entwurf geht also dem Ich voraus. Hier wird die Spezifik des existentialistischen Freiheitsbegriffs, der sich aus der Transzendenz her bestimmt und nicht aus dem Willen ganz deutlich. Es gibt nicht ein vorgängiges Ich, das darüber entscheidet, ob es sich durch seinen Willen in einem Entwurf realisieren möchte. Vielmehr ist die menschliche Realität Spontanität, wobei sich das Ich erst im Nachhinein ergibt, durch das, zu was es sich mittels der Realisierung seiner Entwürfe gemacht hat. Nur so, schreibt Beauvoir, kann Heidegger schreiben, dass die Existenz des Menschen seine Essenz bestimmt.<sup>178</sup> Sobald wir in die Welt geworfen sind, wollen wir aber der Kontingenz, der Zufälligkeit der reinen Anwesenheit entgehen: „wir brauchen den anderen, damit unser Dasein begründet und notwendig wird.“<sup>179</sup> Was ich rechtfertigen will, ist mein Sein in der Welt,<sup>180</sup> wie es durch meine Handlungen, meine Werke, mein Leben verwirklicht wird.<sup>181</sup> – Und dies ist für Beauvoir nur durch eine andere

<sup>175</sup> Hazel Barnes hebt Beauvoirs Wunsch hervor, eine absolute Rechtfertigung ihrer Existenz zu finden. Es ist dies der Wunsch, für jemanden da zu sein oder für etwas Bestimmtes von Nutzen zu sein. Siehe Hazel Barnes, in: *Philosophy Today*, wie oben, S. 29.

<sup>176</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 248.

<sup>177</sup> Ebenda, S. 248.

<sup>178</sup> Ebenda, S. 239.

<sup>179</sup> Ebenda, S. 248.

<sup>180</sup> Beauvoir geht in ihren späten Memoiren, *Alles in allem*, auf das Problem des Ichs ein. Was gibt dem Dasein seine Einheit? (S. 36) Warum bin ich ich? (S. 9) Zwei Dinge, schreibt sie dort, hätten ihrem Leben eine Einheit gegeben: die Lebensgemeinschaft mit Sartre und die Kontinuität ihres ursprünglichen Entwurfs, zu erkennen und zu schreiben. „Wie jedes existierende Wesen habe ich versucht, zu mir selbst zu gelangen.“ (S. 36) Das Schreiben gab ihr die Möglichkeit, sich in den Büchern zu „materialisieren“. Sie sollten Dinge sein, „die für andere existierten, denen aber eine Gegenwart innewohnt: die meine.“ (S. 37), Simone de Beauvoir, *Alles in allem*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.

Karen Vintges zeigt, dass Beauvoirs in ihrem Spätwerk, insbesondere in ihrem 1954 erschienenen Roman *Die Mandarins von Paris*, eine „Moral als Lebenskunst“ entwickelte. In *Die Mandarins von Paris*, so Vintges, entstehe eine bestimmte Art von positiver Moral: „die Vorstellung eines persönlichen Ethos in Form von Selbst-Identität, welche durch einen bestimmten Lebensentwurf ausgebildet wird.“ (S. 106, 107) Beauvoir, so



Freiheit möglich. Wiederum taucht hier die schier unerträgliche Sehnsucht nach dem Absoluten auf: „Wenn mir ein Sein als reine Freiheit erscheint, wenn es sich ganz und gar selbst zu begründen vermag, dann kann es auch das rechtfertigen, was ich auf ihm begründet habe.“<sup>182</sup> Beauvoir schreibt in diesem Zusammenhang, welcher Schock es für sie war, als sie in ihrer Kindheit bemerkte, dass es neben der Meinung ihres Vaters noch andere Meinungen gab, die ihm widersprachen. In diesem Hin und Her der Argumente „versank für mich das Absolute; ich konnte mich nun auf niemanden mehr stützen“<sup>183</sup>. Das Drama der Existenz besteht darin, dass wir es nicht mit *einer* Freiheit, sondern mit Freiheiten zu tun haben: „Und weil sie frei sind, stimmen sie nicht überein.“<sup>184</sup> Darin genau besteht für Beauvoir das Dilemma der kantischen Ethik, die es uns zur Pflicht macht, stets so zu handeln, dass die Maxime meines Handelns zur Maxime des Handelns aller Menschen werden kann;

Vintges, führe für diese Art des Entwurfs sogar einen eigenen Begriff – nämlich „Lebenskunst“ – als Äquivalent zu Moral ein. „Er formuliert nicht nur die Tatsache, dass Moral die Form eines konkreten, individuellen Zugangs zum Leben annimmt, sondern spiegelt auch die Einstellung wider, dass moralische Entscheidungen in einem kontinuierlichen kreativen Prozess geschehen ohne Anwendung von allgemeinen Methoden, moralischen Gesetzen oder Regeln. Indem wir für bestimmte Werte Verantwortung übernehmen, bringen wir gleichzeitig uns selbst hervor. Anders ausgedrückt, wir schaffen uns selbst durch moralisches Engagement.“ (S. 107) Vintges schlägt vor, Beauvoirs autobiografisches Werk im Rahmen ihrer Moraltheorie zu betrachten. Es stelle ihre eigene Lebenskunst dar. Die fünf autobiografischen Bände seien als eine „Selbsttechnik“ in einem moralischen Sinne zu begreifen, sie seien Beauvoirs Techniken gewesen, um sich selbst als Moralsubjekt hervorzubringen. Beauvoir habe nicht auf ein essentielles Einheitsselbst als Effekt von Selbstbeobachtung oder Selbstverwirklichung abgezielt, „sondern auf eine kohärente Identität als ein Effekt von Stilisierung, das kohärente Sein als Effekt einer – praktisch philosophischen – Selbstschöpfung.“ (S. 109) Vintges sieht in diesem Ansatz Beauvoirs Lösungsmöglichkeiten für die Dilemmata, in denen sich der zeitgenössische Feminismus befindet: anhand von Beauvoirs Philosophie könnten wir erkennen, „dass es nicht notwendig ist, jegliches wie auch immer gefasstes Identitätsdenken strikt abzulehnen, wenn wir das Fixierte am Selbst vermeiden wollen.“ (S. 112) Siehe: Karen Vintges, *Zur Aktualität von Beauvoirs Denken*, in: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*, Heft 20, Tübingen: edition diskord 1999, S. 99–113, sowie Karen Vintges, *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1966.

<sup>181</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 248.

<sup>182</sup> Ebenda, S. 250.

<sup>183</sup> Ebenda, S. 250.

<sup>184</sup> Ebenda, S. 250.

„aber wir haben bereits gesehen“ – unterstreicht sie –, „dass die Urteile der Menschen nirgendwo auf einen Nenner gebracht werden können“<sup>185</sup>. Aus diesem Dilemma heraus leben wir auch nicht in einer Welt der Harmonie, sondern des Kampfes. Da ich nicht einfach bin, sondern mich durch meine Entwürfe in den Objekten, die ich schaffe, begründen und rechtfertigen muss, komme ich mit den Entwürfen anderer Menschen in Konflikt, denn meine Entwürfe können sich für den Anderen als hinderlich herausstellen oder seinen Entwürfen überhaupt widersprechen. Andererseits wird es aber auch Menschen geben, die mir bei der Verwirklichung meiner Entwürfe hilfreich sind. Ich brauche also nicht nur die Hilfe anderer, vielmehr bedarf ich des Anderen, damit er meine Entwürfe in der Zukunft weiterführt. Insofern es nicht nur hilfsbereite Menschen gibt, die mit meinem Entwurf übereinstimmen und ihn in eine unendliche Zukunft weitertragen wollen, muss ich kämpfen. „Ich muss kämpfen, um zu sein“<sup>186</sup>, betont Beauvoir, denn für sie steht nach wie vor fest: „Mein Ziel ist es, das Sein zu erlangen.“<sup>187</sup> Es kann ihr als Künstlerin nicht gleichgültig sein, in welcher Situation sie sich befindet, von welchen Menschen sie umgeben ist, da sie in den Anderen ihr eigenes Fleisch eingesetzt sieht. „Ich kämpfe darum, dass freie Menschen meinen Handlungen, meinen Werken ihren notwendigen Platz geben.“<sup>188</sup> Leider lässt sich jedoch die Freiheit des Anderen nicht erzwingen, ich kann ihn nur anrufen. Die Achtung vor der Freiheit – offensichtlich ein Rekurs auf Kant – ist für Beauvoir in diesem Fall keine abstrakte Regel, sondern die grundlegende Voraussetzung für den Erfolg ihres Bemühens. Trotzdem steht sie der Kantischen Moral kritisch gegenüber, da sie unser eigenes Dasein in der Welt unberücksichtigt lässt: „diese Abstraktion kann nur zu abstrakten Vorschriften führen: die Achtung vor der menschlichen Person ganz allgemein kann für unser Handeln nicht Richtschnur sein, haben wir es doch mit einzelnen, einander entgegenstehenden Menschen zu tun. Sowohl im Henker wie in seinem Opfer ist die menschliche Person vollkommen vorhanden; soll man das Opfer umkommen lassen oder den Henker töten?“<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Ebenda, S. 251.

<sup>186</sup> Ebenda, S. 257.

<sup>187</sup> Ebenda, S. 257.

<sup>188</sup> Ebenda, S. 257.

Was sind nun die konkreten Kriterien für menschliches Handeln? Wenn ich meine Existenz nur dadurch rechtfertigen kann, dass ich mich in den durch meine Entwürfe realisierten Objekten zur Existenz bringe, und wenn ich dafür den Anderen brauche, indem er nicht nur meine Entwürfe ermöglicht und weiterführt, sondern mir auch die Offenheit der Zukunft ermöglicht, indem er sich selbst als Freiheit auf eine offene Zukunft hin entwirft, dann bin ich in höchstem Maße von der Freiheit des Anderen abhängig. Dies stellt allerdings ein großes Problem dar, denn im konkreten Leben gibt es nicht nur „freie“ Menschen, und außerdem gibt es Hindernisse, an diese „freien“ Menschen überhaupt heranzukommen. Daher muss ich zuerst gegen alle diejenigen kämpfen, die mich zum Schweigen bringen wollen, die mich daran hindern, mich auszudrücken und meinen Anruf hörbar zu machen. Des Weiteren stellt sich das Problem, dass es überhaupt Menschen geben muss, „die *für mich* frei sind, die auf meinen Anruf antworten können“<sup>190</sup>. Damit mein Anruf nicht im Leeren verklingt, müssen in meiner Nähe Menschen sein, die bereit sind, mich zu hören; diese Menschen müssen mit mir auf einer Stufe stehen. Also muss ich bemüht sein, für die Menschen Situationen zu schaffen, die es ihnen ermöglichen, meine Transzendenz zu begleiten und zu überschreiten; „es ist für mich eine Notwendigkeit, dass ihre Freiheit die Möglichkeit hat, sich meiner zu bedienen, mich zu überschreiten und mich dadurch zu erhalten“<sup>191</sup>. Beauvoir verlangt für die Menschen Gesundheit, Bildung, Wohlbefinden, und Muße, „auf dass ihre Freiheit nicht im Kampf gegen Krankheit, Unwissenheit und Not aufgezehrt werde“<sup>192</sup>. Die Menschen müssen zur Freiheit befreit werden, und dies geht leider oft nicht ohne Gewalt. Beauvoir vergleicht den, der die Menschen zur Freiheit befreit, mit einem Expeditionsleiter, der einen neuen Weg bahnt und immer wieder nach hinten geht, um die Nachzügler zu sammeln, und dann wieder nach vorne eilt, um die Gruppe weiterzuführen. Wenn manche nicht bereit sind, ihm zu folgen, oder den Marsch aufhalten wollen, dann muss er zu seiner Verteidigung auch Gewalt anwenden. Die allgemeinen Morallehren von Kant und

<sup>189</sup> Ebenda, S. 245.

<sup>190</sup> Ebenda, S. 258.

<sup>191</sup> Ebenda, S. 259.

<sup>192</sup> Ebenda, S. 259.

Hegel seien nach Beauvoir nur deshalb so optimistisch, weil sie mit der Individualität auch die Möglichkeit des Scheiterns leugnen. Jede Gewalt sei ein Scheitern, aber wir sind zum Scheitern verurteilt, weil der Mensch in sich geteilt und widersprüchlich ist und weil die Menschen vereinzelt und widerstreitend sind. „Durch Gewalt macht man aus dem Kind einen Menschen, aus der Horde eine Gesellschaft. Wenn man auf den Kampf verzichten würde, so würde man auf die Transzendenz, auf das Sein verzichten. Und doch wird der absolute Skandal jedes einzelnen Scheiterns durch keinen Erfolg je ausgelöscht.“<sup>193</sup>

Beauvoir spricht hier sehr gelassen eines der komplexesten und dunkelsten Kapitel der modernen Philosophie an. Es soll hier die Frage in den Raum gestellt werden, ob Beauvoir die Lehren von Kant und Hegel diesbezüglich nicht selbst allzu optimistisch sieht und etwas gelassen ausspricht, was dort sehr wohl mitgedacht wurde.<sup>194</sup> Beauvoir geht auf die Verbindung von Freiheit und Disziplinierung jedenfalls nicht weiter ein, auch wenn sie hier Gewalt und Kampf als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit und Transzendenz ganz klar ausspricht. Zur Legitimation von Gewalt in Verbindung mit Freiheit zieht Beauvoir – im Ge-

<sup>193</sup> Ebenda, S. 261.

<sup>194</sup> Nach Kant bedarf es nämlich sehr wohl eines schmerzhaften Weges, um aus dem „Naturwesen“ Mensch das „intelligible“ Wesen Mensch zu machen, das dazu imstande ist, sich selbst Zwecke setzen zu können. Die Hervorbringung dieser Fähigkeit bezeichnet Kant als Kultur. Der Weg zu dieser Kultur ist jedoch durch allerlei Plagen und Übel wie Kriege und Unterdrückung der Menschen gekennzeichnet. Aber gerade durch die Ausbeutung „vermittels der Ungleichheit“, durch die sie in einem „Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genuss gehalten“ werden, kann die „Kultur der Zucht (Disziplin) (...) zur Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden“ und zur Geschicklichkeit führen, die in der Menschengattung angelegten Naturanlagen zu entwickeln, und die Menschheit zu ihrem Endzweck führen. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, B391–B393.

Der Mensch wird hier also definiert durch seine Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen. Dies wird jedoch erst auf einer Kulturstufe erreicht, in der der Mensch nicht das ist, was er ist, nämlich ein Naturwesen, sondern das ist, was er sein „soll“. Schelling bezieht sich später kritisch auf diese Problematik: „Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oben auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewusstsein und Freiheit erreichen kann, solange er, seines Zweckes unbewusst, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos.“ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, Band 5, S. 609.

gensatz zu späteren Werken, in denen Hegels Konzept der Anerkennung breiten Raum einnehmen wird – Descartes heran, der zwischen Freiheit und Vermögen des Menschen unterscheidet. „Der Bereich dessen, was er vermag, ist begrenzt; man kann ihn von außen erweitern oder einschränken: man kann einen Menschen ins Gefängnis werfen, ihn aus dem Gefängnis befreien, ihm einen Arm abtrennen, ihm Flügel verleihen. Seine Freiheit jedoch bleibt in jedem Fall unbegrenzt.“<sup>195</sup> Der Zwang kann nur auf die Faktizität des Menschen einwirken, niemals auf seine Freiheit. Es bleibt hier jedenfalls vollkommen offen, warum es notwendig ist, mit Gewalt aus einem Kind einen Menschen und aus einer Horde eine Gesellschaft zu machen, wenn doch ohnehin die Freiheit ungeteilt und absolut in jedem Menschen anzutreffen ist, ja vielmehr gerade Zwang und Gewalt hinderlich sind, um diese immer schon vorhandene Freiheit zu verwirklichen. Nach Beauvoir kann ich durch mein Handeln immer nur auf die Faktizität des anderen einwirken. „In bestimmter Hinsicht ist die Gewalt nichts Böses, da man ja weder für noch gegen einen Menschen etwas vermag: (...) einen Menschen töten heißt nicht, ihn zerstören: stets können wir nur auf die Faktizität des anderen einwirken.“<sup>196</sup> Dennoch bin ich für alles verantwortlich. Durch mein Handeln habe ich die Situation des Anderen, seine Faktizität mit verursacht, mit begründet. „Das Schicksal, das auf dem Anderen lastet, sind stets wir: das Schicksal ist das erstarrte Antlitz der Freiheit aller anderen, das einem jeden zugewandt ist.“<sup>197</sup> Ich bin also sehr wohl mit verantwortlich für die Situation, in der sich die Gesellschaft befindet. Hier zeigt sich deutlich das Problem, das sich durch die Vermischung so verschiedener Ansätze, wie derjenigen von Heidegger und von Descartes, ergibt. Während Descartes die Freiheit aus dem Willen des Menschen heraus versteht, aus dem *Cogito*, der *res cogitans*, die völlig unabhängig ist von ihrem dazugehörigen Körper<sup>198</sup>, gibt es bei Heideg-

<sup>195</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 241.

<sup>196</sup> Ebenda, S. 260.

<sup>197</sup> Ebenda, S. 244.

<sup>198</sup> „(s)o dass dieses Ich, das heißt die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja dass sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und dass sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist.“ René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg: Felix Meiner 1996, Artikel 152.

Der Wille des Menschen ist nach Descartes unbegrenzt. „Allein der Wille oder die

ger<sup>199</sup> keine vorgängige Substanz, keine *res cogitans*, vielmehr geht die Existenz der Freiheit voraus, und die Freiheit bestimmt sich vom Entwurf, von der Transzendenz her. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie Beauvoir diese Problematik in *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* angehen wird<sup>200</sup>, bildet doch dort die Spannung zwischen Transzendenz und Faktizität, zwischen Freiheit und Situation, den Kern ihrer Auseinandersetzung. In *Pyrrhus und Cineas* jedenfalls scheint es Beauvoir darum zu gehen, eine Art „Ethik des Entwurfs“<sup>201</sup> zu entwickeln,

freie Entscheidung ist so groß, dass ich die Vorstellung keiner größeren zu fassen vermag, (...) was mich verstehen lässt, dass ich gleichsam ein Abbild und Gleichnis Gottes bin.“ René Descartes, *Meditationen über die Grundlage der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner 1993, IV/8, S. 52.

<sup>199</sup> Heidegger nimmt Bezug auf das „cogito sum“ von Descartes. Während Descartes von cogitationes spricht, worin ein Ego als weltloses *res cogitans* mit vorhanden ist, ist bei Heidegger das „sum“ als „ich-bin-in-einer-Welt“, als Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) immer schon bei innerweltlich Seiendem. Siehe dazu: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, wie oben, S. 211.

Aber auch Sartre geht von einer „Transzendenz des Ego“ aus, „das Ego ist nicht Eigentümer des Bewusstseins, es ist dessen Objekt“. Das Ich wird zu etwas Transzendendem und partizipiert an allen Zwischenfällen der Welt. Sartre spricht von einem Bewusstsein, das von einem Ich gereinigt ist und nichts mehr von einem Subjekt hat. Siehe: J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1979.

<sup>200</sup> Welchem Konzept Beauvoir letztendlich folgt, das wird eine der schwierigsten Aufgaben dieser Arbeit sein. Es ist mir ein Anliegen, durch die genaue Analyse des Textes die verschiedenen Aspekte des Selbst und des Ich bei Beauvoir nachzuvollziehen.

<sup>201</sup> Ich schließe mich hier der Bezeichnung von Debra Bergoffen an. Sie vertritt die These, dass Beauvoir in *Pyrrhus und Cineas* einen Übergang von der Ontologie des Entwurfs zu einer Ethik des Entwurfs vornimmt. Die zentrale Fragestellung wäre dann nicht mehr: Wozu soll ich überhaupt handeln?, sondern: Wie soll ich handeln? Sie begründet diese Sicht dahingehend, dass die erste Frage nach dem Wozu des Handelns sich aus der ontologischen Grundstruktur des Menschen heraus erklärt: wir sind Transzendenz, Freiheit und Spontaneität. „Wir handeln so, weil wir so sind.“ Wir können gar nicht anders, als uns spontan in Aktivitäten zu werfen. Die Frage von Cineas sei also falsch gestellt, denn es sei gar nicht in unserer Macht, zu handeln oder nicht zu handeln. Vielmehr verwende Beauvoir dies alles nur als Hintergrund für die Frage danach: Wie soll ich handeln? Sie entwickle eine Ethik des Entwurfs, die sie jedoch in größte Schwierigkeiten bringe, da sie durch das Paradigma des Entwurfs mit anderen Menschen in Konflikt käme, was unweigerlich zu Gewalt führe. Bergoffen sieht in diesem frühen Essay Beauvoirs wenig Gemeinsamkeit zu ihren späteren Werken, abgesehen davon, dass Beauvoir bereits hier andeutet, dass Frauen und Sklaven sich in ihrer Hingabe an einen Mann oder Herrn in ihrer Existenz insofern gerechtfertigt sehen, als sie von diesen gebraucht werden und daraus ihren Lebenszweck ableiten können. Debra Bergoffen, *The Philosophy of*

nämlich die ethische Verpflichtung zur Realisierung einer Welt, in der allen Menschen die Möglichkeiten zur freien Verwirklichung ihrer Entwürfe in eine offene Zukunft hin gleichermaßen sichergestellt wären. Somit gäbe es auch ein normatives Richtmaß, an dem sich alle Aktivitäten zu orientieren hätten: gut wäre eine Aktivität dann, wenn sie darauf abzielt, für sich und andere diese privilegierten Positionen zu erobern: die Freiheit zu befreien.<sup>202</sup> Trotzdem endet der Essay auf eine fast nietzscheanische Weise.<sup>203</sup> Das Leben des Menschen ist kein Fortschreiten, sondern ein Zyklus, den es zu bejahen gilt. Alle Werte bekommen ihre Bedeutung in der Welt nur durch die individuellen Entwürfe, aus denen heraus überhaupt erst Standpunkte und Ziele geschaffen werden, in denen Begriffe wie Fortschritt und Nutzen überhaupt erst einen Sinn erhalten. Aus dieser individuellen Position heraus ist es auch nicht möglich, über einen Menschen zu urteilen, geschweige denn für alle ein gültiges Richtmaß aufzustellen. „Welcher Mensch könnte über den Menschen urteilen? In wessen Namen wollte er sprechen?“<sup>204</sup>

Beauvoirs philosophischer Essay *Pyrrhus und Cineas* lässt viele Fragen offen und verstrickt sich in viele Widersprüche. Sie sieht sehr wohl die Problematik, die sich aus einer Ethik des Entwurfs ergibt, in der der Andere letztendlich immer das Mittel zur Erreichung meiner Ziele ist. Als Ausweg aus diesem Dilemma blitzt kurz das Konzept der Großzügigkeit am Horizont auf, das darin besteht, sich dem Anderen ohne irgendeine Absicht zuzuwenden, ohne sich von ihm einen Vorteil bei der Realisierung seiner Entwürfe zu erhoffen, sondern ihm um seiner selbst willen zu begegnen und für ihn etwas „um nichts willen“<sup>205</sup> zu tun. Allerdings wird dieser Gedanke nicht weiter ausgeführt.

Beauvoir schreibt in ihren Memoiren, dass sie mit diesem Essay verschiedene Probleme ansprechen wollte, die sich im Zuge der Besetzung

*Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany: State University of New York Press 1997, S. 45–71.

<sup>202</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 468.

<sup>203</sup> Hazel Barnes weist darauf hin, dass sowohl Beauvoir als auch Sartre in ihrer Jugend stark von Nietzsche beeinflusst waren. In *Der Geburt der Tragödie* hätte Nietzsche bereits auf die Sinnlosigkeit hingewiesen, in einer kontingenten Welt, in der Gott tot ist, nach dem Absoluten zu suchen. In: *Philosophy Today*, wie oben, S. 29.

<sup>204</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 264.

<sup>205</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 240.

Frankreichs ergeben hatten und die sie in ihrem Roman *Das Blut der anderen* literarisch aufgearbeitet hatte. Der Held des Romans hatte sich lange Zeit geweigert, zu handeln. Die Besetzung Frankreichs durch die Deutschen brachte ihn dazu, nach Jahren des Pazifismus die Gewalt zu akzeptieren. Beauvoir bezieht sich hier auf Kierkegaard: „Ein wirklich moralischer Mensch kann kein gutes Gewissen haben; er engagiert seine Freiheit nur mit ‚Furcht und Zittern‘.“<sup>206</sup> Die Frage der Schuld spielt also eine große Rolle. Zuletzt wird der Held des Romans am Sterbebett jener Frau, für deren Tod er verantwortlich ist, von seiner Schuld freigesprochen: „Im Schicksal anderer bist du immer nur ein Werkzeug, sagte sie zu ihm; nichts kann von außen her auf eine Freiheit einwirken. Ich selbst habe meinen Tod gewollt.“<sup>207</sup> Der Held, so kommentiert es Beauvoir in ihren Memoiren, schloss daraus, „dass jeder das Recht habe, seinen Weg zu gehen, wenn er zu einem vertretbaren Ziel führt“. Da die Welt für Beauvoir im Krieg zu einem Chaos geworden war, suchte sie nach einer neuen moralischen Orientierung, nach neuen Prinzipien und nach neuen Zielen. Diese Periode bezeichnet sie in ihren Memoiren als „moralische Periode“.<sup>208</sup> In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, ihrem nächsten philosophischen Essay, der unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg erschien, wendet sich Beauvoir nun explizit dem Problem der Moral zu.

<sup>206</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 462.

<sup>207</sup> Ebenda, S. 462.

<sup>208</sup> Ebenda, S. 467.



## *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*

*Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* ist diejenige Schrift Beauvoirs, die sich explizit mit dem Freiheitsbegriff beschäftigt. Im *Anderen Geschlecht* nimmt Beauvoir den Freiheitsbegriff als Ausgangsbasis, um sich entschieden von einer Ethik des Glücks zugunsten einer Ethik der Freiheit abzugrenzen. In der folgenden programmatischen Passage erläutert sie die Perspektive der existentialistischen Ethik<sup>209</sup>: „Jedes Subjekt setzt sich durch Entwürfe konkret als eine Transzendenz. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin. Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft. Jedes Mal, wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein ‚An-sich‘ und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; wird es ihm auferlegt, führt es zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel. Jedes Individuum, dem daran liegt, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet es als ein unendliches Bedürfnis, sich zu transzendieren.“<sup>210</sup> Aus dieser Perspektive wird nun die Situation der Frau beleuchtet, die mit „diesem fundamentalen Anspruch jedes Subjekts“ in Konflikt kommt – eine Problematik, die im nächsten Abschnitt im Zuge der Auseinandersetzung mit dem *Anderen Geschlecht* zur Sprache kommen wird.

Ziel dieses Kapitels ist es, die zentralen Thesen und Prinzipien der existentialistischen Ethik auszulegen, die später zum Fundament des *Anderen Geschlechts* werden. Die Begriffe der Doppelsinnigkeit und Transzendenz spielen hier eine Hauptrolle, wobei sich Beauvoir nicht nur auf Sartre, sondern auch auf andere Autoren bezieht. Des Weiteren wird gezeigt, dass der existentialistische Ansatz zugunsten des humanistischen Ansatzes der Tradition oft in sehr unscharfen Konturen gezeichnet wird – ging es Beauvoir zu diesem Zeitpunkt doch hauptsächlich darum, den Existentialismus gegen den Vorwurf des Antihumanismus zu verteidigen. Aus diesem Grund ist es verständlich, dass eher die Ge-

<sup>209</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>210</sup> Ebenda, S. 25.

meinsamkeiten mit der humanistischen Tradition und weniger die Differenzen betont werden. Ein weiterer Grund besteht darin, dass Beauvoir an einer Ethik der Befreiung interessiert war, wofür sie ein normatives Maß benötigte, das ein „Sollen“ enthält. Der Mensch muss sich – um moralisch zu sein – für die Freiheit und damit für die Sittlichkeit entscheiden: er muss das Frei-Sein wollen. Dies bedeutet, „den Übergang von der Natur zur Sittlichkeit zu vollziehen, indem man auf dem ursprünglichen Emporquellen unseres Daseins eine echte Freiheit begründet“<sup>211</sup>. Beauvoir baut also auf der ontologischen Freiheit Sartres, die den Menschen grundsätzlich ausmacht, noch eine ethische Dimension auf<sup>212</sup>, die dann nicht nur den Ausgangspunkt, sondern auch das Ziel des Menschen in Form eines absoluten Sollens darstellt. Bei der Definition der Transzendenz muss bei Beauvoir daher zwischen der phänomenologisch-existentiellen Dimension und der ethischen Dimension der Freiheit unterschieden werden.

Beauvoirs Motivation zu diesem Essay wird von folgenden Absichten getragen: erstens von der polemischen Absicht, den Existentialismus gegen die Vorwürfe sowohl von christlicher als auch von kommunistischer Seite zu verteidigen und diese Ansätze ihrerseits anzugreifen; zweitens von der Absicht, die Missverständnisse, die rund um Sartres *Das Sein und das Nichts* entstanden waren, aufzuklären; drittens von der Absicht, eine Moral aufzubauen, die Sartre zwar am Ende von *Das Sein und das Nichts* angekündigt, aber bis dahin nicht eingelöst hatte. Wie Beauvoir in ihren Memoiren schreibt, äußerte sie in einem Gespräch mit Misrahi die Meinung, dass man auf Sartres *Das Sein und das Nichts* eine Moral aufbauen könnte, „wenn man das eitle Verlangen, da zu sein, in eine Prämisse des Daseins verwandelt“<sup>213</sup>, worauf dieser sie ermutigte, darüber zu schreiben. Als danach auch Camus sie aufforderte, eine

<sup>211</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 92.

<sup>212</sup> *Das Sein und das Nichts* war von Sartre als ontologisches Fundament für eine existentialistische Ethik gedacht. Dadurch, dass Sartre mit seinen *Cahiers pour une morale* nicht zufrieden war und das Projekt fallen ließ, übernahm Beauvoir die Aufgabe, die Grundzüge der existentialistischen Ethik auszuarbeiten.

<sup>213</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 72.

Studie über das Handeln für einen Sammelband zu schreiben, und *Pyrhus und Cineas* eine günstige Aufnahme erfahren hatte, fasste sie den Mut, zur Philosophie zurückzukehren.

## Freiheit und Endlichkeit

### *Der Tod*

Es ist wohl kein Zufall, dass Beauvoir ihren zu Ende des Zweiten Weltkriegs verfassten Essay mit einem Thema beginnt, das sie zu dieser Zeit ganz besonders bewegt – dem Tod<sup>214</sup> –, und erst daraus die Problematik der Freiheit entwickelt. „Nie hat mir der Gedanke an meinen Tod, an den Tod der anderen so zu schaffen gemacht wie in diesen Jahren“<sup>215</sup>, schreibt sie in ihren Memoiren. Beauvoir hatte sich zwar schon von Jugend an<sup>216</sup> mit dem Tod und „dem Schwindel des Nichts“, den er mit sich bringt, auseinander gesetzt, durch den Zweiten Weltkrieg wurde der Tod jedoch zu einer Alltäglichkeit, mit der sie sich unmittelbar konfrontiert sah. „Das Unglück wurde zu einer alltäglichen Möglichkeit, ebenso der Tod. (...) Ein paar Jahre mehr oder weniger bedeuten kaum etwas im Vergleich zu dieser Freiheit, dieser Sorglosigkeit, die der erwirbt, der nicht mehr vor ihm flieht. Ich habe die Wahrheit von Aussprüchen entdeckt, die ich für hohl hielt: man muss bereit sein zu sterben, wenn keine andere Möglichkeit mehr bleibt, das Leben zu retten.“<sup>217</sup> Diese ganz persönliche Atmosphäre bringt Beauvoir am Anfang von *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* ein, wenn sie aus Montaignes Essay *Philosophieren heißt sterben lernen* zitiert, dass wir zeitlebens

<sup>214</sup> Siehe dazu Erich Schmalenbach, *Das Todesverständnis bei Simone de Beauvoir*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1972.

Siehe dazu auch, Ursula Konnertz, *Simone de Beauvoir: Der Entwurf einer feministischen Ethik – ein gescheitertes Experiment?* In: Judith Conrad und Ursula Konnertz (Hg.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen: edition diskord 1986.

<sup>215</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 512.

<sup>216</sup> Ebenda, S. 512.

<sup>217</sup> Ebenda, S. 513 und S. 514.

daran arbeiten, den Tod zu erbauen<sup>218</sup> und dass der Tod schon mit der Geburt beginnt.<sup>219</sup> Dieser naturgegebenen Tatsache, schreibt Beauvoir, seien alle Lebewesen unterworfen, nur der Mensch versuche, dieser Ambivalenz zu entfliehen. Insbesondere den Philosophen wirft sie vor, dass sie die Ambivalenz aufzulösen versuchten, indem sie den Tod leugneten, „dadurch, dass sie ihn entweder ins Leben eingliederten oder den Menschen die Unsterblichkeit verhießen; oder sie leugneten das Leben, indem sie es nur als einen trügerischen Schleier betrachteten“<sup>220</sup>.

Der Tod und die Endlichkeit des Menschen bilden in diesem Essay sowohl den Ausgangspunkt von Beauvoirs Auseinandersetzung mit ihrem persönlichen Umfeld, als auch mit den philosophischen und politischen Strömungen ihrer Zeit. Quälend liegt über allem die Frage nach der Sinnhaftigkeit menschlicher Bestrebungen, welche zwar die Suche nach dem allgemeinen Wohl in sich tragen, aber oftmals in Gräueltaten enden. Viele Freunde Beauvoirs waren im Krieg getötet worden. Voll Schmerz schreibt sie in ihren Memoiren über den Tod ihres Freundes Bourla: „Seine Abwesenheit lag quälend auf der ganzen Welt. Und diese Welt war dennoch ausgefüllt. Es bleibt auf ihr kein Platz für jemanden, der seinen Platz nicht mehr einnimmt. Was für eine Trennung! Welch Verrat! (...) Eines Tages werde ich dieser Abwesende, dieser Vergessene sein.“<sup>221</sup> Der Tod – so Beauvoir – verkörpert auf augenscheinlichste Weise die Einsamkeit, Vereinzelung und Trennung der Menschen. Dennoch sei es nicht wünschenswert, „diesem Fluch zu entgehen. Wäre unser Leben unendlich, es löste sich in der Gleichgültigkeit des Universums auf. Der Tod ficht unsere Existenz an, zugleich gibt er ihr einen

<sup>218</sup> Siehe dazu: Montaigne, *Essais*, erstes Buch, neunzehntes Kapitel, *Philosophieren heißt sterben lernen*. Montaigne lässt dort die Natur zu uns sprechen: „Wie du in die Welt gekommen bist, so musst du wieder aus ihr fort. Der Übergang vom Tode zum Leben, der dir kein Leiden und keine Schrecken gebracht hat, den brauchst du nur zu wiederholen, als Übergang vom Leben zum Tod. Dein Tod gliedert sich in die Weltordnung ein; es ist ein Stück Leben dieser Welt (...). Schon bei der Geburt beginnt der Tod (...) jeder gelebte Moment wird dem Gesamtleben gestohlen; von ihm wird er abgezogen. Euer ganzes Leben lang baut ihr am Tode (...) während der ganzen Lebenszeit seid ihr schon beim Sterben.“

Michel de Montaigne, *Essais*, Frankfurt/M.: Eichborn 1998.

<sup>219</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 79.

<sup>220</sup> Ebenda, S. 79.

<sup>221</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 517.

Sinn. Er bewirkt die absolute Trennung, zugleich ist er der Schlüssel zu jeder Kommunikation.“<sup>222</sup>

In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entwickelt Beauvoir diejeningen moralischen Gedanken weiter, die sie in ihrem Roman *Alle Menschen sind sterblich* aufgeworfen hatte und die sich, wie sie selbst erwähnt, den Folgerungen von *Pyrrhus und Cineas* anschließen.<sup>223</sup> Dabei geht es darum, diesem Projekt, sich das ganze Universum untertan zu machen, diesem „Blick dessen, der über alles hinausgeht und alles gleichmacht, der alles weiß, alles vermag und den Menschen in einen Erdenwurm verwandelt“<sup>224</sup>, die Zeitlichkeit und Endlichkeit der Existenz gegenüberzustellen. *Alle Menschen sind sterblich* gab ihr, wie sie berichtet, die Gelegenheit, den Konflikt zwischen dem Standpunkt des Todes, des Absoluten, des Sirius und dem des Lebens, des Einzelnen, der Erde detailliert auszuarbeiten und die Gedanken über den Tod fortzusetzen, zu denen der Krieg den Anstoß gegeben hatte.<sup>225</sup> Fosca, der Held des Romans, der unsterblich ist, glaubt, dass es ihm gelingen würde, mit seiner Hilfe die ganze Welt zu vereinen. Entsetzt über die Metzeleien und das Unglück, das die Suche nach dem allgemeinen Wohl nach sich zieht, beginnt er an diesem Wohl zu zweifeln. Wie lässt sich die Menschheit als Gesamtes denken, wenn jeder Mensch einzigartig ist? „Was hatten alle diese Opfer zu bedeuten: das Universum lag im Schoß der Zukunft für uns. Was bedeuten Scheiterhaufen, der Mord an Tausenden? Das Universum war anderswo, immer anderswo! Und tatsächlich ist es nirgends: es gibt immer nur Menschen, die auf ewig getrennt sind“<sup>226</sup>, lässt Beauvoir ihren Helden sagen. Man kann nichts für und nichts wider die Menschen tun. „Was in ihren Augen Wert hat, ist niemals, was sie bekommen, sondern was sie tun.“<sup>227</sup> Foscas Frau und sein Sohn starben, weil er ihnen alles ermöglichte und ihnen keine andere Art zu leben übrig ließ. „Ich hatte eine Frau, und weil ich ihr alles gegeben habe, ist sie lebendig gestorben. (...) Sie wollen nicht das Glück,

<sup>222</sup> Ebenda, S. 517.

<sup>223</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, wie oben, S. 71.

<sup>224</sup> Ebenda, S. 71.

<sup>225</sup> Ebenda, S. 68.

<sup>226</sup> Simone de Beauvoir, *Alle Menschen sind sterblich*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 184.

<sup>227</sup> Ebenda, S. 185.

sondern sie wollen leben,<sup>228</sup> resümiert der unsterbliche Held des Romans. Den Menschen geht es um diejenigen Augenblicke, wo sie ein „Feuer im Herzen brennen fühlen, und das nennen sie leben“<sup>229</sup>. Die Welt zerfällt in individuelle Freiheiten, die alle unerreichbar sind. Fosca hatte wie ein Demiurg über die Jahrhunderte hinweg die Welt von außen her beherrschen wollen, bis er durch sein Scheitern begriff, dass die Menschen frei und souverän sind und man nicht über sie verfügen kann, sondern ihnen dienen muss.<sup>230</sup> Mit diesem Roman – so schreibt Beauvoir in ihren Memoiren – wollte sie ihre Kritik am Kommunismus ausdrücken, der im Gefolge Hegels die Menschheit und ihre Zukunft als eine monolithische Individualität darstellte: „Ich wandte mich gegen diese Illusion, indem ich in Fosca den Mythos der Einheit verkörperte.“<sup>231</sup>

Demzufolge wendet sich Beauvoir in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* gegen all die „vernünftigen“ Metaphysiken, gegen diese tröstlichen Morallehren, mit denen man uns ködern will<sup>232</sup>, und bestimmte unangenehme Aspekte im Dunkeln lässt. Wohl deklarieren sie den Menschen als höchstes Ziel, dem alles Handeln unterzuordnen ist, doch werden die Menschen durch die Erfordernisse des Handelns dazu gebracht, sich gegenseitig als Mittel oder als Hindernisse zu behandeln. „Wohl zu keiner Zeit wurde die Größe des Menschen deutlicher offenbar, aber noch nie wurde diese Größe grausamer verhöhnt. (...) Es gab ein Stalingrad und ein Buchenwald, und keines wird durch das andere ausgelöscht.“<sup>233</sup> Entschieden wendet sich Beauvoir gegen alle diejenigen, die, wie zum Beispiel die Kommunisten im Gefolge Hegels, davon ausgehen, dass der Zweck die Mittel heilige. Beauvoir stellt sich mit Kierkegaard gegen Hegel, dem sie vorwirft, dass bei ihm der Tod des Einzelnen durch das Leben der Menschheit aufgehoben wird. „So gelangt man zu einem herrlichen Optimismus, für den selbst die blutigen Kriege nur der Ausdruck der fruchtbaren Unruhe des Geistes sind.“<sup>234</sup>

<sup>228</sup> Ebenda, S. 185.

<sup>229</sup> Ebenda, S. 185.

<sup>230</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, wie oben, S. 70.

<sup>231</sup> Ebenda, S. 70.

<sup>232</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 80.

<sup>233</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>234</sup> Ebenda, S. 86.

Auch Kant entgeht dieser Kritik nicht, weil für ihn „die eigentliche Wirklichkeit die menschliche Person ist, insofern diese ihre empirische Fleischwerdung transzendiert und sich für die Universalität entscheidet“<sup>235</sup>. Für den Existentialismus hingegen, betont Beauvoir, gehen die Werte nicht vom unpersönlichen, universellen Menschen aus, sondern von der Vielzahl konkreter, einzelner Menschen. Damit stellt sich aber die Frage: „Wie sollten die von Anfang an vereinzelt Menschen zueinander finden können?“<sup>236</sup> Dies zeige das eigentliche Problem auf, von dem Beauvoir zugibt, dass es sich unter Umständen als unlösbar herausstellen könnte. Dennoch lehnt sie es ab, dass man von vornherein leugnet, „dass vereinzelt Wesenheiten gleichzeitig miteinander verbunden sein können und dass ihre individuellen Freiheiten Gesetze aufstellen können, die für alle gültig sind“<sup>237</sup>.

Ähnlich wie in *Pyrrhus und Cineas* folgt Beauvoir auch in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* unbeirrt gewissen Konzepten, die sie kontinuierlich weiterentwickelt. Dabei geht sie ihre eigenen Wege, ohne sich von irgendeiner Seite allzu sehr einschränken zu lassen, auch nicht von der Seite Sartres, auf den sie sich, ähnlich wie bei der Begriffsdefinition des Entwurfs in *Pyrrhus und Cineas* auch bei der Begriffsdefinition der „Doppelsinnigkeit“ nicht ausschließlich bezieht.

### *Der Begriff der Doppelsinnigkeit*

Beauvoir sieht im Existentialismus „von Anfang an eine Philosophie der Ambivalenz, der Doppelsinnigkeit“<sup>238</sup>. Dabei greift sie auf Kierkegaard zurück, der die Doppelsinnigkeit des Menschen als irreduzibel angesehen und sich damit gegen Hegel gewendet hatte.<sup>239</sup> In der heutigen Zeit, betont sie, sei es Sartre, der in *Das Sein und das Nichts* „diese Doppelsinnigkeit zur grundlegenden Definition des Menschen heran-

<sup>235</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>236</sup> Ebenda, S. 86.

<sup>237</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>238</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>239</sup> Siehe Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1995, S. 13. „Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.“

zieht, dieses Wesens, dessen Sein darin besteht, nicht zu sein, dieser Subjektivität, die nur als Anwesenheit in der Welt wirklich wird, dieser gebundenen Freiheit, dieses Erscheinens des Für-sich, das für die anderen unmittelbar gegeben ist“<sup>240</sup>.

Beauvoir stellt gleich zu Beginn ihres Essays den Menschen als ein „vernunftbegabtes Tier“ vor, das versucht, „seiner naturgegebenen Lage zu entfliehen, ohne sich indessen aus ihr lösen zu können; er ist gleichzeitig Bewusstsein und Bestandteil dieser Welt; er weiß sich als reine Innerlichkeit<sup>241</sup>, der keine äußere Macht etwas anhaben kann, und erfährt sich doch gleichzeitig als Sache, auf der schwer das Gewicht der anderen Sachen lastet. In jedem Augenblick vermag er die zeitlose Wahrheit seines Daseins zu ergreifen, und doch ist dieser Augenblick, in dem er da ist, zwischen der Vergangenheit, die nicht mehr ist, und der Zukunft, die noch nicht ist, ein Nichts. Allein dem Menschen ist es gegeben, ein souveränes, einzigartiges Subjekt inmitten einer Welt von Objekten zu sein, und doch muss er dieses Privileg mit allen seinesgleichen teilen; für die anderen wiederum ist er seinerseits Objekt; innerhalb der Gesamtheit, von der er abhängt, ist er nichts als ein Einzelwesen.“<sup>242</sup>

Wie bereits bei der Definition des Entwurfs in *Pyrrhus und Cineas* sehen wir uns hier bei der Definition der Doppelsinnigkeit mit dem Problem konfrontiert, dass Beauvoir verschiedenste Ansätze heranzieht, ohne diese jedoch klar zu differenzieren. Sie geht also nicht nur von Sartre aus, sieht sich also keineswegs nur als seine „Interpretin“, sondern sucht vielmehr in einer vielfältigen und allerdings auch oft sehr unstrukturierten Art und Weise eine Antwort auf eine ihrer zentralen Fragestellungen zu geben, nämlich: Wie gehen wir mit der Sehnsucht nach dem Absoluten um?

Dabei schwankt ihre Umschreibung der Doppelsinnigkeit zwischen verschiedenen Ansätzen. In der erwähnten langen Passage klingt jedenfalls auch Hegel an und nicht nur Sartres Existentialismus, da der Letz-

<sup>240</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 81.

<sup>241</sup> In der deutschen Übersetzung von Alfred Zeller wird das französische Wort „intériorité“, auf Deutsch „Innerlichkeit“ falsch mit „Innerweltlichkeit“ übersetzt. Siehe dazu: Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Editions Gallimard, Paris: 1974, S. 9.

<sup>242</sup> Ebenda, S. 79.



tere von einer nicht „zeitlosen Wahrheit“ des Daseins ausgeht, sondern von der Existenz, die sich aus ihren zeitlichen „Extasen“ her bestimmt. Der Begriff der Doppelsinnigkeit kommt in *Das Sein und das Nichts* fast nicht vor, und der Begriff der Innerlichkeit wird von ihm überhaupt abgelehnt. Hegel hingegen spricht ausdrücklich von Doppelsinnigkeit in Verbindung mit dem Selbstbewusstsein.<sup>243</sup> Das Wesen des Selbstbewusstseins besteht für Hegel darin, einerseits Bewusstsein der uns umgebenden sinnlichen Welt zu sein und andererseits Bewusstsein seiner Selbst zu sein, ein Gegensatz, den das Selbstbewusstsein aufheben und die Gleichheit seiner Selbst mit sich herstellen will.<sup>244</sup> Allerdings

<sup>243</sup> Siehe dazu G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

Dem Selbstbewusstsein geht es bei Hegel darum, das Ansichsein der Welt mit dem Fürsichsein zu vermitteln: „Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewusstseins, unendlich oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein.“ S. 145.

<sup>244</sup> Auf den verschiedenen Stufen der *Phänomenologie des Geistes* geht es Hegel um eine zunehmende Vermittlung zwischen dem „Ansichsein“, dem Allgemeinen, und dem „Fürsichsein“, dem Einzelnen, hin zum „Anundfürsichsein“, was jeweils durch den dialektischen Schritt der Aufhebung vollzogen wird. Historisch haben sich diese Stufen laut Hegel verschieden manifestiert: zum Beispiel im Stoizismus, der die Freiheit des Einzelnen in der Allgemeinheit des reinen Gedankens aufgehoben hatte, während das unglückliche Bewusstsein, das er mit der mittelalterlichen Religiosität ansetzt, diese Vermittlung in eine jenseitige Erlösung verlagert hatte. Erst die Stufe der Vernunft, deren nahe Verwirklichung Hegel im preußischen Deutschland annahm, geht davon aus, dass das Bewusstsein das An-sich-sein in sich selbst hat: „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus.“ (*Phänomenologie des Geistes*, S. 179) Dieses metaphysische Modell der Vernunft und des Geistes durchdringt Hegels gesamtes Werk, es wird auf allen Stufen der Bewusstseinsentwicklung vorausgesetzt.

Sartre übernimmt zwar die hegelsche Struktur des Selbstbewusstseins, nämlich dass das „Für-sich-sein, das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist“, jedoch wird bei Sartre weder Hegels Konzept des Geistes noch seine idealistische Vermittlung in der Vernunft übernommen. Vielmehr bleibt es beim Stadium des „unglücklichen Bewusstseins“, das niemals zur Übereinstimmung des Ansichseins und Fürsichseins gelangt. Sartres *Das Sein und das Nichts* stellt eine klare Absage an Hegels idealistische Philosophie dar: jeder Versuch zum Absoluten zu gelangen ist zum Scheitern verurteilt. Sartre bestätigt zwar, dass ganz im Sinne der hegelschen Philosophie jede menschliche-Realität ein ursprünglicher Entwurf, ihr eigenes Für-sich in An-sich-Für-sich umzuwandeln ist und zugleich Entwurf zur Aneignung der Welt als Totalität von Ansich-sein in der Art einer grundlegenden Qualität darstellt, dass dies aber eine sinnlose Passion sei. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 191, S. 1052.

wird diese Spannung bei Hegel um den Preis der Aufhebung des Einzelnen in der Gesamtheit, in der er sich verliert, aufgegeben und deswegen von Beauvoir explizit kritisiert. Auch wenn Hegel das Recht der Individuen an ihrer Besonderheit als in der sittlichen Substanz enthalten ansehe<sup>245</sup>, so bleibe bei ihm die Besonderheit doch nur ein Moment der Gesamtheit, innerhalb deren sie sich überschreiten muss. Die Auffassung Hegels, dass der Einzelne nur ein abstraktes Moment der Geschichte und des absoluten Geistes sei, erkläre sich laut Beauvoir daraus, dass er Wirklichkeit und Vernunft gleichsetze und damit die Menschenwelt ihrer wahrnehmbaren Dichte beraube. Die Einzigartigkeit des Einzelnen wird somit gelegnet und auf die Ebene des Natürlichen und Zufälligen zurückverwiesen. Was bleibt ist die Selbstbewegung des Geistes zu seinem Begriff hin, in dem der Geist allein Subjekt ist. „Wer aber ist dieses Subjekt?“<sup>246</sup> – fragt Beauvoir, um gleich danach die Aufhebung in der Totalität abzulehnen. Hegel habe zwar versucht, keinen Aspekt des Menschseins außer Acht zu lassen, aber um den Preis der Aufhebung des Einzelnen in der Gesamtheit, in der er sich verliert. Wenn man sein System nur theoretisch und abstrakt betrachtet, stellt man sich auf die Ebene des Universellen, also des Unendlichen. „Deshalb ist es so tröstlich“ schreibt Beauvoir, „die Schriften über das hegelische System zu lesen: ich erinnere mich, dass ein tiefer Frieden sich in mir ausbreitete, als ich im August 1940 die Schriften Hegels las.“<sup>247</sup>

In der deutschen Übersetzung wird der Bezug zu Hegel durch das Wort der Doppelsinnigkeit noch verstärkt. Beauvoir hat Hegel jedoch sicherlich nicht auf Deutsch gelesen. Hegels *Phänomenologie des Geistes* sowie seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* waren bereits 1939 und 1940 ins Französische übersetzt worden.<sup>248</sup> Der Titel von Beauvoirs Essay auf Französisch lautet *Pour une morale de l'ambi-*

<sup>245</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 86. Beauvoir zitiert hier explizit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 154: „Und in der Tat hat Hegel gesagt: ‚Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert.‘“

<sup>246</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 151.

<sup>247</sup> Ebenda, S. 192.

<sup>248</sup> Siehe dazu den Kommentar des Übersetzers Traugott König in: J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1078.

guité. Der Begriff der Ambiguität, statt Doppelsinnigkeit, wäre daher für die deutsche Übersetzung sinnvoller gewesen.<sup>249</sup> In der deutschen Sprache zeigt sich jedoch die Spannung, die Beauvoir zwischen den beiden Begriffen, nämlich der Doppelsinnigkeit, die eher an Hegel angelehnt ist, und der Ambiguität, die sich eher an Sartre orientiert, hin und her oszillieren lässt, deutlicher.

Beauvoirs Auseinandersetzung mit Sartres *Das Sein und das Nichts* in *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* nimmt bei der Problematik des Scheiterns ihren Ausgang. Der Existentialismus Sartres sehe sich laut Beauvoir mit dem Vorwurf konfrontiert, „eine Philosophie des Absurden und der Verzweiflung“<sup>250</sup> zu sein, die den Menschen in einer unfruchtbaren Angst und einer leeren Subjektivität gefangen halte; „er sei unfähig, ihm aufzuzeigen, wie er sich entscheiden soll, denn für den Menschen sei das Spiel unweigerlich verloren, was er auch tun mag.“<sup>251</sup> Zum einen betont nun Beauvoir, dass auch die bisherigen Morallehren ein Scheitern des Menschen annehmen mussten, denn „für ein Sein, das von vornherein genau mit sich übereinstimmt, das vollkommene Fülle ist, hätte der Begriff des Sollens keinen Sinn“<sup>252</sup>. Zum anderen versucht sie aufzuzeigen, dass das in *Das Sein und das Nichts* beschriebene Scheitern zwar endgültig sei, aber auch ambivalent. Sie gibt sich große Mühe, auch im Existentialismus eine Richtlinie für das Sollen angeben zu können, was den problematischen Schluss ihres Essays erklärt.<sup>253</sup> Zugleich entwirft sie ein eigenes Konzept, mit dem das Scheitern im Existentialismus doch noch überwunden werden könnte: sie stellt die

<sup>249</sup> Siehe dazu den Kommentar der Übersetzerin eines Artikels von Debra Bergoffen, in dem diese statt des Begriffs Doppelsinnigkeit den Begriff Ambiguität verwendet. In: Silvia Stoller, Helmut Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 189.

<sup>250</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 81.

<sup>251</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>252</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>253</sup> Beauvoirs Essay endet mit der Feststellung, dass – wenn jeder das tut, was er tun soll – das Paradies schon auf Erden verwirklichtbar wäre. Dieser Schluss erstaunt umso mehr, als Beauvoir immer wieder betont, dass die Doppelsinnigkeit des Menschen keine endgültige Versöhnung ermöglicht, dass unser Leben immer von Konflikten überschattet sein wird. Außerdem entwickelt sie keinerlei Kriterien für dieses Sollen, sieht man einmal davon ab, dass ihr einziges Kriterium das der Verwirklichung von Freiheit ist.

„existentialistische Umkehr“<sup>254</sup> der hegelschen „Überschreitung“ und „Aufhebung“ gegenüber.

Gleich zu Beginn des Kapitels mit der Überschrift „Doppelsinnigkeit“ definiert Beauvoir die Existenz selbst als doppelsinnig, und zwar in der Hinsicht, „dass der Sinn der Existenz niemals festgelegt ist, dass er unaufhörlich gewonnen werden muss.“<sup>255</sup> Dies dürfe aber nicht dahingehend verstanden werden, dass die Existenz „widersinnig“ sei, was die Unmöglichkeit einer Moral nach sich ziehen würde. „Aber“, so schreibt Beauvoir weiter, „eine Moral hätte auch dann keinen Platz, wenn das Wirkliche verständlich vollkommen fassbar wäre; weil das Menschsein doppelsinnig ist, sucht der Mensch durch das Scheitern und den Skandal sein Dasein zu rechtfertigen. Wenn man also sagt, dass das Handeln in seiner ganzen Wirklichkeit, das heißt also im Bewusstsein seiner Widersprüchlichkeit gelebt werden muss, dann bedeutet das nicht, dass man darauf verzichten soll.“<sup>256</sup>

Die Ambiguität<sup>257</sup> bei Beauvoir könnte folgendermaßen verstanden werden:

1. als Nichteindeutigkeit, als Nichtidentität, die sich aus der von Sartre entwickelten ontologischen Grundstruktur des Menschen ergibt, dass der Mensch nicht das ist, was er ist, sondern das ist, was er nicht ist; der Mensch ist als In-der-Welt-sein zugleich Transzendenz und Faktizität;

2. als Möglichkeit, seine Freiheit zu fliehen. Der Mensch kann seine Freiheit leugnen, „indem er sich im Objekt“ verliert, sich angeblich absoluten Werten unterordnet und sich damit als ein Sein verwirklichen will, „das der Zerrissenheit des Daseins entgeht.“<sup>258</sup> Beauvoir sieht in

<sup>254</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 84.

<sup>255</sup> Ebenda, S. 169.

<sup>256</sup> Ebenda, S. 169.

<sup>257</sup> Das Wort „Ambiguität“ kommt von lateinisch *ambi*: um, herum, ringsum, und lateinisch *ago*: handeln tun, das über das Verb *amb-igo*: zweifeln, schwanken, ungewiss sein, veränderlich sein, zum deutschen Fremdwort *Ambiguität* führt, das so viel wie Mehr-, Doppeldeutigkeit von Wörtern, Werten, Symbolen, Sachverhalten bedeutet. Es zeigt eine Unbestimmbarkeit und eine Nichtidentität an, die eine Ungewissheit und Widersprüchlichkeit in sich enthält. Siehe dazu Dr. Michael Petschenig, *Der kleine Stowasser; lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1971, und *Duden. Das Fremdwörterbuch*, Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich: Dudenverlag 1990.

<sup>258</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 108.

Sartres *Das Sein und das Nichts* zum großen Teil eine Beschreibung der Ernsthaftigkeit des Menschen, welche darin besteht, die Freiheit zugunsten von angeblich absoluten Zielen zu leugnen;<sup>259</sup> die Flucht vor der Freiheit ist die Unwahrhaftigkeit (*mauvaise foi*), die darin besteht, nur den einen Teil der Existenz anzuerkennen – sei es die Faktizität, sei es die Transzendenz;

3. als Nichtübereinstimmung des menschlichen Seins mit sich selbst. Der Mensch kann im Existentialismus keineswegs „für einen wesensmäßig positiven Willen“<sup>260</sup> gehalten werden. Er kann letztendlich nie mit sich selbst übereinstimmen, da er als Negativität immer Abstand gegenüber sich selbst hat: „er kann nur dann mit sich übereinstimmen, wenn er bereit ist, sich nie wieder mit sich selbst zu vereinigen.“<sup>261</sup> Beauvoir betont, dass im Inneren des Menschen stets das Negative wirke und er daher versuche, sich und seiner Freiheit zu entfliehen.<sup>262</sup> Man könne nicht von einem fixen Charakter sprechen, wie dies bei Kant der Fall sei, wo „der Einzelne seinen Charakter innerhalb einer durch ein rein verstandesmäßiges Wollen verständlichen Welt wählt“<sup>263</sup>, wodurch nicht recht einzusehen sei, wie dieses Wollen bewusst das Gesetz verwerfen könne, das es sich selbst gegeben habe. Wenn der Mensch als reine Positivität definiert werde, könne ihm keine andere Möglichkeit als die Übereinstimmung mit sich selbst zugestanden werden.<sup>264</sup> Nur der Existentialismus ziehe, wie die Religionen, das Böse<sup>265</sup> wirklich in

<sup>259</sup> Ebenda, S. 108.

<sup>260</sup> Ebenda, S. 98.

<sup>261</sup> Ebenda, S. 98.

<sup>262</sup> Ebenda, S. 98.

<sup>263</sup> Ebenda, S. 98.

<sup>264</sup> Ebenda, S. 98.

<sup>265</sup> Die Kriterien, nach denen das Gute und das Böse feststellbar wäre, bleibt uns meines Wissens Beauvoir schuldig, auch wenn ihre Bemühungen immer wieder um dieses Thema kreisen. So stellt sie konkret die Frage: „Welches Handeln ist gut, welches schlecht?“ (S. 173), um darauf jedoch die Antwort zu geben, dass es dafür keine Rezepte gibt, bestenfalls eine Methode des sittlichen Handelns (S. 186), die darin besteht, „die verwirklichten und die angestrebten Werte einander gegenüberzustellen, den Sinn des Aktes mit seinem Inhalt“.

Die Worte „böse“ verwendet Beauvoir in folgenden Zusammenhängen: „Es gibt Fälle, in denen ein Mensch positiv das Böse will, das heißt die Knechtung anderer Menschen, und dann muss man ihn bekämpfen.“ (S. 174) So wenig wie ein Ziel vom Mittel getrennt werden dürfe, so wenig könne man das Mittel ohne das Ziel beurteilen, das ihm

Betracht. Vielleicht ist dies der Grund, folgert Beauvoir, warum man ihm so ablehnend gegenübersteht;<sup>266</sup>

4. als Scheitern des Menschen, das „in seinem vergeblichen Bemühen, Gott zu *sein*“<sup>267</sup>, das heißt sich als absoluter Grund seiner selbst zu setzen, besteht; das Scheitern gehört also insofern unwiderbringlich zum Menschsein dazu, da sich der Mensch erst dadurch „als Mensch existieren macht“.<sup>268</sup> Die Enthüllung des Scheiterns ist also die Bedingung *sine qua non* der Eigentlichkeit;

5. als Zeitlichkeit der menschlichen Existenz, was so viel bedeutet wie, dass der Mensch nicht *ist*, sondern „sich macht“, sich nur durch sein Handeln und durch sein gelebtes Leben verwirklicht;

6. als Unreduzierbarkeit und Unaufhebbarkeit der menschlichen Existenz: der Mensch muss seine Endlichkeit auf sich nehmen, „er darf seine Existenz nicht als etwas Vergängliches, Relatives setzen, sondern muss sie als Widerspiegelung des Unendlichen betrachten, das heißt, als etwas Absolutes setzen.“<sup>269</sup> Die Menschen sind körperliche Wesen, aus Fleisch und Blut, mit ihren Gefühlen und Leidenschaften, sie befinden sich in je spezifischen Situationen<sup>270</sup> und dürfen nicht nur in ihrer „die empirische Fleischwerdung“<sup>271</sup> transzendierenden Universalität (Kant) oder der Aufhebung des Einzelnen „in der fruchtbaren Unruhe des Geistes“<sup>272</sup> (Hegel) gesehen werden. Vielmehr geht der Existential-

erst seinen Sinn verleihe, betont Beauvoir. Das Lynchens eines Negers „ist etwas absolut Böses, ist das Überbleibsel einer überholten Zivilisation: es ist ein Verbrechen, das weder gerechtfertigt noch entschuldigt werden kann.“ (S. 182) Die Beseitigung von hundert Oppositionellen wäre zwar zweifelsohne ein Skandal, hätte aber möglicherweise einen Sinn, einen Grund: „es geht darum, ein Regime zu erhalten, das das Schicksal ungezählter Menschen verbessern wird.“ (S. 182) Hier scheint also die Freiheit das Kriterium für gut und böse zu sein. Wenn der Sinn einer Handlung in der Vermehrung oder Erhaltung von Freiheit liegt, dann ist diese Handlung gut. Hier stellt sich die Frage, ob auf diese Weise die Freiheit nicht zu einem neuen Instrument der Machtausübung, zu einem neuen Legitimationsdiskurs führt. Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben.

<sup>266</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 99.

<sup>267</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>268</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>269</sup> Ebenda, S. 170.

<sup>270</sup> Lange vor Seyla Benhabib's *Selbst im Kontext* setzen sich bereits Beauvoir und Sartre mit der Problematik der Situiertheit des Selbst auseinander. Siehe Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.

<sup>271</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 86.

lismus von konkreten, einzelnen Menschen aus, „die sich aus Situationen heraus, deren Besonderheit ebenso vollkommen, ebenso unaufhebbar ist wie die Subjektivität, auf die von ihnen gesetzten Ziele hin entwerfen.“<sup>273</sup> Da der Mensch jedoch wesensmäßig negativ ist, kann kein sozialer Umsturz, keine sittliche Umkehr den Mangel im Innersten des Menschen aufheben: „der Mensch existiert, indem er sich zum Nichtsein macht, er existiert, indem er diesen Mangel auf sich nimmt, nicht indem er ihn aufhebt.“<sup>274</sup> Aber auf der Existenz lässt sich keine abstrakte Weisheit begründen, die sich vom Sein abwendet und nur die Harmonie des Seienden im Auge hat, denn eine solche Verneinung würde im absoluten Schweigen des An-sich versinken. Damit aber ist eine Aussöhnung der einzelnen Transzendenzen undenkbar: sie besitzen nicht die passive Indifferenz einer bloßen Abstraktion, sie sind konkret und machen sich konkret das Sein streitig. „Die grundlegende Doppelsinnigkeit des Menschseins wird den Menschen stets die Möglichkeit geben, sich entgegengesetzt zu entscheiden; (...) Niemals werden Wirren und Kampf verschwinden, die Freiheit wird niemals etwas Gegebenes sein, sondern muss stets errungen werden.“<sup>275</sup>

Diese verschiedenen Aspekte zeigen, dass die Doppelsinnigkeit bei Beauvoir mehrere Dimensionen in sich vereinigt: eine ontologische, eine erkenntnistheoretische, eine ethische und eine soziale Dimension, wobei die letztere erst im *Anderen Geschlecht* zum Tragen kommt.

Es wird nun im Folgenden versucht, die angesprochenen Punkte einer weiteren Klärung zuzuführen und dabei auf die phänomenologische Tradition, insbesondere auf Sartre zurückzugreifen. Da hier die Ansicht vertreten wird, dass Beauvoirs Ansätze, auch wenn sie sich auf andere Autoren bezieht, dennoch immer in einem bestimmten Verhältnis zu Sartres Existentialismus stehen, wird auf Sartres Theorie etwas ausführlicher eingegangen. Dies geschieht auch mit der Absicht, zu zeigen, wo sich Beauvoir von Sartre her versteht und wo sie entschieden von ihm abweicht.

<sup>272</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>273</sup> Ebenda, S. 86.

<sup>274</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>275</sup> Ebenda, S. 161.

## Freiheit und Transzendenz

### *Die ontologische Bestimmung des Menschen als Freiheit*

Beauvoir setzt bei allen ihren Überlegungen die phänomenologisch-existentielle Tradition voraus, baut auf ihr auf und entwickelt sie auf ihre eigene Weise weiter. In ihren Ausführungen bleibt vieles unexpliziert und in der Abgrenzung zu ihrer eigenen Position oft unklar. Es soll daher kurz auf die bisherige Tradition und insbesondere auf Sartre eingegangen werden, um danach Gemeinsamkeiten und Unterschiede besser herausarbeiten zu können. Speziell Sartres Ergebnisse und Fragestellungen zu Ende von *Das Sein und das Nichts* nimmt Beauvoir explizit zum Ausgangspunkt für ihre neue Moral, die sie in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* zu entwickeln versucht. Es erscheint daher notwendig, zumindest auf einige Aspekte von Sartres Ontologie hinzuweisen, wobei zuvor noch kurz auf die Entwicklung der phänomenologischen Methode eingegangen wird.

Husserls Entwicklung der phänomenologischen Methode hatte philosophiegeschichtlich eine Wende bedeutet, indem er die von Brentano entwickelte Intentionalität mit seiner eigenen Methode der Epoché verband. Mentale Vorgänge wie Wahrnehmen oder Denken werden nämlich nur dann angemessen verstanden, wenn man das, worauf sie gerichtet sind, nicht als äußerlich Vorgegebenes, sondern als integrales Moment der Vorgänge selbst begreift. Die Gegenstände sind so im weitesten Sinne nur noch im Akt des Intendierens zu fassen. Wir sind immer schon beim Gegenstand draußen, womit der neuzeitliche Dualismus von innen und außen, von immanentem Erlebnis und transzendenter Wirklichkeit, überwunden wird. Indem jemand etwas erlebt oder erfährt, ist er in sich selbst bei anderem, ist er außer sich, überschreitet er sich. Die Transzendenz enthüllt sich im erkenntnistheoretischen Sinne also als eine Grundstruktur des Bewusstseins, als „Bewusstsein von etwas als etwas“. Es gibt kein „Ding an sich“, kein wahres Wesen mehr, das uns verborgen bleibt. Die Phänomenologie rückt den lebendigen Körper in den Mittelpunkt. Als körperliche Subjekte sind wir immer an einen bestimmten räumlichen und zeitlichen Ort gebunden und haben daher eine bestimmte Perspektive. Während Husserl aber den Begriff der



Transzendenz essentialistisch auffasst, indem bei ihm ontologisch gesehen die Transzendenz das Wesen des Menschen ausmacht, verwirft Sartre den Essentialismus und deutet das Denken, das Cogito und damit die Transzendenz als Existenz im Heideggerschen Sinne um; damit wird auch die Insistenz, die Situietheit, das In-der-Welt-sein des Menschen zusätzlich betont. Husserl hatte noch die Ansicht vertreten, dass das faktische Dasein als unwesentlich bei einer Wesenserhellung anzusehen sei und außer Betracht bleiben müsse. Diese Ausklammerung des Daseins sah Heidegger aber als verfehlt an und setzte das Wesen des Menschen gerade beim Dasein, das heißt bei der Ek-sistenz, beim alltäglichen Besorgen an, woraus sich vom Standpunkt der klassischen Ontologie die unverständlichen Sätze ergaben: „Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.“<sup>276</sup>

Sartre geht in der Art der Heideggerschen Daseinsanalytik vom Für-sich als Nichts aus, um im Rückgang, einer Art regressiven Analyse, zum Ursprung des Negativen zurückzuschreiten, das dem Phänomen des Fragens zugrunde liegt und uns in vielfacher Weise begegnet. Jede Form des Fragens beinhaltet ja die Möglichkeit der Verneinung. So stößt er auf die Struktur des Bewusstseins, das er als Nicht-Sein vorfindet, das ein Nichts von sich absondern und sich somit von sich selbst loslösen kann. In dieser Struktur des Bewusstseins liegt der Grund der Freiheit des Menschen: „Die menschliche-Realität<sup>277</sup> ist genau in dem Maß frei, wie sie ihr eigenes Nichts zu sein hat.“<sup>278</sup> Sie ist Transzendenz, das heißt, sie ist nicht irgendetwas, was zunächst wäre und sich dann mit diesem oder jenem vorgegebenen Zweck in Beziehung setzt,

<sup>276</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, wie oben, S. 42.

<sup>277</sup> Traugott König hält sich bei seiner Übersetzung von *Das Sein und das Nichts* ins Deutsche mit dem Begriff „menschliche-Realität“ an die Übersetzung Corbins, der den Heideggerschen Begriff „Dasein“ mit „réalité-humaine“ übersetzte. Er macht nur dann eine Rückübersetzung in „Dasein“ wenn es sich explizit um Heidegger Zitate handelt. Siehe dazu: *Glossar* zu J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1119.

Beauvoir macht in einem Interview darauf aufmerksam, daß bei der Übersetzung des *Anderen Geschlechts* ins Englische ein fundamentaler Fehler passierte: „la réalité humaine“ wurde mit „the real nature of man“ übersetzt, wodurch der Eindruck entstehen konnte, daß es eine „menschliche Natur“ oder eine „weibliche Natur“ gäbe. Siehe dazu: *Beauvoir Interview (1982)* in: Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, wie oben, S. 59

<sup>278</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 785.

sondern im Gegenteil, sie ist ein Sein, „das ursprünglich Entwurf ist, das heißt, das sich durch seinen Zweck definiert.“<sup>279</sup> Wir können daher nie von dem Wesen, der Natur eines Menschen sprechen, weil für Sartre das Wesen in Anlehnung an Hegel das ist, „was gewesen ist“<sup>280</sup>. Die Existenz hingegen umfasst nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft, die Projekt und Entwürfe mit ihren noch nicht verwirklichten Möglichkeiten. Die ontologische Bestimmung des Menschen als Freiheit, als Transzendenz, als Dasein, das, indem es da ist, zwischen der Vergangenheit, die nicht mehr ist, und der Zukunft, die noch nicht ist, ein Nichts ist, bestimmt ihn als ein Sein, das einen nichttenden Bruch mit der Welt und mit sich selbst realisieren kann. Der Mensch ist dadurch immer etwas anderes als das, was man von ihm sagen kann, er ist nicht bestimmbar. Das Für-sich entgeht seinem Sein als Wesen, es nichtet jede fixe Identität: Es ist das, was es nicht ist, indem es nicht das ist, was es ist, was so viel bedeutet wie, dass die Existenz als Ex-sistere, als Entwurf, dem Wesen als fixer Bestimmung vorangeht.

Dieser nichttende Akt, durch den dasjenige, was als unveränderbar „natürlich“ vorgegeben erscheint, auf eine neue Möglichkeit, auf etwas, das noch nicht existiert, hin genichtet werden kann, stellt ein „ontologisches Merkmal“<sup>281</sup> des Menschseins dar, jenes Seins, „durch das das Nichts zur Welt kommt“<sup>282</sup> und dem es in „seinem Sein um das Nichts seines Seins geht.“<sup>283</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass es möglich wäre, die „Seinsmassen“<sup>284</sup>, die sich uns gegenüberstellen, auch nur vorläufig zu vernichten. Was modifiziert werden kann, ist der „Bezug“<sup>285</sup> zu diesem Sein. Während Sartre beim Sein der Dinge das Identitätsprinzip<sup>286</sup>  $A = A$  annimmt, von einer totalen Fülle des An-sich spricht, entgeht das Für-sich, als ontologischer Grundlage des Bewusstseins der Identität insofern, als es „Anwesenheit bei sich“<sup>287</sup> ist, was eine Ablösung des

<sup>279</sup> Ebenda, S. 786

<sup>280</sup> Ebenda, S. 763.

<sup>281</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>282</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>283</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>284</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>285</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>286</sup> Ebenda, S. 165.

<sup>287</sup> Ebenda, S. 169.

Seins von sich impliziert. Dadurch kommt ein nicht spürbarer Riss ins Sein<sup>288</sup>, das Negative, das Nichtungsvermögen, das Nichts, wie Sartre es bezeichnet, das „nicht ist“, sondern „geseint“ wird.<sup>289</sup> Dieses Nichts ist stets ein „Woanders“<sup>290</sup>, es ist die Notwendigkeit für das Für-sich, immer nur in der Form des „Woanders“, in Bezug auf sich selbst zu existieren, weil es die Intentionalität als Grundstruktur in sich trägt.

Die menschliche Existenz enthält ein Nichtungsvermögen, durch das die bestehenden Gegebenheiten außer Kraft und auf neue Möglichkeiten hin überschritten werden können. Am unmittelbarsten spürbar wird dies in der Angst. Nichts garantiert einem mehr, was man in der nächsten Sekunde tun wird: der Schwindel am Berg zeigt mir, dass ich in die Schlucht hinunterspringen könnte, nichts garantiert mir, dass ich es nicht tun werde. Dies ist nur möglich, weil ich nicht determiniert bin. Dabei ist nicht das „Ich“<sup>291</sup> die Instanz, die sich willentlich entscheidet, vielmehr gibt es nichts in uns, „was einer inneren Debatte ähnlich ist, als ob wir Motive und Triebkräfte abzuwägen hätten, bevor wir uns entscheiden.“<sup>292</sup> Das „Ich“<sup>293</sup> hat keine privilegierte Position, es ist kein Absolutes, welches das Universum geschaffen hat, vielmehr ist es ein Transzendentes, es existiert zugleich mit der Welt und bezieht seinen ganzen Inhalt aus der Welt.<sup>294</sup> Bereits in *Die Transzendenz des Ego*, einer

<sup>288</sup> Ebenda, S. 170.

<sup>289</sup> Ebenda, S. 171.

<sup>290</sup> Ebenda, S. 171.

<sup>291</sup> Siehe dazu: Klaus Düsing, *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Wilhelm Fink 1997, S. 31–36.

<sup>292</sup> J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, wie oben, S. 97.

<sup>293</sup> Das Ich „ist nicht Eigentümer des Bewusstseins, es ist dessen Objekt“. Damit wird auch die Konzeption einer Autonomie des Willens unmöglich, denn der Wille ist ein Objekt, das sich erst für und durch die Spontaneität konstituiert. J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, wie oben, S. 90.

<sup>294</sup> Für Sartre hat das vom Ich gereinigte Bewusstsein nichts mehr von einem Subjekt, es ist reine Spontaneität, die niemals Objekt werden kann. So wird das Ich immer von dem, was es hervorbringt überschritten, obwohl es unter einem anderen Gesichtspunkt das *ist*, was es hervorbringt, was ein solches Erstaunen wie: „ICH, ich habe das tun können!“, „ICH, ich kann meinen Vater hassen!“ usw. überhaupt erst ermöglicht. Wir können ein Erlebnis nie als eine Konsequenz dieser Natur, welche die unsere ist, erfassen. Vielmehr konstituiert der Strom unseres Bewusstseins diese Natur nach und nach. J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, wie oben, S. 73–92. Sartre verstärkt noch dadurch seine Kritik am autonomen Ich, indem er in *Das Sein und das Nichts* alle diejeni-

seiner frühesten Schriften, weist Sartre darauf hin, dass die Bewusstseinspontaneität nicht aus dem Ich hervorgehen könne, vielmehr sei das transzendente Bewusstsein eine unpersönliche Spontaneität, eine unermüdliche Schöpfung, „deren Schöpfer *wir* nicht sind“<sup>295</sup>. Sartre versteht das Bewusstsein nicht als das Ergebnis eines Erkenntnisaktes, es ist keineswegs relativ zur Erfahrung, „denn es ist Erfahrung“<sup>296</sup>, es ist das „Subjekt der konkretesten Erfahrung“, wobei es keine Substanz, sondern „durch und durch Existenz“<sup>297</sup> ist.

Sartre betont, dass das Für-sich nicht als Attribut eines „substantialistischen“ An-sich gedacht werden dürfe.<sup>298</sup> Dies sei die Illusion Descartes

gen Konzepte zurückweist, die im Ich den Ursprung einer Handlung sehen, „als einer bereits konstituierten Person“. (S. 113) Sartre geht davon aus, dass jedes objektsetzende Bewusstsein gleichzeitig nicht-setzendes Bewusstsein von sich selbst ist. Wenn ich zum Beispiel etwas zähle, muss ich nicht unbedingt ein setzendes Bewusstsein davon haben, dass ich zähle. Die Reflexion darauf, dass ich zähle, wird vielmehr erst durch das nicht-reflexive Bewusstsein, durch das präreflexive Cogito möglich: „Zählen erfordert also Bewusstsein, zu zählen“. (S. 22) Das Bewusstsein von sich darf nicht als ein neues Bewusstsein gedacht werden, sondern als der einzig mögliche Existenzmodus für ein Bewusstsein von etwas. Sartre versteht das Bewusstsein als das Absolute, das aber nicht das Ergebnis eines Erkenntnisaktes ist, denn dann könnte es ja kein Absolutes sein, sondern als „Subjekt der konkretesten Erfahrung“. Dieses Sein ist keine Substanz, sondern „durch und durch Existenz“. (S. 24) Es ist keineswegs relativ zur Erfahrung, „denn es ist Erfahrung“. (S. 27) Sartre weist immer wieder darauf hin, dass wir in die Welt geworfen sind und unsere Entwürfe realisieren, ohne diese zuvor einer Reflexion zugeführt zu haben, beziehungsweise willentlich gesetzt zu haben. Der Wille taucht vielmehr erst auf der reflexiven Ebene auf und sein Ziel ist nach Sartre nicht so sehr zu entscheiden, welcher Zweck erreicht werden soll, „da ja das Spiel auf jeden Fall aus ist, sondern die tiefe Intention des Willens richtet sich vielmehr auf die Art, in der dieser bereits gesetzte Zweck erreicht werden soll. Das Für-sich, das nach dem willentlichen Modus existiert, will sich selbst zurückgewinnen, insofern es entscheidet und handelt.“ Das Ideal des Willens ist, ein „An-sich-Für-sich“ zu sein, ein Entwurf, den Sartre als „Gott-sein-wollen“ bezeichnet. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 769–783–792.

<sup>295</sup> J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, wie oben, S. 87.

<sup>296</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>297</sup> Ebenda, S. 24.

<sup>298</sup> Judith Butler kritisiert hingegen Sartre, dass dieser eine „radikale ontologische Disjunktion zwischen Bewusstsein und Körper“ vornehme, was ihrer Meinung nach auf das „cartesianische Erbe seiner Philosophie“ zurückzuführen sei. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, wie oben, S. 221, Fußnote 21.

Butler soll hier stellvertretend für viele feministische Autorinnen stehen, die diesen Vorwurf gegenüber Sartre erheben, ohne allerdings diesen Vorwurf näher zu begründen.

gewesen: die cartesianische Substanz behält „völlig den Charakter des An-sich, wenn auch das Für-sich ihr Attribut ist“<sup>299</sup>. Das Auftauchen des Für-sich als absolutes Ereignis verweise auf das Bemühen eines An-sich, sich zu begründen; es entspreche einem Versuch des Seins, die Kontingenz seines Seins aufzuheben. Dieser Versuch führe jedoch zur Nichtung des An-sich, „weil das An-sich nicht *sich* begründen kann, ohne das *Sich* oder den reflexiven und nichtenden Verweis in die absolute Identität seines Seins einzuführen und ohne sich daher in Für-sich zu vermindern.“<sup>300</sup> Daher könne das An-sich keine Substanz sein, deren Attribut das Für-sich wäre und die das Denken hervorbrächte, ohne sich in dieser Hervorbringung selbst zu erschöpfen.<sup>301</sup> Das An-sich verbleibt im Für-sich bloß als „Seinserinnerung, als seine nicht zu rechtfertigende *Anwesenheit bei der Welt*“<sup>302</sup>. Die Konsequenz daraus ist, dass das Für-sich nur eine „faktische Notwendigkeit hat, das heißt, dass es der Grund seines *Bewußtsein-seins* oder seiner *Existenz* ist, dass es aber auf keinen Fall seine Anwesenheit begründen kann.“<sup>303</sup> Begründen und rechtfertigen kann sich das Für-sich nur durch seinen Entwurf, durch seine Existenz.

Das Auftauchen des Für-sich als Nichtung des An-sich und der Seinsdekompression lässt das Mögliche auftauchen als eine Weise, in Distanz zu sich das zu sein, was man ist.<sup>304</sup> Zugleich ist das Mögliche das, „*woran* es dem Für-sich mangelt, *um* *Sich* sein zu können“<sup>305</sup>. Ausdruck für den Seinsmangel in der menschlichen Existenz sind der Wert und die Begierde. Sie werden von dem her bestimmt, was sie als begehrenswert empfinden.<sup>306</sup> Dabei ist laut Sartre der Mangel eine Erscheinung auf dem Grund einer Totalität. In der menschlichen Welt ist das unvollständige Sein, das sich der Intuition als Mangelndes darbietet,

<sup>299</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 180.

<sup>300</sup> Ebenda, S. 180.

<sup>301</sup> Ebenda, S. 181.

<sup>302</sup> Ebenda, S. 181.

<sup>303</sup> Ebenda, S. 181.

<sup>304</sup> Ebenda, S. 201.

<sup>305</sup> Ebenda, S. 211.

<sup>306</sup> Siehe dazu: Yvanka Raynova: *La phénoménologie des valeurs et le problème du sacrifice chez Sartre*. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie et de Langue Française*, vol. V, Nr. 2–3, Fall 1993, p. 66–79.

in seinem Sein durch das Mangelhafte konstituiert, das heißt durch das, was es nicht ist; „so verleiht der Vollmond der Mondsichel sein“<sup>307</sup> Sichselbst; das, was nicht ist, bestimmt das, was ist“<sup>308</sup>. Sartre definiert den Mangel des Für-sichs als das, was es verfehlt, nämlich als das „Sich-selbst als An-sich“<sup>309</sup>.

Die ontologische Verankerung der Freiheit bei Sartre hat zu Folge, dass wir niemals mit uns übereinstimmen können, niemals mit uns selbst im Sinne der Identität der realen Dinge identisch sein werden. Diesem Nichts, das sich uns in der Angst eröffnet, dieser unbestimmten und unvorhersagbaren Möglichkeit, durch die wir im nächsten Augenblick nicht mehr die sein werden, die wir immer zu sein geglaubt hatten, versuchen wir durch die Unaufrichtigkeit zu entfliehen. Wir leugnen dann diese Freiheit, dieses Für-sich-sein, und verstehen uns nur als reine Faktizität, reine Immanenz. Allerdings können wir in der Unaufrichtigkeit auch in die Transzendenz fliehen und leugnen, dass wir auch Faktizität sind. Der Weg zum reinen An-sich-sein ist uns jedenfalls versperrt. Die einzige Möglichkeit, die Übereinstimmung mit „Sich“ wieder herzustellen, wäre es, die Synthese aus An-sich-Für-sich herzustellen.

Die menschliche-Realität will sich auf dasjenige hin Überschreiten – Sartre sieht darin den Ursprung der Transzendenz –, was sie verfehlt; „sie überschreitet sich auf das besondere Sein hin, das sie wäre, wenn sie das wäre, was sie ist.“<sup>310</sup> Schon Descartes zweiter Gottesbeweis hatte, so Sartre, Folgendes gezeigt: das unvollkommene Sein überschreitet sich zum vollkommenen Sein hin. Anders gesagt: „das Sein, das Grund nur seines Nichts ist, überschreitet sich zu dem Sein hin, das Grund seines Seins ist. Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche-Realität überschreitet, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität.“<sup>311</sup> Das Für-sich ist also von Natur aus „unglückliches Bewusstsein“<sup>312</sup> ohne mögliche Überschreitung

<sup>307</sup> An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass in der deutschen Übersetzung irrtümlich „sein“ anstatt „ihr“ übersetzt wurde.

<sup>308</sup> Ebenda, S. 185.

<sup>309</sup> Ebenda, S. 188.

<sup>310</sup> Ebenda, S. 189.

<sup>311</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>312</sup> Sartre bezieht sich hier explizit auf Hegel, bei welchem dieses Stadium einen Zwi-

des Unglückszustandes: „Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein, weil sie zum Sein auftaucht als dauernd heimgesucht von einer Totalität<sup>313</sup>, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie gerade das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren.“<sup>314</sup> Dieser Grundentwurf des Menschen, Gott sein zu wollen, ist laut Sartre eine nutzlose Passion<sup>315</sup> und grundsätzlich zum Scheitern verurteilt, denn alle diese Entwürfe zielen darauf ab, „den Menschen zu opfern, um die *causa sui*<sup>316</sup> auftauchen zu lassen.“<sup>317</sup> So ist die Passion des Menschen die Umkehrung der Passion Christi, „denn der Mensch geht als Mensch zugrunde, damit Gott geboren werde.“<sup>318</sup> Solange die Entwürfe der Menschen am Geiste der Ernsthaftigkeit<sup>319</sup> teilhaben, das heißt, solange die Gesamtheit ihrer Wahlen von Möglichkeiten durch „die ideale Anwesenheit des *ens causa sui*“<sup>320</sup> bestimmt sind, sind alle Tätigkeiten äquivalent und zum Scheitern verurteilt, da sie alle darauf abzielen, den

schenschritt zum Absoluten darstellt, bei dem dann An-sich und Für-sich endgültig vermittelt sind. Zugleich stellt Sartres Existentialismus eine radikale Kritik an der idealistischen Philosophie Hegels dar, indem er aufzeigt, dass dieses Projekt zum Scheitern verurteilt ist.

<sup>313</sup> Man werfe uns nicht vor, schreibt Sartre, willkürlich ein Sein dieser Art zu erfinden: „wenn diese Totalität, deren Sein und absolute Abwesenheit als Transzendenz jenseits der Welt hypostasiert wird durch eine nachträgliche Bewegung der Meditation, so nennt man sie Gott. Und ist Gott nicht sowohl ein Sein, das das ist, was es ist, insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist, insofern es Bewusstsein von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?“ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 191.

<sup>314</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>315</sup> Ebenda, S. 1050.

<sup>316</sup> „ens causa sui“ ist nach Sartre das, was die Religionen Gott nennen, ebenda, S. 1050.

<sup>317</sup> Ebenda, S. 1071.

<sup>318</sup> Ebenda, S. 1050; siehe auch: Yvanka Raynova: *L'être et le néant, une lecture post-personnaliste*. In: *Etudes Sartriennes*, no. 6, 1995, p. 79–90.

<sup>319</sup> Der Geist der Ernsthaftigkeit zeigt sich laut Sartre auf zweierlei Weise: zum einen nimmt er alle Werte als objektiv, als vom Menschen unabhängig an, und zum anderen überträgt er die Eigenschaft „begehrnswert“ von der ontologischen Struktur der Dinge auf ihre bloße materielle Beschaffenheit. So ist Brot zum Beispiel „begehrnswert, weil man leben *muss* (ein am intelligiblen Himmel stehender Wert) und weil es nahrhaft *ist*“. (S. 1070) Der Gegenstand wird als etwas „an ihm selbst unreduzierbar Begehrnswertes“ hingestellt. Es kommt also zu einer verdinglichten Substantifizierung der Werte. Im Ernsthaften definiere ich mich vom Gegenstand aus, indem ich *a priori* alle Unternehmungen als unmöglich beiseite lasse, die ich nicht gerade unternehme, und den Sinn, den meine Freiheit der Welt gegeben hat, als von der Welt kommend und für meine Ver-

Menschen zu opfern, um Gott auftauchen zu lassen.<sup>321</sup> „So läuft es auf dasselbe hinaus“ – betont Sartre –, ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt. Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen Ziels, sondern wegen des Grades an Bewusstsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat; und in diesem Fall wird es geschehen, dass der Quietismus des einsamen Trinkers der müßigen Ge-

pflichtungen und mein Sein konstitutiv erfasse. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1070–1071.

<sup>320</sup> Ebenda, S. 1071.

<sup>321</sup> Hier bezieht sich Sartre, ohne es explizit zu formulieren, auf die moderne Philosophie. Eigentlich geht es in Kants *Kritik der Urteilskraft* darum, dass sich der Mensch zu Gott macht. Die Definition des Menschen als Endzweck der Schöpfung (B399) erfolgt bei Kant als *causa sui*, als derjenige „Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“. (§ 84) Genau dies war jedoch in der Tradition die Definition von Gott als Grund seiner selbst. „Im Menschen“, schreibt Kant, „aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“ (B399) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, wie oben.

Die Sprache von einem Endzweck wurde später in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die theoretischen Hintergründe des Dritten Reiches gebracht. Sartres *Das Sein und das Nichts* steuert genau auf diese Problematik hin, indem er dieses Projekt, sich zu Gott machen zu wollen, als zum Scheitern verurteilt ansieht. Ja, Sartre geht sogar so weit, einen Humanismus, der den Menschen zum Endzweck erklärt, rigoros abzulehnen, da „der Kult der Menschheit (...) zum Faschismus führt“. (*Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 141) Der Existentialismus Sartres stellt somit eine vehemente Kritik an der Philosophie der Moderne dar. Der Existentialismus würde den Menschen „niemals als Endzweck erklären, da er stets zu schaffen ist“. Sartre entwirft im Gegensatz zu dem zuvor kritisierten Humanismus einen „existentialistischen Humanismus“, der den Menschen daran erinnert, „dass es keinen anderen Gesetzgeber als ihn selbst gibt, und dass er in der Verlassenheit über sich selbst entscheidet“.

Auch bei Kant handelt es sich beim Menschen um ein Wesen, das „auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingte und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird.“ (B398) Man könnte bei Kant den Menschen also auch existenzialistisch interpretieren, dass es „keinen anderen Gesetzgeber als ihn selbst gibt“, er autonom, selbstgesetzgebend sich selbst bestimmt. Meiner Meinung nach wäre dies aber eine unzulässige Vereinfachung, da bei Kant das Gesetz immer in Verbindung mit dem moralischen Sittengesetz zu sehen ist, an das alle subjektiven Maximen zurückzubinden sind, womit der Willkür individueller Maximen Einhalt geboten ist. Das Problem des Gesetzes bei Kant übersteigt jedenfalls nicht nur bei weitem den Rahmen meiner Arbeit, meiner Ansicht nach stellt es auch eines der dunkelsten und ungeklärtesten Kapitel der Philosophiegeschichte dar. Insofern ist es für mich sehr



schäftigkeit des Lenkers von Völkern überlegen ist.“<sup>322</sup> Die Ontologie könnte, nach Sartre, keine moralischen Vorschriften formulieren, dennoch schließt *Das Sein und das Nichts* mit „moralischen Perspektiven“ und der Hoffnung, dem Menschen seine blinde Suche nach dem Sein zu Bewusstsein gebracht und aufgezeigt zu haben, dass der Mensch „sich den freien Entwurf verbirgt, der dieses Suchen ist“<sup>323</sup>.

Sehen wir uns nochmals die wesentlichen Aspekte der bisherigen Analyse an.

Sartre bestimmt die „menschliche-Realität“, das Dasein, als Beziehung, als Entwurf. Da der Mensch die Intentionalität als Grundstruktur seines Bewusstseins in sich trägt, ist er immer auf ein „Woanders“ hin gerichtet und an dieses gebunden, ohne von diesem jedoch vollständig bestimmt zu werden, da es im jeweiligen Existenzvollzug neu übernommen wird. Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in dem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes

spannend, dass sich Beauvoir in *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* genau in dieser Problematik verfängt, wie sie selbst im Nachhinein sehr selbstkritisch feststellt. Neben anderen wesentlichen Punkten liegt für mich in der Auffassung des Gesetzes einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen der existentialistischen und der kantischen Philosophie. Letztendlich mündet alles in die Frage, ob wir bei Kant nicht doch eine Rückbindung an Gott und seine Moralphilosophie als Vernunftreligion annehmen müssen, während der existentialistische Ansatz vom Tod Gottes und den damit verbundenen Konsequenzen ausgeht.

Allerdings kann Kant auch ganz anders interpretiert werden, nämlich dahingehend, dass er Gott durch die Vernunft ersetzt und damit den Weg zu einer radikalen Kritik an der Religion eröffnet hat. So schreibt Marx, dass der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie darin zu sehen sei, dass sie ihren Ausgang von der positiven Aufhebung der Religion nehme: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ Siehe dazu: Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band I Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer 1997, S. 28.

Auch Beauvoir fühlt sich von dem in der kantischen Philosophie bereits angelegten Atheismus angesprochen. So schreibt sie in ihren Memoiren, dass sie bereits in ihrer Jugend durch „eine Studie über Kant (...) für den kritischen Idealismus, der mich in meiner Absage an Gott bestärkte“, begeistert worden sei. Simone de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 199.

<sup>322</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1071.

<sup>323</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1070.

als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben.<sup>324</sup> Dieses Handeln ist aber weder generell nur auf bewusste, willentliche Handlungen beschränkt, noch gibt es bestimmte Handlungen, die gegenüber anderen privilegiert wären, wie das Beispiel mit dem Trinker und dem Feldherrn zeigt. Die Freiheit des Menschen bestimmt sich nicht aus der Freiheit des Willens, wie dies bei der Tradition der Fall ist, sondern aus der Transzendenz, aus dem Entwurf. Ich bin nicht frei, weil ich frei sein will, sondern dadurch, dass ich ursprünglich Entwurf und Transzendenz bin: ich bin zur Freiheit verurteilt. Allerdings ist diese Freiheit absurd, da ich weder gewählt habe, auf diese Welt zu kommen, noch mich an diesem Ort, in dieser Umgebung und in diesem Körper vorzufinden und weil ich nicht frei bin, mich nicht zu wählen. Dies stellt die Faktizität des Menschseins dar, die jedoch nie in ihrer rohen Nacktheit zu fassen ist, „da alles, was wir von ihr vorfinden, schon übernommen und frei konstruiert ist“<sup>325</sup>. So sehr es der Mensch auch versucht, er wird es nie schaffen, der Grund und die Ursache für sein eigenes Sein zu sein. Im Gegensatz dazu bleibt ihm, sobald er einmal in die Welt geworfen ist, jedoch keine andere Möglichkeit, als sich permanent in Entwürfen und Projekten zu realisieren, wobei alle Tätigkeiten als gleichwertig angesehen werden, ob sie nun von Erfolg gekrönt sind, oder nicht, ob es sich um Hausarbeit und Kindererziehung handelt oder um Politik und Kriegsführung, selbst der einsame Trinker unter der Brücke verfolgt ein bestimmtes Projekt. Der Mensch kann zwar versuchen, vor seiner Freiheit zu fliehen, und andererseits kann versucht werden, ihn seiner Freiheit zu berauben, niemals kann jedoch die Existenz in ein reines An-sich, die Transzendenz in reine Faktizität zurückfallen. Aber auch der Versuch des Menschen, „sich selbst als An-sich“ zu begründen, sich zu Gott machen zu wollen, ist zum Scheitern verurteilt. Denn einerseits kann es dem Für-sich niemals gelingen, sein Sein zu begründen, und andererseits würde die Struktur des Für-sich-Seins und damit des Menschseins zerstört werden. Sartre geht es – wie er selbst am Ende von *Das Sein und das Nichts* schreibt – um einen Bewusstwerdungsprozess: der Mensch muss sich bewusst werden, dass er

<sup>324</sup> J.-P. Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, wie oben, S. 130.

<sup>325</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 179.

immer schon Freiheit, Transzendenz und Entwurf ist, auch dann, wenn er sich dessen nicht bewusst gewesen ist, oder wenn ihm dies abgesprochen wurde.<sup>326</sup>

Kehren wir nunmehr zu Beauvoir zurück. Beauvoir versucht in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* auf Sartres phänomenologischer Ontologie eine Moral aufzubauen.<sup>327</sup> Allerdings übernimmt sie diese Ontologie nicht einfach, sondern verändert sie. Im Gegensatz zu Sartre geht sie davon aus, dass es sehr wohl möglich ist, in die „bloße Faktizität“<sup>328</sup> zurückzufallen, als reines An-sich zu leben.<sup>329</sup> Dies geschieht im Falle einer Unterdrückung, wenn die Unterdrücker mich unter die Stufe herabdrücken, „die sie erreicht haben und von der aus sie zu neuen Eroberungen aufbrechen, dann schneiden sie mich von der Zukunft ab, verwandeln mich in eine Sache“<sup>330</sup>. Dies kann jedoch auch freiwillig aufgrund eines eigenen Entwurfs geschehen: „So entbindet die ursprüngliche Dürftigkeit seines Entwurfs den Mindermenschen von der Verpflichtung, nach einer Rechtfertigung dieses Entwurfs zu suchen: rings um sich entdeckt er nur eine bedeutungslose, trübe Welt. (...) Wohl kann er nicht verhindern, dass er in der Welt anwesend ist, aber er bewirkt, dass diese Anwesenheit bloße Faktizität bleibt.“<sup>331</sup> Im *Anderen Geschlecht* spricht Beauvoir ihren Standpunkt noch klarer aus:

<sup>326</sup> Mehr dazu: Yvanka B. Raynova: *Jean-Paul Sartre, A Profound Revision of Husserlian Phenomenology*. In: *Phenomenology World Wide*, ed. by A.-T. Tyrniecka. Analector Husserliana, vol. 80, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 323–335.

<sup>327</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 72.

<sup>328</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 106.

<sup>329</sup> Sonia Kruks sieht darin bei Beauvoir die Beschreibung eines menschlichen Lebens, dem die Dimension der Freiheit fehlt, so wie sie normalerweise die menschliche Existenz kennzeichnet. Beauvoir entwickle einen anderen Begriff des Subjekts als Sartre, weil bei ihr das Für-sich durch die anderen zerstört werden könne. Bei Sartre hingegen würde die Herabminderung der Existenz in An-sich-sein bedeuten, dass die unterdrückte Frau aufgehört hätte, ein Mensch zu sein.

Sonia Kruks, Beauvoir: *The Weight of Situation*, in: Elizabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*, wie oben, S. 61.

<sup>330</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 134.

<sup>331</sup> Ebenda, S. 106.

„Jedes Mal, wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein ‚An-sich‘ und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; wird es ihm auferlegt, führt es zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel.“<sup>332</sup>

Bei Beauvoir bestimmt sich die Freiheit nicht aus der ursprünglichen Transzendenz des Menschen, so wie bei Sartre, sondern aus dem Willen. Es bedarf einer Entscheidung, eines Willens, Subjekt sein zu wollen. Erst durch diese Setzung und die damit zusammenhängende Realisierung konkreter Entwürfe mache ich mich zu einem Subjekt, zu einer Transzendenz. Ansonsten verbleibe ich in der Immanenz, im An-sich, und verzichte auf meine Freiheit. Der eigene Verzicht auf die Freiheit stellt für Beauvoir eine moralische Verfehlung dar, wird er einem aufgezwungen, führt dies zu Frustration und Bedrückung. In beiden Fällen ist es ein absolutes Übel. Beauvoir versteht den Menschen demnach als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, Transzendenz und Faktizität, Für-sich-sein und An-sich-sein, wobei es jedoch möglich ist, dass der eine Teil, nämlich Freiheit-Transzendenz-Für-sich-sein, verloren geht. Wird damit aber nicht der gesamte existentialistische Ansatz in Frage gestellt, der ja gerade die Unmöglichkeit der Vereinseitigung zugunsten eines Teiles des Bezuges aufzeigt? Kann man dann noch von Menschen sprechen, wenn ein Teil der Doppelsinnigkeit fehlt? Kann man von Frauen, die in der Immanenz leben, noch sagen, dass sie Menschen sind?

Beauvoir ist in ihren Ausführungen sehr widersprüchlich. An manchen Stellen sieht es tatsächlich so aus, wie wenn sie den Verlust des Menschseins annehmen würde: so spricht sie vom „Mindermenschen“<sup>333</sup>, von „sinnlosem Vegetieren“<sup>334</sup>, von der Verwandlung „in eine Sache“<sup>335</sup>. Allerdings relativiert sie diese Position immer wieder: wenn es dem Menschen nämlich gestattet wäre, ein bloßes Faktum zu sein, dann wäre er den Bäumen und Steinen gleich, die nicht wissen, dass sie existieren. Tatsächlich jedoch, schreibt Beauvoir, „ist kein Mensch eine passiv zu

<sup>332</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>333</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 105.

<sup>334</sup> Ebenda, S. 134.

<sup>335</sup> Ebenda, S. 143.

erduldende Gegebenheit; auch das Dasein ablehnen ist eine Art des Daseins, keinem Lebenden ist der Friede des Grabes beschieden. Darin liegt das Scheitern des Mindermenschen.<sup>336</sup> Auch bezüglich der Situation der Frau weist sie darauf hin, dass „jeder Mensch eine autonome Freiheit“<sup>337</sup> ist, egal, in welcher Situation er sich befindet. Auch dann, wenn eine bestimmte gesellschaftliche Situation die Frau zum Objekt erstarren und sie zur Immanenz verurteilen will, bleibt sie wie jeder Mensch eine autonome Freiheit. Beauvoir kehrt also immer wieder zu Sartres Ontologie zurück, wo ein reines An-sich-sein für Menschen unmöglich ist. Vor der Spannung und Freiheit des Menschseins kann man weder freiwillig fliehen, noch kann einem das Menschsein gewaltsam abgesprochen werden. Sie schwankt jedoch zwischen Sartres Position und derjenigen Hegels. Bei Hegel sind zwar die Menschen als Personen gleich, betrachtet man aber den konkreten Menschen, der zum Beispiel über mehr oder weniger Besitz verfügen kann oder von Natur aus anders ausgestattet ist, zum Beispiel die Frau, dann bewegt man sich laut Hegel auf der Ebene der Besonderheit, und diese sei eben die Ebene der Ungleichheit.<sup>338</sup> Wie noch ausführlich gezeigt wird, setzt Hegel die Frauen auf einer ontologisch niedrigeren Stufe, der Stufe des Ansichseins an und stattet sie mit einem niedrigeren Bewusstsein aus, das „für höhere Wissenschaften, die Philosophie und gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern“<sup>339</sup>, nicht geschaffen ist. Sie verfügen über eine „Kindernatur“<sup>340</sup>, erscheinen als inkonsequent und launisch, während der Mann Grundprinzipien entwickeln kann.<sup>341</sup> Aufgrund bestimmter Tätigkeiten und aufgrund der Zuschreibung einer

<sup>336</sup> Ebenda, S. 106.

<sup>337</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>338</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M.: 1995, § 49 Zusatz.

<sup>339</sup> G. W. F. Hegel, ebenda, § 166, Zusatz.

<sup>340</sup> Ebenda, § 165.

<sup>341</sup> Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze: das Tier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindung zu seinem Prinzip erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. § 166, Zusatz.

gewissen „Natur“ wird es also möglich, einem konkreten Menschen wesentliche Aspekte des Menschseins oder sogar das Menschsein selbst abzusprechen.

Beauvoir kritisiert zwar Hegel, dennoch bleibt sie nicht bei der reinen Kritik stehen, sondern übernimmt teilweise Hegels Ontologie. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ordnet Hegel die Frau als „das andere das in der Einigkeit sich erhaltende, (...) das Passive und Subjektive“ der Stufe des Ansich zu im Unterschied zum Mann, der „das eine (...) das Geistige, als das sich Entzweieude in die für sich seiende Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit“ die Stufe des Fürsich verkörpert.<sup>342</sup> Beauvoir folgt dieser Einteilung Hegels, um zu zeigen, wie die Frauen von den Männern zum *Anderen Geschlecht* gemacht wurden: die Männer „haben nur deshalb eine weibliche Domäne – ein Reich des Lebens, der Immanenz – herstellen wollen, um die Frau darin einzusperren“<sup>343</sup>. Zugleich übernimmt sie Hegels Konzept, alle diejenigen Tätigkeiten, die mit dem Leben selbst und dessen Erhaltung zu tun haben, der Immanenz und dem Ansichsein zuzuordnen. Mütterliche Tätigkeiten sind nach Beauvoir keine Aktivitäten, sondern natürliche Funktionen: „Kein Entwurf ist darin einbezogen.“<sup>344</sup> Auch auf die Haushaltsführung und sonstige Reproduktionstätigkeiten trifft dies zu: sie halten die Frau in der Wiederholung und in der Immanenz fest.

Der Mensch ist bei Beauvoir also nicht automatisch Freiheit und Transzendenz. Vielmehr bedarf es sowohl eines individuellen als auch eines kollektiven Willens, um sich durch die Realisierung ganz bestimmter Entwürfe als Freiheit und Transzendenz zu setzen.

Schon zu Kants Zeiten wurde die Frage aufgeworfen, ob die Frauen überhaupt des kategorischen Imperativs fähig wären. Jedenfalls sah Kant es nicht als Widerspruch „gegen die Gleichheit derselben als Menschen“, dass Frauen und Lohnabhängige keine „bürgerliche Persönlichkeit“ besitzen und ihre Existenz gleichsam nur „Inhärenz“ ist. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, § 46.

<sup>342</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1995, § 166.

<sup>343</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 91.

<sup>344</sup> Ebenda, S. 89.

*Die Befreiung zur Freiheit: die ethische Dimension  
der Transzendenz bei Simone de Beauvoir*

Sartre behauptet, dass jeder Mensch frei ist, dass er gar nicht die Möglichkeit hat, nicht frei zu sein. Ist es da – so fragt Beauvoir – nicht widersinnig, die Freiheit als etwas zu Eroberndes hinzustellen, wenn sie von vornherein gegeben ist? Welchen Sinn kann der Ausdruck „frei sein wollen“ noch haben, da wir doch frei *sind*?<sup>345</sup>

Beauvoir stimmt Sartre zwar zu, dass jeder Mensch von Anfang an frei ist, insofern er sich spontan in die Welt wirft. Jede menschliche Spontaneität entwirft sich auf etwas hin, selbst bei Fehlhandlungen und Nervenankämpfen ist dies der Fall. Beauvoir bringt ein Beispiel, um diese ziellose Spontaneität zu veranschaulichen. Sie ist vergleichbar mit einer plötzlichen, willkürlichen Richtungsänderung eines Atoms im epikureischen System: „Wohl muss das Atom irgendwo hingelangen, aber die Bewegung des Atoms wird durch diesen Endpunkt, den es nicht gewählt hat, nicht gerechtfertigt, sie bleibt absurd.“<sup>346</sup> Nur wenn die Spontaneität bestimmt wird durch ein Ziel, auf das hin sie sich entworfen hat, entgeht sie der Absurdität der Freiheit, die darin besteht, nicht „nicht frei sein“ zu können. „Niemals *ist* mein Entwurf begründet, sondern er *wird* begründet.“<sup>347</sup> Um die Spontaneität, die Beauvoir als „sinnloses Pulsieren des Lebens“<sup>348</sup> und Flucht ansieht, in einen positiven Entwurf zu verwandeln, bedarf es des Willens. Es bedarf einer Entscheidung, die ursprüngliche Spontaneität in einem Entwurf zu begründen: „In einer einzigen Bewegung begründet mein Wille den Inhalt des Aktes und rechtfertigt sich durch ihn.“<sup>349</sup> Dies bedeutet den Übergang von der Natur zur Sittlichkeit zu vollziehen.<sup>350</sup>

Beauvoir entwickelt hier also ein ganz anderes Konzept von Freiheit als Sartre. Bei Sartre bestimmt sich die Freiheit aus der Transzendenz und nicht aus dem Willen. Der Wille stellt für Sartre „keine bevorrech-

<sup>345</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 92.

<sup>346</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>347</sup> Ebenda, S. 93.

<sup>348</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>349</sup> Ebenda, S. 93.

<sup>350</sup> Ebenda, S. 92.

tigte Manifestation der Freiheit, sondern ein psychisches Ereignis eigener Struktur“ dar. Er konstituiert sich auf derselben Ebene wie diese und wird „nicht mehr und nicht weniger als die anderen, durch eine ursprüngliche ontologische Freiheit getragen.“<sup>351</sup> Sartre weist darauf hin, dass wir in die Welt geworfen sind und unsere Entwürfe realisieren, ohne diese zuvor einer Reflexion zugeführt beziehungsweise willentlich gesetzt zu haben. Eine große Rolle spielt dabei das präreflexive Cogito, das sich selbst nicht setzende Bewusstsein.<sup>352</sup> Der Wille, so Sartre, taucht vielmehr erst bei der reflexiven Ebene auf, und das Ziel eines Für-sich, das nach dem willentlichen Modus existiert, ist es, sich selbst zurückzugewinnen, woraus das befriedigende Urteil ausgesprochen werden kann: „Ich habe getan, was ich wollte.“<sup>353</sup> Allerdings stellt sich die Frage, woher denn nun die Zwecke kommen, wenn sie nicht vom Willen gesetzt werden. *Das Sein und das Nichts* läuft letztendlich mit zunehmender Spannung genau auf diese Thematik hinaus, die – so Sartre – nur mit der existentiellen Psychoanalyse beantwortet werden kann, da sie den Initialentwurf aufzudecken hilft, der allen anderen Entwürfen zugrunde liegt.<sup>354</sup>

Beauvoir hingegen glaubt an die Freiheit des Willens und an seine zentrale Bedeutung für die Freiheit selbst.<sup>355</sup> Es ist der Wille, der den Inhalt meiner Handlungen bestimmt und meinen Entwurf begründet. Es ist der Wille, der die „natürliche Freiheit“ zu einer „sittlichen Freiheit“ macht.<sup>356</sup> „Frei sein wollen bedeutet den Übergang von der Natur zur

<sup>351</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 785.

<sup>352</sup> Siehe dazu: J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 17 und Fußnote 294.

<sup>353</sup> Ebenda, S. 784.

<sup>354</sup> Ebenda, S. 804.

<sup>355</sup> In ihren Memoiren *Der Lauf der Dinge* schreibt sie: „Ich glaube an die Freiheit des Willens und an unsere Verantwortung, aber diese Dimensionen unseres Daseins, mögen sie noch so bedeutsam sein, entziehen sich jeglicher Beschreibung. Was man erfassen kann, sind nur die Voraussetzungen.“ Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 7.

<sup>356</sup> Ich verdanke Yvanka B. Raynova den Hinweis darauf, dass Francis Jeanson in seinem Buch *Le problème moral et la pensée de Sartre* wahrscheinlich unter Beauvoirs Einfluss die fundamentale menschliche Ambiguität in Sartres Werk betont und explizit zwischen einer „attitude naturelle“ und einer „attitude moral“ (S. 31) unterscheidet: die Freiheit, zu der wir verurteilt sind, muss erst zu „unserer“ Freiheit werden; obwohl „frei“, müssen wir uns erst „befreien“, obwohl „menschlich (humain)“, müssen wir uns



Sittlichkeit vollziehen, indem man auf dem ursprünglichen Emporquellen unseres Daseins eine echte Freiheit begründet.“<sup>357</sup> Allerdings kann man vor dem Willen zur Freiheit fliehen: „Wir haben gesagt, dass es widersinnig sei, absichtlich nicht frei sein zu wollen, aber es ist möglich, dieses Freisein nicht zu wollen.“<sup>358</sup>

Bei Sartre wäre es sehr wohl mit der Freiheit vereinbar, dass man auf sie verzichtet. Denn auch das wäre eine Wahl und damit ein Ausdruck von Freiheit. Sartre gesteht uns zu, die Ängste der Freiheit fliehen zu wollen. Auf die brennende Frage, warum wir nicht unaufrichtig sein sollten, gibt er als Antwort: „es gibt keinen Grund, warum Sie es nicht sein sollten.“<sup>359</sup> Allerdings macht er die Entscheidung zur Authentizität von einem Erkenntnisprozess abhängig, denn sobald ich erkannt habe, dass „der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, dass er ein freies Wesen ist, das unter den verschiedensten Umständen nur seine Freiheit wollen kann, habe ich gleichzeitig erkannt, dass ich nur die Freiheit der anderen wollen kann. So kann ich im Namen dieses Freiheitswillens, der durch die Freiheit selbst impliziert ist, Urteile über die fällen, die sich die totale Grundlosigkeit ihrer Existenz ebenso wie deren totale Freiheit zu verhüllen trachten.“<sup>360</sup> Beauvoir antwortet auf die Problematik der freien Ablehnung der Freiheit folgendermaßen: „Wenn die Freiheit aufgrund der Freiheit verworfen werden könnte, würde damit jede Möglichkeit einer Begründung verworfen werden.“<sup>361</sup> Die Freiheit hat bei Beauvoir eine von Sartre ab-

erst „vermenschlichen (humaniser)“. Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris: Editions du Seuil 1947, S. 27–28.

Jeanson erwähnt jedoch mit keinem einzigen Wort Beauvoir, die bereits 1945 an *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* schrieb und mit der er sich in regem intellektuellem Austausch befand. Ihr Essay erschien zu Beginn des Jahres 1947 in *Les Temps Modernes*, deren Mitarbeiter, ebenso wie Beauvoir, auch Jeanson war. Es scheint mir, dass Jeanson nicht nur wesentliche Gedanken von Beauvoirs Essay übernahm, sondern auch von ihr zu diesem Buch inspiriert wurde, ohne sie allerdings nur mit einem einzigen Wort zu erwähnen. Sein Buch erschien 1947 und wurde laut Editions du Seuil (siehe Cover) auch 1947 von ihm geschrieben.

<sup>357</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>358</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 92.

<sup>359</sup> J.-P. Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, wie oben, S. 138.

<sup>360</sup> Ebenda, S. 138.

<sup>361</sup> Ebenda, S. 91.

weichende ganz zentrale Aufgabe, nämlich die Aufgabe, die an sich sinnlose Existenz zu begründen und zu legitimieren: „Der Mensch, der sein Leben zu rechtfertigen sucht, muss vor allem anderen und ohne Einschränkung die Freiheit wollen.“<sup>362</sup> Auf die Frage, was denn den Menschen zwingt, eine solche Rechtfertigung seines Seins zu versuchen, antwortet Beauvoir, dass dies „ein unredliches Spiel mit dem Begriff der Freiheit“<sup>363</sup> sei. Auch der Gläubige sei frei zu sündigen; das göttliche Gebot binde ihn erst von dem Augenblick an, da er sich entschlossen habe, seine Seele zu retten. So ist ein „Leben, das nach keiner Begründung sucht, reine Kontingenz. Aber es ist ihm erlaubt, sich einen Sinn, eine Wahrheit geben zu wollen; und dann stößt es auf strenge Forderungen innerhalb seiner selbst.“<sup>364</sup> Der Mensch sei zwar frei, aber in seiner Freiheit finde er „sein Gesetz“<sup>365</sup>: er müsse die Freiheit auf sich nehmen, indem er „konstruktiv tätig wird“ und indem er die Unterdrückung für sich und seine Mitmenschen ablehnt. Die individualistische Ethik des Existentialismus führe daher keineswegs zu einer Anarchie der Willkür<sup>366</sup>, vielmehr sei sie „die einzige Möglichkeit zum Heil.“<sup>367</sup> Um seiner Ziele sicher zu sein, brauche es keiner Garantie von außen, jeder Mensch brauche nur das zu tun, „was er soll, dann wäre das Dasein eines jeden gerechtfertigt, ohne dass man von einem Paradies träumen müsste, indem alle Menschen im Tod ausgesöhnt sind.“<sup>368</sup> So endet Beauvoirs Moralentwurf, der uns zeigt, wie sehr sie zum Zeitpunkt dieser Schrift noch mit der traditionellen Philosophie, insbesondere mit Kant, aber auch ihrer christlichen Herkunft verbunden war. Von diesen versucht sie Lösungen für diejenigen Probleme zu erhalten, die der existentialistische Ansatz aufgeworfen hat. Dass Beauvoir das Scheitern dieser Bemühungen sehr wohl erkannt hat, zeigt die scharfe Kritik, der sie *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* im Nachhinein unterzogen hat. Zugleich zeigt dieser Essay eine Grundstimmung, die sich durch Beau-

<sup>362</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>363</sup> Ebenda, S. 85.

<sup>364</sup> Ebenda, S. 85.

<sup>365</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>366</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>367</sup> Ebenda, S. 192.

<sup>368</sup> Ebenda, S. 192.

voirs gesamtes Leben und Werk hindurchzieht. Der Glaube an ihren Willen, die Klarheit und Sicherheit hinsichtlich ihrer eigenen Ziele begleiten sie von der Kindheit an bis ins hohe Alter. Während Sartre das Ideal des Willens negativ konnotiert, als einen Versuch des Menschen, sich selbst zurückzugewinnen und damit Gott sein zu wollen, indem er befriedigt über sein Tun urteilt: „Ich habe getan, was ich wollte“,<sup>369</sup> stellt der Wille bei Beauvoir das zentrale Moment überhaupt dar, aus dem heraus sie nicht nur ihre Befriedigung, sondern auch ihre Rechtfertigung zieht. Aber auch hier zeigt sich die Doppelsinnigkeit von Beauvoir selbst: diese Sicherheit müsse nicht nur von permanenter Selbstkritik begleitet werden, sondern auch von einem Infragestellen all dessen, was als sicher und eindeutig gilt. So müsse die „Doppelsinnigkeit des Wollens“<sup>370</sup> deutlich gemacht werden und dadurch „der kräftige Schwung“ der Subjektivität abgebremst werden, um den absoluten Wert des Ziels in Frage zu stellen.

So sehr es aussieht, als ob Beauvoir eher der Tradition folgen würde als Sartre, so sehr würde dies jedoch zu einer Verzerrung und zur Gefahr einer Fehlinterpretation führen. Selbst das bereits zitierte Ende des Essays, das eine Aufforderung in sich trägt, das zu tun, was man „soll“, und den Gedanken enthält, „dass das Ergebnis des Tuns nicht außerhalb des guten Willens liegt, der dadurch wirklich wird, dass er dieses Ergebnis anstrebt“, ist letztendlich trotz seiner offensichtlichen Anlehnung an Kants „guten Willen“ und dessen moralisches Sollen existentialistisch zu interpretieren. Denn dieser Wille, der „mit Gewissheit“ die Ziele schafft, verdankt sich nicht wie bei Kant der Vernunft, sondern vielmehr einem leidenschaftlichen Begehren: „Jeder Mensch, der einmal wirklich geliebt, sich wirklich aufgelehnt, wirklich gewünscht, wirklich gewollt hat, weiß ganz genau, dass man, um seiner Ziele sicher zu sein, keiner Garantie von außen bedarf.“<sup>371</sup> Beauvoir möchte einen Menschen aus Fleisch und Blut, einen, der sich voll Leidenschaft einbringt, wie sie in *Alle Menschen sind sterblich* eindrucksvoll aufgezeigt hat. In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* verstärkt Beauvoir diese Sicht noch, indem sie diejenigen Menschen, „denen die lebendige Wär-

<sup>369</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 784.

<sup>370</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 188.

<sup>371</sup> Ebenda, S. 192.

me fehlt: die Lauen, von denen im Evangelium die Rede ist<sup>372</sup>, die weder Liebe noch Verlangen<sup>373</sup> und die das Leiden (Pathos), welches das Menschsein bedeutet, die Zerrissenheit und das Scheitern des auf das Sein hin gerichteten Schwungs ablehnen, als Mindermenschen bezeichnet.<sup>374</sup>

Beauvoir zu interpretieren ist wirklich eine große Herausforderung. Wie ein Fisch im Wasser schwimmt sie in den unterschiedlichsten Gewässern, sei es Descartes, Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Kant, Hegel, Marx, seien es die verschiedenen Interpretationen, die ihr von diesen Autoren zugänglich waren, doch letztendlich stellt sich immer wieder heraus, dass diese Gewässer ihre Grundfärbung vom Existentialismus her erhalten, auch wenn es auf den ersten Blick oft nicht so aussieht.

Beauvoirs Konzept des „Übergangs von der Natur zur Sittlichkeit“ steht jedoch ganz in der Tradition der klassischen deutschen Philosophie. Die Freiheitstheorien von Kant und Hegel zeichnen sich dadurch aus, dass die Natur durch den Übergang zur Sittlichkeit sowohl überwunden als auch zurückgelassen wird. So ist zum Beispiel bei Kant die Natur keineswegs daraufhin angelegt, dem Menschen das Leben so angenehm wie möglich zu machen. Aus der schmerzlichen Erkenntnis, dass der Mensch nicht als letzter Zweck einer gütigen und fürsorglichen Natur gelten kann, erwächst das Selbstgefühl und die Selbstsicherheit, Zweck seiner selbst zu sein, indem der Mensch als aktiv Tätiger sich Ziele setzen kann. Nur das, so Kant, gibt uns einen Wert, was wir nicht bloß tun, sondern „unabhängig von der Natur zweckmäßig tun“.<sup>375</sup> Es ist die Kultur, die aus dem „Naturwesen“ Mensch das „intelligible Wesen“ Mensch und damit ein würdiges, selbstgesetzgebendes und autonomes Wesen im Reich der Zwecke macht. Dies ist jedoch mit allerlei Plagen verbunden, denn nur „die Kultur der Zucht (Disziplin)“ führt „zur Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden.“<sup>376</sup>

<sup>372</sup> Ebenda, S. 105.

<sup>373</sup> Ebenda, S. 105.

<sup>374</sup> Ebenda, S. 105.

<sup>375</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, B396, A392, Anmerkung.

<sup>376</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, B392.

Beauvoir selbst geht auf die Begriffe Natur und Sittlichkeit nicht explizit ein, gibt jedoch immer wieder Hinweise darauf, was sie unter Sittlichkeit versteht. So bezeichnet sie einmal echte Sittlichkeit als den „Schmerz einer nie endenden Selbstbefragung“<sup>377</sup>. Der Wert einer Handlung läge, „mit Kant zu sprechen, nicht in ihrer Übereinstimmung mit einem äußeren Vorbild, sondern in ihrer inneren Wahrhaftigkeit“<sup>378</sup>. Dann wiederum spricht sie von der „Aufgabe der Sittlichkeit, das schwierig zu machen, was zuerst leicht war, einen Abhang emporzusteigen, der nicht Schicksal ist, sondern freie Übereinkunft.“<sup>379</sup> Die Nähe der Sittlichkeit zum stoischen Tugendideal und zu Kant ist dabei oft frappierend, wird doch immer das Bild des Kampfes gegen innere und äußere Widerstände geweckt. Dann wiederum spricht Beauvoir von den Forderungen der Sittlichkeit, deren „Subjektivität sich wesensmäßig unserem Zugriff entzieht“<sup>380</sup>, so dass wir nur auf ihre objektive Gegenwärtigkeit einwirken können. Die Sittlichkeit fordere den Sieg der Freiheit über die Geworfenheit und verlange damit auch die Beseitigung der Unterdrückung. Ebenso fordere die Sittlichkeit, dass „der Kämpfer sich von dem gesteckten Ziel nicht so blenden lässt, dass er in den Fanatismus der Ernsthaftigkeit oder der Leidenschaft verfällt“<sup>381</sup>, wie überhaupt der Kampf gegen Knechtschaft „jeden Menschen so wesentlich angeht, dass er nur dann zu echter Sittlichkeit finden kann, wenn er daran teilnimmt.“<sup>382</sup>

Beauvoirs gesamter Essay ist von der Absicht getragen, die Doppelsinnigkeit des Menschseins existentialistisch aufzuzeigen. Dennoch folgt sie in ihrer Argumentation streckenweise der klassischen Rangordnung zwischen Natur und Kultur.<sup>383</sup> Um die Spannung zwischen Na-

<sup>377</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 172.

<sup>378</sup> Ebenda, S. 176.

<sup>379</sup> Ebenda, S. 188.

<sup>380</sup> Ebenda, S. 145.

<sup>381</sup> Ebenda, S. 139.

<sup>382</sup> Ebenda, S. 139.

<sup>383</sup> Diese Ansicht wird auch von Judith Butler vertreten: „Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, scheint Beauvoir den Geist-Körper-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt.“ Allerdings argumentiert Butler hier mit Sartre, dem sie eine „radikale ontologische Disjunktion zwischen Bewusstsein und Körper“ als Folge des „cartesianischen Erbes seiner Philosophie“

tur und Kultur bei Beauvoir besser demonstrieren zu können, soll nun in der Folge auf das Problem der Kindheit eingegangen werden, die sie explizit als „natürliche“ Situation bezeichnet.

### Freiheit als Entwicklungsprozess: das Problem der Kindheit

Schon Descartes – so Beauvoir – hätte festgestellt, dass das Unglück des Menschen daher rührt, dass er zunächst Kind gewesen sei.<sup>384</sup> Für das Kind seien die menschlichen Empfindungen, die Worte, die Sitten, die Werte, im Voraus gegebene, unveränderliche Fakten, wie der Himmel und die Bäume; das heißt, „die Welt, in der das Kind lebt, ist die Welt der Ernsthaftigkeit, ist es doch dem Geist der Ernsthaftigkeit eigen, die Werte als fix und fertige Tatsachen anzusehen.“<sup>385</sup> Das bedeutet für Beauvoir jedoch nicht, dass das Kind selbst ernsthaft sein muss, sondern ganz im Gegenteil, es darf sein Dasein im freien Spiel vergeuden, weiß es doch, dass es sich unter dem Schutz seiner Eltern und der Schutzengel Gottes befindet. Das Kind lebe in einer Welt klarer Regeln und einer vorgegebenen Ordnung. Dies gäbe Sicherheit und Geborgenheit. Dennoch komme der Punkt, an dem sich der Jugendliche Fragen stelle, an dem er erkenne, dass die Menschen keine Götter sind und dass die ihn umgebende Wirklichkeit menschlichen Charakter hat. Plötzlich sähe er sich in eine Welt geworfen, „die nicht mehr von vornherein feststeht, die geschaffen werden muss (...), nun enthüllt sich ihm die Freiheit, und er muss sich über seine Einstellung zu ihr entscheiden.“<sup>386</sup> Welche Entscheidung daraus abgeleitet wird, welcher Grundentwurf<sup>387</sup> daraus folgt, sei, laut Beauvoir, richtungweisend für das ganze spätere Leben.

Beauvoir sieht wie Descartes das Unglück des Menschen darin, dass er zuerst Kind gewesen ist. Das Kind ist von der Welt geformt, die es

vorwirft. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 31.

<sup>384</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 100.

<sup>385</sup> Ebenda, S. 100.

<sup>386</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>387</sup> Siehe J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, das Kapitel *Sein und Handeln: Die Freiheit*.

umgibt, einer Welt, in der ihm seine Freiheit zuerst verborgen ist, einer Welt, die ihm gerade darum Halt und Sicherheit gibt, weil in ihr die Forderungen der Freiheit noch unbekannt sind und nach der es sich zeitlebens zurücksehnen wird. In den *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus*<sup>388</sup> beschreibt Beauvoir, wie wichtig es für sie war, sich in einem festen Rahmen zu bewegen, dessen genaue Ausmaße ihr Existenzberechtigung gaben: „Ich war mir dessen selbst bewusst, denn jeder Wechsel schreckte mich.“<sup>389</sup> Jedes Ding und auch sie selbst hatte „einen rechten Platz“<sup>390</sup>. Die Anordnungen ihrer Eltern hatten für sie absolute Gültigkeit und steckten den Rahmen für ihre Geborgenheit in einer heilen Welt.

Beauvoir hält es für notwendig, dass man sich des Kindes annimmt: „es verlangt nach Autorität, bedeutet diese doch für es jenen Widerstand der Faktizität, durch dessen Überwindung eine Befreiung überhaupt erst möglich ist.“<sup>391</sup> Die Kindheit, aus der sich der Charakter des Menschen allmählich herausbilde, habe daher die Freiheit entweder gar nicht oder nur als zufälliges an sich. „Diese Zufälligkeit erinnert irgendwie an die Willkürlichkeit, mit der Gott nach Calvins Lehre den Menschen seine Gnade schenkt; auch hier gibt es eine gewisse Prädestination, die nicht von einer äußeren Tyrannei, sondern vom Tun des Subjekts selbst ausgeht.“<sup>392</sup>

Die Kindheit stellt eine allen Menschen gemeinsame, vorübergehende, „natürliche Situation“ dar.<sup>393</sup> Natürlich deshalb, weil deren Begrenzungen nicht von anderen Menschen geschaffen wurden und die sich deshalb mit einer durch Unterdrückung geschaffenen Situation in keiner Weise vergleichen lässt. Es gäbe aber Menschen, so Beauvoir, deren ganzes Leben in einer kindlichen Welt verbleibe. Dies träfe zum Beispiel auf Sklaven zu, die sich noch nicht ihre Sklaverei bewusst gemacht haben, und auch auf Frauen, die in vielen Kulturen keine anderen Möglichkeiten haben, „als die von Männern geschaffenen Gesetze,

<sup>388</sup> Simone de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus*, wie oben, S. 60.

<sup>389</sup> Ebenda, S. 60.

<sup>390</sup> Ebenda, S. 76.

<sup>391</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 178.

<sup>392</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>393</sup> Ebenda, S. 178.

Götter, Sitten und Wahrheiten passiv hinzunehmen“<sup>394</sup>. Unwissenheit und sich irren seien Tatsachen, die ebenso unabänderlich seien wie die Mauern eines Gefängnisses. Der Negerklave des 18. Jahrhunderts, sowie die in einem Harem eingesperrte Mohammedanerin verfügen über keine Möglichkeit, sich gegen die sie unterdrückende Kultur zu wenden. Von diesen aufgezwungenen Situationen nun müssten diejenigen Situationen unterschieden werden, in denen eine Wahl möglich ist. Die moderne Frau des Westens jedenfalls wähle ihre Situation oder zumindestens sei sie mit ihr einverstanden.<sup>395</sup> Bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* sieht Beauvoir die Situation der Frau nicht als „natürliche“ Situation an. Das Frausein ist also keine Konsequenz einer weiblichen Natur, die als unveränderbar hinzunehmen ist. Dieses Konzept behält Beauvoir auch im *Anderen Geschlecht* bei, indem sie im zweiten Teil bei der „gelebten Erfahrung“ die „Situation“ der Frau vom „Werdengang“ trennt. Nicht als Frau geboren zu werden, sondern es erst zu werden, weist zunächst darauf hin, dass wir als Kinder auf die Welt kommen. Die Kindheit stellt eine „natürliche“ Situation dar, das Frausein hingegen ist etwas, das von Menschen geschaffen wird. Das Frausein beinhaltet immer schon eine Wahl. Wie weit nun die „unterdrückende Kultur“ die Lebensentwürfe von Frauen und damit ihre Wahl von vornherein festschreibt, davon ist in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* noch keine Rede. Dennoch wird ganz allgemein von Beauvoir hervorgehoben, dass nur die Freiheit aller auch die Freiheit des Einzelnen sichern könne. Für die Befreiung der Gesellschaft zu kämpfen sei also eine notwendige Bedingung dafür, ein Leben in Freiheit führen zu können.

Der „ernsthafte“ Mensch jedoch entscheidet sich bewusst dafür, in einer kindlichen Welt zu leben. Er leugnet seine Freiheit zugunsten von absoluten Zielen. Den Grund dafür sieht Beauvoir weniger in einer Angst vor der Freiheit, als vielmehr in der bleibenden Sehnsucht nach der Kindheit. Nachdem man, selbst der Göttlichkeit verheißen, in seiner Kindheit unter den Augen von Göttern gelebt habe, sei man nicht gern bereit, ganz einfach wieder ein Mensch mit all seiner Unruhe und sei-

<sup>394</sup> Ebenda, S. 101.

<sup>395</sup> Ebenda, S. 102.



nem Zweifel zu werden. Der „ernsthafte“ Mensch glaubt, dass er, wenn er diesen Werten zustimmt, seinerseits dauernden Wert erhält: „er panzert sich mit ‚Rechten‘ und verwirklicht sich so als ein Sein, das der Zerrissenheit des Daseins entgeht.“<sup>396</sup>

Während Sartre die Unaufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit als Folge der Angst ansieht, die er unmittelbar und ontologisch mit der Freiheit verbindet, fügt Beauvoir einen entwicklungsgeschichtlichen Aspekt hinzu.<sup>397</sup> Ernsthaftigkeit ist nicht nur die Angst vor der Freiheit als solche, sondern die Sehnsucht nach der Kindheit, in welcher die Daseinswünsche unzweideutig erfüllt werden. Ernsthaftigkeit könnte diesbezüglich nicht so sehr ein Merkmal meiner Weigerung sein, die Ängste der Freiheit zu bekämpfen, als vielmehr, dass es dem Anderen gelingt, mich im Kindheitszustand festzuhalten. Es ist kein Zufall, dass Sklaven mit Kindern verglichen wurden. Der Sklave weiß ebenso wenig wie das Kind, dass die Welt konstituiert und nicht gegeben ist. So schreibt Beauvoir in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, dass Frauen oft „kindliche Eigenschaften entwickeln, die normalerweise den Erwachsenen deshalb nicht erlaubt sind, weil sie auf einem Gefühl der Verantwortungslosigkeit beruhen.“<sup>398</sup>

Beauvoir setzt die Kindheit also mit einem Stadium des An-sich-seins gleich, in dem das Bewusstsein der Freiheit, zum Für-sich-sein, noch nicht entdeckt und noch nicht erkannt ist und in dem die Freiheit entweder gar nicht oder nur als Zufälliges vorhanden ist.<sup>399</sup> Die Entwicklung in der Kindheit bezeichnet Beauvoir als „Naturgeschichte“<sup>400</sup>, um nochmals auf die Naturhaftigkeit des kindlichen Lebens hinzuweisen. Erst in der Jugendzeit kommt es zur sittlichen Entscheidung, die aber frei sei, „also nicht vorhersehbar.“<sup>401</sup>

Beauvoir steht in ihrem Ansatz Hegel nahe, der in der *Phänomenologie des Geistes* betont, „dass der Embryo wohl *an sich* Mensch ist“,

<sup>396</sup> Ebenda, S. 108.

<sup>397</sup> Siehe dazu: Debra Bergoffen, *Intentionale Ängste bekämpfen*, in: Silvia Stoller, Helmut Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 192.

<sup>398</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 102.

<sup>399</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>400</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>401</sup> Ebenda, S. 103.

dass er es aber nicht *für sich* ist; „für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist.“<sup>402</sup> Hegel fasst das Ansichsein als Potentialität auf, das heißt, es enthält – wie der Same die Fähigkeit zum Baumsein – die Möglichkeit zum Menschsein in sich. Ob der potentielle Mensch die Bestimmung des Menschseins, die Freiheit, verwirklicht oder nicht, hängt davon ab, ob es ihm gelingt, sich zu dem zu machen, was er seiner Möglichkeit nach ist, nämlich Freiheit. Das Kind ist also insofern ein Mensch, als es die Potentialität des Menschseins in sich trägt, in Wirklichkeit ist aber sein Menschsein noch nicht voll verwirklicht. Daher kommen ihm auch die Rechte und Pflichten eines erwachsenen Menschen noch nicht zu. Wird das Kind zu einem Mann, dann kann es sein Menschsein, seine Freiheit, verwirklichen. Doch bei Hegel gilt dies nicht in derselben Weise für die Frau wie für den Mann. Die „*natürliche* Bestimmung der beiden Geschlechter“ erhält nämlich bei Hegel „durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung.“<sup>403</sup> Die Frau bleibt auf den Bereich der Familie beschränkt, in dem es nur möglich ist, einen Teilaspekt des Menschseins zu verwirklichen.<sup>404</sup> Zwar können auch Männer bei der Verwirklichung ihrer Freiheit scheitern, zum Beispiel indem sie lohnabhängig und damit in ihrer Existenz von anderen abhängig und unfrei bleiben. Es gibt jedoch zumindestens die Möglichkeit, aus diesem Zustand auszubrechen. Für die Frau aber gibt es aufgrund ihrer Natur und der damit zusammenhängenden Bestimmung in der Familie kein Entkommen. Die Bestimmung der Frau steht damit in krassem Widerspruch zur Bestimmung des Menschseins selbst. Die Bestimmung des Mannes hingegen stimmt mit der Bestimmung des Menschen überein. Aus diesem hegelschen Konzept heraus wird verständlich, wenn Beauvoir im *Anderen Geschlecht* schreibt: „Der Vorteil, den der Mann besitzt und der für ihn von Kindheit an spürbar ist, besteht darin, dass seine Berufung als Mensch keinen Widerspruch zu seiner Bestimmung als Mann darstellt.“<sup>405</sup> Beauvoir fasst das Menschsein ebenso wie Hegel als Potentia-

<sup>402</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 25.

<sup>403</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, wie oben, § 165.

<sup>404</sup> Siehe dazu im zweiten Teil des Buches das Kapitel über die *Mechanismen des Ausschlusses*.

<sup>405</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 844.

lität, als An-sich-sein auf, das erst durch den Willen zur Freiheit als Für-sich-sein, als Transzendenz gesetzt wird.

Beauvoir unterscheidet also zwischen Situationen und „natürlichen“ Situationen. Diese Unterscheidung weicht wesentlich von Sartres Position ab, der – wie wir gesehen haben – davon ausgeht, dass wir niemals etwas als „naturegebenes“, sozusagen in seiner „rohen Nacktheit“ zu fassen bekommen, dass alles, was wir davon vorfinden „schon übernommen und frei konstruiert ist.“<sup>406</sup> Beauvoir folgt diesem Konzept sehr wohl bezüglich der Frauen, jedoch anscheinend nicht bezüglich der Kinder, wodurch es ihr möglich wird, ein Stadium anzusprechen, das sich „vor“ dem Eintritt in die Freiheit, vor dem Stadium des Für-sich-seins, in einer Art An-sich-sein, befindet. Zugleich stellt sie das Thema der Frauen immer wieder in die Nähe der Kindheit, sei es dadurch, dass sie damit argumentiert, dass Frauen oft wie Kinder behandelt wurden oder sich auch so aufführen, sei es, dass sie die Unterdrückung überhaupt damit vergleicht, jemanden im Stadium der Kindheit zurückzuhalten und ihm die Dinge als naturegegeben und unveränderlich vorzustellen. Im *Anderen Geschlecht* weist Beauvoir darauf hin, dass die Frauen dazu verdammt sind, „ein ‚ewiges Kind‘ zu bleiben.“<sup>407</sup> Die Kindheit wird von ihr also für verschiedene einander widersprechende Argumente herangezogen. Einerseits steht die Kindheit für die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in dem alles seinen Platz und seine Ordnung hatte, andererseits stellt sie den Ort der „Verdammnis“ dar, an dem die Freiheit entweder gar nicht oder nur als zufällig vorhanden ist. Fast könnte man daraus schließen, dass uns die Freiheit aus dem Glück des Paradieses vertrieben hätte und wir nunmehr verdammt dazu seien, frei zu sein. Beauvoir scheint sich dieses Widerspruchs auch sehr bewusst zu sein, stellt sie doch diesem Glück die Freiheit gegenüber, die sie als alleiniges Prinzip der Ethik gelten lässt: „Glück ist ein Begriff, auf den wir uns nicht beziehen“<sup>408</sup>, schreibt sie zu Beginn des *Anderen Geschlechts*.

Das Thema der Kindheit erscheint auch noch in anderer Hinsicht mit Problemen behaftet. Einerseits nimmt Beauvoir bezüglich der Freiheit

<sup>406</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 172.

<sup>407</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 748.

<sup>408</sup> Ebenda, S. 25.

eine sehr rigorose Position ein: „Sobald (...) eine Befreiung also möglich erscheint, ist der Verzicht auf eine Ausnützung dieser Möglichkeit ein Verzicht auf die Freiheit, ein Verzicht, der Unredlichkeit bedeutet und eine positive Schuld ist.“<sup>409</sup> Andererseits relativiert sie diese Position jedoch, wenn Kinder im Spiel sind, denn: „die Freiheit der Eltern würde ihren Kindern zum Verderben reichen, und da Zukunft und Freiheit aufseiten der Kinder stehen, muss in erster Linie auf diese Rücksicht genommen werden.“<sup>410</sup> Beauvoir spricht hier sehr gelassen und ohne weiteren Kommentar eines der größten Probleme des Feminismus an. Heißt das, dass Eltern auf die Freiheit verzichten müssen, zugunsten ihrer Kinder? Gilt das Emanzipationskonzept Beauvoirs nur für Frauen und Männer ohne Kinder? Denn zwangsläufig wirkt sich die Befreiung der Frauen auf die Kinder aus. Eine logische Konsequenz daraus stellt die Forderung dar, keine Kinder mehr zu bekommen und die Mutterschaft abzulehnen. Ist dies eine Lösung für die anstehenden Probleme, hilft dies den Frauen weiter?

### Sein und Scheitern

Beauvoir geht des Weiteren der Frage nach, wie das unweigerliche Scheitern, das mit der Realisierung konkreter Entwürfe in Zusammenhang steht, überwunden werden könnte. Ziele stellen einen wesentlichen Aspekt des Entwurfs dar. Ohne Ziel gibt es keinen Entwurf. Bereits in *Pyrrhus und Cineas* hatte sich Beauvoir ausführlich dem Paradox des Ziels gewidmet: einerseits muss ein Ziel als absolutes gesetzt und ernsthaft angestrebt werden, andererseits wird bei Erreichung des Ziels dieses überschritten und damit relativiert. In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* wird dieses Thema noch um eine Dimension erweitert, nämlich die der Freiheit. Zwar stellt das Ziel nach wie vor einen wesentlichen Aspekt des Entwurfs dar, die Dimension der Freiheit gewinnt aber an Gewicht. Die Ziele müssen nach wie vor angestrebt, dürfen aber nicht mehr als absolut gesetzt werden. Vielmehr sollten sie im Sinne einer husserlschen Epoché „in Klammern“ gesetzt werden, wobei sie zwar wie bei

<sup>409</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 102.

<sup>410</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 180.

einem Stromkreis, der außer Kraft gesetzt wird, nach wie vor vorhanden sind, jedoch ihre Wirksamkeit verlieren. Beauvoir sucht damit einen Ausweg aus dem Scheitern, das in Verbindung mit dem Grundprojekt des Menschen steht, sich zum Sein machen zu wollen. So bewundere, laut Beauvoir, die öffentliche Meinung mit Recht einen Menschen, „der sich trotz wirtschaftlicher oder persönlicher Widrigkeiten wieder zu fangen weiß, das heißt, sich von neuem in der Welt einsetzt und dadurch eindeutig bestätigt, dass die Freiheit nicht von der Sache abhängt“<sup>411</sup>. Damit die Freiheit also nicht an dem Hindernis endet, das sie durch ihren Einsatz selbst geschaffen hat, „damit sie auch im Scheitern ihre Bewegung fortsetzen kann, muss sie sich einen bestimmten Inhalt geben, und durch diesen Inhalt ein Ziel anstreben, das nicht irgendeine Sache ist, sondern eben die freie Bewegung des Daseins.“<sup>412</sup> Reale Hindernisse ziehen einen bestimmten realen Verzicht nach sich, den man als schmerzhaft empfindet. Der bisherige Entwurf verliert seine bestimmte Gestalt, doch zugleich mit dem Verzicht eröffnet sich eine neue Möglichkeit, und man bekommt die Hände frei, sie nunmehr nach der Zukunft auszustrecken.

Grundbedingung dafür ist jedoch, dass der Mensch trotz der Hindernisse und Fehlschläge die freie Verfügung über seine Zukunft behält und die Situation ihm neue Möglichkeiten eröffnet. Daher sind die abscheulichsten Strafen diejenigen, die den Menschen zu Handlungen zwingen, denen jeglicher Sinn abgesprochen wird, zum Beispiel sinnlos immer denselben Graben auszuheben oder immer wieder dasselbe abschreiben zu müssen. Die Einzelhaft ist die schrecklichste der Strafen, weil sie das Dasein in seiner Faktizität aufrechterhält, ihm aber keine Rechtfertigung mehr ermöglicht: „Freiheit kann nur unendliche Bewegung sein wollen: jeglichen Zwang, der ihre, auf sich selbst gerichtete Bewegung aufhält, muss sie absolut ablehnen.“<sup>413</sup> Gegen diesen Zwang ist man berechtigt, Gewalt anzuwenden, wenn dadurch der Freiheit, die ich retten will, konkrete Möglichkeiten eröffnet werden.<sup>414</sup> Beauvoir hebt immer wieder hervor, dass der Mensch sich durch seinen Entwurf

<sup>411</sup> Ebenda, S. 95.

<sup>412</sup> Ebenda, S. 95.

<sup>413</sup> Ebenda, S. 96.

<sup>414</sup> Ebenda, S. 175.

verwirklicht und sich durch das angestrebte Ziel rechtfertigt.<sup>415</sup> „Insofern liegt seine Rechtfertigung stets in der Zukunft.“<sup>416</sup> Im *Anderen Geschlecht* formuliert sie diese Problematik folgendermaßen: „Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft.“<sup>417</sup>

Diese Ablehnung der Absolutsetzung von Zielen, die nunmehr im Lichte der Freiheit, die sie entwirft, gesehen wird, bezeichnet Beauvoir als „existentialistische Umkehr“, die Husserls phänomenologischer Reduktion nahe stünde.<sup>418</sup> Bei ihr werde der Wille zum Sein „in Klammern gesetzt“, was jedoch nicht bedeute, dass meine Triebe, meine Wünsche, meine Entwürfe, meine Leiden aufgehoben werden, sondern dass die Möglichkeit des Scheiterns dadurch ausgeschaltet wird, dass man es ablehnt, die Ziele seiner Transzendenz absolut zu setzen, und sie im Zusammenhang mit der Freiheit sieht, die sie entwirft.<sup>419</sup> Es gäbe eine unmittelbare Weise, dem Sein verhaftet zu sein, die nicht „sein wollen“, sondern „das Sein enthüllen wollen“ bedeute.<sup>420</sup> Diese Enthüllung des Seins erlaube, im Abstand zum Sein zu verbleiben, sich dieses nicht aneignen zu müssen, es nicht besitzen zu wollen: „Ich kann mir das schneebedeckte Feld, über das ich gleite, nicht aneignen: es bleibt fremd, ist mir versagt; und doch macht mir dieses Bemühen um etwas, das ich unmöglich besitzen kann, Freude, ich empfinde es als Sieg, nicht als Niederlage.“<sup>421</sup> Beauvoir sieht den Grundentwurf des Menschen als ambivalent an, denn einerseits will der Mensch im Sinne Sartres sich zu Gott machen, andererseits „will er Enthüllung des Seins sein.“<sup>422</sup> Das bedeutet, „dass der Mensch sich in seinem vergeblichen Bemühen, Gott zu *sein*, sich als Mensch *existieren*“ machen kann.<sup>423</sup> Diese Enthüllung bedeutet jedoch ununterbrochene Spannung, resultierend aus dem Bemühen, vom Sein Abstand zu bewahren, sich von der

<sup>415</sup> Ebenda, S. 158.

<sup>416</sup> Ebenda, S. 158.

<sup>417</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>418</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 84.

<sup>419</sup> Ebenda, S. 84.

<sup>420</sup> Ebenda, S. 82.

<sup>421</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>422</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>423</sup> Ebenda, S. 83.

Welt loszureißen und sich als Freiheit zu bestätigen: „Die Enthüllung bedeutet den Übergang vom Sein zum Dasein; das von meiner Freiheit angestrebte Ziel ist es, durch die stets verfehlte Dichte des Seins, das Dasein zu erlangen.“<sup>424</sup>

Worum geht es also Beauvoir?

Beauvoir versucht, eine existentialistische Moral auf Sartres *Das Sein und das Nichts* aufzubauen, wobei sie von der Ambivalenz des sartreschen Grundentwurfs ausgeht. Einerseits müssen wir das Sein anstreben, wir sind gezwungen, uns zu engagieren, uns eine je eigene Identität zu geben, das heißt uns zu wählen. Andererseits sollten wir uns bewußt werden, daß dieses Sein, das wir anstreben, nie erreichbar ist, da wir aufgrund unserer ontologischen Struktur nie, wie im Sinne der Dinge, mit uns selbst übereinstimmen, das heißt die Identität eines An-sichs, haben können. Wenn wir erstens erkennen, dass wir uns immer wieder aufs neue wählen müssen und zweitens, dass wir es sind, die durch unsere Wahl den Dingen eine bestimmte Bedeutung und einen bestimmten Wert geben, dann wenden wir uns gegen den Geist der Ernsthaftigkeit, der nicht nur den Dingen einen vom Menschen unabhängigen Wert zuweist, sondern sich auch von den Dingen her eine fixe Identität zu geben versucht. Der Existentialismus wendet sich gegen fixe identitätsstiftende Merkmale, die den Menschen ein für allemal festlegen wollen: wie im Falle Genets<sup>425</sup>, der durch einen kleinen Diebstahl für immer als Dieb gestempelt wird, oder im Falle der Schwarzen, der Juden oder der Frauen, wo behauptet wird, daß sich bestimmte Eigenschaften objektiv von der Hautfarbe beziehungsweise von der Körperausstattung herleitet lassen. Dieses ambivalente Grundprojekt enthält also die Möglichkeit zur Enthüllung unseres Seins, unserer Freiheit, es bildet den Ausgangspunkt und die Voraussetzung zu einer möglichen Befreiung, die darin besteht, anzuerkennen, daß wir uns ständig neu engagieren müssen, den Dingen einen Sinn zu geben haben und damit das Sein und unsere eigene Existenz enthüllen.

Es handelt sich also nicht darum das Sein einfach „sein zu lassen“, so wie Debra Bergoffen behauptet. Sie interpretiert Beauvoir dahingehend,

<sup>424</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 96.

<sup>425</sup> Siehe dazu: J.-P. Sartre, *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 35–36.

dass Beauvoir zwei wesentlich verschiedene Einstellungen zum Sein entwickelt habe, die in einem verschiedenen Verständnis von Intentionalität gründen. Beauvoir beschreibe die „Dynamik der Intentionalität neu“<sup>426</sup> und verbinde die Ontologie des Existentialismus mit einer Ethik, die „auf die Kategorien von Freude, Großzügigkeit, Wagnis und Andersheit des Erotischen“<sup>427</sup> gegründet sei. Sie stelle dem Entwurf, dem „Sein wollen“, denjenigen Willen gegenüber, „dessen Freude es ist, sich das Sein zeigen zu lassen – einen Willen, frei vom Wunsch nach Aneignung des enthüllten Objekts.“<sup>428</sup> Beide gründen nach Bergoffen bei Beauvoir in einer Neufassung von Intentionalität, die von Beauvoir in zwei einander widerstreitende Momente aufgespalten würde: das Moment des „Sein-wollens“, bei dem das enthüllende Ich mit dem des enthüllten Seins gleichgesetzt werde – ein Echo auf Hegel – und dasjenige Moment, bei welchem das Sein enthüllt werde, wobei hier Husserl anklänge. Das in Anlehnung an Husserls Epoché vorgenommene „In-Klammer-Setzen des Willens zum Sein“ versteht Bergoffen jedoch nicht nur als Weigerung, meine Ziele absolut zu setzen. Vielmehr setzt sie den Willen zum Sein mit dem Willen zum Entwurf gleich. Als Konsequenz daraus interpretiert sie Beauvoir dahingehend, daß diese den Willen zum Entwurf in Klammern gesetzt hätte und nur mehr einen Willen, sich das Sein zeigen zu lassen, propagiere. Den Entwurf, definiert als Setzen und Verfolgen eines Zieles sieht Bergoffen generell als Herrschafts- und Aneignungsinstrument und damit in Widerspruch stehend zur Haltung des Sein-Lassens, die das ursprüngliche Moment der Intentionalität kennzeichne, das in einer grundsätzlichen Stimmung der Freude, der Großzügigkeit und der Erotik fuße. Bergoffen folgert daraus, daß Beauvoir ihre Ethik der Befreiung auf dieser Haltung des Sein-lassen aufgebaut habe: „Die Ethik der Befreiung gründet in der Intentionalität der Enthüllung und ihrer grundsätzlichen Stimmung, der Freude. Beauvoir schreibt deshalb: ‚Der Gedanke einer Befreiung hat nur dann einen konkreten Sinn, wenn die Daseinsfreude in jedem Menschen und in jedem Augenblick bejaht wird.‘“<sup>429</sup>

<sup>426</sup> Debra Bergoffen, *Intentionale Ängste bekämpfen*, in: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 187.

<sup>427</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>428</sup> Ebenda, S. 197.



Beauvoir befürwortet nicht eine rein ästhetische Lebensweise, obwohl gerade das Beispiel mit dem schneebedeckten Feld, an dem man sich erfreut, ohne es sich aneignen zu wollen, diesen Eindruck hervorrufen läßt. Dies wäre ganz gegen ihre ethische Grundintention. Im *Anderen Geschlecht* wird sie darauf bestehen, daß die Frau aus ihrer Subjektivität herauszutreten hat, um sich Zugriff auf die Welt und die Gesellschaft zu verschaffen. Sie hat sich also durch positives Handeln zu entwerfen und sollte nicht ihr individuelles Heil in mystischer Liebe oder im Narzissmus suchen.<sup>430</sup> Die Großzügigkeit der Hingabe und die Liebe der Frau ist Jahrtausende lang ein Mittel für deren Unterdrückung gewesen. Die Seinsenthüllung, die Beauvoir fordert, erscheint daher nicht als Aufruf, das Sein zu lassen, sondern als Hinweis, daß wir uns zuerst überhaupt mit Entwürfen in der Welt zu engagieren haben. Erst wenn diese Stufe, die den Frauen zumeist verwehrt wurde, erreicht worden ist, würde Beauvoir es für wünschenswert halten, Großzügigkeit walten zu lassen.<sup>431</sup>

Beauvoir bleibt jedoch nicht bei der Seinsenthüllung stehen, die sie als Voraussetzung und Ausgangspunkt für eine Theorie der Befreiung versteht, sondern fordert als nächste Stufe das aktive Engagement, durch das erst die konkrete Befreiung von der Unterdrückung ermöglicht wird.

<sup>429</sup> Ebenda, S. 202.

<sup>430</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 840.

<sup>431</sup> Der Aspekt der Großzügigkeit spielt bei Beauvoir bereits in *Pyrrhus und Cineas* eine Rolle – lange bevor Sartre diesen Aspekt in seine *Cahiers pour une morale* als einen wesentlichen Aspekt der Moral aufgenommen hat – auch klingt immer wieder das Bedauern Beauvoirs durch, daß diese von Männern gemachte Welt eine Welt des Kampfes und der Auseinandersetzung ist. Jedoch zu behaupten, daß Beauvoir ihrer Ethik des Entwurfs zu Gunsten einer Ethik der Großzügigkeit, Erotik und Liebe den Platz gemacht hätte, würde weit über das Ziel hinaus schießen. Es würde zudem vollkommen an der Grundintention Beauvoirs vorbeigehen, die darin besteht, daß sich das Subjekt konkret überhaupt erst durch Entwürfe als Transzendenz setzen muß. Beauvoir verschärft vielmehr von *Pyrrhus und Cineas* ausgehend, über *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* bis zum *Anderen Geschlecht* ihre Ethik des Entwurfs, indem sie immer höhere Anforderungen an den Entwurf setzt und ihn zuletzt im *Anderen Geschlecht* überhaupt nur bei ganz bestimmten Tätigkeiten, die sie mit Transzendenz gleichsetzt, als solches gelten läßt. So fallen zum Beispiel alle diejenigen Tätigkeiten heraus, die nur auf die Erhaltung und Fortpflanzung beschränkt sind, auch wenn sie noch so sehr mit Freude und Glück verbunden sind. Schon zu Beginn des *Anderen Geschlechts* stellt sie der Ethik des Glücks diejenige der Befreiung gegenüber, wohl wissend, daß beide sehr oft miteinander in Konflikt geraten und daß eine Ethik der Befreiung auch ihre Opfer fordert.

Die Seinsenthüllung dient dazu, sowohl unsere eigene Existenz, als auch die konkrete soziale und kulturelle Situation zu erkennen. Sie ermöglicht es überhaupt erst einmal, ein Bewußtsein von Freiheit zu erlangen und die jeweiligen Situationen, die wir vorfinden, als für unsere Freiheit förderlich oder hinderlich wahrzunehmen. Die Freiheit kann sich einerseits stets erhalten, denn trotz aller ihrer Niederlagen verwirklicht sie sich als Enthüllung des Daseins und kann auch noch durch einen frei gewählten Tod Bestätigung finden, andererseits aber gibt es verschieden privilegierte Situationen für die stets auf Befreiung gerichtete Bewegung der Freiheit. Die Transzendenz des Menschen kann dazu verurteilt sein, nutzlos in sich zurückzufallen, weil man sie von ihren Zielen trennt. Dies ist der Fall, wenn der Mensch unterdrückt wird. Meine Freiheit muß, „um Wirklichkeit zu werden, in eine offene Zukunft münden können, und es sind meine Mitmenschen, die mir die Zukunft erschließen, die als Gestalter der Welt von morgen meine Zukunft bestimmen.“<sup>432</sup> Durch die Unterdrückung wird die Menschheit in zwei Gruppen gespalten: „auf der einen Seite stehen jene Menschen, die die Menschheit über sich hinausführen und dadurch aufbauen, auf der anderen jene, die dazu verurteilt sind, ohne jegliche Hoffnung auf der Stelle zu treten und lediglich das Weiterbestehen der Gesamtheit zu sichern.“<sup>433</sup> Das Leben der letzteren beschränkt sich auf eine reine Wiederholung mechanischer Gesten; ihre Muße reicht gerade aus, um sie neue Kraft schöpfen zu lassen; der Unterdrücker verschlingt ihre Transzendenz und weigert sich, diese durch eine freie Anerkennung fortzusetzen. Um eine Auflehnung der Unterdrückten zu verhindern, wird die Unterdrückung betrügerischerweise als „naturegegebene Situation hingestellt, und gegen die Natur kann man sich ja nicht auflehnen.“<sup>434</sup>

Beauvoir bringt hier einen neuen Aspekt von Intentionalität ins Spiel, der als soziale Dimension der Transzendenz bezeichnet werden soll. Die hier nur kurz angesprochene Problematik von Unterdrückung und Verweigerung von Anerkennung wird erst im *Anderen Geschlecht* ins Zentrum der Betrachtung gestellt. Daher wird sie im folgenden zweiten Teil des Buches behandelt.

<sup>432</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 134.

<sup>433</sup> Ebenda, S. 134.

<sup>434</sup> Ebenda, S. 135.

## Teil II

# Subjekt, Gesellschaft, Anerkennung

### Anerkennung zwischen Konflikt und Reziprozität

Das Thema der Freiheit bei Beauvoir ist aufs engste mit dem Problem der Anerkennung verbunden. Freiheit und Anerkennung bedingen einander, wobei das Problem des Verhältnisses zum Anderen und die damit zusammenhängende Anerkennungsproblematik am Ausgangspunkt von Beauvoirs Überlegungen steht. In ihrem Tagebuch von 1927 hebt Beauvoir zum ersten Mal die Bedeutung des Verhältnisses zum Anderen hervor: „Ich muss meine philosophischen Ideen abklären, (...) die Probleme, mit denen ich mich konfrontiert sehe, vertiefen. Das Thema ist immer die Opposition von einem selbst und dem Anderen – ein Thema, das mich vom Beginn meines Lebens an beschäftigt hat.“<sup>435</sup>

So wird in ihrem zuerst erschienenen Roman *Sie kam und blieb*<sup>436</sup> das Thema der Anerkennung ins Zentrum der Auseinandersetzung gestellt. Ausgehend von Hegels These<sup>437</sup>, dass „jedes Bewusstsein auf den Tod des anderen“ gerichtet ist, hebt Beauvoir die Konflikthaftigkeit des Verhältnisses zum Anderen und die Schwierigkeit wechselseitiger Anerkennung hervor.<sup>438</sup> Hatte sie in diesem 1943 erschienenen Roman den Konflikt mit dem Anderen noch als unlösbares Problem angesehen – der Tod der Rivalin zeigt sich als einziger Ausweg aus dem Dilemma der wechselseitigen Ansprüche –, so sucht sie in ihren folgenden Wer-

<sup>435</sup> Siehe dazu: Margaret A. Simons, *Beauvoir's Early Philosophy: The 1927 Diary* (1998), in: *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Boston: Rowman&Littlefield 1999. (Übersetzung aus dem Englischen, S. M.) Julie Ward, *Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought*, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Volume 14, Nr. 4, Bloomington, USA: Indiana University Press 1999, S. 40.

<sup>436</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994.

<sup>437</sup> Beauvoir zitiert hier einen Satz Hegels aus der *Phänomenologie des Geistes*, der im Original folgendermaßen lautet: „Ebenso muss jedes (Bewusstsein S. M.) auf den Tod des Anderen gehen, (...)“. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, S. 149.

<sup>438</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, ebenda, S. 5.

ken einen neuen Zugang zum Anderen. *Das Blut der anderen* – zu Kriegsende geschrieben und 1945 erschienen – betont die Verantwortlichkeit füreinander und die Notwendigkeit, Stellung zu beziehen.<sup>439</sup> Ebenso wie der 1947 erschienene Ethikentwurf *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* werden jetzt Stellungnahme und Verpflichtung zum konkreten Engagement gefordert. Rückblickend auf ihr Leben und ihr Werk beschreibt Beauvoir in ihren Memoiren *In den besten Jahren* in auffallend selbstkritischer Weise diese Entwicklung.<sup>440</sup> Ihre Jugend sei durch ihren uneingeschränkten Glauben an die Macht ihres Willens geprägt gewesen: „Ich wollte nicht wahrhaben, dass auch andere genau wie ich Subjekt, Bewusstsein sein könnten.“<sup>441</sup> Aus dieser Position heraus stellte der Andere für Beauvoir eine Gefahr dar, der sie nicht ins Auge blicken konnte: „Erbittert kämpfte ich gegen diesen Zauber, der mich in ein Monstrum verwandeln wollte: ich blieb immer in Abwehrstellung.“<sup>442</sup> Erst die Besetzung Frankreichs durch die Deutschen und der Zweite Weltkrieg hatten eine Zäsur im Leben Beauvoirs herbeigeführt. „Ich kann nicht sagen an welchem Tag, in welcher Woche, nicht einmal in welchem Monat ich diese Bekehrung durchmachte, (...) ich verzichtete auf meinen Individualismus, (...) ich erlernte die Solidarität“<sup>443</sup> – erinnert sie sich später. Die Geschichte hatte, so berichtet sie, Besitz von ihr ergriffen. Ideen, Werte, alles wurde umgestürzt. Ihr vormals idealistischer Zugang zur Welt wurde durch eine immer stärkere Akzentuierung der Situiertheit und der historischen Konditioniertheit des Menschen abgelöst, was sie in ihren Memoiren folgendermaßen kommentierte: „In Wahrheit bin ich in die Gesellschaft hineingeboren; in ihr und in Verbindung mit ihr entscheide ich über mich.“<sup>444</sup>

Doch die systematische Ergründung des Problems des Anderen in Verbindung mit dem Thema der Anerkennung erfolgt erst in ihrem Hauptwerk *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, und zwar

<sup>439</sup> Simone de Beauvoir, *Das Blut der anderen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996.

<sup>440</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1969, S. 82.

<sup>441</sup> Ebenda, S. 111.

<sup>442</sup> Ebenda, S. 110.

<sup>443</sup> Ebenda, S. 304.

<sup>444</sup> Ebenda, S. 469.

aus einer komplett neuen Sicht heraus, der des Geschlechterverhältnisses: die Frau, in Opposition zum Mann, wird nunmehr zur Verkörperung des Anderen schlechthin, wodurch ihr die gesellschaftliche Anerkennung als Subjekt verweigert wird. Beauvoir stellt damit das Problem des Anderen in einen neuen und ganz anderen Kontext als Sartre, der sich bereits im *Das Sein und das Nichts* eingehend mit diesem Thema beschäftigt hatte. Beauvoirs Originalität und Eigenständigkeit zeigt sich unter anderem darin, dass sie eine von Sartre völlig verschiedene Weiterentwicklung des Problems des Anderen in Bezug auf das Geschlechterverhältnis vornimmt. Während Beauvoir in ihren Frühwerken noch angenommen hatte, dass das Individuum seine menschliche Dimension nur durch die Anerkennung des Anderen erhält<sup>445</sup> und damit die individualpsychologische Seite der Anerkennung betont hatte, stellt sie jetzt fest, dass die Situation der Frau auf eine ganz bestimmte Weise durch einen gesellschaftlichen Anerkennungsprozess bestimmt wird. Sie erweitert dadurch das Thema der Anerkennung über die Privatsphäre hinaus auf die öffentliche Sphäre und die Problematik der Geschlechterdifferenz.

Beauvoirs Auseinandersetzung mit dem Thema der Anerkennung und dem Bezug zum Anderen unterliegt somit von Beginn an einer ständigen Weiterentwicklung und Transformation. Ähnlich wie beim Problem der Freiheit findet ein Übergang von einer individuellen zu einer gesellschafts- und praxisbezogenen Sichtweise statt. Dennoch werden – wie bereits beim Thema der Freiheit gezeigt wurde – einige Grundzüge und Fragestellungen der früheren Werke beibehalten, die für das Verständnis des *Anderen Geschlechts* von wesentlicher Bedeutung sind. Daher wird auch jetzt Beauvoirs Frühkonzeption der Anerkennung in die Betrachtung mit einbezogen.

### *Sie kam und blieb*

In ihrem Oktober 1938 begonnenen und im Frühsommer 1941 beendeten Roman *Sie kam und blieb* verarbeitet Beauvoir ihre ganz persön-

<sup>445</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 469.

lichen Erlebnisse während einer leidenschaftlichen Dreierbeziehung mit Olga Kosakievicz<sup>446</sup> und ihrem lebenslangen Weggefährten Jean-Paul Sartre, die im Jahre 1933 begann und im Jahre 1937 ihren Höhepunkt erreichte.<sup>447</sup> In diesem Roman manifestiert sich sowohl Beauvoirs spezieller Zugang zur Philosophie als auch die große Rolle, die sie der persönlichen Erfahrung zumisst. In ihren Memoiren spricht sie davon, dass für sie die Philosophie eine lebendige Realität, eine unerschöpfliche Quelle für ihr eigenes Leben und ihre Erfahrung darstellt: „Wenn eine Theorie mich überzeugte, baute ich sie in mein Leben ein, sie veränderte mein Verhältnis zur Welt, sie färbte meine Erfahrung.“<sup>448</sup> Es ging Beauvoir nicht darum, ein System aufzubauen und aus ihren Ideen Schlüssel zu einem Universum zum machen – diese Art konsequenten Starrsinns sah sie der weiblichen Veranlagung fremd –, vielmehr wollte sie mitteilen, was an ihrer Erfahrung Original war, und das sei am ehesten in der Literatur möglich gewesen.<sup>449</sup> In ihrem Roman *Sie kam und blieb* lässt sie stellvertretend für sich Françoise sagen: „Eine Idee ist eben nichts Theoretisches, man erlebt sie, oder sie bleibt Theorie, und dann zählt sie nicht, (...) wenn es nicht so wäre, hätte nicht erst Xavière kommen müssen, damit ich spürte, dass mein Bewusstsein nicht das Einzige auf der Welt ist.“<sup>450</sup> Während Françoise zu Beginn des Romans noch in dem Bewusstsein lebte, dass es „nichts Wirkliches außer dem eigenen Leben gibt“<sup>451</sup>, und sie die Macht hätte, die Dinge zur Existenz zu erwecken<sup>452</sup>, während sie zu Beginn also geglaubt hatte, „Xavière zu beherrschen, sie bis in ihre Vergangenheit und bis in die unvorhergesehenen Wendungen ihrer Zukunft hinein als ihr Eigentum betrachten zu können“<sup>453</sup>, stieß sie nun an den eigensinnigen Widerstand Xavières, an dem ihr Wille zerbrach.

Beauvoir beschreibt Xavière als diejenige, die sich niemals anver-

<sup>446</sup> Beauvoir hat den Roman *Sie kam und blieb* Olga Kosakievicz explizit gewidmet.

<sup>447</sup> Siehe dazu: Claude Francis, Fernande Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Paris: Gallimard 1979, S. 37.

<sup>448</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 189.

<sup>449</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>450</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, ebenda, S. 281.

<sup>451</sup> Ebenda, S. 8.

<sup>452</sup> Ebenda, S. 7.

<sup>453</sup> Ebenda, S. 29.

traute, niemanden an sich heranließ und darauf bestand, immer „das fremde Wesen zu bleiben“. <sup>454</sup> Mitten in der größten Verzweiflung behielt sie sich völlig in der Hand. <sup>455</sup> Xavière gab sich niemals auf; wenn sie einen auch noch so hoch stellte, wenn sie einen selbst liebte, „immer blieb man Objekt für sie.“ <sup>456</sup> Xavière wird hier als absolute Freiheit, als reine Negation, als ein Subjekt, das niemals zum Objekt wird, sich niemals aufgibt, das vielmehr alle anderen zum Objekt macht, gezeigt. Somit stellt sie das genaue Gegenteil davon dar, was Beauvoir später im *Anderen Geschlecht* in Bezug auf die Frau sagen wird, nämlich, daß sie zum Objekt gemacht wird und in diesem Zustand verweilt, ohne ihrerseits den Mann wiederum zum Objekt zu machen. <sup>457</sup>

Beauvoir gelingt es in diesem Roman aus ihrer ganz persönlichen Erfahrung heraus, den Konflikt zweier Bewußtseine nicht nur literarisch, sondern auch philosophisch aufzuarbeiten. <sup>458</sup> In Hegel, mit dem sich Beauvoir ab dem Jahre 1940 intensiv auseinandersetzte, fand sie diejenige philosophische Theorie, die sich im Kampf um Anerkennung explizit mit der Feindseligkeit zweier Bewußtseine beschäftigte. Hegel, so Beauvoir, bliebe jedoch nicht dabei stehen, sondern suche nach einer Auflösung des Konflikts. Dadurch ermögliche Hegel – wie sie in einem Brief an Sartre vom Juli 1940 schreibt – im Gegensatz zu Sartre zumindestens auf philosophischer Ebene einen Optimismus: „es gibt viele Analogien, aber Hegel läßt in Freude umschlagen, was bei Ihnen eher düster und trostlos ist. Und es scheint, beides ist wahr, und ich würde

<sup>454</sup> Ebenda, S. 316.

<sup>455</sup> Ebenda, S. 297.

<sup>456</sup> Ebenda, S. 282.

<sup>457</sup> Interpretationen wie von Jane Heath identifizieren jedoch Xavière mit dem „bedrohlichen und destabilisierenden Weiblichen“, das die „maskuline Ökonomie, die durch Pierre und Françoise repräsentiert wird, unterminiert“. So gesehen wird der Mord an Xavière durch die männlich-identifizierte Françoise zu einem Akt der Repression gegenüber dem hysterisch Weiblichen im Interesse der Erhaltung der phallischen Ordnung. Jean Heath, *She came to stay: The Phallus strikes back*, in: *Simone de Beauvoir. A critical Reader*, edited by Elizabeth Fallaize, London-New York: Routledge 1998, S. 171.

<sup>458</sup> Es scheint tatsächlich einiges darauf hinzudeuten, daß Beauvoir Sartre durch ihre Ideen inspirierte und daß es keineswegs der Fall war, daß Beauvoir – wie lange Zeit angenommen – einfach nur Sartres theoretisches Konzept auf konkrete Situationen angewendet hatte – auch wenn es überzogen wäre, nunmehr schließen zu wollen, daß Sartres *Das Sein und das Nichts* eine Applikation von Beauvoirs Roman *Sie kam und blieb* wäre.

gern ein Gleichgewicht finden.<sup>459</sup> Beauvoir zeigt sich also schon von ihren frühesten Schriften an bemüht, einen Ausweg aus dem Dilemma wechselseitiger Ansprüche zu finden.

In *Sie kam und blieb* macht Beauvoir einen Versuch in diese Richtung, indem sie der zerstörerischen Begegnung zweier Bewusstseine – dem Bewusstsein von Xavière, das alle anderen nicht nur als Objekt ansieht, sondern auch keinerlei Gemeinsamkeit zulässt, und Françoise, die anfangs auch geglaubt hatte, Xavière zum Objekt machen zu können – die Freundschaft von Françoise und Pierre gegenüberstellt. Das Verhältnis von Françoise und Pierre wird explizit als Freundschaft bezeichnet: jeder verzichtet darauf, die Oberhand zu haben.<sup>460</sup> „In dem Augenblick, wo du mir ein Bewusstsein zuerkennst, weißt du, dass ich dir auch eines zuerkenne. Dadurch ist alles ganz anders“<sup>461</sup>, lässt Beauvoir Pierre auf die Feststellung von Françoise hin antworten, dass es mit ihm nie Schwierigkeiten gegeben habe, weil zwischen ihm und ihr kaum ein Unterschied bestand. Pierre bestätigt dies, indem er betont, dass zwischen ihnen beiden auch absolute Gegenseitigkeit bestehe.<sup>462</sup> Später, in ihren Memoiren *In den besten Jahren*, notierte Beauvoir: „Die Existenz des anderen blieb für mich stets eine Gefahr, und ich konnte mich nicht entschließen, ihr freimütig ins Auge zu sehen. (...) Bei Sartre hatte ich mich aus der Affäre gezogen, indem ich erklärte: ‚Wir sind eins.‘“<sup>463</sup> Sie spricht sogar davon, dass sie lange Zeit angenommen hatte, dass zwischen Sartre und ihr „in allen Punkten eine prästabilierte Harmonie“<sup>464</sup> bestehe.

Im Gegensatz zu Sartres Konzept des Für-Andere-Seins scheinen

<sup>459</sup> Der Gedanke Hegels erscheine ihr als richtig, schreibt dort Beauvoir, nämlich daß wir „in unserem individuellen Werden die Totalität umfassen.“ Der Standpunkt des universellen Lebens sei „im Grunde ... real“ und münde nicht, wie sie angenommen hatten in einer absurden Gleichgültigkeit. Simone de Beauvoir, *Briefe an Sartre*, Band II: 1940–1963, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg: 1998, S. 237.

<sup>460</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, wie oben, S. 282.

<sup>461</sup> Ebenda, S. 282.

<sup>462</sup> Ebenda, S. 282.

<sup>463</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 110.

<sup>464</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 125.

Beauvoir setzte sich nicht nur leidenschaftlich mit der Philosophie von Leibniz auseinander, sondern schrieb auch ihre Diplomarbeit über Leibniz, die leider verschollen ist. Siehe dazu: Margaret A. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, wie oben, S. 197.



Einheit und Identität also in Beauvoirs Konzept von Freundschaft eine wichtige Rolle zu spielen. So beschreibt Beauvoir Françoise dahingehend, dass sie immer das Bedürfnis hatte, Pierres Zustimmung einzuholen: „alles, was sie dachte, dachte sie mit ihm und für ihn; einen Denkkakt, den sie ganz allein und ohne Beziehung auf ihn vollzogen, der eine echte Unabhängigkeit etabliert hätte, gab es nicht für sie. Es macht im Übrigen gar nichts aus, denn niemals würde sie sich ja gegen Pierre und auf sich selbst stellen müssen.“<sup>465</sup> Durch die Begegnung mit Xavière musste sie jedoch schmerzlich feststellen, „dass er für sich selbst existierte“<sup>466</sup>, während sie jahrelang den Fehler begangen hatte, ihn nur als Rechtfertigung für ihr eigenes Dasein zu betrachten. Dieser Sicherheit beraubt, fragte sich Françoise nunmehr: „Was bin ich?“<sup>467</sup> – eine Fragestellung, die Beauvoir bis in ihre späten Memoiren *Alles in allem* beschäftigen wird.<sup>468</sup> Françoise musste also feststellen, dass Pierre für sich doch eine Selbstständigkeit in Anspruch nimmt: „Wir sind eins, sehr schön“, sagte sich Françoise, aber natürlich waren sie „in gewissem Sinne auch zwei, das wusste sie so gut wie er“<sup>469</sup>. Durch die Entfremdung Pierres lief Françoise nunmehr Gefahr, ihre Identität zu verlieren,<sup>470</sup> sie geriet in eine tiefe Identitätskrise.<sup>471</sup> Die Frage, wie es

<sup>465</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, wie oben, S. 104.

<sup>466</sup> Ebenda, S. 125.

<sup>467</sup> Ebenda, S. 138.

<sup>468</sup> Dort setzt sie sich intensiv mit Fragen der Identität auseinander: „Warum bin ich ich?“ Auch wenn das Leben sich aus einer unerschöpflichen Vielfalt von Verbindung mit der Welt her bestimmt, gäbe es für sie dennoch „ein Zentrum der Verinnerung, ein Ich, das sich durch alle Einzelaugenblicke hindurch mit sich selbst identisch weiß“, schreibt sie in ihren Memoiren *Alles in allem*. Auch wenn man mit Sartre nicht sagen könne, dass ein Leben „ist“, so könne man es dennoch auf das hin befragen, was es formt. Vor allem zwei Dinge seien es gewesen, schreibt Beauvoir, die ihrem Leben Einheit verliehen hätten: Sartre und das Schreiben. „Während mein Leben die Verwirklichung eines von vornherein festgelegten Entwurfs war, ist es zugleich Produkt und Ausdruck der Welt gewesen, in der es sich abspielte, und deswegen konnte ich auch, als ich davon berichtete, von ganz anderen Dingen als von mir selber reden. (...) Dennoch erkenne ich mich in allen Wandlungen wieder.“ Simone de Beauvoir, *Alles in allem*, wie oben, S. 9, 10, S. 36, S. 38.

<sup>469</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, wie oben, S. 58.

<sup>470</sup> Siehe dazu Toril Moi, wie oben, S. 158.

<sup>471</sup> Der Weg aus dieser Existenzkrise führt über den Mord an Xavière: „Ich befreite Françoise durch ein Verbrechen aus der Abhängigkeit, in der die Liebe zu Pierre sie ge-

möglich sei, in Einheit mit anderen zu leben und trotzdem seine Eigenständigkeit zu bewahren, wird hier von Beauvoir zwar aufgeworfen, jedoch nicht gelöst: es kommt zur Vernichtung des die Identität gefährdenden Anderen.

Wir sehen uns hier also mit zwei verschiedenen Anerkennungsformen konfrontiert. Auf der einen Seite wird die Begegnung zweier Bewusstseine beschrieben, die sich insofern feindlich gegenüberstehen, als jedes versucht, das andere zum Objekt zu machen, um sich selbst als das alleinige Subjekt zu behaupten, wobei es seinerseits von diesem wieder zum Objekt gemacht wird. Dieses Konzept findet sich in Sartres *Das Sein und das Nichts*: Die Begegnung mit dem Anderen ist stets ein Konflikt und kann nie zu echter Gegenseitigkeit führen.<sup>472</sup> In Beauvoirs Roman, der 1943 zugleich mit Sartres *Das Sein und das Nichts* erschien, wurde daher Xavière als Beispiel des Sadismus, wie ihn Sartre beschrieb, gesehen.<sup>473</sup> Das Hauptaugenmerk wurde auf das zerstörerische Verhältnis von Xavière und Françoise gerichtet,<sup>474</sup> während der Aspekt der Freundschaft und der wechselseitigen Anerkennung<sup>475</sup> kaum Beachtung fand.<sup>476</sup> Allerdings wirft das Konzept von Freundschaft, wie Beauvoir es beschreibt, tatsächlich in vieler Hinsicht Probleme auf. Zum einen fordert der existentialistische Ansatz, dass die konkreten Individuen getrennt betrachtet werden und niemals auf eine abstrakte Einheit und Totalität hin überschritten werden dürfen. Andererseits scheint

fangen hielt“, zitiert Toril Moi Beauvoir. Laut Toril Moi hätte Françoise erkannt, dass ihre Beziehung zu Pierre krankhaft sei, dass alle Schuld bei ihr liege und dass es für sie unerlässlich sei, ihre Identität und ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Siehe Toril Moi, wie oben, S. 160.

<sup>472</sup> Sartre schreibt: „Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewusstseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.“ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 747.

<sup>473</sup> Siehe dazu Hazel Barnes, wie oben.

<sup>474</sup> Welches nun unter anderem psychoanalytisch gedeutet wurde: Toril Moi zum Beispiel deutet dieses Verhältnis als Mord an der übermächtigen, besitzergreifenden Mutter, Toril Moi, *Simone de Beauvoir, Die Psychographie einer Intellektuellen*, wie oben, S. 173.

<sup>475</sup> Selbst Julie Ward, die über Wechselseitigkeit und Anerkennung bei Beauvoir schreibt, sieht in *Sie kam und blieb* nur ein Scheitern in Bezug auf positive Anerkennung und Wechselseitigkeit. Siehe Julie Ward, wie oben, S. 41.

<sup>476</sup> Vielmehr wurde die Beziehung von Françoise zu Pierre als krankhafter Identitätsverlust interpretiert, siehe Toril Moi, ebenda, S. 160.

Beauvoir sowohl in *Sie kam und blieb* als auch in ihren Memoiren eine unterschiedslose Einheit als Bedingung für Freundschaft, die sich in gemeinsamen Entwürfen und gemeinsamen Gedanken konkret zu realisieren hat, vorauszusetzen. Wechselseitigkeit, das heißt die wechselseitige Anerkennung zweier Menschen als Subjekte, scheint zwar eine notwendige, jedoch keineswegs ausreichende Bedingung für Freundschaft zu sein. Eine Entscheidung füreinander – Beauvoir spricht in Bezug auf Sartre von einem „Pakt“ –, eine Verpflichtung in einer ganz klar definierten Hinsicht, uneingeschränktes Vertrauen und eine Ähnlichkeit der Entwürfe, die es erlauben, am Leben des Anderen Anteil zu nehmen, stellen bei Beauvoir die wesentlichen Attribute der Freundschaft dar. Das ganz Andere, das gedanklich nicht mehr einholbar ist, das sich keiner Verpflichtung stellt, scheint nicht nur für eine Freundschaft untauglich zu sein, vielmehr stellt es eine Bedrohung dar, der im äußersten Fall gewaltsam gegenüberzutreten ist. Absolute Freiheit, die nur aus reiner Negation besteht, sich jeglicher Verbindlichkeit entzieht und sich als reine Willkür herausstellt, von der man nie weiß, wie sie sich im nächsten Augenblick entscheiden wird, wird von Beauvoir einer Freiheit gegenübergestellt, die bereit ist, die Freiheit des Anderen mit einzuschließen und anzuerkennen, und die nicht nur eine gemeinsame Zielsetzung beinhaltet, sondern auch ein Bündnis in der Form einer gegenseitigen Verpflichtung. Xavière jedoch lehnt alle Argumente als spießbürgerlich und moralisch ab und versteht sich selbst stolz als amoralisches Wesen, dem nichts als ihre Freiheit am Herzen läge, wobei sie niemanden erlaube, ein Recht auf sie zu haben.<sup>477</sup>

Beauvoir erhebt die Freundschaft somit auf eine moralische Ebene, wobei sie zwei extreme Pole der Begegnungsmöglichkeiten mit dem Anderen hervorhebt, ohne jedoch gesondert darauf hinzuweisen, dass die normalen Alltagsbegegnungen zumeist weniger spektakulär als zwischen den beiden Extremen Freundschaft oder Gewalt verlaufen. In *Sie kam und blieb* stellt Beauvoir jedenfalls dem zerstörerischen Verhältnis mit Xavière, die jegliche Moral ablehnt, das moralische Verhältnis der Freundschaft, im Sinne wechselseitiger Anerkennung, von Françoise und Pierre gegenüber, das allerdings – wie wir gesehen haben – die Ge-

<sup>477</sup> Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, wie oben, S. 51.

fahr in sich trägt, die Selbstständigkeit zugunsten einer fragwürdigen, immerzu bedrohten Identität zu opfern. In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* erhebt Beauvoir die Freundschaft gemeinsam mit der Nächstenliebe auf die Ebene der Kantischen Moral.<sup>478</sup> Allerdings geht Beauvoir weder in dieser Schrift noch in *Pyrrhus und Cineas* weiter auf die Freundschaft ein. Erst im *Anderen Geschlecht* stellt sie die Freundschaft als höchstes Ziel dar: nur in der Freundschaft kann die wechselseitige Anerkennung der Freiheiten praktisch verwirklicht werden.<sup>479</sup>

Beauvoir könnte in *Sie kam und blieb* dahingehend verstanden werden, dass das Beharren auf absoluter Freiheit und auf uneingeschränkter individueller Verschiedenheit zu Konflikten führen muss, die nur mehr mit dem Tod dieses anderen Bewusstseins zu lösen sind. Ein Hinweis darauf könnte auch in Beauvoirs ursprünglicher Titelwahl *Légitime Défense* gesehen werden, die dann jedoch auf Drängen des Herausgebers durch *L'Invitée* ersetzt wurde.<sup>480</sup> Auf den Tod des Anderen zu gehen wäre dann eine legitime Verteidigung, wenn der andere keinerlei Übereinstimmung und Kompromissbereitschaft mehr zeigt. Es muss also ein Minimum an Gemeinsamkeiten zwischen zwei Bewusstseinen geben, damit diese miteinander leben können. Der moralische Standpunkt, von dem aus der Andere in irgendeiner Form mit gedacht werden kann, scheint als Bedingung für ein gelingendes Zusammenleben Voraussetzung zu sein. Hier zeigt sich einmal mehr, dass Beauvoirs Werk von Anfang an von moralischen Überlegungen mitbestimmt wird. Wie Beauvoir selbst in einem Interview mit Margaret Simons aus dem Jahre 1982 hervorhebt, liege darin auch der große Unterschied zwischen ihr und Sartre: „Ich platziere mich weit mehr auf einem moralischen Niveau, während Sartre sich viel später mit Moral beschäftigte. In Wirklichkeit beschäftigte er sich nie wirklich mit Moral. In *Das Sein und das Nichts* sucht er nicht nach einer Moral, er sucht nach einer Beschreibung, was Existenz ist. (...) Das ist mehr eine Ontologie als eine Moral.“<sup>481</sup> Beau-

<sup>478</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 173.

<sup>479</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 191.

<sup>480</sup> Siehe dazu: Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 444.

<sup>481</sup> Margaret A. Simons, *Beauvoir Interview (1982)* in: Margaret A. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, wie oben, S. 58. Übersetzung vom Englischen ins Deutsche von Susanne Moser.

voir hatte sich bereits im Jahre 1929 in einer philosophischen Auseinandersetzung mit Sartre um „eine pluralistische Moral“<sup>482</sup> bemüht. Allerdings, so schreibt sie in ihren *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, habe sie erkennen müssen, dass „ihre Beweisführungen hinkten“ und ihre Ideen verworren waren – woraus einige Beauvoir-Interpretinnen später den Schluss zogen, dass Beauvoir sich von nun als Philosophin Sartre unterlegen fühlte und sich daraufhin von der Philosophie zurückgezogen hätte.<sup>483</sup>

Wie weit es möglich ist, individuelle Selbstständigkeit zu bewahren und wie weit eine Andersartigkeit gerade noch zuträglich ist, das sind Fragen, die Beauvoir in ihren Schriften immer wieder zur Sprache bringen wird. Von Beginn an besteht sowohl in Beauvoirs Leben als auch in ihren Schriften eine Spannung zwischen der Position der Freundschaft, die aus einer Entscheidung zu wechselseitiger Anerkennung und Verpflichtung erwächst, und der Position des Entwurfs, die sich durch die Freiheit zur Durchsetzung selbstgewählter Entwürfe bestimmt, wodurch es unweigerlich zu Konflikten kommen muss, wie im ersten Teil des Buches bei *Pyrrhus und Cineas* gezeigt wurde. „Ich möchte nicht von irgendjemandem anerkannt werden“, schreibt Beauvoir dort, „denn durch die Kommunikation mit dem Anderen suchen wir den Entwurf zu vollenden, in dem unsere Freiheit eingesetzt ist: (...) der Entwurf, durch

<sup>482</sup> „Zum ersten Mal in meinem Leben fühlte ich mich geistig von einem anderen beherrscht. (...) Im Luxembourg-Garten setzte ich ihm eines Tages in der Nähe des Medicibrunnens jene pluralistische Moral auseinander, die ich mir zurechtgelegt hatte, um die Leute, die ich liebte, denen ich aber dennoch nicht hätte gleichen mögen, vor mir zu rechtfertigen; er zerpfückte sie mir ganz und gar. Ich legte auf sie Wert, weil sie mir das Recht gab, mein Herz darüber entscheiden zu lassen, was Gut und Böse sei; drei Stunden kämpfte ich um sie. Dann musste ich zugeben, dass ich geschlagen war: im Übrigen hatte ich im Laufe der Debatte bemerkt, dass viele meiner Meinungen nur auf Vorurteilen, auf Unaufrichtigkeit oder Oberflächlichkeit beruhten, dass meine Beweisführungen hinkten und meine Ideen verworren waren.“ Zudem entdeckte Beauvoir, dass sie nicht mehr „die Einzige und nicht die Erste war, sondern eine unter anderen“. Außerdem stellte sich heraus, dass Sartre nicht der Einzige war, auch „Nizan, Aron, Politzer hatten vor mir einen beträchtlichen Vorsprung, (...) alle aber hatten weit radikaler als ich die Folgerungen aus der Nichtexistenz Gottes gezogen und die Philosophie aus dem Himmel auf die Erde zurückgeführt“. Simone de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, wie oben, S. 329–330.

<sup>483</sup> Siehe dazu Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, wie oben, S. 40, und Michèle Le Dœuff, *Hipparchia's Choice*, wie oben.

den der andere mich notwendig macht, muss auch mein Entwurf sein.<sup>484</sup> Auf welche Weise dies bei individuellen Menschen, die sich in jeweils verschiedenen Situationen befinden, zu bewerkstelligen wäre<sup>485</sup>, kristallisiert sich für Beauvoir zunehmend als nahezu unlösbares Problem heraus. Den Grund für diese Schwierigkeiten sieht sie rückblickend in ihren Memoiren darin, dass „das Mitsein des Anderen als eine Art Unfall, den jeder Existierende überwinden müsse“<sup>486</sup>, von ihr angesehen worden war: zuerst sollte man allein seinen Daseinsentwurf gestalten und dann das Kollektiv bitten, ihn für gültig zu erklären,<sup>487</sup> während man in Wahrheit in die Gesellschaft hineingeboren wird und nur „in ihr und in Verbindung mit ihr“<sup>488</sup> über sich entscheiden kann. Der Entwurf hängt also nicht nur von uns allein ab, auch nicht nur vom jeweils Anderen, dem man begegnet, sondern davon, wie sich die Gesellschaft generell zu individuellen Entwürfen verhält.<sup>489</sup> Bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* hatte Beauvoir die Rolle der Gesellschaft bei der Verwirklichung von Entwürfen hervorgehoben. Herrscht in einer Gesellschaft Unterdrückung, dann werden alle oder bestimmte Menschen daran gehindert, sich zu entwickeln – „der Unterdrücker verschlingt ihre Transzendenz und weigert sich, diese durch eine freie Anerkennung fortzusetzen.“<sup>490</sup> Betrügerischerweise wird dann die Unterdrückung als „naturegegebene Situation hingestellt, und gegen die Natur

<sup>484</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 253.

<sup>485</sup> Beauvoir hat sich dieser Thematik in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* zwar ausführlich gewidmet und darauf bestanden, dass man nicht *a priori* leugnen dürfe, „dass vereinzelte Wesenheiten gleichzeitig miteinander verbunden sein können und dass ihre individuellen Freiheiten Gesetze aufstellen können, die für alle gültig sind“ (S. 87), es gelang ihr jedoch nicht, diesen Ansatz philosophisch auszuarbeiten.

<sup>496</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, wie oben, S. 469.

<sup>487</sup> Ebenda, S. 469.

<sup>488</sup> Ebenda, S. 469.

<sup>489</sup> So gesehen könnte aber auch der Anspruch selbst, sich durch seine Entwürfe als Transzendenz zu setzen, nichts anderes als eine Vorgabe einer bestimmten Gesellschaft und ihrer Normen sein. Die Aufforderung zur Übernahme der Freiheit, zur Existenz, wäre dann letztendlich Ausdruck einer gesellschaftlichen Forderung, die zu einem bestimmten historischen Moment erhoben wird. Tatsächlich spricht Beauvoir an einer Stelle des *Anderen Geschlechts* davon, „dass das männliche Handeln in der Schaffung von Werten die Existenz selbst als Wert konstituiert hat“. (S. 91)

<sup>490</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 135.

kann man sich ja nicht auflehnen.“<sup>491</sup> Im *Anderen Geschlecht* wird das gesellschaftliche und soziale Umfeld nunmehr zu einem zentralen Faktor für die Bestimmung menschlicher Entwürfe und als solches speziell untersucht.

### Anerkennung – Subjekt – Transzendenz: konzeptuelle und methodologische Grundlagen des *Anderen Geschlechts*

Beauvoir begann das *Andere Geschlecht* im Oktober 1946 und schloss es im Juni 1949 ab. Dazwischen lag eine viermonatige Reise in die USA, die Beauvoir nachhaltig beeindruckte und die sie mit dem Rassismus konfrontierte, aber auch mit der Tatsache, dass die Frau, obwohl sie oft eine Art Rachedurst den Männern gegenüber an den Tag lege, dennoch „ein abhängiges und relatives Geschöpf“ bleibe. „Amerika ist eine männliche Welt“<sup>492</sup>, resümierte sie in ihren Memoiren und in dem Reisebericht *Amerika – Tag und Nacht*. Das Ende des Zweiten Weltkriegs brachte tief greifende Veränderungen mit sich: der Sieg der Alliierten in Europa führte dazu, dass den Frauen in Frankreich das Wahlrecht zugestanden wurde, die UNO proklamierte gleiche Rechte für die Frauen, und die Rassentrennung wurde in den USA offiziell verboten. Beauvoir wurde durch diese Entwicklungen maßgeblich beeinflusst: „In vielen Dingen war mir klar geworden, wie sehr ich vor dem Krieg aus meiner abstrakten Einstellung heraus gesündigt hatte. Jetzt wusste ich, dass es nicht gleichgültig war, ob man Jude oder Arier ist. Aber ich war noch nicht auf die Idee gekommen, dass es ein Frausein gibt“<sup>493</sup>. Dennoch war ihre Aufmerksamkeit geweckt, und bei aller Verschiedenheit der Frauen, denen sie begegnete, hatten diese doch alle die gleiche Erfahrung gemacht – „ein Leben als ‚relative Wesen‘.“<sup>494</sup> Das hätte jedoch noch nicht ausgereicht, um sie dazu zu veranlassen, ein Buch über die Frau zu schreiben. Dieses wurde fast zufällig konzipiert, als sie ein Buch über sich selbst schreiben wollte. Im Laufe ihrer Ge-

<sup>491</sup> Simone de Beauvoir, wie oben, S. 135.

<sup>492</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, wie oben, S. 126.

<sup>493</sup> Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 489.

<sup>494</sup> Simone de Beauvoir, ebenda, S. 489.

sprache mit Sartre<sup>495</sup> sah sie sich damit konfrontiert, dass eigentlich die erste Frage lauten müsste: „Was hat es für mich bedeutet, eine Frau zu sein? Anfänglich hatte ich geglaubt, schnell damit fertig zu werden. Ich hatte nie an Minderwertigkeitskomplexen gelitten, niemand hatte zu mir gesagt: ‚Sie denken so, weil Sie eine Frau sind (...)‘ Dass ich eine Frau bin, hat mich in keiner Weise behindert. ‚Für mich‘, sagte ich zu Sartre, ‚hat das sozusagen keine Rolle gespielt.‘ – ‚Trotzdem sind Sie nicht so erzogen worden wie ein Junge: Das muss man genauer untersuchen.‘ Ich untersuchte es genauer und machte eine Entdeckung: Diese Welt ist eine Männerwelt, meine Jugend wurde mit Mythen gespeist, die von Männern erfunden worden waren.“<sup>496</sup> Beauvoirs Interesse war tief und auf Dauer geweckt. Sie gab den Plan auf, über sich zu schreiben, und begann stattdessen sich mit der Lage der Frau im Allgemeinen zu befassen.

Im Gegensatz zu vielen ihrer Schriften, die sie aus einer persönlichen Erfahrung heraus begonnen hatte, kommt Beauvoir hier also eher zufällig dazu, einen ganz zentralen Aspekt ihrer Persönlichkeit im Alter von 40 Jahren überhaupt erst zu entdecken: ihr Frausein. Für Beauvoir war das Geschlechterverhältnis bis 1945 kein Thema. Weit davon entfernt, unter ihrer Weiblichkeit zu leiden –, hebt Beauvoir in ihren Memoiren hervor – habe sie vielmehr von ihrem zwanzigsten Lebensjahr an die Vorteile beider Geschlechter genossen.<sup>497</sup> Gerade diese bevorzugte Stellung habe es ihr überhaupt erst ermöglicht, mit völliger Gelassenheit das *Anderer Geschlecht* zu schreiben.<sup>498</sup>

### *Die soziale Dimension der Transzendenz*

Im *Anderen Geschlecht* unternimmt Beauvoir eine fundamentale Kritik an der patriarchalen Gesellschaft, welche Transzendenz und Freiheit allein für die Männer in Anspruch nimmt. Zusammengefasst lautet ihre Hauptthese: den Frauen wird die Anerkennung als Subjekt verwehrt, sie

<sup>495</sup> Siehe dazu auch: Claude Francis, Fernande Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, wie oben, S. 155.

<sup>496</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, wie oben, S. 97–98.

<sup>497</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>498</sup> Ebenda, S. 187.



werden zur Anderen gemacht und in die Sphäre der Immanenz hineingedrängt. Beauvoir verleiht nunmehr dem Begriff der Transzendenz einen sozialen Aspekt: er stellt die von Männern beherrschte Sphäre der Öffentlichkeit dar, in der das Subjekt durch produktive Arbeit, durch Realisierung selbst gewählter Entwürfe sowie durch Schaffung von Werten Anerkennung erlangen kann, während der weibliche Bereich die Sphäre der Immanenz darstellt, die durch Wiederholung, Erhaltung und Kontinuität gekennzeichnet ist, mit der Sphäre des Lebens und des Privaten einhergeht und keinerlei Raum für die Realisierung individueller Entwürfe zulässt.<sup>499</sup>

Bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* hatte Beauvoir erste Ansätze zur sozialen Dimension des Transzendenzbegriffs entwickelt, indem sie die reinen Lebenserhaltungstätigkeiten nicht mit Transzendenz, sondern mit Immanenz gleichsetzte und damit indirekt auf die Lebenssituation der Frauen hinwies. „Das Leben strebt danach, sich gleichzeitig fortzupflanzen und sich zu überschreiten: wenn es sich nur am Dasein erhält, dann bedeutet ‚leben‘ lediglich ‚nicht sterben‘, und das Dasein des Menschen unterscheidet sich nicht von einem sinnlosen Vegetieren. Ein Leben rechtfertigt sich nur, wenn sein Bemühen, sich fortzusetzen, in das Sich-Überschreiten eingebettet ist, und dieses Sich-Überschreiten keine anderen Grenzen hat als jene, die sich das Subjekt selbst gibt.“<sup>500</sup> Durch die Unterdrückung würde die Menschheit – wie wir gesehen haben – in zwei Gruppen gespalten: Auf der einen Seite stünden jene Menschen, die die Menschheit über sich hinausführen und dadurch aufbauen, auf der anderen jene, die dazu verurteilt seien, ohne jegliche Hoffnung auf der Stelle zu treten und lediglich das Weiterbestehen der Gesamtheit zu sichern. Das Leben dieser Menschen beschränke sich auf eine reine Wiederholung mechanischer Gesten; ihre Muße reiche gerade aus, um sie neue Kraft schöpfen zu lassen; der Unterdrücker verschlinge ihre Transzendenz und weigere sich, diese

<sup>499</sup> Siehe dazu: Eva Lundgren-Gothlin, *Simone de Beauvoir's 'The Second Sex'*, wie oben, S. 242.

Eva Lundgren-Gothlin weist darauf hin, dass Beauvoir ein von Sartre abweichendes Konzept von Transzendenz entwickelt, das eher an Hegel und Marx orientiert ist. Bei Sartre sei der intentionale Akt und der Entwurf nicht an sozialen Kategorien orientiert, Hausarbeit würde sehr wohl auch als Entwurf anzusehen sein.

<sup>500</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 134.

durch eine freie Anerkennung fortzusetzen. Um eine Auflehnung zu verhindern, werde die Unterdrückung betrügerischerweise als naturgegeben hingestellt.<sup>501</sup>

Im *Anderen Geschlecht* bezieht sich Beauvoir explizit auf Hegel, der den Begriff der Anerkennung zu einer zentralen philosophischen Kategorie erhob und eine Ontologie der Geschlechter<sup>502</sup> entwickelt hatte, die Männern und Frauen zwei jeweils verschiedene gesellschaftliche und soziale Sphären zuordnete. Beide sind aufeinander angewiesen, bedingen einander, aber nicht in gleichwertiger Dualität, sondern in einem hierarchischen Verhältnis, indem den Frauen, die für das Mensch- und Subjektsein notwendige Fähigkeit zur Allgemeinheit abgesprochen wird.<sup>503</sup> Der Frau ist die Sphäre der Öffentlichkeit, der Zugriff auf die Welt, die Transzendenz verwehrt. Sie bleibt dem Reich der Notwendigkeit, dem Leben, der Immanenz verhaftet. Sie kann daher nicht am „Kampf um Anerkennung“ jenem wichtigen Prozess der Subjektwerdung<sup>504</sup> teilnehmen, in dem die Männer ihr Leben riskieren und sich damit zur Transzendenz erheben. Das Prinzip der Anerkennung stellt also einen sozialen Prozess dar, in dem Identitäten festgelegt werden.

Beauvoir verwendet – wie noch zu zeigen sein wird – Hegels Anerkennungskonzept dazu, um die Ausschlussmechanismen gegenüber Frauen aufzuzeigen und zu dekonstruieren: unter dem Mythos des

<sup>501</sup> Ebenda, S. 135.

<sup>502</sup> Hegel erhebt das Geschlechterverhältnis in einen ontologischen Rang: Die „natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit *intellektuelle* und *sittliche* Bedeutung.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, wie oben, § 165. Siehe dazu auch: Seyla Benhabib, *Hegel, die Frauen und die Ironie*, in: *Selbst im Kontext*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 264.

<sup>503</sup> In Hegels Konzept stellt die Frau das Ansichsein dar. Sie ist „das *andere* (...) in Form der konkreten *Einzelheit* und der *Empfindung*; (...) das Passive und Subjektive.“ Der Mann hingegen stellt das Fürsichsein dar: „Das *eine* ist daher das Geistige, als das sich Entzweigende in die *für sich* seiende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der *freien Allgemeinheit*, (in) das Selbstbewusstsein des begreifenden Gedankens und (in das) Wollen des objektiven Endzwecks.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, § 166, S. 318.

<sup>504</sup> Nach Hegel geht die Subjektwerdung nicht ohne Kampf, der durch den (zumindest symbolischen) Tod in das Reich der Transzendenz, das Reich des Übersinnlichen führt. Um Subjekt werden zu können, muss der Wert des Lebens dem Wert des Todes untergeordnet werden, und dies geschieht, indem man sein Leben aufs Spiel setzt. Von diesem Prozess sind die Frauen jedoch ausgeschlossen.

„Ewigweiblichen“ wird aufgrund naturteleologischer Vorstellungen der Frau der Platz in der Familie zugewiesen, wobei sie bestimmte Kriterien erfüllen muss, um als Frau anerkannt zu werden, zugleich wird sie damit aber von wesentlichen gesellschaftlichen Prozessen ausgeschlossen. Gleichzeitig entwirft Beauvoir ein neues Anerkennungskonzept, das aus zwei parallelen Bewegungen besteht: einerseits aus der Forderung nach Anerkennung von Gleichheit – alle Menschen sind Freiheit und Transzendenz – und andererseits, parallel dazu, der Forderung nach Anerkennung von Differenz<sup>505</sup>: der Anerkennung meiner je eigenen Besonderheit, die aber erst dann in Erscheinung treten kann, wenn nicht nur die Würde, das heißt der Anteil an der abstrakten universellen Menschheit, sondern das Selbst auch in seiner partikularen Situiertheit anerkannt wird. Ein wesentlicher Aspekt davon ist die Geschlechtlichkeit des Menschen, die anerkannt und mit berücksichtigt werden muss. Erst dann können versteckte Ausschluss- und Unterdrückungsmechanismen, die zum Beispiel aufgrund von Geschlecht oder Rasse stattfinden, thematisiert werden. Beauvoir steht damit von Anfang an im Spannungsfeld zwischen Hegels emanzipatorischem Instrumentarium und seinen restaurativen Bemühungen, die Frau aufgrund ihrer „natürlichen Bestimmtheit“ aus dem für die Subjektwerdung so wesentlichen Prozess der wechselseitigen Anerkennung auszuschließen. So stützt sie sich einerseits auf das in Hegels Dialektik angelegte Potenzial der Veränderung. Indem Hegel das „Werden“ und damit die Veränderung in das „Sein“ gebracht hatte, konnte die Tatsache, dass die Frauen den Männern heute unterlegen sind, in die Frage umgewandelt werden, „ob es ewig bei diesem Stand der Dinge bleiben soll.“<sup>506</sup> Denn: „sein heißt geworden sein, heißt zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt.“<sup>507</sup> Andererseits baut Hegel einen Mythos der Weiblich-

<sup>505</sup> Wie Herta Nagl-Docekal zeigt, steht das Thema der Gleichheit und Anerkennung von Differenz nach wie vor im Zentrum feministischer politischer Philosophie, wobei sie betont, dass die Forderung nach Anerkennung von Differenz nicht automatisch mit einer Ablehnung des Gleichheitspostulats einhergehen dürfe. Herta Nagl-Docekal, *Gleichbehandlung und Anerkennung von Differenz: Kontroverstele Themen feministischer politischer Philosophie*, in: *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Hg. von Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 9–54.

<sup>506</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 20.

<sup>507</sup> Ebenda, S. 20.

keit auf, um die Frauen auf einer niedrigeren Stufe ansiedeln zu können. Der Frau werden im Gegensatz zum Mann ganz bestimmte Eigenschaften zugeschrieben: er ist das „Eine“, das Geistige, das sich in der Außenwelt verwirklicht, sie aber das „Andere“, das passiv seinen Platz in der Familie einzunehmen hat, womit der Frau prinzipiell die Fähigkeit zur Individualität abgesprochen wird. Der Mythos der Weiblichkeit – so Beauvoir –, der um die Frau herum aufgebaut wird, schafft ein bestimmtes Bild der Frau, mit deren Hilfe dann die Unterdrückung und der Ausschluss der Frauen aufgrund der ihnen zugeschriebenen „natürlichen Unterlegenheit“ stattfindet.<sup>508</sup>

Im Zentrum von Beauvoirs Interesse steht nun die Frage, wie es möglich ist, dass es zwischen Mann und Frau niemals zu einem Kampf um Anerkennung kam beziehungsweise dass die Frau „nie als ein Subjekt vor den anderen Mitgliedern der Kollektivität aufgetaucht“<sup>509</sup> ist. Diese Frage kann jedoch nicht ohne die Erläuterung des Begriffs des Subjekts, auf dem Beauvoir aufbaut, verstanden werden. Deshalb wird auf den Subjektbegriff nunmehr näher eingegangen.

### *Der Subjektbegriff*

Während Beauvoir nirgendwo einen Versuch unternimmt, den Begriff der Anerkennung näher zu definieren, behandelt sie das Problem des Subjekts an mehreren Stellen ausführlich. Dabei verwendet sie verschiedene Subjektbegriffe, ohne diese jedoch explizit zu unterscheiden. Eine Begriffsklärung wäre aber nötig, um zu zeigen, dass das Problem der Anerkennung sich in verschiedenen Bereichen stellt, die mit den Existenz- und Handlungsweisen des Subjekts verbunden sind, wodurch dessen besondere Ansprüche zum Ausdruck gebracht werden. Es soll also unterschieden werden zwischen

1. dem Subjekt der Existenz,
2. dem Subjekt der Moral,
3. dem Subjekt der Herrschaft.

<sup>508</sup> Beauvoir weist an verschiedenen Stellen darauf hin, dass die Frau eigens dafür vom Mann erfunden worden sei. (Zum Beispiel S. 764) An einer anderen Stelle spricht sie explizit davon: Sie (die Männer) haben sie (die Frau) erfunden. (S. 245)

<sup>509</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 748.

Die Unterscheidung verschiedener Subjektkonzepte bedeutet jedoch nicht, dass sie in ihren reinen Formen vorhanden sind. Es besagt auch nicht, dass der Mensch in sich eine Pluralität von Subjekten trägt, sondern dass er ein Subjekt „ist“, das verschiedene Ansprüche und Dimensionen in sich vereint, die philosophisch-hermeneutisch zu unterscheiden wären. Auch wenn es bei Beauvoir so aussieht, wie wenn sie zum Beispiel das Subjekt der Herrschaft als solches in bestimmten Passagen verwenden würde, muss mit berücksichtigt werden, dass dieses Subjekt der Herrschaft sowohl über eine konkrete Existenz verfügt, als auch einen bestimmten Moralanspruch erhebt. Ebenso kann das Subjekt der Existenz immer wieder einen Herrschaftsanspruch stellen. Das Subjekt der Moral seinerseits ist nicht herrschaftsneutral – es kann die Herrschaft in Frage stellen oder sie auch für sich allein beanspruchen.

### Das Subjekt der Existenz

Für den Existenzdenker ist jedes Subjekt primär ein Existierendes, eine Ex-sistenz, ein Überschreiten der Geworfenheit und der Situation.<sup>510</sup> „Ein Existierendes“, betont Beauvoir im *Anderen Geschlecht*, „ist nichts anderes als das, was es tut: Das Mögliche geht nicht über das

<sup>510</sup> Um das Wesen des Menschen zu erhellen, muss man gerade beim Dasein ansetzen, im alltäglichen Besorgen, nicht beim theoretischen Betrachten. Der Mensch ist nicht ein Ding, das neben anderen vorhanden ist, sondern ein Wesen, dem es um das eigene Sein geht. In diesem „es geht um ...“ liegt das vor aller theoretischen Reflexion bestehende Verhältnis zu sich selbst.“ Die Analyse der Existenz ist nicht möglich durch Herausstellung sachhaltiger Eigenschaften an ihr als einem Vorhandenen, einem Ding, sondern nur durch das „Wie“ ihres Seins, das heißt durch die Art und Weise ihres Verhaltens zur Welt wie zu sich selbst. Der Mensch ist immer von seinen Möglichkeiten her zu verstehen, weil sein Sein noch nicht endgültig festgelegt ist. Dadurch ist er selbst nie am Ende, sondern lebt als ein immer währendes „Noch-nicht“; er muss den gegenwärtigen Zustand stets übersteigen, ihn „transzendieren“; dieser Überstieg ist ein Wesensgesetz der Existenz. Transzendenz drückt also bei Heidegger das Unabgeschlossene, Unvollendete der Existenz aus, die nur sein kann im stetigen Überstieg ihrer selbst. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 42.)

Bei Sartre bedeutet Transzendenz in Anlehnung an Heidegger ebenfalls, dass die menschliche-Realität nicht irgendetwas ist, was zunächst vorhanden wäre, um sich dann mit diesem oder jenem Ziel in Verbindung zu setzen, sondern dass sie im Gegenteil ein Sein ist, das ursprünglich Entwurf ist. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 786.

Wirkliche hinaus, die Essenz geht der Existenz nicht voraus, in seiner reinen Subjektivität *ist* der Mensch *nichts*. Er wird an seinen Handlungen gemessen.<sup>511</sup> Es stellt sich jedoch die Frage: ist die Frau ihrem Wesen nach auch eine Existenz, ein Subjekt? Von einer Bäuerin – so Beauvoir – kann man sagen, dass sie eine gute oder schlechte Arbeiterin ist, von einer Schauspielerin, dass sie Talent hat oder nicht, „aber wenn man eine Frau in ihrer immanenten Präsenz betrachtet, kann man absolut nichts über sie sagen, sie ist diesseits jeglicher Qualifizierbarkeit.“<sup>512</sup> Auf die Frage „*wer sie ist*“<sup>513</sup>, lasse sich keine Antwort geben, nicht, weil die verborgene Wahrheit zu schwankend wäre, um sich einkreisen zu lassen, sondern weil es in diesem Bereich keine Wahrheit gibt:<sup>514</sup> in der menschlichen Kollektivität gäbe es nichts, „was natürlich wäre, und (...) auch die Frau“<sup>515</sup> sei ein Produkt der Zivilisation. In einem Interview mit Margaret Simons aus dem Jahr 1985 betont Beauvoir, dass sie in einer Hinsicht immer mit Sartre übereingestimmt und seine diesbezügliche Theorie übernommen habe: „wir glaubten nie an eine menschliche Natur.“<sup>516</sup>

Beauvoir differenziert jedoch Sartres Ablehnung der menschlichen Natur, indem sie auf den geschlechtlichen Aspekt dieser Problematik hinweist: so wie es keine menschliche Natur gibt, gibt es auch keine „weibliche Natur“<sup>517</sup>. Das Verständnis dafür, was im existentialistischen Sinne die Ablehnung einer menschlichen Natur bedeutet, ist für die Interpretation des *Anderen Geschlechts* von zentraler Bedeutung.

<sup>511</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 323.

<sup>512</sup> Ebenda, S. 323.

<sup>513</sup> Ebenda, S. 323.

<sup>514</sup> Ebenda, S. 323.

<sup>515</sup> Ebenda, S. 892.

<sup>516</sup> Beauvoir hebt in diesem Interview hervor, dass in der englischen Übersetzung Fehler passiert seien, indem der Heidegger'sche Begriff der „human reality“, der die Anwesenheit des Menschen in der Welt meint, mit „human nature“ übersetzt worden sei.

Siehe dazu: Margaret A. Simons, *Beauvoir Interview (1985)* in: Margaret A. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, wie oben, S. 94, aus dem Englischen übersetzt von Susanne Moser.

<sup>517</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1999, S. 58.

„Der Mensch, wie ihn der Existentialist sieht“, schreibt Sartre, „ist nicht definierbar, weil er zunächst nicht ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen.“<sup>518</sup> Der Existentialismus von Sartre und Beauvoir vertritt eine atheistische Position, im Gegensatz zur philosophisch-theologischen Tradition, in der von einem Schöpfer-Gott ausgegangen wurde. Ob bei Descartes oder Leibniz, immer wurde angenommen – so Sartre –, dass der Wille mehr oder weniger dem Verstand folge, und dass Gott, wenn er schöpft, genau weiß, was er schöpft. Der Begriff des Menschen ist dabei im Geist Gottes dem Begriff eines beliebigen Gegenstands vergleichbar, den der Handwerker im Kopf hat, wenn er ihn herstellen will. Wenn der Handwerker einen bestimmten Gegenstand herstellt, lässt er sich von einem Begriff, man könnte auch sagen von einem Zweck anregen, um nach einem bestimmten Herstellungsverfahren, das auch ein Teil des Begriffs ist, diesen zu produzieren. Das Wesen, die Essenz dieses Gegenstands geht dabei der Existenz voraus, der Begriff ist bereits vorhanden, bevor der konkrete Gegenstand existiert. Wir haben es hier, betont Sartre, mit einer technischen Betrachtung der Welt zu tun, bei der die Produktion der Existenz vorausgeht. Analog dazu schaffe auch Gott den Menschen entsprechend einem Begriff: der individuelle Mensch sei dann nur die Verwirklichung eines bestimmten Begriffs, der im göttlichen Verstand enthalten sei.<sup>519</sup> Im 18. Jahrhundert werde innerhalb des philosophischen Atheismus die Vorstellung Gottes beseitigt, der Gedanke, dass das Wesen der Existenz vorausgehe, werde aber beibehalten. Ob bei Diderot, Voltaire oder auch bei Kant: „Der Mensch ist Besitzer einer menschlichen Natur; diese menschliche Natur, die den Begriff vom Menschen ausmacht, findet sich bei allen Menschen wieder.“<sup>520</sup> Dies bedeutet, dass jeder Mensch ein besonderes Beispiel eines allgemeinen Begriffes ist. Das menschliche Wesen geht somit jener historischen Existenz voraus, der wir in der Natur begegnen.

Wenn Gott jedoch nicht existiere, folgert Sartre, dann gäbe es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgehe, nämlich

<sup>518</sup> J.-P. Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, wie oben, S. 120.

<sup>519</sup> Ebenda, S. 120.

<sup>520</sup> Ebenda, S. 120.

den existierenden Menschen. „Nichts ist am intelligiblen Himmel vorgezeichnet, der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird.“<sup>521</sup> Mit Gott verschwindet auch jede Möglichkeit, Werte in einem intelligiblen Himmel zu finden. Nirgendwo steht mehr geschrieben, dass das Gute existiert, dass man ehrlich sein soll und nicht lügen darf, denn man befindet sich nunmehr auf einer Ebene, wo es nichts mehr gibt außer dem Menschen.

Der Existentialismus radikalisiert die Konzepte der Moderne, indem er Existenz, Subjekt und Freiheit vom Begriff des Menschen, der fixen menschlichen Natur, entkoppelt und als bewegliche ontologische Grundstruktur jedes einzelnen existierenden Menschen ansieht: jeder Mensch ist eine historisch-werdende und bis ans Lebensende nie endgültige Transzendenz und Freiheit.<sup>522</sup> Hand in Hand damit geht eine Dekonstruktion jeglicher Form von Vernunft- oder Naturordnung, die sich stellvertretend für eine Gottesordnung im 18. Jahrhundert gebildet hatte.

Beauvoir weist in *Pyrrhus und Cineas* darauf hin, dass es keine Naturordnung mehr gibt, „nach der der Platz jedes Einzelnen durch den Platz aller anderen bestimmt wäre (...); um in der Welt einen festgelegten Platz einnehmen zu können, müsste der Mensch selbst festgelegt, also reine Passivität sein. Dann würde er das Ziel seiner Handlungen nicht in Frage stellen: er würde überhaupt nicht handeln.“<sup>523</sup> Da der Mensch jedoch frei sei, könne er keinen Platz auf Erden *haben*. Vielmehr *nimmt* er einen Platz ein, indem er sich in die Welt wirft, indem er durch seinen eigenen Entwurf bewirkt, dass er inmitten der Menschen existiert.<sup>524</sup> Keine vorgegebene Ordnung bestimmt mehr die Welt und

<sup>521</sup> Ebenda, S. 121.

<sup>522</sup> So betont Sartre in das *Sein und das Nichts*, dass Kant damit beschäftigt sei, die allgemeinen Gesetze der Subjektivität festzustellen, die für alle dieselben seien, dass er die Frage der einzelnen konkreten Personen jedoch nicht behandelt habe. Vielmehr sei für ihn das Subjekt nur das gemeinsame Wesen dieser Personen. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 411.

Beauvoir betont immer wieder, dass bei Hegel die Einzigartigkeit des Einzelnen geleugnet wird, dass nur der Geist und nicht der Einzelne als Subjekt angesehen wird: „Der Geist ist Subjekt; wer aber ist dieses Subjekt?“, schreibt sie in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 151.

<sup>523</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 217.

<sup>524</sup> Ebenda, S. 218.



den Platz, den der jeweilige Mensch in ihm einnimmt: „Er fühlt sich keineswegs als ein Rädchen in einem genau ineinandergreifenden Räderwerk“ – betont Beauvoir –, „im Gegenteil, ihm will scheinen, dass ihm kein Winkel auf der Erde vorbehalten ist: allenthalben ist er überzählig.“<sup>525</sup>

Die Existenz des Menschen ist keineswegs von vornherein gerechtfertigt oder gar notwendig – ein Umstand, den Beauvoir in all ihren Werken schmerzhaft betont. Vielmehr muss der Mensch seine Existenz überhaupt erst durch sein Tun rechtfertigen, sich einen Grund für seine Existenz geben, sich selbst begründen. Beauvoir spricht dies im *Anderen Geschlecht* wie selbstverständlich aus: „Jedes Individuum, dem daran liegt, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet sie<sup>526</sup> als ein unendliches Bedürfnis, sich zu transzendieren.“<sup>527</sup> Nur durch mein Tun rechtfertige ich meine Existenz und nicht dadurch, dass ich einfach lebe: „Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft.“<sup>528</sup>

Die bürgerliche Gesellschaft versucht hingegen der Frau aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Natur, von Geburt an einen bestimmten Platz in der Gesellschaft zuzuweisen. Sie erhält damit – ganz im Gegensatz zum Mann – einen Platz in einer „Naturordnung“, den sie nicht erst zu erkämpfen oder zu erringen hat, der ihr vielmehr von Geburt an vorbestimmt und vorgegeben ist. Aufgrund der Natur auf einen bestimmten Platz und eine bestimmte Tätigkeit beschränkt zu werden, stellt für Beauvoir jedoch – wie sie in ihrem ganzen Werk zu zeigen versucht – eine unhaltbare Form der Unterdrückung und des Ausschlusses dar. Dies würde nämlich bedeuten, dass der Mensch zum Objekt, zu einem Ding gemacht wird. Er würde auf bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten von vornherein festgelegt werden, es bliebe ihm keinerlei Möglichkeit mehr, das Ziel seiner Handlungen in Frage stellen zu können, er würde überhaupt nicht mehr handeln können.<sup>529</sup>

<sup>525</sup> Ebenda, S. 218.

<sup>526</sup> „sie“ im Original statt „es“.

<sup>527</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>528</sup> Ebenda, S. 25.

<sup>529</sup> Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, wie oben, S. 217.

## Das Subjekt der Moral

Die Tatsache, keinen festen Platz in der Welt zu haben, eröffnet zwar viele Möglichkeiten, die unter Umständen nicht gegeben wären, wenn unser Platz von der Gesellschaft vorgegeben wäre, andererseits bedeutet dies auch eine ständige Anspannung, einen ständigen Kampf, um sich einen Platz in dieser Welt zu erobern und diesen dann zu verteidigen. Außerdem bedarf es einer offenen Zukunft, die es ermöglicht, neue Entwürfe zu realisieren. Diese Offenheit wird aber von zwei Seiten bedroht: es kann jederzeit zu einem Rückfall von der Transzendenz in die Immanenz kommen, dadurch, dass das Subjekt freiwillig seine Freiheit aufgibt, vor dieser flüchtet, oder weil einem dieser Rückfall auferlegt wird. Es bedarf also einer zusätzlichen ethischen Dimension, die sich zum einen an das Subjekt der Existenz mit der Forderung wendet, seiner moralischen Dimension gewahr zu werden und diese zu verwirklichen, und zum anderen den Herrschaftsanspruch anderer, welche die Transzendenz nur für sich in Anspruch nehmen wollen, zurückweist. Beauvoir geht dabei, wie bereits gezeigt wurde<sup>530</sup>, über Sartres ontologisches Konzept der Freiheit hinaus und entwickelt den Begriff der „sittlichen Freiheit“, der eine eigene, willentliche Entscheidung zum „frei sein wollen“ bedeutet. Es handelt sich darum, der Versuchung zu widerstehen, die eigene Freiheit zu fliehen, wie auch, sich allen Herrschaftsansprüchen zu widersetzen, welche die Freiheit für sich allein in Anspruch nehmen wollen. Das Subjekt der Existenz befindet sich also ständig im Spannungsfeld zwischen dem Subjekt der Moral und dem Subjekt der Herrschaft. Im *Anderen Geschlecht* zeigt Beauvoir, dass das Subjekt der Herrschaft das Subjekt-Sein nur für sich alleine in Anspruch nehmen und die anderen ausschließen will, indem es leugnet – um seine Herrschaft beizubehalten –, dass die Freiheit schon jedem Subjekt, insofern es Transzendenz ist, innewohnt. Das Subjekt der Herrschaft setzt sich als das Wesentliche, um das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren.<sup>531</sup> Beauvoir zeigt, dass dieses Subjekt der Herrschaft immer ein männliches (gewesen) ist: „Er (der Mann,

<sup>530</sup> Siehe dazu das vorhergehende Kapitel: *Die Befreiung zur Freiheit: die ethische Dimension der Transzendenz*.

<sup>531</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 13.

S. M.) ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie (die Frau, S. M.) ist das Andere.“<sup>532</sup>

Das Subjekt der Herrschaft ist mit dem Subjekt der Moral in einer doppelten Hinsicht verbunden: auf der einen Seite braucht es die Moral und nützt sie aus, um sich als absolutes Subjekt legitimieren zu können, auf der anderen Seite setzt es voraus, dass es allein über die Moral, über gut und böse, gerecht und ungerecht, zu entscheiden hat. Beauvoir demonstriert, wie die Moral durch den Diskurs der Herrschenden zum Ausschlussmechanismus gemacht und gegen die Frauen verwendet wurde.

### Das Subjekt der Herrschaft

Beauvoir geht im *Anderen Geschlecht* davon aus, dass das Subjekt der Herrschaft so alt ist wie die Menschheit und dass die von ihm hervorgebrachte Kategorie des *Anderen* so ursprünglich ist wie das Bewusstsein selbst.<sup>533</sup> In den primitivsten Gesellschaften, in den ältesten Mythologien gäbe es eine Dualität zwischen dem Gleichen und dem Anderen, die jedoch zunächst nicht im Zeichen der Geschlechtertrennung gestanden habe. Die Alterität sei vielmehr eine „grundlegende Kategorie des menschlichen Denkens“<sup>534</sup>, wobei in den verschiedenen Begriffspaaren wie „Sonne-Mond, Tag-Nacht“ zunächst kein weibliches Element enthalten gewesen ist, ebenso wenig wie in der Gegenüberstellung von „Gut und Böse, der Heil- und Unheil bringenden Prinzipien, der Rechten und der Linken, Gottes und Luzifers.“<sup>535</sup> Die grundlegenden Kategorien der sozialen Wirklichkeit, so wie sie Lévi-Strauss festgestellt hätte, nämlich „Dualität, Wechselfolge, Gegensatz und Symmetrie“<sup>536</sup>,

<sup>532</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>533</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>534</sup> Ebenda, S. 13.

<sup>535</sup> Ebenda, S. 13.

<sup>536</sup> Beauvoir zitiert hier Lévi-Strauss, der den Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand nach der Befähigung der Menschen bestimmt hat, biologische Beziehungen in Gegensatzsystemen zu denken. Beauvoir bezieht sich hier explizit auf die Dissertation *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* von Lévi-Strauss, deren Druckfahnen ihr von Levi-Strauss zur Verfügung gestellt worden waren. Siehe dazu: Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 13, und die Anmerkung Nr. 2, S. 901.

würden jedoch unverständlich bleiben, wenn die menschliche-Realität ausschließlich ein auf Solidarität und Freundschaft beruhendes *Mitsein* wäre. Vielmehr, betont Beauvoir, würden diese Phänomene erst wirklich begreiflich werden, wenn man „mit Hegel im Bewusstsein selbst eine grundlegende Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewusstsein entdeckt. Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren.“<sup>537</sup>

Um Subjekt sein zu können, bedarf es also nicht nur einer willentlichen Setzung – eines Aktes der Selbstbehauptung –, sondern noch zusätzlich eines Anderen, dem sich das zu setzende Subjekt entgegensetzen kann. Es ist in seinem Subjektsein von diesem Anderen insofern abhängig, als es nur in der Entgegensetzung zu diesem überhaupt erst in Erscheinung treten kann. Das Subjekt muss sich aus einem zunächst auf Solidarität und Freundschaft beruhenden *Mitsein*<sup>538</sup>, durch einen Akt der Entgegensetzung heraus differenzieren. Diese „Gegensätzlichkeit“, so Beauvoir, habe sich erst allmählich aus einem ursprünglichen *Mitsein* herausgebildet.<sup>539</sup> Die Frau jedoch habe diese Gegensätzlichkeit nie durchbrochen. Darin bestehe einer der Gründe, warum der Mann die Frau als eine *Andere* konstituieren konnte: sie hat den Anspruch, Subjekt zu sein, nicht erhoben, weil sie ihre Bindung an den Mann als notwendig empfand, ohne deren Reziprozität zu setzen.<sup>540</sup> Das Paar, betont Beauvoir, sei nämlich eine Grundeinheit, eine biologische Gegebenheit, deren Hälften aneinander gefesselt seien, weshalb auch eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern nicht möglich gewesen sei.<sup>541</sup>

Beauvoir verwendet den Begriff des *Mitseins* in widersprüchlicher Hinsicht. Während er an gewissen Stellen Freundschaft und Solidarität

<sup>537</sup> Ebenda, S. 13.

<sup>538</sup> Ebenda, S. 13.

<sup>539</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>540</sup> Ebenda, S. 17.

<sup>541</sup> Es soll hier nicht diskutiert werden, ob diese Annahme haltbar ist. Vielmehr erscheint es, dass Beauvoir das Modell der bürgerlichen Kleinfamilie unreflektiert verallgemeinert. In den meisten Kulturen stellt nämlich nicht das Paar die Grundeinheit dar, sondern eine Großfamilie oder Sippe. In manchen Kulturen gibt es auch eine komplette Trennung nach Geschlechtern, wobei jeweils die Frauen und die Männer in getrennten Bereichen zusammenleben.

bedeutet, drückt er hier einen Zustand aus, in dem sich noch kein Subjekt herausgebildet hat. Im *Anderen Geschlecht* spricht Beauvoir auch davon, dass die Frau oft als die *Andere* verehrt wurde, aber nur, um ihre Alterität als absolut und unreduzierbar zu konstituieren und um „ihr den Zugang zum menschlichen *Mitsein* zu verwehren.“<sup>542</sup> Hier wird nun das *Mitsein* als etwas dargestellt, in das die Frauen nicht einfach als biologische Gegebenheit hineingeboren sind, sondern als etwas, das ihnen verweigert werden kann. Trotz aller dieser Widersprüchlichkeiten gibt es bei Beauvoir jedoch eine Dimension von menschlicher-Realität, die nicht durch eine „grundlegende Feindseligkeit“ gekennzeichnet ist, wie sie Hegel in jedem Bewusstsein sieht. Beauvoir scheint also die Möglichkeiten einer wechselseitigen Anerkennung ins Auge zu fassen, in der die Freiheit des einen die Freiheit des anderen ermöglicht. Das Konzept von Freundschaft stellt – wie noch zu zeigen sein wird – eine Alternative zu demjenigen Konzept dar, in dem sich das Subjekt in einem grundsätzlich feindseligen Akt durch Entgegensetzung konstituiert.

Nimmt Beauvoir also zwei verschiedene Formen von Bewusstsein an? Eines, das mit Hegel grundsätzlich feindselig gegenüber jedem anderen Bewusstsein gestimmt ist, und eines, das diese grundsätzliche Feindseligkeit nicht in sich trägt? Bestehen diese beiden nebeneinander und wie verhalten sie sich zueinander? Wie entwickelt sich überhaupt ein Subjekt aus dem *Mitsein* heraus? Eines jedenfalls folgt aus dem bisher von Beauvoir Gesagten: das menschliche Zusammenleben basiert nicht auf einem ursprünglichen Subjektsein, vielmehr scheint sich das Subjekt erst dadurch zu konstituieren, dass es sich aus diesem „ursprünglichen *Mitsein*“ heraus differenziert und sich nun zu anderen Menschen innerhalb oder außerhalb dieser Gemeinschaft in Entgegensetzung bringt, wobei dieser Akt eine grundsätzliche Feindseligkeit in sich trägt.

Beauvoir zeigt, wie es gelingen könnte, sich als kollektives Subjekt zu setzen: es müsse eine eigene Vergangenheit, eine eigene Geschichte oder Religion, oder zumindestens eine Arbeits- oder Interessensgemeinschaft gebildet werden, durch die es möglich wird, „sich zu einer Einheit zusammenzuschließen, die sich selbst setzt, indem sie sich ent-

<sup>542</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 97.

gegensetzt“<sup>543</sup>. Dörfer, Stämme, Nationen und Klassen gewinnen ihre Einheit folglich dadurch, dass sie sich zu anderen Dörfern, Stämmen, Nationen oder Klassen in Entgegensetzung bringen. Indem sie sich als gemeinsames Subjekt setzen, gewinnen sie ihre Einheit in der Abgrenzung und im Ausschluss zu Anderen. Das Subjekt wird hier also als ein Kollektiv gesehen, das seine Identität dadurch stiftet, dass es anderen gegenüber grundsätzlich feindlich gestimmt ist. Die Einheit des Subjekts wird durch einen Herrschaftsanspruch nach außen gefestigt. Allerdings, schreibt Beauvoir, wurde diesem Herrschaftsanspruch des Subjekts von außen immer in Form von „Kriegen, Potlachs, Handelsbeziehungen, Verträgen und Fehden“<sup>544</sup> ein Widerstand entgegengebracht, der das Subjekt wohl oder übel dazu zwang, die Wechselseitigkeit seiner Beziehungen anzuerkennen. Allerdings erhebt sich die Frage: bedeutet dies zugleich, dass jeder einzelne Bewohner dieses Dorfes, dieses Reiches beginnen wird, sich sowohl dem Stammesfürsten, dem König, oder auch allen anderen als individuelles Subjekt entgegenzusetzen? Würden die Angehörigen eines Haushalts, die Frau, die Söhne, die Töchter und die Diener, beginnen, sich dem Pater Familias<sup>545</sup> gegenüber als Subjekt zu setzen?

<sup>543</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>544</sup> Ebenda, S. 13.

<sup>545</sup> In der Rechtsphilosophie Kants finden wir noch die Frauen sowie alle im Haushalt lebenden Bediensteten dem alteuropäischen „Recht der häuslichen Gesellschaft“, der Herrschaft und dem Besitz des Pater Familias unterworfen: „Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. – Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das Allerpersönlichste.“ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 23, AB106, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Die angeborene Gleichheit des Naturrechts, nämlich die Fähigkeit, sein eigener Herr zu sein, sowie das angeborene Recht auf Freiheit, das jedem Menschen kraft seiner Menschheit zusteht, bedeutet für Kant also nicht, dass alle Menschen moralische Persönlichkeiten sein können. Um moralische Persönlichkeit sein zu können, darf eine Person „keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt“, unterworfen sein. „Alles Frauenzimmer“ und jedermann, der lohnabhängig ist und der daher genötigt ist, seine Existenz von anderen her zu erhalten, „entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz“. Die Abhängigkeit vom Willen anderer bei Lohnabhängigen und die Ungleichheit aufgrund der Natur der Frau ist nach Kant jedoch „keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen.“ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, § 24–30.

Welche Hierarchien nun innerhalb des kollektiven Subjekts existieren, darüber wird vorerst gar nichts gesagt. Ob den Frauen bestimmte konkrete Macht vorenthalten wird oder nicht und welche Rangfolge sie innerhalb einer Hierarchie einnehmen, ist damit noch keinesfalls geklärt. Beauvoir erklärt auch nicht, wie es dazu gekommen ist, dass die Frau zur absolut *Anderen* gemacht wurde.

Wir wissen jedoch, dass es in der Neuzeit zu einem tief greifenden Wandel kam: Herrschaft war nicht mehr nur die Sache eines einzelnen Vertreter Gottes auf Erden, sie bedurfte vielmehr eines speziellen Legitimationsdiskurses.<sup>546</sup> Spätestens mit der Französischen Revolution wurde die Herrschaft eines Einzelnen überhaupt in Frage gestellt, und gemeinsam mit der Forderung nach Gleichheit und Freiheit aller Menschen setzte die Suche nach neuen Gesellschafts- und Herrschaftsformen sowie deren Legitimierung ein. Damit wurde auch die Anerkennungproblematik ins Zentrum gestellt.

Wir finden bei Kant also eine Konzeption vor, in der das Subjekt der Moral mit dem Subjekt der Herrschaft in der Form zusammenfällt, dass moralische Persönlichkeiten nur diejenigen Menschen sein können, die nicht aufgrund ihrer Natur oder ihrer Besitzverhältnisse von Herrschaftsrechten ausgeschlossen sind. Zudem bildet das bis auf Aristoteles zurückreichende Herrschaftsrecht des Pater Familias die Voraussetzung dafür, ein vollwertiges Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, wobei bürgerliche Gesellschaft hier nichts anderes bedeutet als eine Vereinigung vieler häuslicher Gesellschaften und der darin lebenden. Siehe dazu: Manfred Riedl, *Zwischen Tradition und Revolution*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 151.

Kant steht mit dieser Position an der Wende zur modernen Gesellschaft, in der die Substanz des alten Hausverbandes mehr und mehr aufgelöst und von der neu entstehenden kapitalistischen Ökonomie übernommen wird – ein Sachverhalt, an den heute nur mehr der Name erinnert: Ökonomie kommt von griechisch Oikos, das Haus. Die Frauen und die an sie gebundenen Reproduktionsfunktionen verbleiben jedoch in der Familie, als Restbestand einer ehemals großen Dienerschaft, wobei auch hier nur mehr der Name daran erinnert, dass das Wort Familie von lateinisch famulus, der Diener, stammt.

<sup>546</sup> Siehe dazu Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, wo es um die Legitimation des absoluten Staates geht.

## Mechanismen des Ausschlusses

### *Zur Geschichte der Anerkennung*

Historisch gesehen handelt es sich bei der Anerkennung um einen relativ neuen philosophischen Begriff. In den meisten philosophischen Wörterbüchern fehlt eine Begriffsbestimmung; Lexika und Wörterbücher ihrerseits unterscheiden zwischen rechtlichen und sozialpsychologischen Formen der Anerkennung.<sup>547</sup> Das Thema der Anerkennung scheint immer dort ins Spiel zu kommen, wenn es darum geht, einen bestimmten Status zu bestätigen oder zu beurteilen, diesen anzunehmen und dementsprechend zu würdigen. Sei es nun das Gericht, das eine bestimmte Urkunde anerkennt, oder handelt es sich im Sinne des Völkerrechts um die Anerkennung eines neuen Staates durch die Völkergemeinschaft oder um die Anerkennung der Vaterschaft durch den Vater – in jedem Falle handelt es sich um die Bestätigung eines vor der Anerkennung nicht klar feststehenden Status, einer Identität beziehungsweise Zugehörigkeit. Es stellt sich nun die Frage, wem die Autorität zukommt, diese Anerkennung auszusprechen. Dass diese Frage überhaupt aufkommt, deutet auf einen generellen Bruch mit vorgegebenen Ordnungsstrukturen hin. Im antiken Weltbild hatte alles noch seinen ihm zukommenden Platz entsprechend dem ihm innewohnenden Telos oder der Entelechie. Die in dieser göttlichen Ordnung festgelegte Hierarchie enthielt auch die dem jeweiligen Status zukommende Form der Anerkennung. Die Zerstörung der antiken und mittelalterlichen teleologischen Naturauffassung durch den Angriff des mittelalterlichen Nominalismus und der modernen Wissenschaft, verbunden mit der Entstehung kapitalistischer Warenbeziehungen und der nachfolgenden Teilung der Sozialstruktur in den wirtschaftlichen, den öffentlich-politischen Bereich und die häuslich-intime Sphäre, führte zur Ausbildung einer ganz neuen Moraltheorie.<sup>548</sup> In einem entzauberten Universum sahen sich die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft vor die Aufgabe gestellt, die

<sup>547</sup> Siehe zum Beispiel Brockhaus, *Enzyklopädie* in 24 Bänden, Mannheim 1986, Band 1.

<sup>548</sup> Siehe dazu: Seyla Benhabib, *Der verallgemeinerte und der konkrete andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*, in: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.



Legitimationsbasis ihrer Gesellschaftsordnung neu zu schaffen. Denn im Zuge der neuzeitlichen Wendung auf das „Ich“ konnte keine außerhalb des Subjekts liegende Autorität, keine göttliche Ordnung mehr als Vorbild für die menschliche Ordnung herangezogen werden. Es stellte sich nunmehr die Frage, woher jetzt die Legitimation von Hierarchien und das Kriterium, dass jemandem geringere Anerkennung aufgrund seines Status zukommt, genommen werden konnte. Wodurch würde man den jeweiligen Status bestimmen?

Dies alles sind Fragen, die heute mehr denn je den politisch-philosophischen Diskurs beschäftigen. So wird die Forderung nach Anerkennung in ganz unterschiedlichen Konstellationen gestellt – „im Namen von Minderheiten oder benachteiligten Gruppen, im Rahmen verschiedener Formen des Feminismus und in Verbindung mit dem, was man neuerdings die Politik des Multikulturalismus nennt“<sup>549</sup>. Dahinter liegt die These, dass eine Verbindung zwischen Anerkennung und Identität besteht. Identität als Selbstverständnis der Menschen, als Bewusstsein von den bestimmenden Merkmalen, durch die sie zu Menschen werden, hängt zumindestens teilweise von der Anerkennung oder Nichtanerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen ab und wird durch sie geprägt.<sup>550</sup> Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, eine Form von Unterdrückung sein und bei seinen Opfern lähmenden Selbsthass und schmerzhaft Wunden zurücklassen. Anerkennung stellt somit ein menschliches Grundbedürfnis dar.<sup>551</sup>

Auch wenn der Ursprung des Begriffs bei Hegel und dessen Bezug auf Fichte anzusetzen ist,<sup>552</sup> können noch weiter zurückliegende Wurzeln angenommen werden. Einerseits führt der Zusammenbruch der gesellschaftlichen Hierarchien, die früher die Grundlage der Ehre bildeten, zum modernen Begriff der Würde, dem die universalistische und egalitäre Annahme zugrunde liegt, dass jeder an dieser Würde teilhat,<sup>553</sup> womit die gleichberechtigte Anerkennung zu einem wesentlichen Be-

<sup>549</sup> Siehe dazu: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 13.

<sup>550</sup> Siehe dazu: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

<sup>551</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>552</sup> Ebenda.

<sup>553</sup> Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, wie oben, S. 16.

standteil der demokratischen Kultur wird. Andererseits führt die neuzeitliche Wendung auf die Subjektivität zu einer Form von Innerlichkeit und Einzigartigkeit, zu einer inneren Stimme und einem moralischen Gefühl in uns,<sup>554</sup> wodurch das Prinzip der Originalität und in weiterer Linie der Differenz eingeführt wird. Nicht nur, dass man sein Leben nicht nach den Erfordernissen äußerlicher Konformität gestalten soll – außerhalb seiner Selbst kann man gar kein Modell dafür finden, wie man sein Leben führen soll. Dieses Modell kann jeder nur in sich selbst finden.<sup>555</sup> Diese auf Herder zurückgehende Idee der Authentizität<sup>556</sup> wird in zwei Hinsichten verstanden: sowohl in Bezug zum individuellen Menschen inmitten anderer Menschen als auch in Bezug auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker. Deutsche sollten nicht versuchen, sich in künstliche und damit unvermeidlicherweise zweitklassige Franzosen zu verwandeln, wie es ihnen Friedrich der Große nahe gelegt hatte. Auch die slawischen Völker sollten ihren eigenen Weg gehen. Hier ist schon die zukunftssträchtige Idee des modernen Nationalismus sowohl in ihrer gutartigen als auch in ihrer böartigen Version zu erkennen. Die Idee der Authentizität, die bei Simone de Beauvoir eine große Rolle spielt, kommt jedoch von Heideggers Konzept der „Eigentlichkeit“, die dann im Existentialismus von Sartre und Beauvoir weiterentwickelt wurde. Sie fordert den Menschen auf, seine je eigene „Geworfenheit“, seine Besonderheit des „In-der-Welt-seins“ auf sich zu nehmen und weder in eine gesellschaftliche Rolle noch in ein fiktives Ideal zu flüchten.

### Die bürgerliche Moral und das Problem der Anerkennung

Die bürgerlichen Freiheitstheorien von Kant über Fichte bis Hegel wenden sich gegen Privilegien und Souveränitätsrechte, die der Adel<sup>557</sup> auf-

<sup>554</sup> Rousseau leitet das Gewissen aus einem natürlichen angeborenen Gefühl ab, siehe dazu: J.-J. Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, Paderborn: UTB 1995, S. 305.

Kant wird im Wesentlichen den von Rousseau entwickelten Gewissensbegriff übernehmen.

<sup>555</sup> Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, wie oben, S. 20.

<sup>556</sup> Taylor verbindet die Idee der Authentizität mit Herder, auch wenn er ihn nicht als ihren Urheber sieht, wohl aber als denjenigen, der sie früh und eindringlich angesprochen hat.

grund seines Geburtsrechtes für sich in Anspruch nimmt. Einen Mensch auf das zu reduzieren, was er von Natur aus ist, bedeutet in diesem Kontext, ihm sein Menschsein abzusprechen, das gerade darin besteht, seine Freiheit durch sein Tun zu verwirklichen.<sup>558</sup> Das bürgerliche Subjekt erkämpft sich durch Selbstbehauptung und persönliche Leistung seinen Platz und seine Anerkennung in der Welt. Den Frauen jedoch wird dieser Wille zur Selbstbehauptung abgesprochen.<sup>559</sup> Die bürgerliche

<sup>557</sup> Bertha von Suttner beschreibt, wie in der Aristokratie nicht die Leistung zählte, sondern die Abstammung. Eine nicht standesgemäße Verbindung konnte das gesamte Adelsgeschlecht degradieren. Ihr Vater, ein Graf Kinsky, hatte ihre Mutter von einfacher Abstammung geheiratet, wodurch er „von der oberen Sprosse des niederen Adels hinabgestiegen war auf die untere“ und seinen „noch nicht geborenen Kindern den Stammbaum entwurzelte“. Sie beschreibt die Aristokratie als eine Kaste: „Die Bläue ihres Blutes ist ihnen Glaubensartikel. Eine Kluft liegt zwischen ihnen und dem Mittelstande. Dieser aber ist es, der die Arbeit – sowohl die manuelle wie die intellektuelle – betreibt, und da jeder Kulturfortschritt nur ein Ergebnis von Arbeit ist, so erhellt, dass die zeitbewegenden Gedanken vom Mittelstande ausgehen. (...) Dort kreisender Stillstand, hier schöpferische Bewegungsenergie; dort lustvoller Müßiggang, hier vorwärts drängender Schaffenswille.“ Harald Steffahn, *Bertha von Suttner*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998, S. 15–21.

<sup>558</sup> Während das jeweilige Tun des Einzelnen in einer aristokratisch-beherrschten Gesellschaft, in der es auf die Reinheit des Blutes und des Standes ankommt, im Hintergrund steht, zählt in der bürgerlichen Gesellschaft das, was der Mensch tut – aber auch nicht das, was er überhaupt tut, sondern wie Kant es formuliert, unabhängig von der Natur tut, denn „es bleibt wohl nichts übrig als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein tun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B396, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich Sartre explizit auf Kant bezieht und die „kantische Moral“ als das „erste große ethische System, das das Tun als höchsten Wert des Handelns an die Stelle des Seins setzt“, bezeichnet. (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 751.) Die existentialistische Betonung der Transzendenz und Freiheit des Menschen, seiner Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen und sie in seinen Entwürfen zu verwirklichen, steht somit direkt in der Tradition Kants, der genau darin, nämlich „in der Tauglichkeit, sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen“ die Intelligibilität des Menschen, nämlich ein würdiges, selbstgesetzgebendes, autonomes Wesen, im Reich der Zwecke sein zu können, ansetzt. (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, wie oben, B391)

<sup>559</sup> So fragt Fichte, ob „das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch *nur wollen könne*“, und antwortet darauf, dass das Weib nicht insofern unterworfen sei, als

Gesellschaft entwickelt somit ein Geschlechtermodell, mit dem sie sich von vornherein in einen tiefen Widerspruch verstrickt.<sup>560</sup>

An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert findet ein tief greifender Wandel im Verhältnis der Geschlechter statt. Während das 18. Jahrhundert – wie Beauvoir hervorhebt<sup>561</sup> – in den Frauen Gleichwertige gesehen hatte, wurden die Frauen trotz ihrer aktiven Anteilnahme nach der Französischen Revolution wesentlich schlechter gestellt als noch Jahrzehnte zuvor. An der Wende zum 19. Jahrhundert entsteht ein neuer Raum, der geprägt ist von Organisationen, das heißt von inneren Beziehungen zwischen den Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert.<sup>562</sup> Die Betonung der Funktion und des Organismus als innere Zweckmäßigkeit wird dazu verwendet, um der Frau eine ganz bestimmte Natur zuzuschreiben. Im Gegensatz zum Mann, dessen Wesen mit der allgemeinen Bestimmung des Menschen zusammenfällt, wird die Frau nunmehr fast ausschließlich über ihr Geschlecht und dessen Aufgabe zur Erhaltung der Gattung definiert, wobei die Modifikationen der weiblichen Seele und des weiblichen Charakters aus der der Frau von der Natur gesetzten letztlich Zweckbestimmung erklärt wird. In der

der Mann ein *Zwangsrecht* auf sie hätte, „sie ist unterworfen durch ihren eigenen fort-dauernden notwendigen und ihre Moralität bedingenden Wunsch, unterworfen zu sein“. Der Mann ist der Verwalter all ihrer Rechte und sie will, „dass er dieselben behauptet, und ausgeübt werden, nur inwiefern *er* es will. (...) Nur auf ihren Mann und ihre Kinder kann eine vernünftige Frau stolz sein; nicht auf sich selbst, denn sie vergisst sich in jenen.“ Johann Gottlob Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg: Felix Meiner 1979, § 34.

<sup>560</sup> Hegel bezeichnet die Weiblichkeit als den „inneren Feind“ des Gemeinwesens. Das Gemeinwesen müsse sich nämlich an dem erzeugen, das es unterdrücke, nämlich der Weiblichkeit. Das Wissen um diese Schuld und diesen Verrat bleibe nach Hegel im Bewusstsein tief verankert. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 352.

Hegel setzt dieses Bild allerdings in der Antike an: Antigone als Vertreterin des göttlichen Gesetzes unterliegt Kreon als Vertreter des menschlichen Gesetzes. Das männliche Gesetz setzt sich gegenüber dem weiblichen endgültig durch.

In vielen alten Sagen und Erzählungen steht zu Beginn der Machtübernahme des Mannes ein Verrat. Siehe dazu unter anderem den Verrat Siegfrieds an Brunhilde in der Nibelungensage, durch den es König Gunther gelingt, die unbezwingbare Brunhilde als Ehefrau heimzuführen.

<sup>561</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 327.

<sup>562</sup> Siehe dazu: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 270.

Auffassung von der Frau tritt eine Anatomie und Physiologie der Unvergleichlichkeit an die Stelle einer Metaphysik der Hierarchie. Das Ein-Geschlecht-Modell, das seit der Antike herrschte und die Geschlechtsteile von Frauen und Männern als gleichförmig beschaffen, allerdings am Männlichen orientiert, angesehen hat, wird vom Zwei-Geschlechter-Modell abgelöst.<sup>563</sup> Dieses Modell wird dazu verwendet, dass die Frau zwar in ihrem Menschsein als Gleiche anerkannt, jedoch aufgrund ihrer ganz besonderen Natur von den damit verbundenen Rechten ausgeschlossen wird. Die Vorstellung von der fundamentalen Differenz der Geschlechter stellt also ein historisch noch sehr junges Phänomen dar, das sich erst um die Wende zum 19. Jahrhundert herauskristallisiert<sup>564</sup> hat und keineswegs nur als ein Überbleibsel aus vorbürgerlicher Zeit angesehen werden darf.<sup>565</sup> Das Ansetzen am biologischen Geschlecht als ontologische Kategorie wird nämlich erst in den bürgerlichen Philosophien der Moderne – welche Freiheit und Gleichheit aller Menschen postulieren – notwendig, um den Ausschluss der Frauen legitimieren zu können.<sup>566</sup> Dabei wird der innere Widerspruch der Moderne offenbar,

<sup>563</sup> Siehe dazu: Thomas Laquer: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München: dtv 1996, S. 17–21.

<sup>564</sup> Siehe dazu: Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, München: dtv 1996, S. 126.

Claudia Honegger zeigt, wie sich innerhalb weniger Jahre die Situation der Frau dramatisch verschlechtert. Während noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts den Frauen aufgrund des „cartesianischen Feminismus“ große Freiheiten zugestanden wurden und sie im Wesentlichen als Gleiche angesehen wurden, werden sie im 19. Jahrhundert aufgrund ihrer „Natur“ sukzessive von allen öffentlichen Bereichen ausgeschlossen und – wie Beauvoir es dann formulieren wird – zur „wesentlich Anderen“, zur „absolut Anderen“ gemacht.

<sup>565</sup> Siehe dazu auch Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise*, Frankfurt/M.: Ulrike Helmer Verlag 1995, S. 22.

<sup>566</sup> So sieht sich Kant mit dem Problem konfrontiert, ob es nicht der „Gleichheit der Verhehlichte, als solcher widerstreite(n), wenn das Gesetz von dem Manne im Verhältnis auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der begehrende, sie der gehorchende Teil) sein“. Kant zieht jedoch den Schluss, dass dies „nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden (kann), wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesses des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zugrunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann“. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 26 AB 110, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

zugleich sowohl ein noch nie da gewesenes Emanzipationspotential zu eröffnen als auch Ausschlussmechanismen zu produzieren, welche die zeitgenössischen Demokratie-Debatten nach wie vor in Atem halten.<sup>567</sup>

Die Vorstellung von der fundamentalen Differenz der Geschlechter ist aber nicht nur konstitutiv<sup>568</sup> für die bürgerliche Gesellschaft, sie führt bei Hegel zu einer eigenen Geschlechterontologie, die der Subjektconstitution vorgelagert ist. Hegel zeigt, dass die Subjekte sich erst durch ihre Ausdifferenzierung aus der Familie in einem Prozess des Kampfes um Anerkennung – einem Prozess, von dem die Frauen von Beginn an ausgeschlossen sind – herausbilden. Die Menschen sind zwar als Personen gleich,<sup>569</sup> betrachte man aber den konkreten Menschen, der zum Beispiel über mehr oder weniger Besitz verfügt oder von Natur aus anders ausgestattet ist wie im Falle von Mann und Frau, so bewege man sich auf der Ebene der Besonderheit, und diese sei die der Ungleichheit. Auf der Ebene des konkreten Menschen gelte somit das Umgekehrte als auf der Ebene der Person: „Vielmehr ist die Besonderheit das, wo gerade die Ungleichheit ihren Platz hat, und die Gleichheit wäre hier Unrecht“<sup>570</sup>, unterstreicht Hegel.

Die Freiheitsidee bildet die wichtigste ideologische Waffe des Bürgertums gegenüber der alten Feudalordnung. Es geht in erster Linie um die Begründung bürgerlich-kapitalistischer Produktionsverhältnisse, die an die Bedingung des Privateigentums gebunden sind, so dass Freiheit nur diejenigen Menschen betrifft, die Eigentümer sind.<sup>571</sup> Außerdem handelt es sich um eine „Revolution der Brüder“ gegen den Vater, an der die Frauen zwar mitmachen durften, es in der Folge aber gelang, sie mit Bezug auf ihre „Natur“ von allen bürgerlichen Freiheiten und Gleichheiten auszuschließen.<sup>572</sup>

Diese Konzeption von Freiheit, mit deren Hilfe zwar die Emanzipa-

<sup>567</sup> Siehe dazu: Charles Taylor, *Demokratie und Ausgrenzung*, in: *Transit. Europäische Revue*, Frankfurt/M.: Verlag Neue Kritik 1997, Heft 14, S. 81.

<sup>568</sup> Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise*, wie oben, S. 22.

<sup>569</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1995, § 49, Zusatz.

<sup>570</sup> Ebenda, § 49, Zusatz.

<sup>571</sup> Cornelia Klinger, *Die politische Funktion der transzendentalphilosophischen Theorie der Freiheit*, Dissertation, Köln 1982, S. 7.

<sup>572</sup> Olympe de Gouges, die mit ihrer Verfassung der *Erklärung der Rechte der Frau und*

tion des Menschen in Gang gebracht wird, die aber weder den ganzen Menschen, sondern nur seine naturgesetzlich berechenbare Ratio, noch alle Menschen erfasst, erweist sich jedoch in zunehmendem Maße als unzureichend, was zu teilweise diametral entgegengesetzten Konsequenzen führt. Der Marxismus, der sich auf den dem Gleichheits- und Freiheitsprinzip widersprechenden Ausschluss der besitzlosen Klasse berufen wird, führt in der Folge zur Gefährdung der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung. Die Aufdeckung der Ungleichheit der Geschlechter findet an zwei Fronten statt: die bürgerliche Frauenbewegung kämpft für gleiche bürgerliche Rechte, während die sozialistische Frauenbewegung die Lösung in einer tief greifenden Veränderung der Gesellschaft hin zu einer sozialistischen Welt sieht.

### Hegels Modell der Anerkennung

Hegel übernimmt das in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* entwickelte Prinzip der Anerkennung, welches dieser als die dem „Rechtsverhältnis“ zugrunde liegende „Wechselwirkung von Individuen“ ansieht. Die entscheidende Frage der neuzeitlichen Ethik- und Rechtsdebatte lautet nämlich: Wie komme ich vom Naturzustand, in dem angeblich alle gleich sind, jenem egoistischen Ausgangspunkt des Kampfes aller gegen alle, zu einem geordneten Gesellschaftsgefüge, in dem der Andere mich in meinem Besitz auch anerkennt, was zuallererst das Eigentum begründet? Mit genau diesen Fragen beschäftigt sich Hegel in der *Jenaer Realphilosophie* von 1805/06: „Der Mensch hat das Recht, in Besitz zu nehmen, was er als Einzelner kann. (...) Aber seine Besitznahme erhält auch die Bedeutung, einen Dritten auszuschließen. Was darf ich in Besitz nehmen ohne Unrecht des Dritten?“<sup>573</sup> Solche Fragen, sagt Hegel, können nicht beantwortet werden, denn die Besitzergreifung wird erst

*Bürgerin* von 1791 gegen die nach patriarchalem Naturrecht verfasste *Menschenrechts-erklärung* von 1789 protestierte, wurde 1793 auf der Guillotine hingerichtet.

Siehe dazu: *Philosophinnen-Lexikon*, Aachen: Reclam Verlag 1994, S. 240, siehe auch Hannelore Schröder, *Olympe de Gouges' „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“* (1791), in: *Feministische Philosophie*, Hg. von Herta Nagl-Docekal, Wien-München: Oldenburg Verlag 1990, S. 202–229.

<sup>573</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Hamburg: Felix Meiner 1969, S. 207.

durch die Anerkennung zur rechtlichen gemacht; bevor es einen rechtlichen Zustand gibt, kann niemand sagen, ob jemand etwas in Besitz nehmen darf oder nicht. Gemäß der Formel: „Wohl dem, der im Besitz ist“<sup>574</sup>, stellt Besitz eine wesentliche Voraussetzung von Anerkennung und Rechten dar, was vorerst den Ausschluss aller besitzlosen, lohnabhängigen Männer von staatsbürgerlichen Rechten zur Folge hat. Hegel bezeichnet das Recht als „die Beziehung der Person in ihrem Verhalten zur andern. (...) Als Anerkennen ist er selbst (der Mensch, S. M.) die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf: er ist Anerkennen, das Natürliche ist nur, es ist nicht Geistiges.“<sup>575</sup> Innerhalb der Familie gilt der Mensch als „natürliches Ganzes, nicht als Person; dies hat er erst zu werden. Er ist unmittelbares Anerkanntsein; er ist durch Liebe Verbundnes.“<sup>576</sup> Dass nicht Familie und Liebe als Grundlage des Anerkennungsprozesses gelten können, versteht sich aus der Hinwendung zum neuzeitlichen Subjekt, aus der Emanzipation, gerade eben aus diesen familiären, feudalen Strukturen, in denen die Herrschaftsverhältnisse und die damit zusammenhängenden Anerkennungsverhältnisse von Blutsverwandschaft, Zugehörigkeit zu Grund und Boden und Legitimation durch Gottes Gnaden abgeleitet wurden. Während aber die Frauen im Schoße der Familie verbleiben, zeigt Hegel, dass das zum „Fürsichsein“ gelangte männliche Individuum gegen das Dasein, das die Familie im Besitz hat, sich auflehnt und als „gewußtes“ Fürsichsein anerkannt werden möchte, was zum Kampf auf Leben und Tod führt.<sup>577</sup> Dadurch, dass der Mann sein Leben aufs Spiel setzt, gibt er öffentlich zu erkennen, dass ihm an seinen individuellen Zielen mehr liegt als an seinem physischen Überleben.

Hegels Frühwerk versteht den Prozess der Anerkennung noch von der individuellen intersubjektiven Seite her, während später diese Perspektive in zunehmendem Maße zugunsten der Philosophie des Geistes aufgegeben wird.<sup>578</sup> Während es Hegel in der *Jenaer Realphilosophie*

<sup>574</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, wie oben, § 9.

<sup>575</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, wie oben, S. 206.

<sup>576</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>577</sup> Ebenda, S. 211.

<sup>578</sup> Axel Honneth interpretiert Hegel dahingehend, dass dieser in seinem Frühwerk die verschiedenen Konfliktsituationen, wie zum Beispiel das Verbrechen, auf den Umstand



darum ging, nachzuvollziehen, wie es durch den Kampf um Anerkennung zur Bildung eines allgemeinen Bewusstseins aus den Handlungen und Interaktionen einzelner Bewusstseine kommt, der zu einem allgemeinen Willen des Rechtszustands führt, handelt es sich in der *Phänomenologie des Geistes* um die Erfahrung und die Erscheinungsweisen des entäußerten Geistes bei seiner Rückkehr zu sich selbst im absoluten Wissen. Auf den verschiedenen Stufen der *Phänomenologie* geht es um eine zunehmende Vermittlung zwischen dem „Ansichsein“, dem Allgemeinen und dem „Fürsichsein“, vom Einzelnen hin zum „Anundfürsichsein“. Historisch haben sich diese Stufen laut Hegel verschieden manifestiert: zum Beispiel im Stoizismus, der die Freiheit des Einzelnen in der Allgemeinheit des reinen Gedankens aufgehoben hatte, während das unglückliche Bewusstsein, das er mit der mittelalterlichen Religiosität ansetzt, diese Vermittlung in eine jenseitige Erlösung verlagert hatte. Erst die Stufe der Vernunft, deren nahe Verwirklichung Hegel im preußischen Deutschland sah, geht davon aus, dass das Bewusstsein das Ansichsein in sich selbst hat: „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren

unvollständiger Anerkennung zurückführt: „Das innere Motiv des Verbrechers macht dann die Erfahrung aus, dass er sich auf der etablierten Stufe wechselseitiger Anerkennung nicht auf eine befriedigende Weise anerkannt sieht.“ (S. 37) Honneth entwickelt daraus die These, dass sich soziale Auseinandersetzungen im Prinzip auf die Verletzung von moralischen Ansprüchen zurückführen lassen und nach dem Muster eines Kampfes um Anerkennung verstanden werden können. Auffällig erscheint mir jedenfalls die explizite Ausspargung der feministischen Thematik, die sofort die Frage mit sich brächte, wieso dieser Mechanismus bisher nicht zur Befreiung der Frauen geführt hatte. Was bewirkte das Zurückbleiben der Frauen in der Familie, wieso beanspruchten sie nicht den von Hegel postulierten Individualisierungsprozess? Wenn Missachtungserfahrungen als soziale Kränkungen und Würdeverletzungen erlebt werden, diese sich transformieren in Scham, Wut oder Verachtung und gar ihren Ausdruck über soziale Bewegungen in politischem Handeln finden können, wie lässt sich dann die jahrtausendealte, nahezu universelle Unterdrückung und Vergewaltigung von Frauen erklären? Könnte es nicht sein, dass gerade das Konzept der Anerkennung selbst diejenigen Ausschließungskriterien in sich trägt, die es unmöglich machen, den Ausgeschlossenen und Unterdrückten überhaupt Gehör zu verschaffen? Siehe dazu: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M. 1992, S. 37, und Christa Oppenheimer, *Über Hegel, die Mäde und die List der Vernunft, Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion über Anerkennungsethik und Gewalt gegen Frauen*, Studentexte zur Sozialwissenschaft, Band 13, Frankfurt/M. 1996, S. 80.

Begriff aus.<sup>579</sup> Dieses metaphysische Modell der Vernunft und des Geistes durchdringt Hegels gesamtes Werk, es wird auf allen Stufen der Bewusstseinsentwicklung vorausgesetzt. Nur so kann der Zirkel verstanden werden, der darin besteht, dass einerseits wechselseitige Anerkennung die Voraussetzung von Selbstbewusstsein und Subjektsein bildet, nämlich dass das Selbstbewusstsein nur dadurch ist, „dass es für ein Anderes an und für sich ist; das heißt es ist nur als ein Anerkann-tes“<sup>580</sup>, während andererseits so etwas wie Anerkennung oder Kampf um Anerkennung überhaupt erst zu Stande kommen kann, wenn ein Selbstbewusstsein auf ein anderes Selbstbewusstsein trifft.<sup>581</sup> Diese Situation schafft eine Bedrohung für das Selbstbewusstsein, denn in Hegels Modell lehnt das Selbstbewusstsein jede Andersheit als Selbstverlust, als Außersichsein ab.<sup>582</sup> Erst wenn es seine „Sichselbstgleichheit“ durch Ausschließung aller anderen durch einen Kampf auf Leben und Tod wiederhergestellt hat, kann es sich die Gewissheit seiner selbst, nämlich „für sich zu sein“, wieder herstellen. So muss „jedes (Bewusstsein, S. M.) auf den Tod des Anderen gehen; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich, es muss sein Außersichsein aufheben“<sup>583</sup>. Diese Stelle hat Beauvoir, wie schon erwähnt, zum Motto ihres Romans *Sie kam und blieb* gemacht. Das eine Bewusstsein sieht so lange das andere als Bedrohung an, solange es sich nicht als Teil eines übergeordneten Ganzen, als Teil des Geistes setzt. Erst dann bedeutet der Andere keinen Selbst-

<sup>579</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, wie oben, S. 179.

<sup>580</sup> Ebenda, S. 145.

<sup>581</sup> Auf die Frauen bezogen würde das bedeuten, dass sie zuallererst das Selbstbewusstsein erlangen müssten, das es ermöglicht, Anerkennung einzufordern. Der Anerkennungsprozess setzt also bereits etwas voraus, indem er von vornherein festlegt, wer in diesen Prozess überhaupt aufgenommen wird und wer nicht. Bei Hegel wird das Problem dadurch gelöst, dass der Geist die hierarchische Aufspaltung der Geschlechter von vornherein in sich trägt, wobei er seine „weibliche Seite“ auf einer niederen Bewusstseinsstufe zurücklässt.

<sup>582</sup> „Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein; es ist *außer sich* gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung: *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst* im *Anderen*.“ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, wie oben, S. 146.

<sup>583</sup> Ebenda, S. 149.

verlust mehr, denn im Bewusstsein von der Einheit von „Ich“ und „Wir“ transzendiert das Selbst nicht nur seine unmittelbare „lebendige“ Individualität, sondern auch die sich durch Ausschluss des Andersseins definierende Einzelheit des Bewusstseins selbst.<sup>584</sup> Bis dahin gelangen aber in der Erfahrungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* weder der Kampf um Anerkennung noch die Bewusstseinsformen von Herrschaft und Knechtschaft. Das Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* ist deshalb so schwer zu verstehen, weil Hegel bereits zu Beginn etwas voraussetzt, was erst viel später eingeholt werden kann. Dass das „Selbstbewusstsein (...) nur als ein Anerkanntes“ ist, wird hier vorausgesetzt, ohne aufzuzeigen, wie es dazu kommt. Die Figur des Herr-Knecht-Verhältnisses soll zwar die Analogie von Selbstbewusstsein und Bewusstsein darstellen, aber wie sich herausstellen wird, kann der Herr auch nicht zum Selbstbewusstsein gelangen, denn dafür bräuchte er ein anderes Selbstbewusstsein, welches ihm aber der Knecht nicht bieten kann. Schon zum Abschluss des vorhergehenden Kapitels, nämlich des Selbstbewusstseinskapitels, führt Hegel daher die Figur des Geistes ein: „Diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener, für sich seiender Selbstbewusstsein(e), die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“<sup>585</sup> Der Begriff des Geistes wird in der gesamten *Phänomenologie des Geistes* bereits vorausgesetzt; es geht dann um den Nachvollzug der Schritte, die der in die Natur sich entäußerte Geist auf dem Weg zu sich selbst vollendet. Indem wir diese vorgegebenen Schritte nachvollziehen, ist es uns möglich, zum absoluten Wissen dieses Geistes zu gelangen.

Der Zugang zum Bereich der Moral und Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft ist nach Hegel jedenfalls nur möglich, wenn alle zufälligen, sinnlichen, gefühlsmäßigen, konkreten Unterschiede zwischen einzelnen Individuen dadurch aufgehoben werden, dass sie die Partikularität des Lebens transzendieren und sich im anderen in ihrer Allgemeinheit

<sup>584</sup> Die sehr komplexen spekulativen Gedankengänge Hegels können hier nur ungenügend angedeutet werden. Siehe dazu: Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg–München: Karl Alber 1979, S. 71.

<sup>585</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, wie oben, S. 145.

erkennen. Das Selbstbewusstsein kann seiner selbst nur dadurch gewiss werden, dass es das andere durch Aufhebung seines Andersseins überwindet. Übrig bleibt das einander Gleiche, das, worin ich mich im anderen anschauen kann: die allgemeine Form des Geistes. Hegel löst das Problem der individuellen Freiheit der Einzelnen, die einander feindlich gegenüberstehen, dadurch, dass eine Gleichheit hergestellt wird, die keine gegenseitige Bedrohung mehr in sich trägt. Allerdings geschieht dies bei Hegel durch den Verlust jeder Andersheit. Diese kann keinesfalls erhalten bleiben, da sie die Identität gefährdet.<sup>586</sup>

Sartre bezieht sich in *Das Sein und das Nichts* explizit auf Hegels Herr-Knecht-Kapitel aus der *Phänomenologie des Geistes*, und zwar in Verbindung mit dem Problem der Existenz des Anderen. Nach Sartre liegt Hegels geniale Intuition darin, dass „er mich in *meinem Sein* vom Andern abhängig macht. Ich bin, sagt er, ein Fürsichsein, das nur durch einen Andern für sich ist.“<sup>587</sup> Das Für-Andere-Sein wird somit zu einer notwendigen Bedingung des Für-sich-seins. Um sich als Selbstbewusstsein, als Ich = Ich erfassen zu können, muss – so Hegel – das „Ich bin Ich“ auseinander gelegt werden und sich selbst als Gegenstand hervorbringen: es muss sich seiner Selbst im Anderen entäußern und sich dadurch Gegenständlichkeit und Dasein geben. „Wegen dieser Notwendigkeit, dass ich nur dort drüben im Andern für mich Gegenstand sein kann, muss ich vom andern die *Anerkennung* meines Seins erlangen.“<sup>588</sup> Von Husserl zu Hegel wäre somit, laut Sartre, ein immenser Fortschritt gemacht worden: zunächst sei die Negation, die den Anderen konstituiert, dann eine direkte, innere und wechselseitige Negation und des Weiteren eine Negation, die jedes Bewusstsein im Tiefsten seines Seins trifft: das Für-Andere-Sein erscheint als eine notwendige Bedingung

<sup>586</sup> Viele Fragen bleiben offen, die jedoch hier nicht weiter diskutiert werden können: Wie kann dann das Konzept des Subjekts auf die Dauer aufrechterhalten bleiben, wenn es sich doch gerade dadurch setzt, dass es sich entgegensetzt? Was würde passieren, wenn es nunmehr gar keinen Anderen mehr gäbe? Müsste dann dieser Andere neu und vielleicht sogar innerhalb dieses Subjekts selbst neu gesetzt werden, um sich an ihm als Subjekt erhalten zu können?

<sup>587</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 432.

<sup>588</sup> Ebenda, S. 431.

des Für-sich-seins.<sup>589</sup> Allerdings, so Sartre, verfallt Hegel in einen epistemologischen Optimismus, indem er annimmt, dass durch die Anerkennung von mir durch Andere und von Anderen durch mich eine objektive Übereinstimmung zwischen den Bewusstseinen realisiert wird, „dass andere mich als sich selbst wissen“<sup>590</sup> können. Zwischen dem Gegenstands-Anderen und dem Ich-Subjekt gibt es nämlich kein gemeinsames Maß, ebenso wenig wie zwischen dem Bewusstsein von Sich und dem Bewusstsein von dem Anderen. Des Weiteren verfallt Hegel in eine noch fundamentalere Form von Optimismus, nämlich einen ontologischen Optimismus, indem für ihn die Wahrheit die Wahrheit des Ganzen sei. Hegel selbst nehme den Gesichtspunkt der Wahrheit, das heißt des Ganzen ein, um das Problem des Anderen anzugehen: er versetze sich in keinerlei einzelnes Bewusstsein, vielmehr vergesse er sein eigenes Bewusstsein: er *ist* das Ganze.<sup>591</sup> Obwohl das Ganze erst realisiert werden muss, ist es schon da als die Wahrheit von allem, was wahr ist, wenn er schreibt: „Das Selbstbewusstsein ist zunächst (...) sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *anderen aus sich*.“<sup>592</sup> Dadurch versetzt sich Hegel, so Sartre, in die Position des Ganzen, außerhalb der Bewusstseine, die er vom Gesichtspunkt des Absoluten aus betrachte: die Bewusstseine sind dabei nur unselbstständige Momente des Ganzen, das den Vermittler zwischen den Bewusstseinen spielt. Die Pluralität kann und soll auf die Totalität hin überschritten werden, wobei Hegel die Realität dieses Überschreitens nur deshalb behaupten kann, weil er sie sich zu Beginn gegeben hat. Er stellt sich damit nicht die Frage der Beziehung seines eigenen Bewusstseins zu dem des Anderen, sondern von dem seinen völlig abstrahierend, untersucht er ganz einfach den Bezug der Bewusstseine der Anderen untereinander. Das Sein meines Bewusstseins – betont Sartre – kann jedoch keinesfalls auf die Erkenntnis reduziert werden, und damit kann auch mein Sein nicht auf eine allgemeine Wechselbeziehung hin transzendiert werden, von wo aus ich gleichzeitig mein Sein und das der anderen als äquivalent sehen könnte. „Ich muss im Gegenteil mich *in meinem Sein* etablieren

<sup>589</sup> Ebenda, S. 433.

<sup>590</sup> Ebenda, S. 436.

<sup>591</sup> Ebenda, S. 441.

<sup>592</sup> Ebenda, S. 441.

und das Problem des Anderen von meinem Sein aus stellen. Kurz, der einzig sichere Ausgangspunkt ist die Interiorität des Cogito.<sup>593</sup> Dabei erscheint der Andere als „Ich *nicht seiend*.“<sup>594</sup> Diese Negation könnte, laut Sartre, auf zweierlei Weise verstanden werden: als äußere Negation, bei der der Andere von mir wie eine Substanz von der anderen getrennt ist – diese Erfassung des Andern als Anderen über eine äußere Negation weist Sartre jedoch explizit zurück –, oder als innere Negation, die eine synthetische und aktive Verbindung beider Glieder beinhaltet, deren jedes sich konstituiert, indem es sich am anderen negiert. Sartre übernimmt also von Hegel das Prinzip der inneren Negation.<sup>595</sup>

### *Die Herr-Knecht-Dialektik im Anderen Geschlecht*

Im *Anderen Geschlecht* spielt die hegelsche Herr-Knecht-Dialektik eine zentrale Rolle beim Thematisieren der Anerkennung und des Ausschlusses von Frauen. Hegel zufolge, schreibt Beauvoir, entsteht das Privileg des Herrn dadurch, dass er, indem er sein Leben im Kampf um Anerkennung aufs Spiel setzt, als Sieger aus dem Kampf hervorgeht, und indem er in seiner Überwindung der Todesangst den Geist gegen das Leben durchsetzt.<sup>596</sup> Aber auch derjenige, der im Kampf unterliege, sein Leben also nicht genug aufs Spiel gesetzt habe, um zu gewinnen, und damit als Sklave aus dem Kampf hervorgegangen sei, trage dasselbe Risiko. Es wird also eine Form von Wechselseitigkeit hergestellt, die eine gewisse Gleichheit mit sich bringt, auch wenn sie noch von Unterdrückung gekennzeichnet ist. In diesem Kampf, der immer von Männern geführt wird, kommt also auch den Sklaven eine gewisse Gleichwertigkeit zu. „Die Frau dagegen“ – schreibt Beauvoir – „ist ursprünglich ein Existierendes, das *das* Leben schenkt und *sein* Leben nicht aufs Spiel setzt. Zwischen ihr und dem Mann hat es nie einen

<sup>593</sup> Ebenda, S. 442.

<sup>594</sup> Ebenda, S. 456.

<sup>595</sup> Bei Kant, aber auch noch bei Husserl, sei – so Sartre – dieses Prinzip der inneren Negation nicht gegeben. Bei beiden stelle sich das Problem der Verbindung der transzendentalen Subjekte jenseits der Erfahrung. Siehe dazu: J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 411–428.

<sup>596</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 90.

<sup>597</sup> Ebenda, S. 90.

Kampf gegeben.“<sup>597</sup> Dadurch, dass die Frau nie in diese Form von Wechselseitigkeit eingetreten ist, wurde sie zur absolut Anderen. Beauvoir unterscheidet also zwischen dem „Anderen“ und dem „absolut Anderen“, der niemals zu einer Form von Wechselseitigkeit gelangen kann. Das Unglück der Frau bestehe darin, dass sie „biologisch zur Wiederholung des Lebens bestimmt“<sup>598</sup> sei, während die Frauen von heute zu Recht fordern, „mit dem gleichen Recht wie die Männer als Existierende anerkannt zu werden und nicht die Existenz dem Leben, den Menschen seiner animalischen Natur unterzuordnen.“<sup>599</sup> Die Menschheit habe von jeher danach gestrebt, ihrem spezifischen Schicksal zu entrinnen, schreibt Beauvoir in ihrem historischen Überblick. Durch die Erfindung des Werkzeugs sei der Lebensunterhalt für den Mann Tätigkeit und Entwurf geworden, „während die Frau durch die Mutterschaft an ihren Körper gefesselt blieb wie das Tier.“<sup>600</sup> Sie erhält das Leben des Stammes, indem sie ihn mit Kindern und Brot versorgt, sonst nichts: sie bleibt in der Immanenz verhaftet.<sup>601</sup> Die Frau sei in keinem Bereich schöpferisch, während der Mann durch seine Tätigkeiten die Welt verändere, Gegebenes überschreite und Neues schaffe: „Er erkämpft fremde Beuten und verleibt sie dem Stamm ein. Krieg, Jagd, Fischfang stellen eine Ausweitung der Existenz dar, ihr Überschreiten auf die Welt hin. Der männliche Mensch bleibt die einzige Verkörperung der Transzendenz.“<sup>602</sup> Nach und nach habe der Mann seine Erfahrung ins Handeln umgesetzt, und das männliche Prinzip habe sowohl in seinen Vorstellungen wie in seiner praktischen Existenz triumphiert: „Der Geist hat über das Leben gesiegt, die Transzendenz über die Immanenz, die Technik über die Magie und die Vernunft über den Aberglauben.“<sup>603</sup> Die damit einhergehende Entwertung der Frau stelle – so Beauvoir – eine notwendige Etappe in der Menschheitsgeschichte dar, weil die Frau ihr Prestige nicht aus ihrem positiven Wert, sondern aus der Schwäche des Mannes bezogen hat: „In ihr verkörperten sich die

<sup>598</sup> Ebenda, S. 90.

<sup>599</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>600</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>601</sup> Ebenda, S. 100.

<sup>602</sup> Ebenda, S. 100.

<sup>603</sup> Ebenda, S. 101.

beunruhigenden Naturgeheimnisse: der Mann entkommt ihrem beherrschenden Einfluss, sobald er sich von der Natur befreit.<sup>604</sup> In der Arbeit behauptet er sich gegenüber der Natur als souveräner Wille<sup>605</sup> und „erschafft die Welt neu“<sup>606</sup>. Somit vergrößert er auch seinen Zugriff auf die Welt. Um sich die Reichtümer der Welt anzueignen, hat sich der Mann der Welt selbst bemächtigt: in diesem „Handeln empfindet er seine Macht; er setzt Ziele, er entwirft Wege zu ihnen: er verwirklicht sich als Existierender. Um zu erhalten, schöpft er; er geht über die Gegenwart hinaus, er eröffnet die Zukunft.“<sup>607</sup> Er arbeitet keinesfalls nur daran, die gegebene Welt zu erhalten, er will ihre Grenzen sprengen. Diejenigen Völker hingegen, resümiert Beauvoir, die unter dem Einfluss der Muttergottheiten geblieben sind, bei denen das matrilineare System weiterbestanden hat, seien auf einer primitiven Zivilisationsstufe stehen geblieben. Erst als der Mann begonnen hat, die Frau zu entthronen, konnte er sich selbst verwirklichen und von da an das männliche Prinzip der schöpferischen Kraft, des Lichtes, der Intelligenz, der Ordnung als das Höchste anerkennen.<sup>608</sup>

Beauvoir nimmt also an, dass jede Gesellschaft zu einer patriarchalischen Form tendiert, wenn der Mann sich so weit entwickelt hat, „dass er sich seiner selbst bewusst wird und seinen Willen durchsetzen kann.“<sup>609</sup> Und auch schon davor, als er die magischen Kräfte der Frau anbetete, ist er „der Setzende“ gewesen: denn so mächtig die Frau auch scheinen mag, „erfasst wird sie über Begriffe, die vom männlichen Bewusstsein geschaffen wurden.“<sup>610</sup> In den primitiven Gesellschaften werde laut Beauvoir diese Abhängigkeit zwar nicht erkannt und gesetzt, dennoch existiere sie unmittelbar an sich und könne leicht mittelbar gemacht werden, sobald der Mann ein klares Bewusstsein von sich gewinnt, sobald er wagt, sich zu behaupten und zu widersetzen.<sup>611</sup>

Der Triumph des Patriarchats sei weder ein Zufall noch das Ergebnis

<sup>604</sup> Ebenda, S. 101.

<sup>605</sup> Ebenda, S. 101.

<sup>606</sup> Ebenda, S. 102.

<sup>607</sup> Ebenda, S. 89.

<sup>608</sup> Ebenda, S. 102.

<sup>609</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>610</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>611</sup> Ebenda, S. 99.



eines Aufstands gewesen, vielmehr hätte „der biologische Vorteil den Männern erlaubt, sich allein als souveräne Subjekte zu behaupten.“<sup>612</sup> Beauvoir artikuliert hier die Spannung zwischen Menschheit und Frau: die Menschheit ist nicht einfach eine natürliche Spezies, sie strebt nicht danach, sich als bloße Art zu erhalten; „ihr Entwurf ist nicht die Stagnation, sondern sie trachtet danach, sich zu überschreiten.“<sup>613</sup> Deshalb sieht der Mann, „der sich als das Selbst setzt“<sup>614</sup>, die Frau als verschieden an und ordnet sie in die Kategorie des absolut Anderen ein.<sup>615</sup> Da die Geschlechtertrennung jedoch eine biologische Gegebenheit und kein Merkmal der Menschheitsgeschichte sei, hätte sich – so Beauvoir – die Frau nie als Subjekt gesetzt und damit in Entgegensetzung zu den Männern gebracht.<sup>616</sup> Das Paar Mann–Frau sei vielmehr eine Grundeinheit, deren Hälften aneinander gefesselt seien: „eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern ist nicht möglich“<sup>617</sup>, folgert sie. „Das ist das wesentliche Charakteristikum der Frau: sie ist das Andere in einem Ganzen, dessen Elemente einander brauchen.“<sup>618</sup>

Während laut Beauvoir die Frau vom Mann als Andere gesetzt wird, stellen die anderen Männer für den Mann jedoch Gleiche dar: Der „gleiche, der andere, der auch ein gleicher ist, mit dem Wechselbeziehungen hergestellt werden, ist für den Mann immer ein männliches Individuum.“<sup>619</sup> Man müsse deshalb darauf achten, zwei Arten von Alterität<sup>620</sup> zu unterscheiden, die sich gegenseitig ausschließen. Die eine Form der Alterität – die Kategorie des *Anderen* – sei so ursprünglich wie das Bewusstsein selbst. In den primitivsten Gesellschaften, in den ältesten Mythologien findet sich immer eine Dualität: die des Gleichen und des Anderen.<sup>621</sup> Die andere Form der Alterität besteht nun darin, dass eine Andersheit bewusst gesetzt wird, der jegliche Gleichheit abge-

<sup>612</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>613</sup> Ebenda, S. 88.

<sup>614</sup> Ebenda, S. 95.

<sup>615</sup> Ebenda, S. 95.

<sup>616</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>617</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>618</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>619</sup> Ebenda, S. 97.

<sup>620</sup> Ebenda, S. 97.

<sup>621</sup> Ebenda, S. 12.

sprochen wird, wodurch keinerlei Wechselseitigkeit mehr hergestellt werden kann. In dem Maße, schreibt Beauvoir „wie die Frau als das absolute Andere, das heißt – ungeachtet ihrer magischen Kräfte – als das Unwesentliche betrachtet wird, ist es gerade unmöglich, sie als ein anderes Subjekt anzusehen.“<sup>622</sup> Dadurch, dass die Frau zur absolut Anderen gemacht wird, bleibt ihr der Status des Subjekts verwehrt. Die Frau, so folgert Beauvoir, wurde vom Mann nicht als seinesgleichen anerkannt, weil sie aus biologischen Gründen der Reproduktion des Lebens unterworfen blieb,<sup>623</sup> wodurch sie sich nie aus diesem ursprünglichen *Mitsein* heraus in einen Kampf um Anerkennung begeben hat, um sich damit als Subjekt zu setzen. Sie hätte nie an seiner Art zu arbeiten und zu denken teilgenommen, was ihr zum Verhängnis wurde, nämlich: „Dass sie dem tätigen Mann keine Arbeitsgefährtin war und so vom menschlichen *Mitsein* ausgeschlossen wurde.“<sup>624</sup>

Beauvoir argumentiert hier wiederum sehr widersprüchlich: während einerseits das *Mitsein* den ursprünglichen Lebensbereich, aus dem sich die Frau nicht herausdifferenziert hat, umfasst, stellt andererseits das *Mitsein* den Bereich der tätigen Arbeit dar, den Bereich des „menschlichen“ *Mitseins*, in dem die Herr-Knecht-Dialektik zum Tragen kommt. Der Knecht kann durch die Arbeit zu Anerkennung gelangen, denn die Herr-Knecht-Dialektik hat nach Beauvoir „ihren Ursprung in der Wechselseitigkeit der Freiheiten“<sup>625</sup>. Jederzeit könne ein Mann die Souveränität des anderen anzweifeln und bekämpfen. Deshalb steht der Herr auch unter der ständigen Sorge, der Knecht könne sich gegen ihn auflehnen und seine Herrschaft anfechten.

Selbst als Knecht bleibt der Mann also eine ursprüngliche Freiheit, aus der heraus er die Souveränität des Herrn anzweifeln und bekämpfen kann. Die Frau hingegen stellt deswegen keine Bedrohung für den Mann dar, weil sie seine Souveränität nicht anzweifelt und bekämpft. Während der andere Mann, selbst dann, wenn er ein Knecht ist, immer noch ein Gleicher bleibt, insofern er Freiheit und Transzendenz ist, verfügt die Frau nicht – oder nicht mehr – über diese ursprüngliche Freiheit.

<sup>622</sup> Ebenda, S. 97.

<sup>623</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>624</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>625</sup> Ebenda, S. 192.

Wir finden uns hier also mit einer Problematik konfrontiert, die bereits ausführlich in Zusammenhang mit *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* im Kapitel über Transzendenz und Freiheit diskutiert wurde. Beauvoir versteht den Menschen als doppelsinnige Existenz, als ein Zusammenwachen von Freiheit und Notwendigkeit, Transzendenz und Faktizität, Für-sich-sein und An-sich-sein, wobei es bei ihr im Gegensatz zu Sartre möglich ist, dass der eine Teil, nämlich Freiheit-Transzendenz-Für-sich-sein, verloren geht. Im *Anderen Geschlecht* scheint Beauvoir noch eine weitere Veränderung vorzunehmen: die Möglichkeit des Rückfalls in das reine An-sich-sein trifft jetzt nur mehr auf die Frau zu. Der Mann bleibt selbst dann, wenn er Sklave oder Knecht ist, Transzendenz und Für-sich-sein und kann aus dieser Position heraus die Vormacht des Herrn infrage stellen und bekämpfen. Die Frau hingegen stellt die absolut Andere dar, der jegliche Gleichheit abgesprochen wird und die daher keine Wechselseitigkeit mehr herstellen kann. In diesem Fall ist die Frau nur mehr ein passives Opfer, ein relatives Wesen, das von den Männern gesetzt wurde, von diesen abhängt und nur durch diese existiert.

Beauvoir hat sich jedoch immer dagegen gewehrt, die Frau nur als Opfer anzusehen. Wir finden bei ihr also zwei einander widersprüchliche Argumentationsketten. Die eine besteht darin, dass die Frau vom Mann als die absolut Andere gesetzt und zur Immanenz verurteilt wurde. Deshalb konnte sie nicht am Kampf um Anerkennung teilnehmen und daher auch nie den Status eines Subjekts erreichen. Ohne Teilnahme am Kampf um Anerkennung, ohne Setzung und konkrete Realisierung von Entwürfen kann es kein selbstständiges Subjektsein geben, wobei die Bedingung für die Teilnahme jedoch nach Geschlechtern differenziert wird. Während die Sklaven daran teilnehmen können, wird dies den Frauen aufgrund ihrer biologischen Gegebenheiten verwehrt. Folgt man dieser Argumentation, dann stellt der Anerkennungsprozess die notwendige Voraussetzung für das Subjektsein dar. Jeder Ausschluss bedeutet daher, im Zustand des An-sich-seins, der Immanenz, verbleiben zu müssen und das Subjektsein, das Für-sich-sein, die Freiheit, nicht verwirklichen zu können. In diesem Ansatz spielen das Umfeld, die jeweilige Situation, der Andere und überhaupt die gesellschaftlichen Verhältnisse im gesamten eine entscheidende Rolle: sie bestimmen, ob ich

ein Subjekt bin oder ob ich es werden kann. Ich bin also in meinen wesentlichen Bestimmungen von Faktoren abhängig, die ich nicht mitbestimmen kann. Beauvoir folgt jedoch auch noch einer anderen Argumentationslinie: jeder Mensch ist eine autonome Freiheit, egal, in welcher Situation er sich befindet. Er ist dies immer schon, unabhängig von einem vorangegangenen Anerkennungsprozess. Jeder Mensch ist Subjekt und wählt sich selbst. Die Frau entdeckt und wählt sich als autonomes Subjekt auch dann, wenn ihr die Männer vorschreiben, die Rolle der Anderen zu übernehmen. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Anerkennungsmodellen zu tun. Das eine Mal dient das Anerkennungsmodell dazu, Subjekte hervorzubringen, das andere Mal treffen bereits konstituierte Subjekte, autonome Freiheiten, aufeinander.

Beauvoir nimmt jedoch diese Differenzierungen nicht vor. Ihre Interpretation der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik und die Hervorhebung der Arbeit als wesentlicher Aspekt der Befreiung trägt sehr stark marxistische Züge. Sowohl bei Beauvoir als auch bei Sartre fand nach dem Zweiten Weltkrieg eine Hinwendung zum und eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus statt. Sartres Spätwerk könnte sogar als Versuch angesehen werden, dem Marxismus ein existentialistisches Fundament zu geben. Die französische Hegel-Interpretation und Rezeption war von Beginn an stark von linksorientierten Intellektuellen getragen.<sup>626</sup> Zu-

<sup>626</sup> Dass eine ganze Generation linksorientierter französischer Intellektueller von den Hegel-Interpretationen von Hyppolite und Kojève beeinflusst worden war, steht außer Zweifel. Die These von Eva Lundgren-Gothlin, dass Hegel für Beauvoir im Wesentlichen über Vermittlung von Kojève zugänglich geworden sei, scheint mir jedoch nicht haltbar zu sein. Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's the Second Sex*, London: Wesleyan University Press 1996, S. 67.

Auch wenn der programmatische und nicht unproblematische Schluss des *Anderen Geschlechts*, nämlich die Betonung der Arbeit für die Befreiung der Frau und die Realisierung des Reiches der Freiheit auf Einflüsse Kojèves hinweisen könnten, war Beauvoir allen Erlösungskonzepten gegenüber immer skeptisch eingestellt, seien diese nun durch den Gang der Geschichte oder durch den Geist bestimmt. Beauvoir erwähnt in ihren Memoiren Kojève kaum, während sie sich explizit auf Marx bezieht.

Kojève hielt an der Sorbonne von 1933 bis 1939 Vorlesungen über Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die 1947 von Queneau veröffentlicht wurden. Beauvoir berichtet in ihren Memoiren, dass sie im Juni 1945 mit Queneau heiß über das „Ende der Geschichte“ gestritten hätte: „Queneau, durch Kojève in die Gedankenwelt Hegels eingeführt, war der Meinung, eines Tages würden sich alle Individuen in der siegreichen Einheit des Geistes zusammenfinden. ‚Aber wenn ich Kopfschmerzen habe?‘, sagte ich.

sätzlich muss darauf hingewiesen werden, dass die hegelsche Herr-Knecht-Dialektik ohne die Rezeption und Umdeutung von Marx<sup>627</sup> niemals diesen zentralen Stellenwert erhalten hätte, die sie in der Ideengeschichte später einnahm. Beauvoirs Herr-Knecht-Dialektik muss daher von dem Hintergrund der marxistischen These der Befreiung durch die Arbeit her erläutert werden, ohne dabei jedoch Beauvoirs eigenständige Auseinandersetzung mit Hegel aus den Augen zu verlieren.<sup>628</sup>

Aber nicht nur der Ausschluss von der Arbeit sei der Grund dafür, dass die Frau zur absolut Anderen gemacht wurde, vielmehr sei der schlimmste Fluch, der auf der Frau laste, die Tatsache, „dass sie von den Kriegszügen ausgeschlossen wurde.“<sup>629</sup> So hätte sie auch nie die

„Man wird Ihre Kopfschmerzen haben“, erwiderte Queneau. Während sich Beauvoir also explizit auf Queneau bezieht, stellt sie in ihrem ganzen Werk keinerlei Bezug zu Kojève her. Siehe dazu: Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 41.

<sup>627</sup> Karen Gloy weist darauf hin, dass nach einer Aussage Löwths Hegel ohne das marxistische Interesse ein „toter Hund“ wäre, was aber in noch größerem Ausmaße für das Herrschafts-Knechtschafts-Kapitel gelte. Es sei nämlich der junge Marx gewesen, der beeindruckt von diesem Kapitel, in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* von 1944 auf Hegels Vorstellung von der Arbeit und ihrer Bedeutung für die Bildung und Entwicklung, seine Theorie der befreienden Rolle der Arbeit im Emanzipationsprozess der Menschengattung gegründet habe. Siehe dazu: Karen Gloy, *Bemerkungen zum Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, Heft 2, Meisenheim/Glan: Anton Hain 1985, S. 187 ff.

<sup>628</sup> Alison M. Jaggar und William L. McBride zeigen in ‚*Reproduction*‘ as *Male Ideology*, dass das klassische marxistische Konzept der Reproduktion von der seit der Antike bestehenden traditionellen Trennung zwischen öffentlich und privat, zwischen dem politischen und dem persönlichen Bereich der menschlichen Existenz beeinflusst worden ist. Der Marxismus nehme zwar eine dialektische Beziehung zwischen Natur und Kultur an, eine Beziehung, die über die Arbeit vermittelt sei, weshalb es in der menschlichen Gesellschaft nichts geben könne, das gänzlich natürlich, im Sinne von durch die menschliche Biologie bestimmt, wäre, dennoch gehe Marx von so etwas wie einer „natürlichen Arbeitsteilung“ in der Familie aus. Beauvoir habe diese Position unter Bezug zu Hegel nicht nur übernommen, vielmehr habe sie die Dichotomien – weit davon entfernt, sie in Frage zu stellen – noch verstärkt, weshalb die Ambiguität, die bei Marx noch hinsichtlich des Bezugs von Produktions- und Reproduktionsbereichen vorzufinden war, gänzlich verloren gegangen sei. Alison M. Jaggar und William L. McBride, ‚*Reproduction*‘ as *Male Ideology*, in: Azizah Y. al-Hibir und Margaret A. Simons (Hg.), *Hypatia Reborn*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1990.

<sup>629</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 89.

Möglichkeit bekommen, durch den Kampf Anerkennung zu erlangen; denn nicht „indem der Mensch Leben schenkt, sondern indem er es einsetzt, hebt sich der Mensch über das Tier. Deshalb wird innerhalb der Menschheit der höchste Rang nicht dem Geschlecht zuerkannt, das gebiert, sondern dem, das tötet.“<sup>630</sup> Die Fähigkeit, Leben zu schenken, hätte sie auf der Stufe des Tieres zurückgehalten und sie nicht dazu veranlasst, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen.

Anerkennung erhält also nur derjenige, der das Leben überwindet und den Tod nicht fürchtet. Der Herr ist gegenüber dem Knecht derjenige, der im Kampf sein Leben aufs Spiel setzt, und zwar in dem Sinne, dass er den Tod im Falle einer Niederlage vorzieht, während der Knecht nicht bereit ist, sein Leben aufs Spiel zu setzen, und ein Leben in Knechtschaft dem Tode vorzieht. Die Weiblichkeit hingegen sieht sich mit genau dem entgegengesetzten Problem konfrontiert: sie feiert nicht den Tod als die Überwindung des Lebens, sondern schenkt Leben unter Überwindung des Todes. Die Frau setzt bei jedem Geburtsvorgang sehr wohl ihr Leben aufs Spiel; dennoch wird ihr die entsprechende Anerkennung – zumindestens in einem hegelschen Modell einer Kriegerethik – nicht entgegengebracht. Sie schenkt, sie gibt Leben, sie nimmt es nicht. Weit davon entfernt, Anerkennung für die Fähigkeit zur Produktion neuen Lebens zu erhalten, wird diese vielmehr – zumindestens in einer Gesellschaft, die die Überwindung des Lebens höher ansetzt als das Leben selbst – zum Ansatzpunkt für die weibliche Unterdrückung. In der patriarchalen Gesellschaft erfolgt der Ausschluss der Frauen über ihre biologische Fähigkeit, Leben zu schenken. Die Macht und Anerkennung, die der Frau aufgrund ihrer Fähigkeit, Leben zu geben, zukommen müsste, wird ihr im Patriarchat genommen: sie wird zur Reproduktionsmaschine, zu einem Ding degradiert. Sie befindet sich unter der Herrschaft des Mannes, der die Kontrolle über den weiblichen Körper an sich zieht. Allerdings wird sich Beauvoir erst viele Jahre nach Erscheinen des *Anderen Geschlechts* als radikale Feministin<sup>631</sup> verstehen und für Geburtenkontrolle und Abtreibung kämpfen.

<sup>630</sup> Ebenda, S. 90.

<sup>631</sup> Siehe dazu Beauvoirs Interview aus dem Jahre 1972, in dem sie erklärt, warum sie heute Feministin ist. In: Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir, Rebellin und Wegbereiterin*, wie oben, S. 41.

Da die Frau nicht in eine kämpferische Auseinandersetzung mit dem Mann und die Anerkennung als Gleiche eintrete, stelle sie laut Beauvoir die Verkörperung eines männlichen Traumes dar – sie ist der ersehnte „Mittelweg zwischen der dem Mann fremden Natur und dem Gleichen, der zu identisch mit ihm ist.“<sup>632</sup> Dieser Gleiche stellt nämlich eine permanente Bedrohung dar. Als fremde Freiheit, die meine Freiheit zwar bestätigen kann, gerät sie mit dieser auch in Konflikt: das sei die Tragödie des unglücklichen Bewusstseins. „Jedes Bewusstsein“, schreibt Beauvoir, „strebt danach, sich allein als souveränes Subjekt zu setzen. Jedes versucht, sich selbst zu erfüllen, indem es das andere knechtet. Aber der Knecht empfindet sich durch die Arbeit und die Angst auch als wesentlich, und in einer dialektischen Umkehrung erscheint der Herr als das Unwesentliche.“<sup>633</sup> Bei der Frau hingegeben hofft der Mann, dieser unerbittlichen Dialektik zu entkommen, indem er die Frau als das Unwesentliche setzt, das nie zum Wechselseitigen wird: als das absolute Andere. „Sie ist die zur Transparenz von Bewusstheit erhobene Natur, sie ist ein von Natur aus untergeordnetes Bewusstsein. Das ist die wunderbare Hoffnung, die der Mann oft in die Frau gesetzt hat: er hofft, sich als Sein zu erfüllen, indem er ein Sein körperlich besitzt, und um sich zugleich von einer gefügigen Freiheit in der seinen bestätigen zu lassen. (...) Indem die Frau als das Andere gesehen wird, erscheint sie zugleich als eine Seinsfülle im Gegensatz zu der Existenz, deren Leere der Mann in sich spürt.“<sup>634</sup> Da es zwischen der Frau und dem Mann nie einen Kampf gegeben hat, folgert Beauvoir, ließe sich Hegels Definition des Knechtes bestens auf sie anwenden: „Die andere (Gestalt des Bewusstseins) ist das unselbstständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist.“<sup>635</sup>

Beauvoir ergänzt Sartres Grundprojekt des Menschen, sich zu Gott machen zu wollen, um einen geschlechtsspezifischen Aspekt<sup>636</sup>: dieses

<sup>632</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 191.

<sup>633</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>634</sup> Ebenda, S. 193.

<sup>635</sup> Ebenda, S. 90.

<sup>636</sup> Erstmals wurde diese zentrale These von Yvanka B. Raynova formuliert, die diesbezüglich zwei unauthentische Grundprojekte unterscheidet: Siehe dazu: Yvanka Raynova, *Das andere Geschlecht im postmodernen Kontext*, in: *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 10. Jg. Heft 1, Wien: Böhlau 1999, S. 89; siehe

Grundprojekt gilt nicht für alle Menschen, sondern nur für die Männer. Bei den Frauen gibt es das dazu komplementäre Grundprojekt, des Für-Andere-Seins. Sartres großes Verdienst war es, aufzuzeigen, dass das Fundamentalprojekt des Für-sich-seins, nämlich ein An-sich-Für-sich, das heißt Gott und damit Grund seiner selbst, seines Seins werden zu wollen, zum Scheitern verurteilt ist. Doch Beauvoir ist es zu verdanken, dass sie auch das Grundprojekt der Frauen ans Licht gebracht hat, nämlich das weibliche Projekt des Für-die Männer-Seins.<sup>637</sup> Dieses Projekt – so Beauvoir – sei jedoch genauso unauthentisch: „die Frau verfolgt einen Traum der Selbstaufgabe und der Mann einen Traum der Entfremdung.“<sup>638</sup> Beauvoir betont, dass dadurch, dass sich die Frauen nie als Subjekt gesetzt hätten, es auch keine Religion oder Dichtung gäbe, die ihnen selbst gehöre: „Sogar wenn sie träumen, tun sie es auf dem Weg über die Träume der Männer. Die Götter, die sie anbeten, sind von den Männern erfunden.“<sup>639</sup> Die Frau habe sich nicht „als für sich existierend“ erkannt und gewählt, sondern so, wie der Mann sie definiere.<sup>640</sup>

### *Der Mythos der Weiblichkeit*

Beauvoir untersucht im *Anderen Geschlecht* die Rolle der männlichen Vorstellungen und Mythen über die Frau, die als eine Art Simulakren dem Ausschluss der Frauen zugrunde liegen. Um das Wesen des Mythos verstehen zu können, schlägt Beauvoir vor, sich anzusehen, „wozu der Mensch ihn benutzt.“<sup>641</sup> Es sei nämlich schwierig, einen Mythos zu beschreiben: „er lässt sich weder erfassen noch einkreisen, er geistert in den Bewusstseinen umher, ohne ihnen je als festes Objekt gegenüberzustehen. Er ist so schillernd, so widersprüchlich, dass man seine Einheitlichkeit zuerst einmal gar nicht bemerkt.“<sup>642</sup> Der Mythos Frau stehe

auch: Dies., *Le deuxième sexe: Une lecture postmoderne*. In: *Le deuxième sexe: Une lecture en trois temps, 1949–1971–1999*. Sous la direction de C. Coderre et M.-B. Tahon, Montréal: les éditions du remue-ménage, 2001, p. 141.

<sup>637</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 189.

<sup>638</sup> Ebenda, S. 885.

<sup>639</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>640</sup> Ebenda, S. 189.

<sup>641</sup> Ebenda, S. 326.

<sup>642</sup> Ebenda, S. 194.



zum Beispiel für: Idol und Dienerin, Quelle des Lebens und Macht der Finsternis; das elementare Schweigen der Wahrheit und Arglist, Geschwätz und Lüge; Heilerin und Hexe; Beute des Mannes und sein Verderben.<sup>643</sup> Das liege daran, dass die Frau nicht positiv gesehen wird, so wie sie für sich ist, sondern negativ, „so wie sie dem Mann erscheint.“<sup>644</sup> Der Mythos Frau, der nach Beauvoir einen unveränderlichen Aspekt des Menschseins sublimiere, nämlich die Unterteilung der Menschheit in zwei Kategorien von Individuen, sei ein „statischer Mythos.“<sup>645</sup> Er projiziere eine unmittelbar erfahrene oder aufgrund von Erfahrungen als Begriff gestaltete Realität in den Bereich platonischer Ideen: er ersetze den Wert, die Bedeutung, den Begriff, das empirische Gesetz durch eine transzendente, zeitlose, unveränderliche und notwendige Idee.<sup>646</sup> Der Mythos ist eine „transzendente Idee, die sich jeder Bewusstmachung entzieht.“<sup>647</sup> Sie entzieht sich jeder Infragestellung, da sie jenseits des Gegebenen angesiedelt ist; sie besitzt absolute Wahrheit: „So stellt das mythische Denken der verstreuten, kontingenten, vielfältigen Existenz *der* Frauen das einmalige und starre Ewigweibliche gegenüber; wenn dessen Definition durch das Verhalten der Frauen aus Fleisch und Blut widerlegt wird, sind sie es, die unrecht haben: man erklärt nicht, dass die Weiblichkeit eine Entität ist, sondern dass die Frauen nicht weiblich sind. Die Widerlegungen durch die Erfahrung können dem Mythos nichts anhaben (...). Die Frau setzen heißt das absolute Andere setzen, ohne Wechselseitigkeit und unter Verleugnung der Erfahrung, dass sie ein Subjekt, ein Mitmensch ist.“<sup>648</sup>

Beauvoir zeigt, dass wenige Mythen so vorteilhaft für die herrschende Kaste gewesen sind wie der Mythos Frau: „er rechtfertigt alle ihre Privilegien und begünstigt sogar deren Missbrauch.“<sup>649</sup> Die Frau sei für die Freude des Mannes und seinen Triumph so notwendig, dass man sagen könnte: gäbe es sie nicht, hätten die Männer sie erfunden. Und

<sup>643</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>644</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>645</sup> Ebenda, S. 318.

<sup>646</sup> Ebenda, S. 318.

<sup>647</sup> Ebenda, S. 321.

<sup>648</sup> Ebenda, S. 319.

<sup>649</sup> Ebenda, S. 321.

tatsächlich schreibt Beauvoir: „Sie haben sie erfunden.“<sup>650</sup> Die Vorstellung von der Welt sei, wie die Welt selbst, das Produkt der Männer: sie beschreiben sie von ihrem Standpunkt aus, den sie mit dem der absoluten Wahrheit gleichsetzen.<sup>651</sup> So werde auch die Frau ausschließlich in ihrer Beziehung zum Mann definiert.<sup>652</sup> „Die Menschheit ist männlich“<sup>653</sup>, betont Beauvoir, und der Mann definiert die Frau nicht als solche, sondern im Vergleich zu sich selbst: sie wird nicht als autonomes Wesen angesehen.<sup>654</sup> Sie wird in Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht in Bezug zu ihr. „Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere.“<sup>655</sup>

Es waren die Männer, so Beauvoir, die ihre männlichen Vorrechte wahren wollten. Deshalb haben sie die gesellschaftliche Trennung von Immanenz und Transzendenz erfunden: „Sie haben nur deshalb eine weibliche Domäne – ein Reich des Lebens, der Immanenz – herstellen wollen, um die Frau darin einzusperren.“<sup>656</sup> Der Mann berufe sich dabei gerne auf Hegel, der diese beiden getrennten Bereiche durch seine Philosophie legitimiert hat: „seine Beziehungen zu anderen Männern (...) sind durch Werte definiert. Er ist eine Freiheit, die anderen Freiheiten unter Wahrung solcher Gesetze gegenübertritt, die von allen universell anerkannt sind. Hat er es mit einer Frau zu tun – und eigens dafür ist sie erfunden worden –, hört er auf, seine Existenz zu übernehmen, er gibt sich dem Trugbild des An-sich hin, er siedelt sich auf einer unauthentischen Ebene an.“<sup>657</sup> Die Frau hingegen, betont Beauvoir, glaubt nicht nur, dass die Wahrheit *anders* ist, als die Männer behaupten. Sie nimmt vielmehr an, dass die Wahrheit nicht *ist*.<sup>658</sup> „Sie lehnt die männlichen Täuschungen ab, sie sieht die kontingente, absurde, nutzlose Kehrseite des großartigen, von den Männern errichteten Gebäudes.“<sup>659</sup> Nicht nur

<sup>650</sup> Ebenda, S. 245.

<sup>651</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>652</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>653</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>654</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>655</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>656</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>657</sup> Ebenda, S. 764.

<sup>658</sup> Ebenda, S. 764.

das Werden des Lebens, nicht nur die magischen Phänomene, von denen sie umgeben ist und die den Begriff der Kausalität untergraben, machen sie misstrauisch gegen das Identitätsprinzip: inmitten der männlichen Welt und, da auch sie dieser Welt angehört, in sich selbst erfasst sie die Ambiguität, die jedem Prinzip, jedem Wert, allem, was existiert, innewohnt. Sie weiß, dass die männliche Moral im Hinblick auf die Frau eine große Täuschung ist.<sup>660</sup> Die Kunst, die Literatur, die Philosophie seien Versuche, „die Welt neu auf eine menschliche Freiheit, auf die Freiheit des Schöpfers zu gründen. Um ein solches Ansinnen zu nähren, muss man sich zuerst eindeutig als eine Freiheit setzen.“<sup>661</sup> Die Fähigkeit, sich als autonome Freiheit zu setzen, sei den Frauen aber explizit abgesprochen worden. Um es der Frau zu ermöglichen, auch ein Schöpfer<sup>662</sup> zu werden, müsste nicht nur aufgezeigt werden, welche Ausschlusskriterien gegenüber Frauen in diesen Philosophien enthalten sind, vielmehr müssten die Einschränkungen, die der Frau aufgrund dieser Mythen in Form von Erziehung und restriktiven gesellschaftlichen Vorgaben auferlegt wurden, beseitigt werden.

Beauvoir spricht hier also explizit davon, dass die Philosophie Hegels den Ausschluss der Frauen produziert. So sehr die Philosophie Hegels ein Emanzipations- und Veränderungspotential in sich trägt, so sehr schafft sie überhaupt erst die Bereiche von Immanenz und Transzendenz und ermöglicht damit die Legitimation der Herrschaft des Mannes über die Frau. Die Bereiche von Familie-Immanenz und Öffentlichkeit-Transzendenz sind nämlich bei Hegel nicht komplementär, sondern – wie bereits gezeigt wurde – hierarchisch angelegt. Den Status eines Subjekts kann man erst durch die Beteiligung am öffentlichen Leben, an der Transzendenz erreichen. Das männliche Individuum muss sich aus der Familie heraus differenzieren, wodurch es zu einem tiefen unlösbaren Konflikt kommt, wie Hegel schreibt: „Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewusstseins in das allgemeine sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zu-

<sup>659</sup> Ebenda, S. 779.

<sup>660</sup> Ebenda, S. 764.

<sup>661</sup> Ebenda, S. 877.

<sup>662</sup> Ebenda, S. 878.

gleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind.“<sup>663</sup>

Beauvoir zeigt, dass die Philosophie Hegels bezüglich des Geschlechterverhältnisses einen unlösbaren Widerspruch in sich trägt. Einerseits könnte Hegels Philosophie als Philosophie der Freiheit schlechthin bezeichnet werden, geht es ihr doch um die stufenweise Realisierung von Freiheit und Transzendenz auf Erden und nicht mehr nur um eine Verlagerung der Transzendenz in ein Jenseits, andererseits wird den Frauen aber generell aufgrund ihrer Natur dieser Zugang zur Transzendenz verwehrt. Tatsächlich bildet die Weiblichkeit – zumindestens so wie sie Hegel sieht – in diesem System der Freiheit einen inneren Feind, der dieses System zutiefst gefährdet. Denn diesem Bereich der Weiblichkeit und Immanenz werden alle diejenigen Aufgaben zugewiesen, die für die Erhaltung der Menschheit unabdingbar sind. Ihm kommt der ganze Bereich der Reproduktion, der Erziehung, der Fürsorge, der mitmenschlichen Beziehungen zu, ohne die eine Gesellschaft gar nicht lebensfähig ist. Die Familie bildet somit die Bedingung der Möglichkeit der nächsten Stufe, nämlich derjenigen der bürgerlichen Gesellschaft, die auf dieser Basis aufbaut und sich aus ihr nährt. Würde sich diese Ordnung auflösen, würden zum Beispiel die Frauen aus diesem Bereich ausbrechen und ihn verlassen, um sich als Subjekte im Bereich der Transzendenz zu setzen, dann würde alles zusammenbrechen. Da bei Hegel die beiden voneinander getrennten Bereiche von Immanenz und Transzendenz mit geschlechtlich bestimmten Aufgabenbereichen gefüllt sind, ist die Aufrechterhaltung der essentialistischen Geschlechtlichkeit von zentraler Bedeutung. Der Mythos der Weiblichkeit wird deshalb – so wie Beauvoir zeigt – dazu verwendet, die Frauen in der privaten Sphäre einzusperren. Dies bringt nämlich einen mehrfachen Nutzen mit sich: erstens ist damit die Versorgung dieses lebenswichtigen Bereichs der Reproduktion gesichert und zweitens gelingt es damit, die Frauen von Anerkennung und Konkurrenz fern zu halten. In diesem Konzept, das also nicht auf Komplementarität und auch nicht auf Wechselseitigkeit aufgebaut ist, stellt der Bereich der Immanenz eine hierarchisch niederere, zu überwindende Stufe dar, die mit Weiblichkeit gleichgesetzt wird. Es

<sup>663</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, wie oben, S. 352.

ist also nicht verwunderlich, dass nicht nur alle Tätigkeiten, die mit diesem Bereich in Zusammenhang stehen, keinen Wert haben, sondern dass vielmehr die Weiblichkeit selbst als etwas angesehen wird, das wertlos ist und überwunden werden muss. Nur durch die nächste Stufe, nur durch den Kampf um Anerkennung in der bürgerlichen Gesellschaft, wird es möglich, einen Subjektstatus zu erreichen. Folgt man diesem Konzept, dann muss – um Subjekt werden zu können – die Weiblichkeit aufgegeben werden.

Auch wenn sich Beauvoir der Fallen des hegelschen Systems sehr wohl bewusst ist, überträgt sie im *Anderen Geschlecht* dessen misogynie<sup>664</sup> Tendenzen, indem sie die Natur der Frau, ihre biologische Gegebenheit und die mit der Reproduktion verbundenen Tätigkeiten mit Immanenz gleichsetzt, diese abwertet und der Transzendenz und dem Entwurf gegenüberstellt.<sup>665</sup> Dadurch geht der Blick darauf verloren, dass auch diese Tätigkeiten menschliche Entwürfe in sich enthalten und die Transzendenz des Menschen widerspiegeln. Beauvoir folgt damit der Natur-Kultur-Problematik der Moderne: die Moderne, die den Menschen danach beurteilt, was er tut<sup>666</sup>, steht allen Prozessen, die von Natur aus, ohne freien Schöpfungsakt des Menschen geschehen, abwertend, als einer Stufe, die der Überwindung und Beherrschung durch den Menschen bedarf, gegenüber.

Beauvoir setzt den Mythos der Frau erst auf einer ganz bestimmten kulturellen Stufe und bei einer ganz bestimmten Klasse an: „Die schwarzweißen Statuen der Weiblichkeit wurden von Epochen und

<sup>664</sup> Autorinnen wie Iris Young sehen in Beauvoirs humanistischem Feminismus eine Revolte gegen die Weiblichkeit. Beauvoir würde Menschsein mit Männlichkeit identifizieren und die Gleichheit an männlichen Maßstäben messen. Der gynozentrische Feminismus hingegen würde von positiven weiblichen Werten ausgehen. Siehe dazu: Iris Marion Young, *Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik*, in: *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, wie oben.

Auch Mary Evans übt in *Simone de Beauvoir. Ein feministischer Mandarin*, Münster: Daedalus 1986 und Neuauflage 1999, eine heftige Kritik an Beauvoir.

Siehe dazu meine Rezension: Susanne Moser, *Mary Evans, Simone de Beauvoir. Ein feministischer Mandarin*, in: *L'HOMME. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 11. Jg., Heft 1/2000, Wien: Böhlau 2000, S. 180–184.

<sup>665</sup> Siehe dazu auch Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, wie oben, S. 81.

<sup>666</sup> Siehe dazu Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, wie oben, B396.

Klassen errichtet, denen Muße zum Träumen vergönnt war.“<sup>667</sup> Der Mythos der Weiblichkeit könne erst dann aufkommen, wenn der Mann nicht mehr mit der Befriedigung des Lebensnotwendigen beschäftigt sei. Der Fellache im alten Ägypten, der bäuerliche Beduine, der Handwerker des Mittelalters und der Arbeiter von heute hätten durch die Zwänge der Arbeit und der Armut allzu eindeutige Beziehungen zu der bestimmten Frau, die ihre Gefährtin ist, als dass sie dies mit einer Glücks- oder Unheil bringenden Aura umgeben wollten.<sup>668</sup> Beauvoir spricht an dieser Stelle so ganz nebenbei etwas an, das für das Verständnis des *Anderen Geschlechts* von zentraler Bedeutung ist, nämlich die Begrenztheit der These von der Frau als der absolut Anderen, und zwar sowohl in regionaler, in historischer als auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht. Keinesfalls war also die Frau zu allen Zeiten und in allen Völkern vom tätigen *Mitsein*, von der Arbeit ausgeschlossen. Bei den Handwerkern des Mittelalters fand die Arbeit noch innerhalb des Hausverbandes statt, innerhalb dessen die Frau eine große ökonomische Rolle spielte.<sup>669</sup> Auch bei den Fellachen des alten Ägyptens oblag den Frauen die ökonomische Versorgung des Haushalts. Beauvoir weist auch darauf hin, dass der Mythos der Weiblichkeit in Arbeiterkreisen keinen Platz gefunden hat, da die Armut es nicht ermöglichte, die Frau zur absolut Anderen zu machen, um sie damit von der Arbeit abzuhalten.

Der Mythos der Weiblichkeit, der die Frau als die absolut Andere darstellt und sie aufgrund ihrer Biologie von jeglicher Wechselseitigkeit ausschließt, wird von der patriarchalen Gesellschaft erst dann eingesetzt, wenn die Herrschaft des Mannes durch die bürgerliche Forderung nach Freiheit und Gleichheit aller Menschen gefährdet wird. Nur wenn gezeigt werden kann, dass die Frauen eine ganz andere Natur haben, die es ihnen nicht möglich macht, in den Kampf um Anerkennung einzutreten, wenn es also gelingt, sie zur „absolut Anderen“ zu machen, gibt

<sup>667</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 326.

<sup>668</sup> Ebenda, S. 326.

<sup>669</sup> Das Wort Ökonomie – von griechisch oikos, das Haus, und nomos, Gesetz – weist heute noch darauf hin, dass es sich dabei um die Gesetzmäßigkeiten der Haushaltsführung handelt. Heute noch wird von Staatshaushalt, von Nationalökonomie gesprochen.

es die Möglichkeit, sie vom Anspruch auf Freiheit und Gleichheit aller Menschen auszunehmen. Bis zur bürgerlichen Revolution war die Frau zwar auch durchwegs der Herrschaft eines Mannes unterworfen – wie übrigens die meisten anderen Männer auch –, zugleich oblag ihr aber wiederum, je nach Rang, die Herrschaft über andere Männer. Herrschaft wurde also nicht explizit über das Geschlecht definiert, während nun erstmals in der Geschichte eine Herrschaft des Mannes – genauer gesagt, der Brüder<sup>670</sup> – nach einer Legitimierung verlangte. Der verweiblichten und verweiblichten Welt des Adels, die den Frauen allzu viel Macht und Einfluss zukommen ließ, wurde die bürgerliche Welt des männlichen Kampfes auf dem Weg zur Beherrschung nicht nur der Natur, sondern der ganzen Welt durch Arbeit und Technik gegenübergestellt. Dabei handelte es sich keineswegs nur um die Herrschaft eines Einzelnen – eines Königs, eines Stammesfürsten oder eines Pater Familias –, vielmehr wurde diese Herrschaft, zumindest dem Postulat nach, auf alle Männer ausgedehnt und richtete sich nicht mehr gegen andere Männer, sondern gegen alle Frauen und gegen die Natur, die nunmehr als etwas explizit Weibliches angesehen wurde. Das Subjekt der Herrschaft war in ein männliches Subjekt umgewandelt worden. Jeder Mann konnte dadurch, dass er den Kampf um Anerkennung auf sich nahm, ein gleichberechtigtes autonomes Subjekt werden. Der Antagonismus der Partikularinteressen konnte durch den Kampf um Anerkennung und die damit verbundene Überwindung des Partikularen zugunsten des Allgemeinen in ein gemeinsames Subjekt aufgehoben werden, wodurch die nationale Identität und Einheit der neu errichteten bürgerlichen Nationalstaaten garantiert werden sollte. Die Freiheitstheorien der Moderne konstituierten also zugleich die Subjekte der Moderne und lösten sie wiederum zugunsten einer übergeordneten Einheit wie Staat oder Nation auf.<sup>671</sup> Das Subjekt der Herrschaft wurde in der Moderne zu einem

<sup>670</sup> Der Mord am Vater durch die Söhne, wie ihn Freud in *Totem und Tabu* darstellt, kann m. E. nach nicht nur als ein archaisches Drama angesehen werden, das sich in unseren Seelen erhalten hat, vielmehr stellt es eine Realität der Moderne dar, welche die Herrschaft des Vaters, sowohl in Form des Königs als auch in Form des Pater Familias, der uneingeschränkt über seine Söhne herrschte, in eine Herrschaft der Brüder, in der alle Männer gleich sind, umgewandelt hat.

<sup>671</sup> Rada Ivekovic weist in ihrem Beitrag über den Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien da-

männlichen Subjekt, das die Frau als die absolut Andere konstituierte und damit ausschloss.

Beauvoir selbst nimmt diese Abgrenzung jedoch nicht explizit vor. Vielmehr sucht sie immer wieder nach allgemeinen Gründen für den ihrer Meinung nach universellen Ausschluss der Frauen vom Subjektsein. Dabei geht sie – wie bereits gezeigt wurde – mit dem Begriff des Subjekts sehr undifferenziert vor, wodurch historische Entwicklungen nicht präzise genug erfasst werden.

### Wechselseitige Anerkennung: die Freundschaft

Beauvoir sucht im *Anderen Geschlecht* nach einem Ausweg aus dem endlosen Kampf um Anerkennung, aus „der unerbittlichen Dialektik von Herr und Knecht“<sup>672</sup>, aus dem immer ein Teil als Subjekt (als Herr) oder als Objekt (als Knecht) hervorgeht, wobei der Knecht dann wieder in einem neuen Kampf das Verhältnis zu seinen Gunsten umkehren kann. Sie sucht nach einer Möglichkeit, als Subjekt einem anderen Subjekt begegnen zu können, ohne sich diesem sofort entgegenzusetzen zu müssen. Diese Möglichkeit sieht sie in der Freundschaft, in der dieses Drama des ewigen Kampfes „durch das freie Sicherkennen jedes Indivi-

rauf hin, wie stark die Herstellung einer nationalen Identität mit Ausschlussmechanismen und Gewalt gegenüber Frauen verbunden ist. Das einzelne Subjekt, so Ivekovic, identifiziere sich dermaßen mit der neu zu errichtenden Nation – dem kollektiven Subjekt –, dass es sich als Individuum komplett aufgebe. „Becoming-a-nation is a process, a process of subjectivization“ – ein Prozess der Unterwerfung. Je aggressiver der jeweilige Nationalismus sei, desto heroischer und männlicher sei seine Mythologie. So konstatiert Ivekovic, dass der wachsende Nationalismus in Ex-Jugoslawien Hand in Hand ging mit einer wachsenden Frauenfeindlichkeit. Sie vertritt die These, dass trotz des (symbolischen) Todes des Vaters dessen gemeinsames Ursprungsprinzip unter der Herrschaft der Brüder beibehalten worden sei. Alles, was nicht diesen gemeinsamen, „reinen“ Ursprung in sich trägt, wird als das Andere abgewehrt und bekämpft. Die Frauen, die nicht so ohne weiteres mit dem genealogisch Anderen (dem Vater) identifiziert werden können, stellen in diesem System aufgrund ihrer Andersheit eine ständige Bedrohung dar.“ Rada Ivekovic, *Nationalism and War as they affect Women*, in: *Krieg/War. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht*, Wiener Philosophinnenclub (Hg.), München: Wilhelm Fink 1997.

<sup>672</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 192.



duums im anderen überwunden werden<sup>673</sup> könnte, indem jeder gleichzeitig sich und den anderen in einem wechselseitigen hin und her als Objekt und als Subjekt setzen würde.

Interessanterweise findet Beauvoir diese Wechselseitigkeit speziell bei lesbischen Frauen verwirklicht: „In vollkommener Wechselseitigkeit sind beide Subjekt und Objekt, Herrscherin und Sklavin zugleich.“<sup>674</sup> Es sei nicht die Weigerung, sich zum Objekt zu machen, die eine Frau zur Homosexualität führe. Die meisten Lesbierinnen würden vielmehr danach suchen, sich im Gegenteil „die Schätze ihrer Weiblichkeit“<sup>675</sup> anzueignen. Ein Mann könne der Frau zwar die Existenz ihres Fleisches *für sich* enthüllen, nicht aber, was es *für andere* ist. „Erst wenn ihre Finger den Körper einer Frau befühlen, deren Finger umgekehrt auch über ihren Körper gleiten, kann das Wunder des Spiegels geschehen.“<sup>676</sup> Die Zärtlichkeiten sind weniger dazu bestimmt, sich die Partnerin anzueignen, als sich über sie ganz allmählich wiederzufinden. Es bestehe die Möglichkeit, verschiedenste Rollen auszuprobieren und neue Wege zu gehen, in denen beide Partnerinnen autonome Subjekte bleiben können. Trotz ihrer hohen Einschätzung der weiblichen Homosexualität zieht Beauvoir jedoch daraus keine Schlüsse für eine politische Strategie. In ihrem Interview mit Alice Schwarzer aus dem Jahre 1972 behauptet sie sogar, nie darüber nachgedacht zu haben, ob „die weibliche Homosexualität – also die radikalste Form des Ausschlusses des Mannes – eine politische Waffe“<sup>677</sup> sein könne. Das Konzept der weiblichen Homosexualität als Ausdruck von wechselseitiger Anerkennung wird von Beauvoir somit theoretisch nicht weiter ausgearbeitet.

Aber auch das Konzept der Freundschaft selbst flackert nur kurz auf, um danach wieder der Herr-Knecht-Dialektik Platz zu machen. Denn die Freundschaft, die in der Anerkennung der Freiheiten praktisch verwirklicht werde, sei keine leichte Tugend. Sie sei die höchste Vollendung des Menschen, wodurch er zu seiner Wahrheit gelange. „Aber

<sup>673</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>674</sup> Ebenda, S. 506.

<sup>675</sup> Ebenda, S. 506.

<sup>676</sup> Ebenda, S. 506.

<sup>677</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1999, S. 48.

diese Wahrheit ist die eines unentwegt aufgenommenen, unentwegt zu-nichte gemachten Kampfes: sie verlangt, dass der Mensch sich in jedem Augenblick überschreitet.“<sup>678</sup> Diese moralische Haltung erreicht der Mensch nur, „wenn er auf das bloße *Sein* verzichtet und seine Existenz auf sich nimmt.“<sup>679</sup> Mit dieser Umstellung verzichte er auch auf jeden Besitz, da Besitz eine Form sei, nach dem Sein zu trachten. Erst durch die „Existenz der anderen Menschen, die jeden einzelnen Menschen aus der Immanenz herausreißt“, werde es möglich, die Wahrheit des eigenen Seins zu erfüllen, „sich als Transzendenz, als Sichentgehen auf das Objekt hin, als Entwurf zu erfüllen.“<sup>680</sup>

Wenn auch nicht wirklich ausgearbeitet, so wird dennoch von Beauvoir auf einigen wenigen Zeilen ein ganz neues Subjektkonzept angedeutet: das Subjekt setzt sich nicht, indem es sich entgegen-setzt und indem es gegenüber dem Anderen seine alleinige Souveränität behauptet, vielmehr wird das Subjekt überhaupt erst zu einem solchen durch die Existenz eines anderen Menschen, der es ihm ermöglicht, seine Transzendenz, seinen Entwurf zu leben. Ohne der Hilfe anderer Menschen, ohne der Anerkennung durch den Anderen kann es sein, dass ich hilflos in der Immanenz verbleibe. Erst die Begegnung mit anderen Menschen, die mich fördern, die mir die Freuden der Transzendenz eröffnen und mir die Möglichkeiten zur Realisierung meiner Entwürfe bieten, ja, die mir vielmehr überhaupt die Augen dafür öffnen, dass ich zu eigenen Entwürfen fähig bin, macht es mir möglich, mich als Transzendenz zu erfüllen. So kann der Andere „durch das freie Sicherkennen jedes Individuums im andern“<sup>681</sup> von mir als Subjekt gesetzt werden, so wie ich von ihm als Subjekt gesetzt werden kann. Die fremde Freiheit, die meine Freiheit bestätigt, kann von mir ebenfalls als Freiheit bestätigt werden, muss es allerdings nicht. Es wäre auch möglich, dass wir miteinander in Konflikt geraten. Denn bei diesem Konzept von Freiheit wird die Besonderheit des Einzelnen nicht zugunsten einer Allgemeinheit, zugunsten einer übergeordneten gemeinsamen Identität aufgehoben, bei der es nun zu keinem Konflikt mehr kommen kann, da die Dif-

<sup>678</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>679</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>680</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>681</sup> Ebenda, S. 191.

ferenzen bereits aufgehoben sind. Insofern sich das Subjekt konkret durch Entwürfe als Transzendenz setzt, kann es – wie bereits bei der Ethik des Entwurfs im ersten Kapitel gezeigt wurde – zu Konflikten kommen. Allerdings muss dies nicht zwingend so sein, vielmehr könnte mein Entwurf durch den Anderen auch erst möglich werden. Bei der Freundschaft, betont Beauvoir, müsse es sich um eine „wirkliche Alterität“<sup>682</sup> handeln, das heißt, der Andere muss bei sich anwesend sein: „diese Alterität ist die eines von meinem getrennten und mit ihm identischen“<sup>683</sup> Bewusstseins.“<sup>684</sup> Ich anerkenne, dass der Andere ebenso Bewusstsein und Subjekt ist wie ich, dass er jedoch von mir getrennt ist und diese Andersheit nicht in eine wie immer geartete Identität aufhebbar ist.

Wir können somit bei Beauvoir drei Formen von Alterität vorfinden:

1. die Alterität als das absolut Andere, das sich in keinerlei wie auch immer geartetem Bezug zum Anderen befindet, da es von dem Einen gesetzt wird und nur in Bezug zu diesem definiert wird, ohne seinerseits dieses Verhältnis umkehren zu können: dieses Konzept bestimmt Beauvoirs These von der Frau als der absolut Anderen;

2. die Alterität als konstituierendes Merkmal von Identität: das Subjekt kann sich nur setzen, indem es sich zu einem bestehenden Anderen in Entgegensetzung bringt und dieses Andere, das die selben Ansprüche stellt, seiner Herrschaft unterzuordnen versucht. Im Kampf um Anerkennung wird nun nach einer gemeinsamen Ebene gesucht, in der die Andersheit zugunsten einer Gleichheit aufgehoben werden kann, da die Andersheit eine grundsätzliche Bedrohung darstellt. Dieses Konzept bestimmt Beauvoirs Herr-Knecht-Dialektik;

3. die Alterität als Bedingung von Freundschaft, die davon ausgeht, dass der Andere von mir ebenfalls als Bewusstsein von Freiheit angesehen wird, von mir also als identisches Bewusstsein, als Subjekt gesetzt wird, ohne dass dabei die Andersheit als Bedrohung angesehen wird und in eine Gleichheit aufgehoben werden muss. Vielmehr stellt

<sup>682</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>683</sup> Es erscheint mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass „identique“ auf Französisch sowohl identisch als auch ebenbürtig bedeutet und dass es hier eher in dem zweiten Sinne gemeint ist, was jedoch in der deutschen Übersetzung verloren geht.

<sup>684</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 190.

die Andersheit des Anderen überhaupt erst die Bedingung dafür dar, dass ich selbst zu meiner eigenen Freiheit finden kann.

Beauvoir unternimmt hier auf einigen wenigen Zeilen den Versuch, dem absoluten Anspruch des Subjekts der Herrschaft ein neues Subjektverhältnis entgegenzusetzen, das der Freundschaft. Während das Subjekt der Herrschaft das Andere braucht, das es begrenzt und negiert, um sich behaupten zu können – denn „nur über diese Realität, die nicht es ist, gelangt es zu sich selbst –, handelt es sich bei der Freundschaft um „ein freies Sicherkennen jedes Individuums im anderen“. Ich anerkenne, dass der andere ein Bewusstsein hat, das meinem ebenbürtig ist, dass er auch eine Freiheit, eine Transzendenz ist, und versuche nicht, mich selbst als einziges souveränes Bewusstsein zu setzen. Es wird nicht der Versuch unternommen, diese Alterität aufzuheben, vielmehr ist die wirkliche, konkrete Alterität die Bedingung für echte Freundschaft.

Beauvoir bringt hier ein Konzept von Alterität und wechselseitiger Anerkennung ein, das von ihr leider nicht weiter entwickelt wird. Somit bleiben viele – um nicht zu sagen die meisten – Fragen offen. Wenn sie in Anlehnung an Hegel sagt, dass in jedem Bewusstsein eine grundlegende Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewusstsein zu entdecken ist, und es den Anspruch erhebt, sich als alleiniges souveränes Subjekt zu setzen, wie ist dann diese Alterität möglich? Wie kann sie entstehen? Wodurch kommt es überhaupt zu dieser „moralischen Haltung“ des Verzichts auf das „bloße Sein“ und des Aufsichnehmens der Existenz? Muss der Weg über das Subjekt der Herrschaft genommen werden, ist also der Kampf um Anerkennung eine notwendige Bedingung für diese moralische Haltung? Muss die Menschheit durch diesen Prozess durchgehen, um wahrer Freundschaft fähig zu werden? Bedeutet dies für die Frauen, dass sie erst einmal in den Kampf um Anerkennung eintreten müssen, oder gibt es einen anderen Weg?

Wie wir sehen, gibt Beauvoir positiven Lösungen weniger Raum als Konflikten. Dies trifft nicht nur auf die Freundschaft zu, sondern auch auf die Anerkennung im Allgemeinen. Der Schlüssel zu allen positiven Lösungen ist jedoch im Problem des Subjekts zu suchen, dem wir uns nunmehr konkreter in Hinblick auf die Frau als Subjekt zuwenden werden.

## Die Frau als Subjekt

Beauvoirs Hauptthese im *Anderen Geschlecht* besteht – wie bereits ausführlich gezeigt wurde – darin, dass die Frau von einem männlichen Subjekt als die absolute Andere konstituiert wird, womit ihr jegliches Subjektsein abgesprochen und sie vom gesellschaftlichen Anerkennungsprozess ausgeschlossen wird. Beauvoir bleibt jedoch nicht bei dieser These stehen, sondern versucht, einen Weg zur Befreiung und ein Bild der befreiten Frau zu entwickeln. Es geht darum, die Frau nicht mehr negativ zu bestimmen, wie sie vom Mann gesehen und konstituiert wird, sondern positiv, so wie sie „für sich“ ist.<sup>685</sup> Während der erste Teil des *Anderen Geschlechts* sich den Fakten und Mythen widmet, die es ermöglichten, die Frau zur absolut Anderen zu machen, sucht Beauvoir im zweiten Teil unter Bezugnahme auf die gelebte Erfahrung einen Weg zur Befreiung der Frau. Nicht mehr den Mythen soll gefolgt werden, sondern der konkreten Erfahrung der Frauen. Die Frau von heute, betont Beauvoir, sei im Begriff, den Mythos der Weiblichkeit außer Kraft zu setzen: sie beginne ihre Unabhängigkeit konkret zu behaupten.<sup>686</sup>

Ziel des nächsten Abschnittes ist es aufzuzeigen, ob und wie es Beauvoir gelingt, ein Bild der befreiten Frau zu entwickeln, welche Lösungsansätze sie anbietet und in welche Dilemmas sie sich auf dem Weg zur Befreiung der Frau verstrickt.

Beauvoir stellt die Frage nach der Frau auf verschiedenen Ebenen. Wie bereits ausführlich gezeigt wurde, setzt sie diese am Subjekt an: wie jeder Mensch ist auch die Frau eine autonome Freiheit, ein Subjekt. Sie sieht sich jedoch mit einer Situation konfrontiert, in der ihr vorgeschrieben wird, „die Rolle der Anderen zu übernehmen; sie soll zum Objekt erstarren.“<sup>687</sup> Das Drama der Frau besteht in dem Konflikt zwischen ihren fundamentalen Rechten als Subjekt und den Anforderungen einer Situation, die sie als Objekt konstituiert. Die Frau wird – wie die

<sup>685</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>686</sup> Ebenda, S. 333.

<sup>687</sup> Ebenda, S. 25.

Schwarzen, die Juden und alle diejenigen, die man ausschließen und diskriminieren will – objektiviert, zu einem Ding gemacht, indem man ihr eine bestimmte Identität zuweist, die unveränderbar ist: man ist eine Frau, ein Schwarzer, weil man diese oder jene fixe Eigenschaften hat, so wie der Tisch oder der Sessel unveränderbar das ist, was er ist. Die Situation wird mit der Identität gleichgesetzt und als unveränderlich hingestellt. Eine wesentliche Rolle spielt dabei der Körper: man sagt, du bist eine Frau, weil du einen weiblichen Körper hast, und der hat fixe Eigenschaften und ganz bestimmte Aufgaben und Funktionen, du bist ein Schwarzer, du hast einen anderen Körper, andere Eigenschaften und hast deswegen andere Aufgaben und Funktion zu erfüllen.

Die Frage nach der Frau stellt sich also auf drei Ebenen, die miteinander verbunden sind, ohne dass dies von Beauvoir explizit angesprochen wird: auf der Ebene der Situation, auf der Ebene des Körpers und auf der Ebene der Identität.

Die Unterscheidung dieser verschiedenen Ebenen bedeutet weder, dass sie in ihren reinen Formen vorhanden sind, noch dass der Mensch/die Frau aus diesen drei Ebenen besteht, sondern dass diese Ebenen verschiedene Problemfelder umfassen, die hermeneutisch zu unterscheiden wären. Die Frage nach der Frau auf der Ebene der Situation zu stellen, bedeutet noch nicht, dass die Frage nach der Identität der Frau, danach, „wer“ oder „was“ sie ist, beantwortet werden kann. Es reicht auch nicht, die Frage nach der Frau auf der Ebene des Körpers zu stellen, um die Situation der Frau oder ihre Identität zu erklären. Um die Frau als Ganzes zu erfassen, muss man diese drei Ebenen zusammen denken. Es stellt sich also die Frage, wie sie zusammenhängen und welches Gewicht ihnen bei der Frage nach der Frau zukommt. Alle diese drei Ebenen „koexistieren“ auf der primären Ebene der Existenz, die deshalb zusätzlich thematisiert werden soll. Jede menschliche Existenz befindet sich in einer konkreten Situation, verfügt über einen Körper und hat ihre je eigene Identität „zu machen“.

Beauvoir nimmt diese explizite Unterscheidung nicht vor. Um die Probleme, die sich auf dem Weg zur Befreiung der Frau ergeben, besser verstehen zu können, versucht sie zuerst das herkömmliche Los der Frau sorgfältig zu untersuchen, das heißt, „wie sie ihr Frausein erlernt, wie sie es empfindet, in welches Universum sie eingeschlossen und

welche Fluchten ihr erlaubt sind.“<sup>688</sup> Erst wenn man sich des Erbes einer schweren Vergangenheit bewusst geworden ist, könne man sich um die Gestaltung einer neuen Zukunft bemühen. Aus diesem Grund lässt sie im zweiten Buch des *Anderen Geschlechts* die *Gelebte Erfahrung* der Frau zu Wort kommen.

In diesem Kapitel unterscheidet Beauvoir zwischen dem *Werdegang* und der *Situation*. Der Abschnitt über den *Werdegang* enthält diejenigen Kapitel, welche *die Kindheit, das junge Mädchen*, aber auch die *Lesbierin* umfassen, während das eigentliche Frausein erst im Abschnitt über die *Situation* angesprochen wird und sich in folgende Kapitel aufteilt: *die verheiratete Frau, die Mutter, die Prostituierte* und *die alte Frau*. Eingeleitet wird der Abschnitt *Werdegang* zu Beginn des zweiten Buches mit dem wohl berühmtesten Zitat Beauvoirs: „Man kommt nämlich nicht als Frau zur Welt, man wird es.“<sup>689</sup> Dieser Satz hat zu weitreichenden Spekulationen in der Beauvoir-Rezeption geführt.<sup>690</sup>

<sup>688</sup> Ebenda, S. 333.

<sup>689</sup> Ebenda, S. 334.

<sup>690</sup> Bereits Monique Wittig bezog sich auf diesen Satz Beauvoirs in ihrem Aufsatz *One is Not Born a Woman*, in: *Feminist Issues*, 1,2, aus dem Jahre 1978.

Judith Butler nimmt diesen Satz Beauvoirs ebenfalls zum Ausgangspunkt weitreichender Überlegungen: In ihrem Artikel in *Yale French Studies* aus dem Jahre 1986, der hier in seiner deutschen Übersetzung zitiert wird, interpretiert sie Beauvoir folgendermaßen: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“ – Beauvoirs mittlerweile berühmte Formulierung behauptet, dass die natürliche Identität nicht mit der Geschlechtsidentität zusammenfällt. Weil das, was wir werden, nicht das ist, was wir bereits sind, ist das Geschlecht (*gender*) vom Sex (*sex*) abgekoppelt; die kulturelle Interpretation geschlechtsspezifischer Attribute wird unterschieden von der Faktizität oder simplen Existenz dieser Attribute selbst.“ Judith Butler, *Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault*, in: Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Weibliche Moral*, München: dtv 1995, S. 56.

In ihrem 1990 erschienenen Buch *Gender Trouble*, das hier in der deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1991 zitiert wird, nimmt Butler diesen Satz nochmals ins Visier: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern wird es. Für Beauvoir ist die Geschlechtsidentität eine Konstruktion, doch impliziert ihre Formulierung einen Handlungsträger, ein *cogito*, das die Geschlechtsidentität irgendwie übernommen oder sich angeeignet hat und im Prinzip auch eine andere Geschlechtsidentität annehmen könnte. Ist die Geschlechtsidentität jedoch so auswechselbar und willensbedingt, wie Beauvoirs Darstellung nahe zu legen scheint? Kann die ‚Konstruktion‘ in diesem Fall auf eine Frage der Wahl reduziert werden? (...) Nichts in Beauvoirs Darstellung garantiert, dass das Wesen, das eine Frau wird, notwendigerweise weiblichen Geschlechts ist. Wenn ‚der Leib eine

Hier soll jedenfalls gezeigt werden, dass Beauvoir unter anderem eines sagen wollte: man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern als Kind, als Mädchen. Während Beauvoir immer wieder betont, dass das Frausein eine Situation darstellt, die eine kulturelle Gegebenheit widerspiegelt und somit nicht naturgegeben ist, stellt die Kindheit für sie eine „natürliche“ Situation dar. Beauvoir setzt die Situation der Frau erst mit der Heirat der Frau an, während sie bei der Kindheit, den Mädchenjahren und den Lesbierinnen noch nicht von der Frau, sondern von der „künftigen Frau“ spricht. So sieht sie in der Entwicklung des Kindes bis zum zwölften Lebensjahr kaum einen Unterschied zwischen den Geschlechtern: „Solange das Kind für sich existiert, vermag es sich nicht als geschlechtlich differenziertes Wesen zu begreifen.“<sup>691</sup> Wenn das Mädchen uns dennoch lange vor der Pubertät und manchmal schon in der frühes-

Situation ist“, wie Beauvoir sagt, so gibt es keinen Rückgriff auf den Körper, der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist. Daher kann das Geschlecht keine vordiskursive, anatomische Gegebenheit sein. Tatsächlich wird sich zeigen, dass das Geschlecht (*sex*) definitionsgemäß immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen ist.“ (S. 25) Butler folgert, dass, wenn an Beauvoirs These, dass man nicht als Frau zur Welt kommt, sondern dazu *wird*, etwas richtig ist, „dass die Kategorie *Frau* selbst ein prozesualer Begriff, ein Werden und Konstruieren ist, von dem man nie rechtmäßig sagen kann, dass es gerade beginnt oder zu Ende geht.“ (S. 60) An einer noch späteren Stelle spricht Butler davon, dass dieser Satz merkwürdig, ja sogar unsinnig klingt, „denn wie kann man eine Frau werden, wenn man es nicht bereits die ganze Zeit ist? Wer ist dieser jemand, der hier etwas wird? (...) Wann erscheint dieser Mechanismus auf der kulturellen Bühne, um das menschliche Subjekt in ein geschlechtlich bestimmtes Subjekt (*gendered subject*) zu verwandeln?“ (S. 165) Butler interpretiert Beauvoir nun dahingehend, dass Beauvoir zwar die Geschlechtsidentität (*gender*) als erworben ansah, jedoch behauptet hätte, dass man mit einem Geschlecht (*sex*), als ein Geschlecht und sexuell bestimmt (*sexed*) zur Welt kommt: „sexuelle Bestimmtheit und Menschsein seien deckungsgleich und gleichzeitig; das anatomische Geschlecht sei ein analytisches Attribut des Menschen; es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu.“ (S. 166) Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Um auf die Beauvoir-Interpretation Butlers näher eingehen zu können, würde es einer eigenen Arbeit bedürfen.

Dass an dieser Stelle nur auf zwei Autorinnen konkret eingegangen wurde, hängt mit der nahezu unüberschaubaren Fülle an Kommentaren zusammen, die sich auf diesen Satz beziehen. Von Wittig bis Donna Haraway gibt es kaum eine Autorin, die nicht in irgendeiner Weise Bezug darauf genommen hat.

<sup>691</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 334.



ten Kindheit als geschlechtlich spezifiziert erscheint, so nicht, weil geheimnisvolle Instinkte es unmittelbar zur Passivität, zur Koketterie, zur Mutterschaft drängen, sondern weil fast von Anfang an andere in das Leben des Kindes eingreifen und weil seine Berufung ihm schon in den ersten Jahren unabweislich eingetrichtert wird.<sup>692</sup> Nur die Vermittlung anderer kann ein Individuum zum *Anderen* machen.<sup>693</sup> Das Mädchen wird von frühester Kindheit an darauf hin konditioniert, auf die Realisierung freier Entwürfe zu verzichten und sich auf ganz bestimmte Tätigkeiten und Räume zurückzuziehen. Das Eingreifen anderer in sein Schicksal ist von Anfang an da und es würde, anders gelenkt, zu einem ganz anderen Ergebnis führen. Es wird auf diese Weise nicht nur seiner Transzendenz und Freiheit beraubt: es wird von frühester Kindheit an im allseitigen Einvernehmen zu einer Frau gemacht.

Beauvoir übernimmt damit die bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entwickelte Struktur, in der sie zwischen einer „natürlichen“ Situation, nämlich der Situation der Kindheit, die eine aufgezwungene ist, und einer Situation, in der man wählen kann und muss, das heißt, die durch „eine sittliche Entscheidung“, frei sein zu wollen, gekennzeichnet ist. Im ersten Teil dieses Buches wurde die ethische Dimension der Transzendenz und die Problematik der Kindheit als Entwicklungsprozess ausführlich besprochen.<sup>694</sup> In der Kindheit sieht Beauvoir einen der Gründe, warum der Mensch seine Freiheit fliehen möchte, da er sich „zeitlebens nach jener Zeit zurücksehnt, da ihm die Forderungen der Freiheit noch unbekannt waren“<sup>695</sup>. Der Mann, der sich als allein souveränes Subjekt setzt, ermutigt die Frau dahingehend, „an die Möglichkeiten eines gegebenen Heils zu glauben“<sup>696</sup>, indem sie sich von ihm rechtfertigen lässt und von ihm Halt und einen Platz in der Welt erhofft. Die Situation der Frau nähert sich dann der des Kindes: das Kind braucht und will vorgegebene fixe Werte, an denen es sich orientieren kann. Allerdings – fügt Beauvoir in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* hinzu – gibt es Menschen, wie zum Beispiel ehemalige Sklaven

<sup>692</sup> Ebenda, S. 335.

<sup>693</sup> Ebenda, S. 334.

<sup>694</sup> Siehe dazu die Erörterungen im ersten Teil dieser Arbeit.

<sup>695</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 102.

<sup>696</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 859.

oder Frauen in manchen Kulturen, deren ganzes Leben in einer kindlichen Welt abläuft. Der Grund dafür ist, dass sie, zeitlebens geknechtet und unwissend, über keine andere Möglichkeit verfügen, „als die von den Männern geschaffenen Gesetze, Götter, Sitten und Wahrheiten passiv hinzunehmen“<sup>697</sup>. Es bedarf also sowohl eines kollektiven als auch eines individuellen Bewusstseinsprozesses zur Übernahme der sittlichen Freiheit: es bedarf einer individuellen und kollektiven Konversion. Denn die Entscheidung zur Freiheit, die sich dem Kind an der Schwelle zur Jugendzeit enthüllt, ist weder vorhersehbar noch festgelegt, ebenso wie die kollektive Befreiung einer Gesellschaft weder festlegbar noch irreversibel ist.<sup>698</sup>

Beauvoirs Argumentation verläuft auf verschiedenen Ebenen. Ihre Forderungen siedeln sich sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene an. Erst die Entmythologisierung der Mythen der weiblichen Natur, des Ewigweiblichen, und der Übergang zur freien Selbstbestimmung, zur Übernahme der eigenen Verantwortlichkeit in der Authentizität, kann zur Schaffung einer neuen Situation führen, in der die Frauen als Subjekte, als gleichwertig an Sein, Transzendenz und Freiheit anerkannt werden.<sup>699</sup> Dann wird es auch möglich, dass die einzelnen Frauen diesen Weg der Selbstverwirklichung gehen können.

Diesbezüglich können wir bei Beauvoir zwei große miteinander verbundene Argumentationslinien unterscheiden:

1. *Die Forderung nach Dekonstruktion*: Die Gesellschaft entwickelt Mythen, die ein bestimmtes Bild von Frau produzieren: sie wird zur absolut Anderen gemacht, jenseits jeglicher Wechselseitigkeit, bestimmt durch Begriffe, die nicht die ihren sind. Dadurch wird die Frau auf ganz bestimmte Tätigkeiten beschränkt, es werden ihr alle Möglichkeiten genommen, ihre Entwürfe frei zu realisieren, sie wird ihrer Transzendenz und ihres Subjektseins beraubt. Es kommt also zu einer Manipulation des Subjekts der Frau: ihr Subjektsein wird in Frage gestellt. Erst wenn die Frau nicht mehr negativ vom Mann und von einer gesellschaftlichen Situation her bestimmt, wenn der Mythos der Frau dekonstruiert wird,

<sup>697</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 102.

<sup>698</sup> Ebenda, S. 102.

<sup>699</sup> Siehe dazu: Yvanka B. Raynova, *Simone de Beauvoir: Die Frau zwischen Mythos und Realität*. In: Frauen-Dok, Renner-Institut, Wien, 1, 2000, S. 64–65.

der ihr das Subjektsein abspricht, kann sich die Frau positiv entwerfen, so wie sie „für sich“ sein will.<sup>700</sup>

2. *Die Forderung nach Emanzipation:* Die Frauen müssen aus der Herrschaft des Mannes entlassen werden.<sup>701</sup> Die Frau ist Subjekt, Transzendenz und Freiheit, ebenso wie der Mann und wie jeder konkrete Mensch. Das Subjektsein wird in jedem einzelnen Menschen verwirklicht, wobei die Menschheit selbst nur durch beide Geschlechter hindurch realisiert werden kann. Dafür bedarf es einer neuen demokratischen Gesellschaft, in der es keinen Platz mehr für das „absolut Andere“ gibt und in der keine Kategorie mehr zum Objekt oder zum Idol gemacht wird.<sup>702</sup> Gefordert wird eine Gesellschaft, die allen Menschen, auch den Frauen, eine offene Zukunft ermöglicht, und es erlaubt, sich immer wieder neue Ziele zu setzen und neue Möglichkeiten zu ergreifen. Das diesbezügliche Maß ist die Realisationsmöglichkeit des individuellen Entwurfs. Nur eine Gesellschaft, betont Beauvoir, die dem Einzelnen, auch den Frauen, die Realisierung ihrer Entwürfe ermöglicht, könne es bewirken, dass die „ökonomische, soziale und historische Konditionierung des ‚Ewigweiblichen‘“<sup>703</sup> endlich aufgehoben wird. Versuche vereinzelter Frauen, die Transzendenz in der Immanenz zu verwirklichen, reichen nicht aus, um die Lage der Unterdrückung zu verändern. Nur in einer Gesellschaft, die ihr einen realen Zugriff auf die Welt ermöglicht, könne die Frau aus ihrer Subjektivität heraustreten und sich durch positives Handeln in die menschliche Gesellschaft hinein entwerfen.<sup>704</sup> Es bedarf daher einer gesamtgesellschaftlichen Veränderung, einer kollektiven Befreiung<sup>705</sup>.

<sup>700</sup> Ebenda, S. 97.

<sup>701</sup> Das Wort Emanzipation kommt von lateinisch *emancipare* und bedeutete im römischen Patriarchat „einen erwachsenen Sohn bzw. einen Sklaven aus der väterlichen Gewalt zur Selbstständigkeit entlassen“. Siehe dazu: *Duden. Das Herkunftswörterbuch*, Bd. 7, Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG 1989.

<sup>702</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 193.

<sup>703</sup> Ebenda, S. 747.

<sup>704</sup> Ebenda, S. 841.

<sup>705</sup> Ebenda, S. 781.

## Die Frage nach der Frau

„Gibt es überhaupt Frauen?“<sup>706</sup> – diese Frage leitet den Reigen derjenigen Fragestellungen ein, die sich darum bemühen, eine Begriffsbestimmung davon abzugeben, was denn eine Frau sei. Denn: „(n)icht jeder weibliche Mensch ist also zwangsläufig eine Frau; er muss an jener geheimnisvollen, bedrohten Realität, der Weiblichkeit, teilhaben. Wird diese von den Eierstöcken produziert? Oder ist sie eine abgehobene platonische Idee?“<sup>707</sup> Seit der Antike, schreibt Beauvoir, habe es Satirikern und Moralisten gefallen, ein Bild der weiblichen Schwäche zu zeichnen, und zu allen Zeiten haben Männer ihre Genugtuung darüber bekundet, die Krönung der Schöpfung zu sein.<sup>708</sup> So habe Thomas von Aquin zum Beispiel die Frau im Anschluss an Aristoteles als „verfehlten Mann“, als mangelhaftes, fehlerhaftes Wesen in Bezug auf den Mann definiert. Vielleicht – fragt sie weiter – sind die Frauen unter den Menschen einfach nur jene, die willkürlich mit dem Wort „Frau“ bezeichnet werden, wie die Nominalisten behaupten?<sup>709</sup> Es sei jedoch keineswegs der Fall, entgegnet Beauvoir, dass das Wort Frau keinen Inhalt hätte, wie es die Anhänger der Aufklärung, des Rationalismus und des Nominalismus sehen, indem sie ausdrücklich erklären, „die Frauen seien unter den Menschen nur jene, die willkürlich mit dem Wort ‚Frau‘ bezeichnet werden.“<sup>710</sup> Dieser Nominalismus wäre eine Doktrin, die zu kurz greift, und die Gegner des Feminismus hätten ein leichtes Spiel nachzuweisen, „dass Frauen keine Männer sind.“<sup>711</sup> Man braucht nur mit offenen Augen durch die Welt zu gehen, um festzustellen, dass die Menschheit sich in zwei Kategorien von Individuen teilt, deren Kleidung, Gesichter, Körper, Lächeln, Gang, Interessen und Betätigungen sichtlich verschieden sind: vielleicht, folgert Beauvoir, „sind diese Unterschiede oberflächlich, vielleicht sind sie dazu bestimmt, zu verschwinden. Sicher ist, dass sie derzeit unübersehbar existie-

<sup>706</sup> Ebenda, S. 9.

<sup>707</sup> Ebenda, S. 9.

<sup>708</sup> Ebenda, S. 18.

<sup>709</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>710</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>711</sup> Ebenda, S. 10.

ren.“<sup>712</sup> Zu sagen, die Frau sei wie der Mann ein Mensch, wäre zu abstrakt. „Tatsächlich befindet sich jeder konkrete Mensch immer in einer einzigartigen Situation. Die Begriffe vom Ewigweiblichen, von der schwarzen Seele, vom jüdischen Charakter abzulehnen, bedeutet ja nicht zu verneinen, dass es heute Juden, Schwarze, Frauen gibt.“<sup>713</sup> Vielmehr müssen die jeweiligen Mythen, die von der Gesellschaft konstruiert wurden, um die Unterdrückung und den Ausschluss von Frauen, Juden oder Schwarzen zu legitimieren, bloßgestellt und abgeschafft werden. Zu leugnen, dass es Frauen, Juden oder Schwarze gibt, wäre für die Betroffenen keine Befreiung, sondern eine Flucht ins Unauthentische. Keine Frau könne – ohne unaufrichtig zu sein – behaupten, sie stünde jenseits ihres Geschlechts.

Das Frausein stelle jedoch keine feststehende Realität dar, sondern ein Werden, und in diesem müsste man sie dem Mann gegenüberstellen, das heißt, man müsste ihre *Möglichkeiten* bestimmen. Merleau-Ponty habe sehr richtig gesagt, dass der Mensch keine natürliche Spezies sei, sondern eine historische Idee.<sup>714</sup> Was so viele Diskussionen verfälsche, sei, „dass man die Frau, wenn man die Frage nach ihren Fähigkeiten stellt, auf das beschränken will, was sie gewesen ist, was sie heute ist. Tatsache ist doch, dass Fähigkeiten nur sichtbar werden, wenn sie verwirklicht worden sind; Tatsache ist aber auch, dass man bei der Beurtei-

<sup>712</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>713</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>714</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 59.

Judith Butler interpretiert Merleau-Ponty dahingehend, dass bei ihm der „Leib eher als ‚geschichtliche Idee‘ denn als eine ‚natürliche Spezies‘ begriffen wird.“ (S. 167) Simone de Beauvoir hätte dies aufgegriffen und gemeint, „dass die Frau wie auch der Mann eine geschichtliche Konstruktion sei, der kein natürliches Telos innewohnt – ein Feld von Möglichkeiten, welche in mehreren unterschiedlichen Weisen ergriffen und verwirklicht werden.“ (S. 167) Für Merleau-Ponty, so Butler, sei der Leib ein „Ort der Aneignung“ und ein Mechanismus der „Transformation“ und „Umwandlung“. Deshalb könne der Leib nicht als statisches oder univokes Faktum der Existenz aufgefasst werden, sondern vielmehr als Modalität der Existenz, als „Ort“, an dem Möglichkeiten realisiert und in ein Drama umgesetzt werden – die individualisierte Aneignung einer allgemeineren geschichtlichen Erfahrung. Siehe dazu: Judith Butler, *Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 166–186.

lung eines Wesens, welches Transzendenz und Überschreitung ist, nie zu einem Abschluss kommen kann.“<sup>715</sup>

Die Frage nach der Frau zu stellen heißt nach Beauvoir also nicht, nach dem unveränderlichen, zeitlosen Wesen der Frau – nach der „Natur“ der Frau – zu fragen, aus der sich dann die Situation der Frau ableiten ließe. Vielmehr geht Beauvoir von der konkreten Situation der Frau aus, die sie im *Anderen Geschlecht* zu analysieren<sup>716</sup> versucht. Wenn es also Frauen gibt, so deshalb, weil es eine „Situation“ der Frau gibt, so dass die Frage nach der Frau zu stellen nichts anderes besagt, als die Frage nach ihrer Lage, der so genannten „condition féminine“ zu stellen.<sup>717</sup>

### *Situation*

Der größte Teil des *Anderen Geschlechts* beschäftigt sich mit der Analyse der Situation der Frau. Bereits in der Einleitung beschreibt Beauvoir diese Situation folgendermaßen: „Was nun die Situation der Frau in einzigartiger Weise definiert, ist, dass sie sich – obwohl wie jeder Mensch eine autonome Freiheit – in einer Weise entdeckt und wählt, in der die Männer ihr vorschreiben, die Rolle des Anderen zu übernehmen; sie soll zum Objekt erstarren und zur Immanenz verurteilt sein, da ihre Transzendenz fortwährend von einem essentiellen, souveränen anderen Bewusstsein transzendiert wird.“<sup>718</sup> Beauvoir versucht im ersten Buch des *Anderen Geschlechts* zu klären, wie die Situation der Frau entstanden ist, „wie die ‚weibliche Realität‘ sich konstituiert hat, warum die Frau als das Andere definiert wurde und welche Konsequenzen dies aus der Sicht der Männer hatte.“<sup>719</sup> Im zweiten Buch wird die Si-

<sup>715</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>716</sup> In ihrem Interview mit Alice Schwarzer aus dem Jahr 1972 versteht Beauvoir *Das Andere Geschlecht* als Analyse derjenigen Situation der Frau, die sie zu dem Zeitpunkt, als sie das *Andere Geschlecht* schrieb, vorfand. Siehe dazu: Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, wie oben, S. 54.

<sup>717</sup> Siehe dazu: Yvanka Raynova, *Das andere Geschlecht im postmodernen Kontext*, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, Wien: Böhlau 1999, 10. Jg., Heft 1, S. 80.

<sup>718</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 25.

<sup>719</sup> Ebenda, S. 26.

tuation der Frau aus der Sicht der Frauen beschrieben. Dabei werden folgende Fragen erörtert: Wie kann ein Mensch sich im Frau-sein verwirklichen? Was schränkt die Freiheit der Frau ein, und kann sie diese Umstände überwinden?

Situationen, betont Beauvoir, zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich verändern und auch verändert werden können. Eine Situation, die im Laufe der Zeit entstanden ist, könnte in einer anderen Zeit aufgelöst werden. So ist es für Beauvoir zwar eine Tatsache, dass die Frauen den Männern heute insgesamt unterlegen *sind*, da ihre Situation ihnen geringere Möglichkeiten als den Männern eröffnet. Doch die Frage ist nur, ob es ewig bei diesem Stand der Dinge bleiben soll.<sup>720</sup> Anzunehmen, dass etwas unveränderlich *ist*, was es *ist*, bedeutet für Beauvoir, dem Wort „sein“ einen substantiellen Charakter zu verleihen, während es einen dynamischen Sinn hat, wie Hegel gezeigt hat: „*sein* heißt geworden sein, heißt zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt.“<sup>721</sup>

Der Begriff der Situation drückt im Existentialismus die grundsätzliche Doppelsinnigkeit des Menschen aus, zugleich Freiheit und Faktizität zu sein. Es gibt keine Freiheit ohne Situation. Immer schon befinde ich mich in einer ganz bestimmten Situation. Sei es nun in einem bestimmten Land, einer bestimmten Umgebung, diesem oder jenem Körper: ich bin in eine Welt hineingeboren, die ich nicht gewählt habe. Dies macht meine Faktizität, meine Situation aus. Sie bestimmt meine Wahl. Ohne Situation gibt es keine Freiheit. Die Situation ist der Ausgangspunkt, von dem aus ich meine Entwürfe tätige. Damit ist sie aber auch immer schon das Überschrittene. Sie ist mir in ihrer reinen Faktizität nie zugänglich, da sie immer schon durch meinen Entwurf auf eine bestimmte Bedeutung hin überschritten wurde. Ein und dieselbe Situation wird daher auch von verschiedenen Menschen verschieden erlebt, sie „existieren“ ihre Müdigkeit, ihre Begierde, ihre Freuden auf verschiedene Art und Weise. All das, was der Mensch vorfindet, existiert für ihn nur insofern, als er es unter der globalen Perspektive seiner Existenz erfasst. Alles, so schreibt Beauvoir, erhält seinen Wert nur „durch den

<sup>720</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>721</sup> Ebenda, S. 20.

grundlegenden Entwurf des Existierenden, der sich auf das Sein hin transzendiert.<sup>722</sup>

Beauvoir relativiert allerdings immer wieder ihre grundsätzlich existentialistische Perspektive: obwohl frei und zur Freiheit verurteilt, trifft der Mensch auf die Grenzen seiner Freiheit und seiner Entwürfe. Eine der Einschränkungen besteht darin, dass nicht alle individuellen Entwürfe gleichwertig sind. Bestimmte Entwürfe, nämlich diejenigen, die nicht den Anspruch erheben, aus dem privaten Bereich hinauszutreten, um einen Zugriff auf die Welt zu bekommen, werden von Beauvoir der Immanenz zugeordnet. So gibt es „heute wie gestern zahlreiche Frauen, die sich einsam bemühen, ihr individuelles Glück zu verwirklichen“<sup>723</sup>, indem sie versuchen, ihre Existenz innerhalb der Immanenz zu rechtfertigen, das heißt die Transzendenz in der Immanenz zu realisieren. Die Freiheit bleibt dabei zwar ungeteilt vorhanden, aber abstrakt und leer. Die konkreten Formen dieser abstrakten Freiheit sieht Beauvoir in der *Narzissin*, der *Liebenden* und der *Mystikerin*, deren Beschreibung sie jeweils ein Kapitel widmet. Wenn die Frau keinen Zugriff auf die Welt hat, kann sie nicht aus ihrer Subjektivität heraustreten, ihre Freiheit bleibt unerfüllt. „Die einzige Möglichkeit, sie authentisch zu erfüllen, wäre die, sie durch positives Handeln in die menschliche Gesellschaft hinein zu entwerfen.“<sup>724</sup> Dies ist der Grund, warum Beauvoir tief greifende kollektive Veränderungen fordert, und zwar sowohl auf ökonomischem und gesellschaftlichem als auch auf ethischem und kulturellem Gebiet. Eines steht für Beauvoir jedenfalls fest, nämlich, „dass die Möglichkeiten der Frau bisher erstickt worden, dass sie der Menschheit verloren gegangen sind und dass es in ihrem Interesse wie auch im Interesse aller höchste Zeit ist, sie ihre Fähigkeiten endlich ausschöpfen zu lassen.“<sup>725</sup>

Eine weitere Einschränkung der Freiheit geschieht dadurch, dass es Situationen gibt, in denen der Einzelne machtlos ist, er keine Wahl mehr hat. Diese Auffassung ist in einem gewissen Sinn Ausdruck eines erweiterten Verständnisses von Freiheit durch die Thematisierung der so

<sup>722</sup> Ebenda, S. 85.

<sup>723</sup> Ebenda, S. 780.

<sup>724</sup> Ebenda, S. 840.

<sup>725</sup> Ebenda, S. 881.



genannten „*force des choses*“ – der Macht der Dinge<sup>726</sup>. Der Zweite Weltkrieg hatte Beauvoir und Sartre zum Überdenken einiger Grundpositionen des Existentialismus gebracht. Rückblickend stellt Sartre fest, dass das hauptsächliche Thema seines Denkweges in der Periode von 1943–1960 das Verhältnis zum Marxismus gewesen sei, was er folgendermaßen formuliert: „La vie m’avait appris ‚la force des choses‘“<sup>727</sup>. Beauvoir spricht bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* davon, dass der Unterdrücker die Transzendenz der Unterdrückten verschlingt.<sup>728</sup> Das Leben dieser Menschen beschränkt sich auf eine reine Wiederholung mechanischer Gesten, ihre Muße reicht gerade aus, um sie neue Kraft schöpfen zu lassen. Auch im *Anderen Geschlecht* weist Beauvoir auf Situationen hin, „gegen die das Verhalten des einzelnen machtlos ist“.<sup>729</sup> Es habe keinen Sinn, einem Einzelnen die Schuld zu geben: der Grund des Übels sei nicht rein individuell, vielmehr beginne die Unaufrichtigkeit erst dort, wo jeder dem Anderen die Schuld zuweise.<sup>730</sup> Beauvoir nimmt also die Möglichkeit an, dass die Transzendenz in Immanenz zurückfällt und eine Herabminderung der Freiheit in Faktizität stattfinden kann. Mehr als Sartre, in einer fast marxischen Perspektive<sup>731</sup>, betont sie, dass gewisse Situationen einen so starken Ein-

<sup>726</sup> Beauvoirs autobiografisches Werk *La force des choses* wurde auf Deutsch als *Der Lauf der Dinge* übersetzt, was die Hauptidee, die dahinter steckt, nicht ganz zum Vorschein bringt.

<sup>727</sup> J.-P. Sartre, *Situations IX*, Paris: Gallimard 1972, S. 99. „Das Leben hat mich die Macht der Dinge gelehrt.“

<sup>728</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 135.

<sup>729</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 891.

<sup>730</sup> Ebenda, S. 891.

<sup>731</sup> Marx schreibt, dass in der aufgezwungenen Arbeit der Mensch sich nicht nur vom erzeugten Produkt, sondern auch von sich selbst entfremdet und seine Existenz zu der eines Tieres herabgemindert wird: „Es kommt daher zu dem Resultat, dass der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.“ (Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, S. 514–515.) Auch Engels konstatiert dasselbe: „Es ist also auch nicht zu verwundern, wenn die so wie Tiere behandelten Arbeiter entweder wirklich zu Tieren werden oder sich nur durch den glühendsten Hass, durch fortwährende innere Empörung gegen die machthabende Bourgeoisie das Bewusstsein und Gefühl ihrer Menschheit bewahren können. Sie sind nur Menschen, so-

fluss ausüben können, dass es ihnen gelingt, die Existenz in ein „Ansich“ herabzumindern. Damit erhält die Situation eine zentrale Bedeutung in der Subjektkonstitution.

Beauvoirs diesbezügliche Überlegungen werden noch um einen historischen Aspekt ergänzt. Ihre Analysen hatten ergeben, dass weder biologische noch psychische oder ökonomische Bestimmungen die Gestalt festlegen konnten, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Es sei vielmehr die gesamte Zivilisation gewesen, die „dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten“ hervorgebracht habe.<sup>732</sup> Die Situation der Frau ist die Folge eines historischen Prozesses, der die Frau als relatives Wesen konstituiert und damit eine Weiblichkeit hervorgebracht hat, die als historisch wie gesellschaftlich hergestellte Minderwertigkeit gilt. Dieser Aspekt wurde bereits im Rahmen der hegelschen Anerkennungsproblematik und Beauvoirs Herr-Knecht-Dialektik behandelt. Dabei wurde ausführlich auf die Problematik eingegangen, in der sich die Weiblichkeit in der Moderne befindet.

Zusätzlich zum historischen Prozess finden wir bei Beauvoir auch einen entwicklungspsychologischen Aspekt. Die Situation des Frauenseins ist nicht nur die Folge eines historischen Prozesses, sondern muss auch bei jedem Individuum stets aufs Neue hervorgebracht werden. Die ganze Erziehung des Mädchens zielt darauf ab, sie zur Frau zu machen. In langen und ausführlichen Recherchen zeigt Beauvoir, wie aus dem Mädchen eine Frau gemacht wird und dass dies einen irreversiblen Prozess darstellt, da man später nicht mehr verhindern könne, „dass die Frau das ist, wozu man sie gemacht hat.“<sup>733</sup>

Wir finden bei Beauvoir also eine Spannung zwischen zwei verschiedenen Ansätzen. Auf der eine Seite ist jeder Mensch, auch die Frau, eine autonome Freiheit. Wie immer auch die Situation geartet sein mag,

lange sie den Zorn gegen die herrschende Klasse fühlen; sie werden Tiere, sobald sie sich geduldig in ihr Joch fügen und sich nur das Leben im Joch angenehm zu machen suchen, ohne das Joch selbst brechen zu wollen.“ (Friedrich Engels. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 2, Berlin: Dietz-Verlag 1972, S. 342–343.)

<sup>732</sup> Ebenda, S. 334.

<sup>733</sup> Ebenda, S. 892.

ob die Männer der Frau nun vorschreiben, die Rolle der Anderen einzunehmen oder nicht: sie ist es, die sich in dieser Welt, in dieser ganz konkreten Situation entdeckt und wählt. Die Situation der Frau bildet für die Frau nur den Ausgangspunkt ihrer Wahl, bestimmt jedoch nicht das Frausein selbst. Aus dieser Position heraus ist es daher auch möglich, ein positives Bild von Frausein zu entwickeln. Wenn all die Beschränkungen und Hindernisse wegfallen, die die Möglichkeiten der Frauen beschneiden, wird sich die neue Frau konkret durch ihre jeweiligen Entwürfe als Subjekt setzen können. Dann wird erst sichtbar werden, was das „authentische Frausein bedeuten kann“.<sup>734</sup> Auf der anderen Seite fallen jedoch das Frausein und die Situation der Frau zusammen. Das Frausein wird durch die Situation bestimmt und hervorgebracht. Dieses Frausein ist zutiefst negativ bestimmt, wie Beauvoirs Analyse zur Genüge zeigt. Aus diesem Frausein, aus dieser Weiblichkeit sind daher keine besonderen Werte oder Fähigkeiten zu gewinnen. Aus dieser Position heraus wird es auch verständlich, warum Beauvoir immer wieder ein tiefes Misstrauen gegenüber der Weiblichkeit als solche zum Ausdruck bringt und in Versuchung gerät, sich nur an männlichen Werten zu orientieren.

Beauvoir bleibt im *Anderen Geschlecht* hinsichtlich dieser beiden Positionen ambivalent.<sup>735</sup> Mehr noch: sie betont, dass die Ambiguität jedem Prinzip, jedem Wert, allem was existiert, innewohnt.<sup>736</sup> *Das andere*

<sup>734</sup> Ebenda, S. 899.

<sup>735</sup> Welche Position man bei Beauvoir letztlich als die wesentlichere ansieht, schlägt sich auch in der Art der Übersetzung nieder. Beauvoirs „on n'est pas née femme, on le devient“ wird einmal mit „man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“, und einmal mit „man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird dazu gemacht“, übersetzt.

Alice Schwarzer besteht explizit auf der Übersetzung, dass man zur Frau gemacht wird. Siehe dazu: Carol-Hagemann-White, *TraditionenBrüche*, wie oben, S. 53.

Siehe dazu auch Claudia Gather, *Simone de Beauvoir, eine Klassikerin der feministischen Soziologie?*, wie oben, Fußnote 9. Siehe des Weiteren Ursula Scheu, die als Überschrift für ihr 1977 erschienenes Buch den Titel *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht* gewählt hat, ohne danach jedoch weiter auf Beauvoir einzugehen. Sie verortet ihre Arbeit in der sowjetischen Entwicklungspsychologie, deren Anliegen es war, die Entstehung von klassen- und gruppenspezifischen Bewusstseinslagen zu bestimmen. Ursula Scheu, *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht*, Frankfurt/M. 1977.

<sup>736</sup> Ebenda, S. 764.

*Geschlecht* lässt sehr wohl ein positives Bild von Weiblichkeit zu, sucht danach, welche Möglichkeiten den Frauen geboten werden müssten, damit sie „die Schätze ihrer Weiblichkeit“ entdecken könnten, auch wenn es an manchen Stellen misogynen Aspekte in sich trägt, wie bereits gezeigt wurde.

Ganz anders sieht es allerdings in ihren späteren Interviews aus. In einem Interview aus dem Jahre 1972 beantwortet Beauvoir die Frage von Alice Schwarzer nach ihrer Vision einer Welt, in der die Frauen befreit sein wären, folgendermaßen: „Ich glaube nicht, dass die Frauen, wenn sie die Gleichberechtigung erreicht haben, etwas ganz besonders Interessantes, Poetisches, eben weibliche Werte entwickeln. Es ist eine Tatsache, dass die universale Kultur, die Zivilisation und die Werte alle von Männern geschaffen werden.“<sup>737</sup> Die Frauen sollten sich vielmehr die von Männern geschaffenen Werte aneignen, statt sie abzulehnen. „Was heißt das denn letzten Endes: das männliche Modell ablehnen?“<sup>738</sup>, fragt Beauvoir. „Wenn eine Frau Karate lernt, dann ist das doch männlich. Und ich finde gut, dass sie es tut. Man darf die Welt der Männer nicht ablehnen, denn sie ist gleichzeitig die Welt überhaupt. Und schließlich auch unsere Welt. Die Frau wird, ebenso wie der Mann, etwas schaffen, das so anders und so neu ist wie das der anderen Männer. Aber ich denke nicht, dass sie neue Werte schaffen wird. Wenn man das glaubt, dann glaubt man an eine weibliche Natur – wogegen ich mich immer gewehrt habe.“<sup>739</sup> In einem weiteren Interview aus dem Jahre 1976 warnt sie vor einem Backslash durch den Differenzfeminismus. Es wäre zwar wichtig, dass die Frauen jetzt ihren Körper entdecken, jedoch dürfe man „keinen Wert an sich daraus machen, nicht glauben, der weibliche Körper verleihe einem eine neue Vision der Welt.“<sup>740</sup>

Zumindestens in ihren späteren Interviews scheint Beauvoir also ihre Ambivalenz zugunsten einer eindeutigen Ablehnung weiblicher Werte aufgegeben zu haben.

<sup>737</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, wie oben, S. 57.

<sup>738</sup> Ebenda, S. 58.

<sup>739</sup> Ebenda, S. 58.

<sup>740</sup> Ebenda, S. 54.

## Körper

Beauvoir selbst geht im *Anderen Geschlecht* nicht explizit auf das existentialistische Konzept des Körpers ein. Vielmehr setzt sie die Theorien von Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty<sup>741</sup> voraus: „(w)enn in der Perspektive, die ich einnehme und die der von Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty entspricht, der Körper kein *Ding* ist, so ist er eine Situation: er ist unser Zugriff auf die Welt und der erste Ansatz zu unseren Entwürfen.“<sup>742</sup>

Da der Körper das Instrument für unseren Zugriff auf die Welt ist, stellt sich diese, je nachdem, ob sie auf die eine oder auf die andere Weise erfasst wird, ganz anders dar.<sup>743</sup> Die Frau ist schwächer als der Mann, sie hat weniger Muskelkraft, weniger rote Blutkörperchen, eine geringere Atemkapazität, sie läuft weniger schnell, hebt weniger schwere Gewichte und es gibt fast keinen Sport, in dem sie es mit dem Mann aufnehmen könnte: „sie kann sich ihm nicht im Kampf stellen.“<sup>744</sup> Während das Proletariat oder die Schwarzen sich vornehmen können, die Herrschenden niederzuzmetzeln, kann eine Frau die Männer nicht einmal im Traum ausrotten.<sup>745</sup> Die Schwarzen in Haiti, die Indochinesen in Indochina, die Arbeiter in Russland, so Beauvoir, haben sich zu einem „wir“ zusammengeschlossen und sich als Subjekt gesetzt. Sie haben Revolutionen gemacht und damit eine Situation, die im Laufe der Zeit entstanden ist, wieder aufgelöst. Im Unterschied zu diesen handelt es sich bei der Situation der Frau nicht um etwas, das durch bestimmte Entwicklungen und Ereignisse zustande gekommen ist: „Proletarier hat es nicht immer gegeben: Frauen hat es immer gegeben. Sie sind Frauen aufgrund ihrer physiologischen Struktur.“<sup>746</sup> Die Geschlechtertrennung ist nämlich „eine biologische Gegebenheit, kein Merkmal der Mensch-

<sup>741</sup> Inwiefern dies auch für Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty gilt und inwiefern ihre Auffassungen des Körpers unter eine Perspektive gestellt werden können, bleibt eine offene Frage, die hier nicht weiter behandelt werden kann.

<sup>742</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 59.

<sup>743</sup> Ebenda, S. 57.

<sup>744</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>745</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>746</sup> Ebenda, S. 14.

heitsgeschichte.<sup>747</sup> Der Körper der Frau ist eines der wesentlichen Elemente für die Situation, die sie in der Welt einnimmt.<sup>748</sup>

Der Zugriff der Frau auf die Welt ist eingeschränkter; sie ist weniger energisch und ausdauernd im Verfolgen von Entwürfen und entsprechend weniger imstande, sie auszuführen.<sup>749</sup> „Die Frau ist eher den Bedürfnissen der Eizelle angepasst als ihren eigenen,<sup>750</sup> ihr Körper ist von der „Spezies“<sup>751</sup>, von der Gattung her bestimmt, notiert Beauvoir. Angefangen von der Menstruation, über die Schwangerschaft und die Geburt von Kindern, immer ist die Frau einer Belastung ausgesetzt, die ihr „keinen persönlichen Vorteil bringt, sondern ihr im Gegenteil schwere Opfer abverlangt.“<sup>752</sup> Die Unterordnung der Frau unter die Art führt laut Beauvoir zu einer tiefen Entfremdung: „wie der Mann ist die Frau ihr Körper: aber ihr Körper ist etwas anderes als sie.“<sup>753</sup> Erst nach den Wechseljahren ist die Frau von den Zwängen ihrer Weiblichkeit befreit, sie ist nicht länger Mächten unterworfen, die über sie hinausgehen: „sie stimmt mit sich selbst überein.“<sup>754</sup> Diese biologischen Gegebenheiten, so Beauvoir, sind ein Schlüssel zum Verständnis der Frau, was jedoch nicht heißt, dass sie für die Frau ein festgelegtes Schicksal bedeuten.<sup>755</sup>

Für Beauvoir lassen sich diese Tatsachen nicht leugnen: „aber sie haben an sich keine Bedeutung.“<sup>756</sup> Sobald man eine menschliche Perspektive einnimmt und den Körper von der Existenz her definiert, wird die Biologie eine abstrakte Wissenschaft. Ebenso wenig wie ihren Zugriff auf die Welt kann man die Belastung theoretisch messen, die die Fortpflanzungsfunktion für die Frau darstellt.<sup>757</sup> Denn nicht als bloßer Körper, sondern als Körper, der Tabus und Gesetzen unterworfen ist,

<sup>747</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>748</sup> Ebenda, S. 62.

<sup>749</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>750</sup> Ebenda, S. 52.

<sup>751</sup> Ebenda, S. 51.

<sup>752</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>753</sup> Ebenda, S. 53.

<sup>754</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>755</sup> Ebenda, S. 57.

<sup>756</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>757</sup> Ebenda, S. 60.

wird sich das Subjekt seiner bewusst, erfüllt, es sich: „es bewertet sich selbst nach einem bestimmten Wertsystem. Und es ist nicht die Physiologie, die Werte begründen könnte: vielmehr nehmen die biologischen Gegebenheiten die Werte an, die der Existierende ihnen gibt.“<sup>758</sup> Wenn die Achtung oder die Angst vor der Frau, folgert Beauvoir, es verbieten, ihr gegenüber Gewalt anzuwenden, ist auch die überlegene Muskelkraft des Mannes keine Quelle der Macht mehr: „die ‚Schwäche‘ zeigt sich als solche nur im Licht der Ziele, die der Mensch sich setzt, der Instrumente, über die er verfügt, und der Gesetze, die er sich auferlegt.“<sup>759</sup> Die Natur hat für ihn nur Realität, sofern sie in sein Handeln einbezogen ist. Auch die intime Beziehung der Mutter zum Kind wird für die Frau, je nach dem sehr verschiedenen Wert, der dem Kind beigemessen wird, eine Quelle der Würde oder der Würdelosigkeit sein. „Die Beziehung selbst“, schreibt Beauvoir, „wird, wie gesagt, je nach den gesellschaftlichen Vorurteilen anerkannt oder nicht.“<sup>760</sup>

Der Körper spielt also eine ganz zentrale, wenn auch widersprüchliche Rolle. Er bestimmt die Situation der Frau mit, ohne jedoch das Frausein, das Beauvoir hauptsächlich als eine historische und nicht als eine natürliche Situation sieht, gänzlich festzulegen. Dennoch ist er der Ausgangspunkt nicht nur des Zugriffs auf unsere Welt und der erste Ansatz zu unseren Entwürfen, sondern auch der Ansatzpunkt des Ausschlusses und der Diskriminierung der Frau. Aufgrund ihrer Natur, aufgrund ihres Körpers, der die Frau zur Erhaltung der Gattung befähigt, wird sie zur absolut Anderen gemacht und in eine Situation gebracht, die sie zur unwesentlichen macht. Der existentialistische Ansatz Beauvoirs lehnt jedoch jede essentialistische Wesensbestimmung ab: wie jeder Mensch, ist auch die Frau das, was sie aus sich macht. Der Körper – so Beauvoir – muss von der Existenz her betrachtet werden und nicht die Existenz vom Körper her. Die Identität ist nichts vorgegebenes, niemand anderer als die Frau selbst hat darüber zu bestimmen, was sie aus sich macht. Bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* weist Beauvoir darauf hin, dass das Frausein keine natürliche Situation ist: die

<sup>758</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>759</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>760</sup> Ebenda, S. 62.

Frau, zumindestens die moderne Frau des Westens, wählt ihre Situation.<sup>761</sup> Allerdings stellt sich die Frage, ab wann und vor allem wer dieses Frausein wählt. Beim *Werdegang* der Frau jedenfalls scheint das Frausein noch nicht festgelegt zu sein: man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern als Kind. Beauvoir spricht zwar nicht explizit darüber, dass man als Kind zur Welt kommt, vielmehr nimmt sie, wie wir gesehen haben, eine Art vorgesellschaftlichen Zustand an, der jedoch schon geschlechtlich bestimmt ist: sie spricht von „weiblicher Existenz“<sup>762</sup> oder von einem weiblichen Menschen<sup>763</sup>, dessen Gestalt in der Gesellschaft erst bestimmt wird. Aber auch diesen Begriffen gegenüber grenzt sich Beauvoir wieder ab. „Wenn ich die Wörter ‚Frau‘ oder ‚weiblich‘ gebrauche, meine ich selbstverständlich keinen Archetypus, kein unveränderliches Wesen. Die meisten meiner Behauptungen beziehen sich auf den gegenwärtigen Stand der Erziehung und der Sitten. Es geht hier nicht darum, ewige Wahrheiten auszusprechen. Vielmehr soll der gemeinsame Hintergrund beschrieben werden, von dem sich jede einzelne weibliche Existenz abhebt.“<sup>764</sup>

Beauvoir unterscheidet also zwischen der Situation der Frau, die je nach Erziehung und Sitten verschieden sein kann, und der „weiblichen Existenz“, die sich davon abhebt. Was macht nun diese weibliche Existenz aus? Muss jede weibliche Existenz eine Frau sein? Muss jede Frau einen weiblichen Körper haben? Das Frausein scheint bei Beauvoir zunächst einen klaren, eindeutigen Referenten zu haben, den weiblichen Körper: Frauen sind Frauen „aufgrund ihrer physiologischen Struktur.“<sup>765</sup> Auch das gesellschaftliche Konstrukt „Frau“, das aufgrund der Situation der Frau von der „gesamten Zivilisation“ hervorgebracht wird, scheint bei Beauvoir immer an das biologische Geschlecht Weibchen oder weibliche Existenz, also an das geburtliche Ausgangsgeschlecht gebunden zu sein. Können wir bei Beauvoir dann überhaupt von einer Trennung von *Sex* im Sinne des biologischen Geschlechts und *Gender*

<sup>761</sup> Siehe dazu auch das Kapitel in diesem Buch: *Freiheit als Entwicklungsprozess: das Problem der Kindheit*.

<sup>762</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 333.

<sup>763</sup> Ebenda, S. 334.

<sup>764</sup> Ebenda, S. 333.

<sup>765</sup> Ebenda, S. 14.



im Sinne eines gesellschaftlichen Konstrukts von Geschlecht sprechen – abgesehen davon, dass zur Entstehungszeit des *Anderen Geschlechts* diese Begriffe noch gar nicht existierten?<sup>766</sup>

Zu Beginn des *Werdeganges* der Frau, bei der *Kindheit* und auch bei der *Lesbierin*, spricht Beauvoir nicht, oder noch nicht, von Frausein, sie spricht vom „weiblichen Menschen.“<sup>767</sup> Es gibt also einen weiblichen Körper – ein „weibliches Kind“<sup>768</sup> –, der nicht an das Frausein gekoppelt ist. Am anderen Ende der Entwicklung, bei der älteren Frau, fin-

<sup>766</sup> Debra Bergoffen jedenfalls spricht davon, dass Beauvoir das Konzept von *Sex und Gender* erfunden hätte: „Without her attention to the myth of femininity Beauvoir would not have seen the distinction between the phenomenological and the patriarchal body and would not have developed the concept of gender.“ (S. 151) Beauvoir hätte entdeckt, dass der Mythos der Weiblichkeit für Männer und Frauen verschiedene Welten geschaffen habe: „and the way to do this is to give them different bodies.“ (S. 151) Bergoffen sieht im Konzept von *Gender* eine phänomenologische Kategorie, die eine Kritik am Patriarchat beabsichtigt: „the concept of gender, straddles the divide between a naturalist essentialism that would justify women’ position as woman, an an idealist constructivism that would fail to see the materialist groundings of the myth of the femininity.“ (S. 151, 152) Debra Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, wie oben, S. 151.

Auch Herta Nagl-Docekal geht davon aus, dass Beauvoir bereits mit einer Unterscheidung von „sex“ und „gender“ operierte: „Ihre heute so häufig zitierte These ‚Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es‘ ist ja nicht so zu verstehen, als sollten die biologischen Gegebenheiten des weiblichen Körpers in Abrede gestellt werden.“ Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2000, S. 67.

Judith Butler interpretiert Beauvoir in einer ähnlichen Richtung: Die Geschlechtsidentität (*gender*) sei bei Beauvoir stets erworben, während man mit einem Geschlecht (*sex*), als ein Geschlecht und sexuell bestimmt (*sexed*) zur Welt komme. Für Beauvoir sei das Geschlecht tatsächlich unwandelbar faktisch, die Geschlechtsidentität dagegen erworben, und während das anatomische Geschlecht nicht verändert werden kann – so dachte zumindest Beauvoir –, stelle die Geschlechtsidentität eine variable kulturelle Konstruktion des Geschlechts dar. Butler zieht daraus eine radikale Schlussfolgerung, die – wie sie betont – Beauvoir selbst nicht vertreten hat: „Ist die Geschlechtsidentität weder ursächlich noch als Ausdruck an das anatomische Geschlecht gebunden, dann ist die Geschlechtsidentität eine Art Tätigkeit, die sich potenziell jenseits der binären Schranken, die die scheinbare Binarität der Geschlechter (binary of sex) setzt, vervielfältigen kann.“ (S. 167) Anders formuliert: „Die Kategorie ‚Frau‘ muss nicht unbedingt die kulturelle Konstruktion des weiblichen Körpers darstellen.“ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, wie oben, S. 166.

<sup>767</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 334.

<sup>768</sup> Ebenda, S. 339.

den wird die umgekehrte Sachlage. Die Frauen, die keine Menstruation mehr haben, sind für Beauvoir „tatsächlich keine männlichen, aber auch keine weiblichen Wesen mehr“<sup>769</sup>, weshalb sie in manchen Kulturen als „ein drittes Geschlecht“ bezeichnet wurden. Die alte Frau ist zwar nach wie vor eine Frau – das Kapitel *Von der Reife zum Alter* bleibt weiterhin der *Situation* der Frau zugeordnet –, auch wenn die Frau nach der Menopause, laut Beauvoir, kein weibliches Wesen mehr ist. „Nun ist die Frau von den Zwängen ihrer Weiblichkeit befreit.“<sup>770</sup> Sie ist nicht mehr länger Mächten unterworfen, die über sie hinausgehen, „sie stimmt mit sich selbst überein.“<sup>771</sup> Die physiologische Autonomie drückt sich in einem Zustand von Gesundheit, Ausgeglichenheit und Kraft aus, den die Frau vorher nicht besaß.

Können wir aus dem bisher Gesagten nun schließen, dass Beauvoir die Geschlechtlichkeit und insbesondere die Zweigeschlechtlichkeit als notwendiges Attribut der Existenz ansieht? Heißt dies, dass sexuelle Bestimmtheit und Menschsein deckungsgleich und gleichzeitig sind?<sup>772</sup> Kommt das anatomische Geschlecht dem Menschen als notwendiges Attribut zu?

Im Kapitel über *die biologischen Gegebenheiten* untersucht Beauvoir die Rolle des weiblichen Körpers, indem sie verschiedene wissenschaftliche und philosophische Positionen rund um die Frage: „was ist eine Frau?“ zu Wort kommen lässt. Sie beginnt mit Untersuchungen über das Tierreich. Dabei stellt sich heraus, „dass der eigentliche Sinn der Unterteilung der Arten in zwei Geschlechter nicht klar ist.“<sup>773</sup> Die Natur selbst gibt darauf keine Antwort, weil bei ihr die Fortpflanzung auf ver-

<sup>769</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>770</sup> Ebenda.

<sup>771</sup> Ebenda.

<sup>772</sup> Judith Butler interpretiert Beauvoir folgendermaßen: „Beauvoir behauptete: sexuelle Bestimmtheit und Menschsein seien deckungsgleich und gleichzeitig; das anatomische Geschlecht sei ein analytisches Attribut des Menschen; es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu“. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, wie oben, S. 166.

Diese Interpretation von Butler wäre nahe liegend, würde sie nicht diejenige Passage Beauvoirs aus dem *Andern Geschlecht* außer Acht lassen, in der Beauvoir gegen Merleau-Ponty argumentiert, wie noch gezeigt wird.

<sup>773</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 28.

schiedenste Art und Weise geschieht: durch Zellteilung, durch Selbstbefruchtung; auch gibt es verschiedene Formen von Hermaphroditismus. Beim Menschen, so Beauvoir, werden die Geschlechter und ihre Beziehung zueinander dadurch bestimmt, dass sie sexuell aktiv sind: „aber diese Aktivität ist nicht notwendigerweise in der Natur des Menschen enthalten.“<sup>774</sup> Auch wenn das In-der-Welt-sein unwiderlegbar das Vorhandensein eines Körpers bedinge, so sei es doch nicht erforderlich, dass der Körper diese oder jene besondere Struktur habe. Ein Bewusstsein ohne Körper, ein unsterblicher Mensch seien absolut undenkbar: eine unsterbliche oder körperlose Existenz wäre nicht mehr das, was wir einen Menschen nennen. Hingegen wäre eine Gesellschaft, die sich durch Parthenogenese fortpflanzt oder aus Hermaphroditen besteht, vorstellbar. Während die Erhaltung der Art als ontologisch begründbar angesehen werden könne, dürfe, so Beauvoir, jedoch die notwendige Differenzierung der Geschlechter daraus nicht abgeleitet werden. Beauvoir bestätigt zwar Merleau-Pontys Aussage: „Die Existenz‘, sagt er, ‚hat keine zufälligen Attribute, keinen Inhalt, der nicht dazu beiträgt, ihr Form zu geben, sie lässt in sich kein reines Faktum zu, weil sie die Bewegung ist, durch welche die Fakten angenommen werden“<sup>775</sup>, widerspricht jedoch dessen Meinung, wonach die Geschlechtlichkeit des Menschen notwendig mit dessen Existenz verbunden sei.<sup>776</sup> Die Diffe-

<sup>774</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>775</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>776</sup> Zum bessern Verständnis soll die gesamte Passage aus Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in der auch der von Beauvoir zitierte Satz enthalten ist, hier wiedergegeben werden: „Der Leib vermag die Existenz zu symbolisieren“, schreibt Merleau-Ponty, „weil er selbst sie erst realisiert und selbst ihre aktuelle Wirklichkeit ist.“ (S. 197) So könne sich zum Beispiel bei einer Krankheit die Existenz „verknoten“, der Leib zum „Schlupfwinkel des Seins“ werden. Weil der Leib sich zur Welt verschließen könne, sei er es auch, der „mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt.“ (S. 197) Weder der Leib noch auch die Existenz können als das Original des Menschseins gelten, da sie einander wechselseitig voraussetzen, „der Leib geronnene oder verallgemeinerte Existenz, die Existenz unaufhörliche Verleiblichung ist.“ (S. 199) Geschlechtlichkeit und Existenz durchdringen einander, die Existenz strahlt in die Geschlechtlichkeit, die Sexualität in die Existenz aus. (S. 202) Die Existenz ist in sich unbestimmt aufgrund ihrer fundamentalen Struktur, insofern sie selbst der Vollzug ist, durch den, was keinen Sinn hatte, einen Sinn gewinnt, was nur einen sexuellen Sinn hatte, eine umfassendere Bedeutung annimmt, was Zufall war, Vernunft wird: insofern sie Übernahme einer faktischen Situation ist. „Diese Bewegung, in der die Existenz eine

renzung der Geschlechter und die Zweigeschlechtlichkeit stelle kein ontologisches Merkmal dar, vielmehr gehe die Geschlechtlichkeit erst rückwirkend durch die Art und Weise, wie sie gelebt werde, in die konkrete Definition der Existenz ein. Im Gegensatz zu Merleau-Ponty sieht Beauvoir also die Geschlechtlichkeit und insbesondere die Zwei-Geschlechtlichkeit nicht als notwendigen Bestandteil, als notwendiges Attribut des Menschseins an. Die Behauptung von Merleau-Ponty, aber auch von Sartre, die Sexualität sei „koextensiv mit der Existenz“<sup>777</sup>, könnte nach Beauvoir auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden: zum einen, dass jedes Erlebnis des Existierenden eine sexuelle

faktische Situation sich zu Eigen macht und verwandelt, nennen wir eine Transzendenz.“ (S. 202) Die Existenz verlässt nie sich selbst. Was sie ist, bleibt ihr niemals äußerlich und akzidentell, da sie es in sich übernimmt. „So wenig wie der Leib überhaupt kann die Geschlechtlichkeit für einen zufälligen Inhalt unserer Erfahrung gelten. Zufällige Attribute der Existenz gibt es schlechterdings nicht, keinerlei Inhalt, der nicht zu ihrer Formgebung beitrüge, sie lässt für bloße Tatsachen in sich keinen Raum, da sie eben die Bewegung der Aneignung aller Tatsachen ist.“ (S. 202) Ein Mensch ohne Hände oder ohne Sexualesystem, so Merleau-Ponty, sei ebenso wenig denkbar wie ein Mensch ohne Denkvermögen. Sämtliche Funktionen des Menschen, von der Geschlechtlichkeit über die Motorik bis zur Intelligenz, seien miteinander streng solidarisch, es sei unmöglich, im Gesamtsein des Menschen eine Körperorganisation, die als kontingentes Faktum zu betrachten wäre, und andere Prädikate zu unterscheiden, die ihm notwendigerweise zukämen. „Alles im Menschen ist Notwendigkeit ... und alles im Menschen ist Kontingenz, insofern nämlich diese menschliche Existenzweise nicht einem jeden Menschenkind zum Voraus auf Grund eines Wesens gewährleistet ist, das es bei seiner Geburt schon empfangen hätte, sie vielmehr beständig durch alle Zufälle des objektiven Leibes hindurch sich wiederherstellen muss. Der Mensch ist eine geschichtliche Idee, keine natürliche Spezies.“ (S. 202) Die menschliche Existenz nötigt uns, die gängigen Begriffe von Notwendigkeit und Kontingenz zu revidieren, da sie selbst die Verwandlung von Kontingenz in Notwendigkeit durch den Vollzug der Übernahme ist. „Alles, was wir sind, sind wir auf Grund einer faktischen Situation, die wir uns zu Eigen machen und unablässlich verwandeln durch eine Art von Entzug, der gleichwohl nie zur unbedingten Freiheit wird.“ (S. 204) Die Geschlechtlichkeit habe, so sage man, ihre Dramatik, weil wir uns mit unserem ganzen persönlichen Sein in ihr engagieren: „Warum wäre uns unser Leib ein Spiegel unseres Seins, wenn nicht, weil er selbst ein *natürliches Ich* ist, eine solcherart uns gegebene Strömung der Existenz, dass wir niemals wissen, ob die uns tragenden Kräfte die seinen oder die unseren sind – oder vielmehr dass sie nie je gänzlich die seinen oder die unseren sind. Es gibt so wenig eine Übersteigerung der Geschlechtlichkeit, wie es eine in sich verschlossene Geschlechtlichkeit gibt. Keiner ist je gerettet und keiner ist je verloren.“ (S. 204) Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1966.

<sup>777</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 63.

Bedeutung hat, zum andern, dass jedes sexuelle Phänomen einen existentiellen Sinn beinhaltet. Jedoch sei „der Begriff der Sexualität verschwommen“<sup>778</sup>, wenn man außerdem noch „sexuell“ und „genital“ unterscheide. Von der Notwendigkeit der Fortpflanzung der Gattung dürfe nicht darauf rückgeschlossen werden, dass die Menschheit aus zwei Geschlechtern zusammengesetzt sei. Die Fortpflanzung könne eines Tages auch anders erfolgen.

Beauvoir nimmt also die Möglichkeit einer Gesellschaft an, die nicht mehr nach Geschlechtern differenziert. Aufgrund neuer Reproduktionstechnologien wäre es denkbar, dass die Gesellschaft nicht mehr nach Geschlechtern unterscheidet, weil dies für die Fortpflanzung und den Bestand der Menschheit nicht mehr erforderlich wäre. Die Gesellschaft hätte es dann nicht mehr nötig, an der Heterosexualität und an der Paarbildung Mann-Frau festzuhalten, um die Reproduktion zu garantieren.

Zudem wäre es denkbar, dass auch die Körper selbst eine Veränderung erfahren würden, wodurch keine eindeutige Geschlechtszuschreibung mehr möglich wäre. Natürliche Verhältnisse scheinen zwar jeder Veränderung zu trotzen, jedoch in Wirklichkeit – wirft Beauvoir ein – ist die Natur ebenso wie die historische Realität veränderbar.<sup>779</sup> Natürliche Körper sind also nichts absolut Feststehendes, sie unterliegen ebenfalls einem Wandel. So spricht Beauvoir zum Beispiel konkret von der Veränderung des weiblichen Körpers und dessen Auswirkungen auf das Frausein. Während der kindliche weibliche Körper noch kein Frausein darstellt, befreit die Menopause die Frau von ihrem weiblichen Körper und gibt ein Beispiel für ein „drittes Geschlecht“. Die Möglichkeit, sein Geschlecht durch eine medizinische Operation zu verändern, wird von Beauvoir – aufgrund der damaligen medizinischen Lage – noch nicht in Erwägung gezogen.

Dies sind jedoch Fragen, die aus heutiger Sicht zunehmend an Bedeutung gewinnen. Das *Andere Geschlecht* könnte in diesem Sinne einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Debatte über Transsexualität in der feministischen Bewegung bringen, die sich mit dem Problem konfrontiert sieht, ob Männer, die sich als Frauen fühlen – seien sie nun

<sup>778</sup> Ebenda, S. 63.

<sup>779</sup> Ebenda, S. 15.

zu Frauen umoperiert oder nicht –, in geschützte Frauenräume aufzunehmen und damit als Frauen anzuerkennen wären. In all diesen Debatten<sup>780</sup> geht es also ganz zentral um den Begriff dessen, was es heißen könnte, eine authentische Frau zu sein. Dabei zeigt sich sehr klar, dass Identitätszuschreibung mit Anerkennung zu tun hat. Manche feministischen Kreise lehnen Transgenderfrauen ab, weil sie früher einmal Männer waren, andere nicht. Es bedarf also bestimmter Entscheidungskriterien jenseits des biologischen Geschlechts, ob Transgenderfrauen die Identität Frau zuerkannt wird.<sup>781</sup> Die individuelle Wahl, sich als Frau zu empfinden und sich damit als Frau zu wählen, wird leider nur sehr bedingt anerkannt.

Beauvoir macht zwar eine Unterscheidung zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung, ohne sich jedoch mit dem Problem der Transsexualität<sup>782</sup> auseinander zu setzen. Geschlecht ist nicht nur etwas Konstruiertes, etwas, „das man für andere ist“<sup>783</sup>, sondern hängt auch

<sup>780</sup> Siehe dazu auch das Heft Nr. 110 der Zeitschrift *AUF, Eine Frau ist eine Frau ist eine Frau? Die Transgenderdebatte in der Frauenbewegung*, Wien Dezember 2000.

<sup>781</sup> Dabei wird jedoch eine nach wie vor unüberwindbare Grenze offenbar: ein Mann, der sich zu einer Frau umoperieren lässt, wird zwar zu einer Frau, zur Mutter kann sie jedoch nicht werden. So berichtet zum Beispiel eine transsexuelle Frau, die, bevor sie sich zur Frau umoperieren ließ, verheiratet war und drei Kinder hatte: „Ich möchte klarstellen, dass ich nach meinem Verständnis eine ‚Vaterin‘ bin. – Mütter bringen Kinder auf die Welt, Väter zeugen sie – wenn Väter das Geschlecht wechseln, werden sie nicht zu Müttern.“ Siehe dazu: Helga Pankratz und Verena Fabris, *Frau werden*, in: *Anschläge*, Bd. 2, Februar 2001, CheckArt, Verein für feministische Medien und Politik, Wien 2001.

<sup>782</sup> Gesa Lindemann weist auf die Problematik hin, die bei der Transsexualität in Hinsicht auf soziologische Theorien der Geschlechterkonstruktion auftritt: Geschlecht wird dort hauptsächlich als etwas verstanden, „das man für andere ist. Das Phänomen der Evidenz des eigenen Geschlechts oder gar deren leibliche Erfahrung kann deshalb kaum noch begriffen werden.“ (S. 274) Die Gleichzeitigkeit von Erleben seiner selbst und des Erlebens anderer spielt jedoch ebenso eine Rolle wie die Interaktion mit Anderen: „Ich bin ein Geschlecht, indem ich eines für andere bin, das heißt, indem ich erfahre, welches Geschlecht ich für andere bin. Zweitens: Ich bin ein Geschlecht, indem andere eins für mich sind, das heißt, indem ich andere von der eigenen Geschlechtsposition aus als ein Geschlecht wahrnehme.“ (S. 278) Gesa Lindemann, *Die Differenzen im Prozess der Geschlechtsveränderung und die Differenzen der Geschlechter*, in: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997.

<sup>783</sup> Gesa Lindemann, *Die Differenzen im Prozess der Geschlechtsveränderung und die Differenzen der Geschlechter*, wie oben, S. 274.

mit der Selbstwahrnehmung, wie man sich selbst empfindet und wählt, zusammen. Beauvoir spricht explizit davon, dass die Frau nur in dem Maße weiblich ist, „wie sie sich als solche empfindet. (...) Nicht die Natur definiert die Frau: sie definiert sich selbst, indem sie die Natur in ihr Gefühlsleben einbezieht.“<sup>784</sup> Wo liegen nun die Grenzen der Wahl? Kann ich mich als Mann oder als Frau wählen? Wie weit wird meine Selbstwahrnehmung und die damit zusammenhängende Wahl durch die Situation bestimmt oder zunichte gemacht? Wie weit kann mein individueller Entwurf die Situation überschreiten? Kann ich meinen Frauenkörper verwerfen und ihn dann als männlich wählen, was mit Hilfe der heutigen Medizin sehr wohl möglich ist?<sup>785</sup> Reicht es, um sich als transsexueller Mann/Frau zu wählen, den Frauenkörper/Männerkörper zu verwerfen, ohne sich umoperieren zu lassen?<sup>786</sup> Könnte ich mein Sein als Mann wählen und trotzdem meinen weiblichen Körper behalten?

Beauvoir ist an diesen Fragen sowie am Aspekt einer geschlechtslosen Gesellschaft nur sehr am Rande interessiert. Sie bringt diese ins Spiel, um die Komplexität der gesamten Fragestellung zu betonen. Der Körper stellt nur insofern eine gelebte Realität dar, als er durch Handlungen innerhalb einer Gesellschaft bejaht wird. Die Geschlechtlichkeit, so Beauvoir, wird nämlich nicht durch Hormone oder geheimnisvolle Instinkte bestimmt, sondern durch die Art und Weise, wie der Körper über seine Beziehungen zur Welt, über das fremde Bewusstsein anderer wieder erfasst wird. Die Wahrnehmung des Körpers, sowohl des eigenen als auch des fremden, hängt in hohem Maße von seinem Sein-für-Andere zusammen. Beauvoir geht auf das Problem der Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung, die von zentraler Bedeutung nicht nur für das Verständnis des Körpers, sondern auch für die Anerkennung des Subjektseins sind, nicht weiter ein, deshalb

<sup>784</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 62.

<sup>785</sup> Dies wäre die heute bereits übliche Form der Umoperation von Frau zu Mann oder von Mann zu Frau, die als „große Lösung“ bezeichnet wird, da der Körper an die neue männliche/weibliche Identität angeglichen wird.

<sup>786</sup> Dies würde bedeuten, dass man trotz des männlichen/weiblichen Körpers, das heißt ohne sich umoperieren zu lassen, die Identität von Frau auf Mann und umgekehrt wählen könnte. Dies wird als die „kleine Lösung“ bezeichnet, die derzeit in Österreich im Gegensatz zu Deutschland nicht möglich ist.

soll ein kurzer *Exkurs zu J.-P. Sartre* eine diesbezügliche Klärung herbeiführen.

\* \* \*

Der Körper spielt in der Philosophie Sartres eine zentrale Rolle. Er bestimmt nicht nur die Begegnung mit dem Anderen, sondern bildet den Angelpunkt für eine existentialistische Theorie der Anerkennung. Sartre unterscheidet in *Das Sein und das Nichts* mehrere ontologische Dimensionen des Körpers: „Ich existiere meinen Körper: das ist seine erste Seinsdimension. Mein Körper wird vom Andern benutzt und erkannt: das ist seine zweite Dimension. Aber insofern ich für den Andern bin, enthüllt sich mir der Andre als das Subjekt, für das ich Objekt bin. (...) Ich existiere also für mich als durch den Andern erkannt – insbesondere gerade in meiner Faktizität. Ich existiere für mich als durch den Andern als Körper erkannt.“<sup>787</sup> Das Problem des Körpers ist bei Sartre also unmittelbar mit dem Thema des Anderen verbunden.

In der ersten ontologischen Dimension des Körpers, dem Körper als Für-sich-sein, geht Sartre der Frage nach, wie nun mein Körper *für mich* gegeben ist, wie ich meinen eigenen Körper empfinde. Es geht also um die Selbstwahrnehmung. Zuerst einmal bedeutet es, einen Körper zu haben, dass man nicht über der Welt „schweben“ kann, sondern sich immer in einer ganz bestimmten Situation vorfindet. Der Körper ist Faktizität, insofern man geboren wird, ohne dies gewählt zu haben: er ist die Tatsache, dass das Für-sich nicht sein eigener Grund ist, sondern als kontingentes Wesen unter kontingenten Wesen engagiert zu existieren hat.<sup>788</sup> So gesehen unterscheidet sich der Körper nicht von der Situation des Für-sich, da existieren oder sich situieren für das Für-sich eins ist. Andererseits identifiziert er sich mit der ganzen Welt, insofern die Welt die totale Situation des Für-sich und das Maß seiner Existenz ist. Sartre betont, dass die Situation nicht eine rein kontingente Gegebenheit ist: im Gegenteil, sie enthüllt sich nur in dem Maß, wie das Für-sich sie auf sich selbst hin überschreitet. „Infolgedessen ist der Für-sich-Körper nie ein Gegebenes, das ich erkennen könnte: er ist das,

<sup>787</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 619.

<sup>788</sup> Ebenda, S. 579.



überall, als das Überschrittene, er existiert nur, insofern ich ihm entgehe, indem ich mich nichte; er ist das, was ich nichte. Er ist das durch das nichtende Für-sich überschrittene An-sich, von dem das Für-sich in eben diesem Überschreiten wiedererfasst wird.<sup>789</sup> Der Körper ist für uns also das fortwährend *Überschrittene*. Als sinnliches Bezugszentrum ist er das, *jenseits dessen* ich bin, insofern ich unmittelbar bei dem Glas oder dem Tisch oder dem fernen Baum, den ich wahrnehme, anwesend bin.<sup>790</sup> In jedem Entwurf des Für-sich, in jeder Wahrnehmung ist der Körper da, als das unmittelbare Vergangene, insofern er die Gegenwart, die ihn flieht, noch streift. Das bedeutet, „daß er zugleich *Gesichtspunkt* und *Ausgangspunkt* ist: ein Gesichtspunkt, ein Ausgangspunkt, der ich *bin* und den ich zugleich auf das hin überschreite, was ich zu sein habe.“<sup>791</sup> Einen Körper haben heißt, der Grund seines eigenen Nichts sein und nicht der Grund seines Seins sein: „ich *bin* mein Körper, insofern ich *bin*; ich bin er *nicht*, insofern ich das, was ich bin, nicht bin; durch meine Nichtung entgehe ich ihm. Aber deswegen mache ich aus ihm nicht ein Objekt: denn dem, was ich bin, entgehe ich fortwährend. Und der Körper ist auch als das Hindernis notwendig, das zu überschreiten ist, um in der Welt zu sein, das heißt das Hindernis, das ich mir selbst bin.“<sup>792</sup> Für-sich-sein bedeutet die Welt überschreiten und durch ihr Überschreiten machen, dass es eine Welt gibt. Die Welt „herzubringen“, zu konstituieren, heißt aber gerade nicht über ihr schweben, sondern in sie eintauchen. In diesem Sinn ist die *Endlichkeit* notwendige Bedingung des ursprünglichen Entwurfs des Für-sich. Dieses Gegebene, das ich bin, ohne dass ich es zu sein habe – außer im Modus des Nichtseins –, kann ich weder erfassen noch erkennen, denn es wird überall übernommen und überschritten, für meine Entwürfe benutzt. Der Körper, jenes unerfassbare Gegebene, ist eine notwendige Bedingung meines Handelns: „denn wenn die Zwecke, die ich verfolge, durch rein willkürliches Wünschen erreicht werden könnten, wenn es genügte, zu wünschen, um zu erhalten, und wenn keine definierten Regeln den Gebrauch der Utensilien bestimmten, könnte ich nie in mir den Wunsch

<sup>789</sup> Ebenda, S. 549.

<sup>790</sup> Ebenda, S. 576.

<sup>791</sup> Ebenda, S. 577.

<sup>792</sup> Ebenda, S. 577.

vom Willen, das Erträumen vom Handeln, das Mögliche vom Wirklichen unterscheiden.“<sup>793</sup> Wir können den Körper für uns jedoch nie als solchen erfassen: denn wir sind Wahl, und sein bedeutet für uns, uns wählen.<sup>794</sup> Selbst jene Behinderung, betont Sartre, an der ich leide, habe ich eben damit, dass ich lebe, übernommen, ich überschreite sie auf meine eigenen Entwürfe hin, ich mache aus ihr das für mein Sein notwendige Hindernis, und ich kann nicht behindert sein, ohne mich als behindert zu wählen, das heißt, die Art zu wählen, in der ich meine Behinderung konstituiere (als „unerträglich“, „demütigend“, als „Gegenstand des Stolzes“, als „Rechtfertigung meiner Misserfolge“ usw.). „Dieser unerfassbare Körper ist genau die Notwendigkeit, dass es eine Wahl gibt, das heißt, dass ich nicht alles zugleich bin. In diesem Sinn ist meine Endlichkeit Bedingung meiner Freiheit.“<sup>795</sup>

Wenn wir den Körper als kontingenten Gesichtspunkt gegenüber der Welt definieren, so müssen wir zugeben, dass der Begriff des Gesichtspunkts einen doppelten Bezug voraussetzt: einen Bezug zu den Dingen, denen gegenüber er Gesichtspunkt ist, und einen Bezug zu dem Beobachter, für den er Gesichtspunkt ist. Der eigene Körper ist nämlich derjenige Gesichtspunkt, dem gegenüber wir selber keinen Gesichtspunkt einnehmen können. Daher kann ich auch kein spontanes und unreflektiertes Bewusstsein von meinem Körper haben, vielmehr muss man sagen, dass „das Bewusstsein *seinen Körper existiert*. Die Beziehung vom Körper-als-Gesichtspunkt zu den Dingen ist also eine *objektive* Beziehung, und die Beziehung des Bewusstseins zum Körper ist eine *existentielle* Beziehung.“<sup>796</sup> Der Körper existiert seinen Schmerz, seine Lust, seine Begierde. Auf der Ebene des unreflektierten Bewusstseins gibt es keinerlei Bewusstsein *von dem* Körper. Vor der Intervention des Für-Andere ist der Körper dem Bewusstsein nicht explizit und thematisch gegeben.<sup>797</sup> Sartre weist darauf hin, dass auch in der Kindheitsentwicklung die Wahrnehmung des Körpers des Anderen vor der Wahrnehmung des eigenen Körpers stattfindet.<sup>798</sup>

<sup>793</sup> Ebenda, S. 579.

<sup>794</sup> Ebenda, S. 581.

<sup>795</sup> Ebenda, S. 581.

<sup>796</sup> Ebenda, S. 583.

<sup>797</sup> Ebenda, S. 595.

In dem Maße jedoch, in dem ich mir bewusst bin, für den Anderen zu existieren, erfasse ich meine eigene Faktizität nicht mehr nur in ihrer nicht-reflexiven Nichtung, nicht mehr nur, indem ich sie existiere, sondern in ihrer Flucht auf ein Innerweltlich-sein hin.<sup>799</sup> Mein Körper ist zwar für mich das Instrument, das ich bin und das von keinerlei Instrument benutzt werden kann; aber in dem Maß, wie der Andere in der ursprünglichen Begegnung mein Da-sein<sup>800</sup> auf seine Möglichkeiten hin transzendiert, wird mir dieses Instrument, das ich bin, als in einer unendlichen instrumentellen Reihe steckendes Instrument gegenwärtig gemacht, obwohl ich keineswegs den Gesichtspunkt eines Darüberschwebens gegenüber dieser Reihe einnehmen könnte. „Mein Körper, als entfremdeter, entgeht mir auf ein Werkzeug-unter-Werkzeugen-sein.“<sup>801</sup> Mein Körper wird vom Anderen benutzt und erkannt.<sup>802</sup> Mit dem Erscheinen des Blicks des Andern enthüllt sich mir mein Objekt-sein, das heißt meine Transzendenz als transzendierte. Unserem Körper-für-den-andern kommt dabei ebenso viel Realität zu wie dem Körper-für-uns.<sup>803</sup> Mehr noch, der Körper-für-den-andern ist der Körper-für-uns, aber unerschassbar und entfremdet: „Es kommt uns also so vor, als ob der andre für uns eine Funktion erfüllt, zu der wir unfähig sind und die uns doch obliegt: *uns sehen, wie wir sind.*“<sup>804</sup> In diesem Zusammenhang betont Sartre, dass es die Sprache ist, die uns die Hauptstrukturen unseres Körper-für-andere-seins enthülle, während der existierende Körper-für-uns unaussprechlich sei. „Mittels der Begriffe des Andern *erkenne* ich meinen Körper.“<sup>805</sup> Wir finden uns damit ab, uns mit den Augen des andern zu sehen; das bedeutet, dass wir versuchen, unser Sein durch die Enthüllung der Sprache zu erfahren.<sup>806</sup>

Sartre sieht in der Erkenntnis der Natur des Körpers das notwendige

<sup>798</sup> Ebenda, S. 631.

<sup>799</sup> Ebenda, S. 620.

<sup>800</sup> Hier finden wir eine der wenigen Stellen, in denen der heideggersche Begriff Dasein in der deutschen Übersetzung beibehalten wird.

<sup>801</sup> Ebenda, S. 621.

<sup>802</sup> Ebenda, S. 619.

<sup>803</sup> Ebenda, S. 623.

<sup>804</sup> Ebenda, S. 623.

<sup>805</sup> Ebenda, S. 625.

<sup>806</sup> Ebenda, S. 623.

Fundament für die Untersuchung der konkreten Beziehungen zu Anderen<sup>807</sup>. Der Körper ist zwar nicht das Instrument und die Ursache meiner Beziehungen zum Anderen, aber er konstituiert ihre Bedeutung, er markiert ihre Grenzen: „als Körper-in-Situation erfasse ich die transzendierte-Transzendenz des andern, und als Körper-in-Situation erfahre ich mich in meiner Entfremdung zugunsten des andern.“<sup>808</sup> Da die Existenz des Anders mir das Sein enthüllt, das ich bin, ohne dass ich mir dieses Sein aneignen oder es mir auch nur denken kann, motiviert diese Existenz zwei entgegengesetzte Haltungen: „der Andere erblickt mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins, er weiß, was ich bin; demnach ist der tiefe Sinn meines Seins außerhalb meiner, in einer Abwesenheit gefangen; der Andere ist mir gegenüber im Vorteil.“<sup>809</sup> Ich kann jetzt versuchen, dieses Sein zu negieren, das mir von außen verliehen wurde, das heißt, ich kann mich zum Anders zurückwenden, um ihm meinerseits Objektivität zu verleihen, da die Objektivität des Anders meine Objektivität für den Anders zerstört. Andererseits kann ich aber, insofern der Andere als Freiheit Grund meines An-sich-seins ist, danach trachten, diese Freiheit zu gewinnen und mich ihrer zu bemächtigen, ohne ihr ihren Freiheitscharakter zu nehmen. „Die Transzendenz des Anderen transzendieren, oder aber diese Transzendenz in mich aufnehmen, ohne ihr ihren Transzendenzcharakter zu nehmen, das sind die beiden ursprünglichen Haltungen, die ich dem Anders gegenüber einnehme.“<sup>810</sup> Jeder dieser beiden Versuche, die ich bin, sind entgegengesetzt. Keiner von beiden kann widerspruchsfrei durchgehalten werden. Es gibt keine Dialektik zwischen ihnen, sondern nur einen Zirkel,

<sup>807</sup> Der Begriff des Anderen wird in *Das Sein und das Nichts* sowohl in Großschreibung als auch in Kleinschreibung verwendet. Zumeist – jedoch nicht immer (siehe zum Beispiel S. 636) wird dabei das zweite „e“ weggelassen und nur vom „Andern“ gesprochen. Hierzu der Kommentar aus dem Duden: Im Allgemeinen wird „andere, andre“ – auch in Verbindung mit dem Artikel – kleingeschrieben. Großgeschrieben werden kann, wenn „andere, andre“ qualifizierend, also im Sinne von „etwas Andersartiges“ verstanden wird: die Suche nach dem and(e)ren, auch And(e)ren (nach einer neuen Welt), der Dialog mit dem and(e)ren, auch And(e)ren (dem Gegenüber; *Philos*). *Duden. Die deutsche Rechtschreibung*, Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich: Dudenverlag 2000.

<sup>808</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 633.

<sup>809</sup> Ebenda, S. 636.

<sup>810</sup> Ebenda, S. 636.

aus dem man nie herauskommen kann: der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.<sup>811</sup> Wir könnten, so Sartre, nämlich nur dann eine beständige Haltung dem Andern gegenüber einnehmen, wenn dieser uns gleichzeitig als Subjekt und als Objekt enthüllt würde, als transzendierende-Transzendenz und als transzendierte-Transzendenz, was grundsätzlich unmöglich ist. So können wir uns nie „konkret auf eine Gleichheitsebene stellen, das heißt auf die Ebene, wo die Anerkennung der Freiheit des Andern die Anerkennung unserer Freiheit durch den Andern nach sich zöge.“<sup>812</sup> Selbst wenn ich nach den Vorschriften der kantischen Moral, die Freiheit des Anderen zum unbedingten Zweck nähme, betont Sartre, würde diese Freiheit nur transzendierte-Transzendenz dadurch, dass ich sie zu meinem Ziel mache; und andererseits kann ich zu ihren Gunsten nur handeln, indem ich den Objekt-Andern als Instrument zur Realisierung dieser Freiheit benutze: „Ich muss also den andern in Situation als ein Instrument-Objekt erfassen. (...) So gelange ich zu jenem Paradox, das die Klippe jeder liberalen Politik ist und das Rousseau mit einem Wort definiert hat: ich muss den andern ‚zwingen‘, frei zu sein.“<sup>813</sup> Wenn ich zum Beispiel versuche, den Andern zu trösten, zu beruhigen, so deshalb, um dessen Freiheit von den Ängsten oder Schmerzen zu lösen, die sie verdunkeln; aber, so folgert Sartre, der Trost oder das beruhigende Argument ist die Organisation eines Systems von Mitteln zu dem Zweck, auf den andern *einzuwirken* und ihn infolgedessen seinerseits als Utensil-Ding in das System zu integrieren. Da es nämlich die Freiheit selbst ist, die sich zu Kummer *macht*, bedeutet, die Freiheit vom Kummer zu befreien, gegen die Freiheit zu handeln. Aber auch eine Moral des „laissez-faire“ und der Toleranz begrenzt den Anderen: „sobald ich existiere, setze ich der Freiheit des Andern eine faktische Grenze; ich *bin* diese Grenze, und jeder meiner Entwürfe zieht diese Grenze um den andern.“<sup>814</sup> So heißt zum Beispiel, um den Andern herum Toleranz zu realisieren, zu machen, dass der Andere mit Gewalt in eine tolerante Welt geworfen wird, heißt ihm grundsätzlich jene freien Möglichkeiten des mutigen Wider-

<sup>811</sup> Ebenda, S. 638.

<sup>812</sup> Ebenda, S. 713.

<sup>813</sup> Ebenda, S. 713.

<sup>814</sup> Ebenda, S. 714.

stands, der Selbstbehauptung nehmen, die er in einer intoleranten Welt gelegentlich entwickeln hätte können.<sup>815</sup> Sartre schließt zwar die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils nicht aus, er betont jedoch, dass diese erst „am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden“<sup>816</sup> könnte, die jedoch in *Das Sein und das Nichts* nur angesprochen, aber nicht ausgeführt wird.<sup>817</sup>

Sartre unterscheidet zwei fundamentale Haltungen gegenüber dem Anderen, die er in zwei Hauptgruppen einteilt: zum einen versucht das Für-sich, sich die Freiheit des Andern, in der Liebe, in der Sprache und im Masochismus, zu assimilieren<sup>818</sup>, zum anderen sind die Gleichgültigkeit<sup>819</sup>, die Begierde, der Hass und der Sadismus Versuche, sich die

<sup>815</sup> Ebenda, S. 714.

<sup>816</sup> Ebenda, S. 719.

<sup>817</sup> Diese wird später in Sartres *Cahiers pour une morale* entworfen. Siehe dazu: J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris: Éditions Gallimard, insbesondere S. 484–570.

<sup>818</sup> Die Gleichgültigkeit stellt nach Sartre eine Blindheit gegenüber dem Problem des Anderen dar: ich achte kaum auf sie, „ich handle, als wäre ich allein auf der Welt“. Ich bewege mich ungezwungen, ich werde nicht von mir selbst behindert, denn ich bin nicht *draußen*, ich fühle mich nicht entfremdet. Dieser Zustand von Blindheit, betont Sartre, könne lange anhalten, je nach meiner grundlegenden Unaufrichtigkeit, er könne sich mit Unterbrechungen über mehrere Jahre erstrecken, über ein ganzes Leben: „es gibt Menschen, die sterben, ohne jemals – mit Ausnahme kurzer und erschreckender Erleuchtungen – geahnt zu haben, was der *andere* ist.“ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 666.

<sup>819</sup> Die sexuelle Begierde ist ein Versuch, sich der freien Subjektivität des Andern über seine Objektivität-für-mich zu bemächtigen. Sartre sieht in ihr eine fundamentale Struktur des Für-Andere-Seins und nicht nur die Konsequenz dessen, dass der Mensch ein geschlechtliches Wesen ist. Geschlechtlich sein bedeutet, für einen Anderen geschlechtlich existieren, der für mich geschlechtlich existiert – wobei dieser Andere natürlich zunächst weder für mich – noch für ihn – zwangsläufig heterosexuell existiert, sondern nur ein geschlechtliches Wesen überhaupt ist. Jedes Bewusstsein unterhält einen gewissen Bezug zu seiner eigenen Faktizität. Sich als Begierde wählen, heißt für das Für-sich nicht eine Begierde hervorbringen und dabei gleichgültig und unverändert bleiben, so wie bei den Stoikern die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, sondern sich auf eine bestimmte Existenzebene begeben, die zum Beispiel nicht dieselbe ist wie die eines Für-sich, das sich als metaphysisches Wesen wählt. In der Begierde wählt das Bewusstsein, seine Faktizität auf einer anderen Ebene zu existieren. Es flieht nicht mehr vor ihr, es versucht, sich seiner eigenen Kontingenz unterzuordnen, insofern es einen anderen Körper – das heißt eine andere Kontingenz – als begehrenswert erfasst. Unsere physiologische Struktur tut nichts anderes, als symbolisch und auf dem Boden der absoluten Kontingenz die permanente Möglichkeit, die wir sind, auszudrücken. Die sexuelle Haltung als ursprüngliches

Freiheit des Anderen anzueignen.<sup>820</sup> Dabei spielt die Sprache eine zentrale Rolle. Sartre sieht gemeinsam mit dem Auftauchen des Andern mir gegenüber als Blick die Sprache als Bedingung meines Seins auftauchen<sup>821</sup>, wobei er unter Sprache alle Ausdrucksphänomene und nicht nur das artikulierte Wort, das ein abgeleiteter und sekundärer Modus ist, versteht.<sup>822</sup> „Die Sprache ist kein dem Für-Andere-sein hinzugefügtes Phänomen: sie ist ursprünglich das Für-Andere-sein. Allein deshalb, weil, was ich auch tue, meine frei geplanten und ausgeführten Handlungen, meine Entwürfe auf meine Möglichkeiten hin draußen einen Sinn haben, der mir entgeht und den ich erfahre, bin ich Sprache. „Die Sprache unterscheidet sich also nicht von der Anerkennung der Existenz des Anderen.“<sup>823</sup> So entgeht mir der „Sinn“ meiner Ausdrücke immer; ich weiß nie genau, ob ich das bedeute, was ich bedeuten will, und nicht einmal, ob ich bedeutend *bin*.<sup>824</sup> Ich kann mich weder sprechen hören noch lächeln sehen. „Das Problem der Sprache ist dem der Körper genau parallel, und die Beschreibungen, die im einen Fall gelingen, gelten auch im andern.“<sup>825</sup>

Der Hass hingegen zielt überhaupt „auf den Tod des andern“<sup>826</sup> ab:

Verhalten gegenüber dem Andern schließt die ursprüngliche Kontingenz des Für-Andere-seins und die eigene Faktizität, dieses oder jenes Geschlecht zu haben, mit ein, dennoch sieht Sartre das Begehren nicht einer ursprünglichen physiologischen und empirischen Konstitution unterworfen. Vielmehr geht er davon aus, dass das Für-sich schon bei seinem Auftauchen gegenüber dem Andern sexuell ist und dass durch es die Sexualität zur Welt kommt. Konkrete Verhaltensweisen, wie „Zusammenarbeit, Kampf, Rivalität, Wett-eifer, Engagement“, aber auch Mutterliebe, Mitleid, Güte usw. schließen die sexuellen Beziehungen als ihr Skelett in sich ein. „Und zwar nicht wegen der Existenz einer gewissen ‚Libido‘, die sich überall hinein schöbe, sondern einfach weil die Haltungen, die wir beschrieben haben, die grundlegenden Entwürfe sind, durch die das Für-sich sein Für-Andre-sein realisiert und die faktische Situation zu transzendieren versucht.“ Das bedeutet jedoch nicht, dass die verschiedenen Haltungen bloß der Sexualität entlehnte Verkleidungen sind, sondern dass die Sexualität sich als ihre Grundlage in sie integriert und dass sie diese einschließen und überschreiten wie der Kreisbegriff den des Segments einschließt. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 710.

<sup>820</sup> Ebenda, S. 665.

<sup>821</sup> Ebenda, S. 653.

<sup>822</sup> Ebenda, S. 653.

<sup>823</sup> Ebenda, S. 653.

<sup>824</sup> Ebenda, S. 654.

<sup>825</sup> Ebenda, S. 655.

<sup>826</sup> Ebenda, S. 716.

das Für-sich gibt seinen Anspruch auf, mit dem andern eine Vereinigung zu realisieren. „Es will einfach eine unbegrenzte faktische Freiheit wiederfinden; das heißt sich seines unerfassbaren Für-den-andern-Objektseins entledigen und seine Entfremdungsdimension aufheben.“<sup>827</sup> Es will die reale Knechtschaft, die ihm durch die Anderen geschieht, beseitigen und damit seine Freiheit gegenüber dem Anderen zurückgewinnen und absolut setzen.

Interessanterweise ist es von all den fundamentalen Haltungen gegenüber dem Anderen, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* unterscheidet, hauptsächlich der Hass, den Beauvoir in ihrem Werk als grundlegende Beziehung zum Anderen in den Vordergrund rückt. Bereits in *Sie kam und blieb* stellt der Hass, der zuletzt auf den Tod des Anderen geht, diejenige Haltung dar, die es ermöglicht, die eigene Freiheit wiederzugewinnen. Beauvoir bezieht sich zwar explizit auf Hegel, um die grundlegende Feindseligkeit eines Bewusstseins gegenüber dem Anderen hervorzuheben. Wie wir gesehen haben, führt die Verallgemeinerung dieser Haltung jedoch zu Schwierigkeiten, wenn es darum geht, das Verhalten innerhalb bestehender Lebenswelten zu beschreiben oder zu erklären. Auch wenn bei Beauvoir die Rolle der Freundschaft als Ausweg aus dem endlosen Kampf um Anerkennung als Möglichkeit ins Auge gefasst wird, ist für sie „diese Wahrheit (ist) die eines unentwegt aufgenommenen, unentwegt zunichte gemachten Kampfes.“<sup>828</sup> Außer in wenigen Momenten der Großzügigkeit, findet sich bei Beauvoir wenig Platz für die Liebe, die jedoch bei Sartre ebenso zu den fundamentalen Haltungen gehört, wie Gleichgültigkeit oder Begierde.<sup>829</sup>

<sup>827</sup> Ebenda, S. 716.

<sup>828</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 191.

<sup>829</sup> Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass diese Haltungen bei Beauvoir nicht auch in den Blickpunkt der Betrachtung kommen; gegenüber dem Gesamtkonzept, das von einer grundsätzlichen Feindseligkeit jedes Bewusstseins gegenüber einem anderen ausgeht, jedoch im Hintergrund verbleiben.

Debra Bergoffen hingegen sieht in Beauvoirs Werk eine zunehmende Hinwendung zu einer „Ethik der Erotik“, die von Großzügigkeit und Liebe getragen ist. Bereits Michèle Le Dœuff, so Bergoffen, hätte die Erotik als wesentliches Element bei Beauvoir identifiziert, wodurch es gelungen sei, Freiheit und Glück doch miteinander zu verbinden. (S. 215, 216) Allerdings betont Bergoffen in ihrem Schlusswort, dass ihr Vorhaben, ein Buch über das Ungedachte in Beauvoirs Werk zu schreiben, ein paradoxes Unterneh-



Der kurze Exkurs zur Rolle des Körpers bei Sartre kann nur oberflächlich seine komplexen Gedankengänge wiedergeben. Es gehe darum, schreibt Sartre, sich darin klar zu werden, „was wir von einem Existierenden verlangen, um es als Totalität ansehen zu können: die Verschiedenheit seiner Strukturen muss in einer synthetischen Einheit zusammengehalten sein, so dass jede von ihnen, gesondert betrachtet, nur ein Abstraktrum wäre.“<sup>830</sup> Die Komplexität bestehe eben darin, dass diejenigen Betrachtungsweisen, die über die verschiedenen Existenzmodi des Körpers angestellt werden, nicht abstrakt existieren. Die menschliche Realität, so Sartre, müsse in ihrem Sein „in einem und demselben Auftauchen Für-sich-für-Andere sein.“<sup>831</sup> Der Körper ist mit der Existenz unmittelbar verwoben: er ist nicht ein An-sich *im* Für-sich, denn dann ließe er alles erstarren. Er befindet sich in einer synthetischen Einheit, die selbst wiederum nur durch die Situation, durch den Bezug zur Welt, durch das In-der-Welt-sein zu verstehen ist. Die Situation ihrerseits erweist sich nicht einfach als etwas Kontingentes, als etwas Gegebenes, sondern sie wird erst im Vollzug der Existenz enthüllt. Sartres Körperkonzept in Beauvoirs Auffassung zu integrieren, wäre ein lohnendes Unterfangen, das jedoch den Rahmen dieser Arbeit bei weitem überschreitet.

### *Identität*

Die Frage nach der Identität zu stellen, heißt, danach zu fragen, „wer“ jemand ist. Sie umfasst die Frage nach seiner Besonderheit und womit er sich von anderen unterscheidet, verweist aber auch auf allgemeinere Fragestellungen wie: was ist der Mensch, was heißt es, „ein handelndes menschliches Wesen, eine Person, ein Selbst zu sein“<sup>832</sup> Auch der Be-

men sei, und dass mit berücksichtigt werden müsse, dass es von Beauvoir selbst schwerlich als das Ihre anerkannt worden wäre. (S. 221) Debra Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenology, Erotic Generosities*, wie oben, S. 215–221.

<sup>830</sup> J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, wie oben, S. 1063.

<sup>831</sup> Ebenda, S. 401.

<sup>832</sup> Charles Taylor stellt die Fragen nach der Identität in einem sehr komplexen historischen Rahmen, siehe dazu: Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 15.

griff der Authentizität, der im Zentrum der existentialistischen Philosophie steht, ist in enger Verbindung mit der Identität zu sehen.

Der Existentialismus geht davon aus, dass man von einem Menschen nicht sagen kann, was er „ist“. Die Identität ist nichts Festgelegtes, sondern etwas, das sich in einem ständigen Werden befindet. Erst am Ende eines Lebens kann man sagen, wer oder was dieser Mensch gewesen ist. Deshalb ist es nach Sartre nicht möglich, zu Lebzeiten eine endgültige Autobiografie zu schreiben. In diesem Sinne betont auch Beauvoir im *Anderen Geschlecht*, dass man „bei der Beurteilung eines Wesens, welches Transzendenz und Überschreitung ist, nie zu einem Abschluss kommen kann.“<sup>833</sup>

Die Ablehnung einer fixen Identität bedeutet jedoch nicht, dass es möglich ist, ohne Identität zu leben, sondern wendet sich gegen solche Vorgaben, die den Menschen von vornherein auf etwas Bestimmtes festlegen wollen. Die Identität hängt im Allgemeinen mit der Grundstruktur des Menschen als Transzendenz und im Konkreten mit der existentiellen Erfahrung zusammen. Die Identität wird durch das Handeln und die gewählten Projekte bestimmt. Zu einem späteren Zeitpunkt kann es möglich sein, dass man sich für ein anderes Projekt entscheidet, was sich auf die Identität wiederum auswirkt. Die Identität kann als authentisch, aber auch als unauthentisch gelebt werden, nämlich dann, wenn ich vor meiner Freiheit in die „mauvaise foi“, die Unaufrichtigkeit, fliehe. Sie ermöglicht mir, gewisse Bezüge zur Welt, zum Anderen und zu mir selbst, die mir nicht passen, zu leugnen. So kann ich vor der grundsätzlichen Ambiguität des Menschseins, zugleich In-der-Welt-sein und Transzendenz zu sein, die Augen verschließen. Der Weg in die Authentizität oder Unauthentizität trägt jedoch noch einen anderen Aspekt in sich. Auch wenn Transzendenz und Freiheit die Grundbestimmung des Menschseins ausmachen, bedarf es eines Bewusstwerdungsprozesses, um die Freiheit von der unreflektierten Ebene auf die der Reflexion zu heben. Die Authentizität verlangt nach einer reflexiven Wahl, sie verlangt danach, dass man sich seiner Freiheit, aber auch seiner grundsätzlichen Doppelsinnigkeit bewusst wird. Dies setzt nicht nur ein entsprechendes Umfeld voraus, das diesen Bewusstseinsprozess er-

<sup>833</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 59.

möglich, sondern auch konkrete soziale, politische und ökonomische Möglichkeiten. Erst dann wird es möglich, das Bestehende auf gewisse frei gewählte Projekte hin zu überschreiten und sich nicht mehr mit dem Gegebenen zu identifizieren. Erst dann wird es möglich, sich durch kreative Projekte zu definieren und sich dadurch eine einzigartige Identität zu geben.

Was bedeutet das nun für das Frausein? Wer oder was ist die Frau?

Beauvoir betont, dass es auf die Frage: „*wer sie ist*“<sup>834</sup>, keine Antwort geben könne: „aber nicht, weil die verborgene Wahrheit zu schwankend wäre, um sich einkreisen zu lassen, sondern weil es in diesem Bereich keine Wahrheit gibt. Ein Existierendes *ist* nichts anderes, als was es tut: das Mögliche geht nicht über das Wirkliche hinaus, die Essenz geht der Existenz nicht voraus, in seiner reinen Subjektivität *ist* der Mensch *nichts*. Er wird an seinen Handlungen gemessen.“<sup>835</sup> Beauvoir meint damit, dass ein Mensch nur nach seinen Projekten beurteilt werden kann und nicht nach äußeren Merkmalen. In diesem Sinne kann man von einer Bäuerin sagen, ob sie eine gute oder eine schlechte Arbeiterin ist, von einer Schauspielerin, ob sie Talent hat oder nicht. Das Frausein in seiner Immanenz, das heißt abgekoppelt von der Transzendenz und den individuellen Entwürfen einer konkreten Frau, entzieht sich jedoch jeglicher Qualifizierbarkeit.<sup>836</sup> Auf die Frage: „Was ist eine Frau?“, gibt es erst recht keine Antwort. Der Existentialismus lehnt nämlich die Fragestellung nach dem Wesen der Frau, nach einer weiblichen Natur, entschieden ab, würde dies doch bedeuten, dass der Mensch durch eine vorgängige Essenz in seiner Existenz bestimmt wird.

Kann es also überhaupt so etwas wie eine weibliche Identität geben? Gibt es ein authentisches Frausein?

An einigen Stellen des *Anderen Geschlechts* entwickelt Beauvoir ein positives Bild von Weiblichkeit als authentischer Form des Frauseins. Sehen wir uns dies näher an.

Im Kapitel über die *Lesbierin* spricht Beauvoir von der Weiblichkeit, die es zu entdecken gilt. Sie ordnet die Lesbierin nicht der *Situation* der

<sup>834</sup> Ebenda, S. 323.

<sup>835</sup> Ebenda, S. 323.

<sup>836</sup> Ebenda, S. 323.

Frau zu, sondern deren *Werdegang*, in dem das Frausein noch nicht wirklich festgelegt ist, in dem man noch nicht zu einer Frau „gemacht“ worden ist und noch nicht das Los einer verheirateten Frau gewählt hat. Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, weil die weibliche Identität noch nicht in Bezug auf den Mann durch den Mythos der Weiblichkeit geprägt wurde, gelingt es der Lesbierin „sich die Schätze ihrer Weiblichkeit anzueignen.“<sup>837</sup> Weiblichkeit wird hier also als etwas Positives, als etwas Wertvolles bezeichnet, das in der Beziehung zu einem Mann nicht gefunden werden kann. „Erst wenn die Finger den Körper einer Frau befühlen, deren Finger umgekehrt auch über ihren Körper gleiten, kann das Wunder des Spiegels entstehen.“<sup>838</sup> Während die Liebe zwischen Mann und Frau ein Akt sei, wäre die Liebe unter Lesbierinnen eine Kontemplation. „Die Zärtlichkeiten sind weniger dazu bestimmt, sich die Partnerin anzueignen, als sich über sie ganz allmählich wiederzufinden.“<sup>839</sup> Beauvoir nimmt hier also eine Weiblichkeit an, die erst dann erkannt und erlebt wird, wenn zwei Frauen einander begegnen und berühren. Sie spricht also gerade dort von positiver Weiblichkeit, wo die Frau nicht auf ihr herkömmliches Frausein reduziert ist.<sup>840</sup>

Eine weitere kurz aufflackernde Sicht von weiblicher Authentizität sieht Beauvoir in der Großzügigkeit der Frau, in der diese alles vergisst und „ganz und gar Gabe, Geschenk“<sup>841</sup> wird. Der Männergesellschaft schlecht angepasst, ist sie oft gezwungen, ihre Verhaltensweisen selbst zu erfinden, da sie sich selten mit vorgefertigten Mustern und Klischees begnügen kann. Sofern sie guten Willens sei, zeige sich in ihr eine Unruhe, die der Authentizität näher komme als die wichtigtue-

<sup>837</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 506.

<sup>838</sup> Ebenda, S. 506.

<sup>839</sup> Ebenda, S. 506.

<sup>840</sup> Judith Butler zitiert in *Unbehagen der Geschlechter* Wittigs These: „Eine Lesbierin ist keine Frau.“ Eine Frau, behauptet Wittig, existiere nur als Term, der eine Binarität und gegensätzliche Beziehung zu einem Mann stabilisiere und festige, wobei diese Beziehung heterosexuell bestimmt sei. Da eine Lesbierin jedoch die Heterosexualität ablehne, lasse sie sich nicht mehr nach Maßgabe dieser gegensätzlichen Beziehung definieren: sie ist weder Mann noch Frau. Man kann also, wenn man will, „weder eine Frau noch ein Mann werden. Damit erscheint die Lesbierin als dritte Geschlechtsidentität.“ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, wie oben, S. 168.

<sup>841</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 779.

rische Selbstsicherheit des Mannes.<sup>842</sup> Diese privilegierte Stellung dem Mann gegenüber erreiche sie jedoch nur dann, wenn sie die Täuschungen, die er ihr anbietet, zurückweist. Dies falle Frauen aus den höheren Klassen der Gesellschaft besonders schwer, sie würden sich mit glühendem Eifer zu Komplizinnen ihrer Gebieter machen, weil sie von den Vorteilen, die diese ihnen sichern, profitieren wollen.

Einen weiteren Vorstoß in Richtung Authentizität der Frau macht Beauvoir am Ende des *Anderen Geschlechts*: „erst wenn die Versklavung der einen Hälfte der Menschheit mitsamt dem ganzen verlogenen System, das dazugehört, einmal abgeschafft ist, wird die ‚Unterteilung‘ der Menschheit ihre authentische Bedeutung offenbaren, wird das von zwei Menschen gebildete Paar seine wahre Gestalt finden.“<sup>843</sup> Beauvoir nimmt hier also an, dass der Wegfall des Herrschaftsverhältnisses zwischen Mann und Frau automatisch einen Freiraum dafür öffnen würde, in dem sich zeigen könnte, was das Mann- oder Frausein in seiner authentischen Form bedeutet. Sowohl Frauen als auch Männer könnten ihre individuellen Entwürfe dann frei verwirklichen.

Allen diesen Beispielen ist eines gemeinsam: sie betonen den freien Entwurf, der nicht durch gesellschaftliche Konventionen und Zwänge vorgegeben und eingeschränkt ist. Von Authentizität kann dann gesprochen werden, wenn ich mich frei wählen kann, wenn ich meine Identität selbst bestimme, wenn ich mich nicht „mit vorgefertigten Mustern und Klischees“<sup>844</sup> begnüge und identifiziere. Zur Authentizität gehört aber auch, dass ich mich meiner Situation stelle, dass ich nicht die Augen vor ihr verschließe. Menschsein bedeutet In-der-Welt-sein, einen freien Entwurf gibt es nur in und durch eine ganz bestimmte Situation. Die Authentizität verlangt also vom Menschen, von Mann und Frau, dass er/sie seine/ihre je konkrete Situation auf sich nimmt und durch sein/ihr Handeln überschreitet.

Die Frage nach der Identität der Frau berührt jedoch ebenso wie die Frage nach der Situation und nach dem Körper nur die verschiedenen abstrakten Ebenen des Frauseins. Erst das Zusammenwirken von Kör-

<sup>842</sup> Ebenda, S. 779.

<sup>843</sup> Ebenda, S. 899.

<sup>844</sup> Ebenda, S. 779.

per und Identität auf der konkreten Ebene der menschlichen Existenz kann klären, was es heißt, als Frau zu existieren.

### *Existenz*

Die Komplexität in Bezug auf die Existenz besteht darin, dass die bisher vorgenommenen separaten Betrachtungsweisen über die verschiedenen Existenzmodi nicht abstrakt vorhanden sind, sondern in der synthetischen Einheit der Existenz koexistieren. Der Körper ist mit der Existenz unmittelbar verwoben: er ist nicht ein An-sich *im* Für-sich, denn dann ließe er alles erstarren. Er befindet sich in einer synthetischen Einheit, die selbst wiederum nur durch die Situation, durch den Bezug zur Welt, durch das In-der-Welt-sein zu verstehen ist. Wobei die Situation ihrerseits nicht einfach etwas Kontingentes, Gegebenes ist, sondern sich erst im Vollzug der Existenz enthüllt. Sie darf nicht als reine Faktizität, als Notwendigkeit verstanden werden, zu der ich mich aufgrund meiner Freiheit so oder so verhalten kann. Die Situation muss vom In-der-Welt-sein her verstanden werden, sie bildet die totale Situation des Für-sich und das Maß seiner Existenz, die sich nur im und durch den Vollzug manifestiert. Daher kann ich niemals einem Naturphänomen als solchem begegnen. Dies bedeutet nicht nur, dass ich aufgrund meiner Situiertheit die Dinge aus einer ganz bestimmten Perspektive heraus sehe, vielmehr verweist es mich auf andere Menschen, auf deren Geschichten und Lebensumstände, in die ich mit eingebunden bin. Immer schon sind die so genannten Naturphänomene miteinbezogen in meinen konkreten Weltbezug. Mein Schlaf ist nicht etwas, das ich als Naturphänomen meiner Freiheit gegenüberstellen kann, die dadurch begrenzt wird, weil ich ohne Schlaf nicht auskommen kann. Vielmehr ist meine Müdigkeit etwas, das ich auf diverse Art und Weise existieren kann. Die verschiedenen Formen, in denen ich meine Müdigkeit wahrnehmen kann – als etwas Angenehmes, als etwas zu Überwindendes, als Zeichen der Schwäche usw. –, verweisen mich auf meinen Grundentwurf, wobei der Schlaf und mein Verhältnis zu ihm immer schon durch mein In-der-Welt-sein, durch mein gesellschaftliches Umfeld und dessen Werte mitbestimmt wird, abgesehen davon, dass mir mein eigener Schlaf immer nur über die anderen zugänglich ist. Die

Schwierigkeiten bestehen also darin, den existierenden Menschen in seiner Totalität zu verstehen, ihn in seiner Existenz zu denken.<sup>845</sup>

Beauvoir selbst betont immer wieder, dass ihre verschiedenen Untersuchungen und Analysen nur auf dem Hintergrund der Existenz zu verstehen sind. Die Frage nach der Frau auf der Ebene der Situation, auf der Ebene des Körpers und der Identität zu stellen, kann zwar hilfreich sein, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass dies nur Abstraktionen sind: „Um die Frau zu entdecken, lehnen wir bestimmte Beiträge der Biologie, der Psychoanalyse und des historischen Materialismus nicht ab, sind aber der Ansicht, dass der Körper, das Sexualleben und die Technik für den Menschen konkret nur existieren, sofern er sie unter der globalen Perspektive seiner Existenz erfasst. Der Wert der Muskelkraft, des Phallus, des Werkzeugs kann nur in einer Welt von Werten definiert werden: er wird bestimmt durch den grundlegenden Entwurf des Existierenden, der sich auf das Sein hin transzendiert.“<sup>846</sup>

Das Problem der Existenz bringt uns also wieder zurück zum Ausgangspunkt dieser Arbeit<sup>847</sup> – zum Entwurf. Dieser hängt seinerseits

<sup>845</sup> Bereits Kierkegaard sprach von der Schwierigkeit, die Existenz zu denken. Da die Existenz das Einzelne und das Konkrete erfasse, könne der einzelne existierende Mensch keine Idee sein. Existieren im Sinn von dieser einzelne Mensch sein, bedeute „eine Unvollkommenheit im Vergleich mit dem ewigen Leben der Idee, jedoch eine Vollkommenheit dem gegenüber, gar nicht zu sein. Solch ein Zwischenzustand ist ungefähr das Existieren, etwas, was für ein Zwischenwesen, wie es der Mensch ist, passt.“ (S. 32) Das einzige An-sich, das sich nicht denken lasse, sei das Existieren. Wenn sich das Existieren nicht denken lässt und der Existierende dennoch denkend ist, was will das dann heißen, fragt Kierkegaard weiter? Der Existierende denke momentweise, „er denkt im Voraus und er denkt hintennach. Die absolute Kontinuität kann sein Denken nicht bekommen. Nur phantastischerweise kann ein Existierender beständig unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) sein.“ (S. 31) Die Existenz sei Bewegung, und wie bei jeder Bewegung müsse es etwas Kontinuierliches geben, das die Bewegung zusammenhält. Das Unbewegliche gehört mit zur Bewegung als das Maß der Bewegung, „sowohl in der Bedeutung von Telos als auch von Metron, sonst ist das, dass alles in Bewegung ist, wenn man auch die Zeit fortnehmen und sagen will, dass alles immerfort Bewegung ist, *eo ipso* Stillstand.“ (S. 13) Für den Existierenden seien das Maß der Bewegung die Entscheidung und die Wiederholung. (S. 13)

Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Zweiter Teil, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag 1958.

<sup>846</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 85.

<sup>847</sup> Siehe das Kapitel über den Entwurf.

wiederum aufs Engste mit der Frage nach der jeweiligen Entscheidungsinstanz zusammen, mit der Frage nach dem „Ich“ oder dem „Selbst“. Wer ist es, der einen bestimmten Entwurf wählt? Bin ich das selbst? Wer oder was ist dieses Ich? In welchem Verhältnis zum Körper und zur jeweiligen Situation steht dieses Ich oder dieses Selbst? Ist es unabhängig von diesen, oder wird es von ihnen mitbestimmt?

Im Kapitel *Transzendenz und Wille* wurde ausführlich gezeigt, dass Sartre im Unterschied zu Beauvoir zwar ein Selbst, jedoch kein autonomes Ich annimmt. Beauvoir hingegen lehnt das autonome Ich und den autonomen Willen nicht gänzlich ab. Auch wenn sich das Leben aus einer unerschöpflichen Vielfalt von Verbindungen mit der Welt her bestimmt, gibt es dennoch „ein Zentrum der Verinnerung, ein Ich, das sich durch alle Einzelaugenblicke hindurch mit sich selbst identisch weiß“,<sup>848</sup> schreibt sie in ihren Memoiren *Alles in allem*. Wenn man Sartre zufolge nicht sagen kann, dass ein Leben „ist“, so könnte man es dennoch auf das hin befragen, was es formt: „Während mein Leben die Verwirklichung eines von vornherein festgelegten Entwurfs war, ist es zugleich Produkt und Ausdruck der Welt gewesen.“<sup>849</sup>

Wie ist dieses Zusammenspiel von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung, das Verhältnis von individuellen Entwürfen und gesellschaftlichen Vorgaben bei Beauvoir zu verstehen? Mache ich mich zur Frau oder werde ich zur Frau gemacht? Wo liegen die Grenzen meiner Wahl? Welche Rolle spielt die Gesellschaft bei meinen Entwürfen und bei meiner Wahl? Warum sollte ich mich überhaupt als Frau wählen? Nur deshalb, weil ich einen weiblichen Körper habe?

Die Analyse der Situation der Frau im *Anderen Geschlecht* zeigt, wie wir gesehen haben, dass der gesellschaftliche Einfluss darauf, sich zur Frau „zu machen“, dahingehend wirkt, dass nicht nur das einzelne Individuum selbst dieses Frausein macht und wählt, sondern dass die gesamte Zivilisation daran beteiligt ist, aus dem weiblichen Menschen eine Frau zu machen. Immer wieder betont Beauvoir, dass Versuche vereinzelter Frauen, dieser Konditionierung zu entkommen, zum Scheitern verurteilt sind. Die existentialistische These des freien individu-

<sup>848</sup> Simone de Beauvoir, *Alles in allem*, wie oben, S. 10.

<sup>849</sup> Ebenda, S. 38.



ellen Entwurfs, des Sich-zu-etwas-machens, wird dahingehend abgeschwächt, dass dieser aktive Entwurf von einer gesellschaftlichen Konditionierung<sup>850</sup> überlagert wird. Sosehr sich die einzelne Frau auch bemüht, aus der kollektiven *Situation* der Frau gibt es kein Entkommen, außer über eine Transformation der Gesellschaft, durch eine „kollektive Evolution“<sup>851</sup>.

Aus dieser Perspektive heraus ergibt sich ein ganz bestimmtes Spannungsfeld: einerseits ist die Frau, wie jeder Mensch, eine autonome Freiheit, die sich zu wählen und zu machen hat, andererseits findet sie sich immer schon in einer Situation vor, in der sie – mit oder ohne ihr Einverständnis – zur Frau gemacht wird. Daraus folgt die Frage, an welcher Stelle die Entscheidung fällt: wann und wer entscheidet, etwas zu sein, und gibt es überhaupt eine eigenständige Entscheidung? Entschieden die Frau sich, ihre Situation zu übernehmen? Wann geschieht dies? Ist es das Kind, das Mädchen, das entscheidet, keine Frau werden zu wollen? Dies widerspricht aber derjenigen Position Beauvoirs, die sie in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entwickelt hat: das Kind braucht und will vorgegebene fixe Werte, an denen es sich orientieren kann, es braucht den Geist der Ernsthaftigkeit. Nichts liegt in der Konzeption des Kindes bei Beauvoir diesem also ferner, als sich selbst wählen zu wollen. Vom Kind kann also nicht erwartet werden, dass es sich gegen gesellschaftliche Werte und Entwürfe stellt. Ist es nun in der Phase der Adoleszenz, in der diese Wahl getroffen werden könnte, sich nicht zur Frau machen zu lassen? Wenn sich die Frau dann später in der *Situation* befindet, in der sie zur Anderen gemacht wird, kann sie dann noch wählen, dass sie diese Situation nicht mehr will? Ist es dann die Frau, die wählt, keine „gemachte“ Frau mehr sein zu wollen? Kann die Frau, nachdem sie zur Anderen gemacht wurde, ihre Situation noch ablehnen, hat sie da noch genug Kraft, um sich als Subjekt zu setzen?

Letztendlich läuft alles darauf hinaus, welches Verhältnis zwischen individuellem Entwurf und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen besteht. Diese dürfen jedoch nicht wertneutral gesehen werden, da es

<sup>850</sup> Beauvoir spricht in diesem Zusammenhang explizit von Konditionierung. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 747.

<sup>851</sup> Ebenda, S. 892.

– wie Beauvoir betont – nichts außerhalb eines Systems von menschlichen Werten gibt. In dem Moment, wo der Entwurf selbst in hohem Maße mit der Gesellschaft selbst zusammenhängt, entsteht ein Zirkel zwischen dem individuellen Entwurf und seiner gesellschaftlichen Bestimmung. Beauvoir zeigt im *Anderen Geschlecht*, wie der soziale Entwurf der Frau für diese eine Falle wird, und zwar nicht deshalb, weil das Frausein *per se* eine Falle wäre, sondern weil die damit verbundenen Tätigkeiten mit den gesellschaftlichen Ansprüchen an das Subjektsein in Widerspruch stehen.

Wir sehen uns nunmehr mit dem Problem konfrontiert, inwieweit die Situation die Wahl und die Entwürfe eines Menschen bestimmen, beschränken oder zunichte machen kann. Einerseits bestimmen meine individuellen Entwürfe meine Identität, das, was ich aus mir mache. Andererseits macht es einen großen Unterschied, ob ich in einer Gesellschaft lebe, die meine Projekte fördert, hindert oder zunichte macht. Es stellt sich auch die Frage, ob und wie weit die Gesellschaft bereits meine Identität bestimmt hat, bevor ich meine individuellen Entwürfe zu realisieren versuche.

Die Existenzphilosophie wendet sich jedoch entschieden gegen eine deterministische Bestimmung von der Situation her. Darin stimmt Beauvoir mit Sartre sehr wohl überein, auch wenn sie die Grenzen der Überwindbarkeit einer Situation und damit die Bedeutung der Gesellschaft stärker in den Vordergrund rückt. Bereits in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* grenzt sie den Existentialismus gegenüber dem Marxismus ab. Das Wollen, welches das Ziel und die Richtung des Handelns bestimmt, erscheint im Marxismus als unfrei: „es ist die Widerspiegelung der objektiven Bedingungen, die die Situation der fraglichen Gesellschaftsschicht, des betreffenden Volkes festlegen. (...) Die Subjektivität wird in der Objektivität der gegebenen Welt aufgesaugt; Auflehnung, Bedürfnis, Hoffnung, Ablehnung, Verlangen sind nur die Ergebnisse äußerer Kräfte, über deren Zusammenhänge die Verhaltenspsychologie Rechenschaft zu geben versucht.“<sup>852</sup> Die existentialistische Ontologie setze sich jedoch in diesem wesentlichen Punkt in Gegensatz zum dialektischen Materialismus: der Sinn einer Situation werde nicht

<sup>852</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 88.

dem Bewusstsein eines passiven Subjekts aufgezwungen, vielmehr erscheint er nur dadurch, dass ein freies Subjekt ihn in seinem Entwurf enthüllt.<sup>853</sup> Die gesellschaftlichen Einflüsse dürfen nicht unterschätzt werden, dennoch können sie meine individuellen Entwürfe und meine Identität nicht zur Gänze festlegen. Sie können zwar versuchen, mir aufgrund meines biologischen Ausgangsgeschlechts, aufgrund meiner Hautfarbe eine bestimmte Identität zuzuschreiben. Davor die Augen zu verschließen wäre unaufrichtig. Es wäre aber genauso unaufrichtig, sich mit einer aufgezwungenen Situation zufrieden zu geben und zu leugnen, dass wir es sind, die diese Situationen durch unsere Entwürfe überschreiten, und uns als das wählen, was wir sind. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Beauvoir davon spricht, daß keine Frau, ohne unaufrichtig zu sein, behaupten könne, sie stünde jenseits ihres Geschlechts.<sup>854</sup> Sie muß sich ihrer Situation bewußt werden und sich ihr stellen. Sie muß erkennen, daß das Frausein an die Ambiguität der Existenz gekoppelt ist und nicht an das biologische Geschlecht.

<sup>853</sup> Ebenda, S. 88.

Diese Kritik Beauvoirs, die mit Sartres Auffassung des Marxismus als „Dogma der Ernsthaftigkeit“ (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 995) übereinstimmt, ist nicht unproblematisch. Denn auch Marx weist an verschiedenen Stellen darauf hin, dass der Mensch ein aktiver Täter der Geschichte und nicht einfach ihr passives Produkt ist. Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. (Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: Marx Engels Werke, Bd. 8, Berlin: Dietz-Verlag 1960, S. 115.)

In einem Artikel, der Ende 1944 erschien, revidierte Sartre seine Position und betonte, dass die existentialistische Definition des Menschen in der Nähe der marxschen stehe, da ja der Mensch, der in einer nicht von ihm abhängenden Realität (Situation) zur Welt kommt, sich frei zu dem macht, was er ist; die marxsche Forderung nach einer Veränderung der Welt bedeute auch nichts anderes, als dass der Mensch Herr seines Schicksals ist. J.-P. Sartre, *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, in: M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard 1970.

<sup>854</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 10.

## Wege der Befreiung

Als einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Befreiung sieht Beauvoir, nach erfolgter rechtlicher Gleichstellung, die Berufstätigkeit der Frau, die ihr eine ökonomische Unabhängigkeit ermöglicht. Man dürfe jedoch nicht glauben, betont Beauvoir, dass das bloße Nebeneinander von Wahlrecht und Beruf bereits eine vollkommene Befreiung wäre: die heutige Arbeit ist nicht Freiheit. Derzeit seien die meisten Arbeiter Ausgebeutete.<sup>855</sup> Außerdem werde in der bürgerlichen Gesellschaft weiterhin der Mythos der Weiblichkeit aufrecht erhalten: auch wenn die Berufstätigkeit der Frau mittlerweile zur Selbstverständlichkeit geworden ist, wird der Platz und die Hauptaufgabe der Frau dennoch weiterhin in der Familie gesehen. Beauvoir charakterisiert die „Situation der befreiten Frau“ als eine Situation der Gespaltenheit und Zerrissenheit: von der Frau werde weiterhin verlangt, „dass sie sich, um ihre Weiblichkeit zu erfüllen, zum Objekt und zur Beute macht, das heißt auf ihre Ansprüche als souveränes Subjekt verzichtet.“<sup>856</sup> Die befreite Frau lehne es jedoch ab, sich auf ihre weibliche Rolle, auf die Immanenz, beschränken zu lassen: sie will sich in ihrem Menschsein nicht mehr verstümmeln lassen. Der Bereich der Transzendenz, der ihr durch die Berufstätigkeit eröffnet wird, fordert von ihr jedoch, dass sie auf ihr Geschlecht verzichtet, was eine ebensolche Verstümmelung darstellt, wie in seinem Geschlecht eingesperrt zu sein. In diesem Sinne betont Beauvoir: „Auf ihre Weiblichkeit verzichten hieße, auf einen Teil ihrer Menschlichkeit verzichten.“<sup>857</sup> Das heißt jedoch nicht, daß das Menschsein automatisch an das biologische Geschlecht gekoppelt ist. Der Mensch läßt sich im Existentialismus nicht von der Geschlechtlichkeit oder vom Körper her definieren. Er darf jedoch auch nicht daran gehindert werden, sich konkret als Mann oder Frau zu wählen: „Durch die Gleichsetzung von Phallus und Transzendenz“<sup>858</sup> ergebe es sich nämlich, betont Beauvoir, daß die sozialen und geistigen Erfolge dem Mann ein männliches Prestige verleihen. Daher ist der Mann auch nicht ge-

<sup>855</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 842.

<sup>856</sup> Ebenda, S. 844.

<sup>857</sup> Ebenda, S. 844.

<sup>858</sup> Ebenda, S. 844.

spalten: seine Berufung als Mensch stellt keinen Widerspruch zu seiner Berufung als Mann dar, er muß nicht auf seine Geschlechtlichkeit verzichten. Die Frau dagegen muß zur Kenntnis nehmen, daß die Wahl ihrer selbst als autonome Aktivität mit ihrer Weiblichkeit in Konflikt gerät: „Die unabhängige Frau – und vorallem die Intellektuelle, die ihre Situation denkt – leidet in ihrer Eigenschaft als Frau unter einem Minderwertigkeitskomplex.“<sup>859</sup> So steht die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft vor einem unlösbaren Problem: ihre Bestimmung als Frau widerspricht ihrer Berufung als Mensch. Beauvoir fordert deshalb eine Gesellschaft, die den Frauen die Realisierung ihrer individuellen Entwürfe unter Anerkennung ihres Geschlechts ermöglicht. Sie beruft sich in ihrer Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft auf das berühmte Zitat von Karl Marx, der das Verhältnis von Mann und Frau zum Gradmesser der Freiheit einer Gesellschaft ansetzte: „Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis des Mannes zum Weibe*. (...) Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfasst hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist.“<sup>860</sup> Besser könne man es nicht sagen, beendet Beauvoir das *Andere Geschlecht*: es sei die Aufgabe des Menschen, dem Reich der Freiheit inmitten der gegebenen Welt zum Durchbruch zu verhelfen. Solange das Verhältnis zwischen Mann und Frau ein Herrschaftsverhältnis ist, wird das Reich der Freiheit im Konkreten ausbleiben.

Beauvoirs Hoffnung lag zu dem Zeitpunkt, als sie das *Andere Geschlecht* schrieb, in der Realisierung einer sozialistischen Welt, von der

<sup>859</sup> Ebenda, S. 847. Beauvoirs hat sicherlich unter diesem Konflikt selbst sehr gelitten. Siehe dazu: Karen Vintges, *Philosophy as Passion* und Toril Moi, Simone de Beauvoir. *Die Biographie einer Intellektuellen*, sowie die diesbezüglichen Stellen im Kapitel über die Rezeptionsgeschichte.

<sup>860</sup> Ebenda, S. 899. Siehe dazu auch Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band II, Politische Ökonomie*, Iring Fetscher (Hg.), Frankfurt/M.: Fischer 1999, S. 97.

sie eine automatische Lösung der Frauenfrage erwartete.<sup>861</sup> Der Sozialismus würde die Gleichstellung aller Menschen fördern und schon jetzt und für die Zukunft es ablehnen, dass das Geschlecht Objekt oder Idol sei: „in der wirklich demokratischen Gesellschaft, die Marx verkündet, gibt es keinen Platz für das Andere.“<sup>862</sup> Es sei auch nicht schwer, so Beauvoir, sich eine Welt vorzustellen, in der Männer und Frauen gleichgestellt wären, denn genau diese Welt hatte die russische Revolution *versprochen*: „Die Frauen, in der gleichen Weise erzogen und ausgebildet wie die Männer, würden bei gleichem Lohn unter den gleichen Bedingungen arbeiten.“<sup>863</sup> Die Ehe wäre ein freier Zusammenschluss, den beide Partner zu jedem beliebigen Zeitpunkt aufkündigen könnten. Auch die Mutterschaft, schreibt Beauvoir, wäre frei, das heißt, Geburtenkontrolle und Abtreibung wären erlaubt und umgekehrt würde allen Müttern – ob ledig oder verheiratet – und ihren Kindern unterschiedslos die gleichen Rechte zuerkannt. Der Schwangerschaftsurlaub würde von der Kollektivität bezahlt, und dieser fiel auch die Sorge für die Kinder zu, was nicht heißt, dass die Kinder den Eltern *entzogen* würden, sondern dass man sie ihnen nicht allein *überließe*.<sup>864</sup> In einer angemessen organisierten Gesellschaft, in der das Kind größtenteils von der Kollektivität versorgt und die Mutter gepflegt und unterstützt würde, wären Mutterschaft und Frauenarbeit durchaus vereinbar.<sup>865</sup> Die Geburtenkontrolle und die legale Abtreibung gäben der Frau die Möglichkeit, ihre Mutterschaft frei anzunehmen.<sup>866</sup> Beauvoir gibt damit einen Hinweis darauf, dass die Mutterschaft sehr wohl auch ein Entwurf sein könnte, dass sie also nicht notgedrungen eine reine Immanenz darstellen muss. Vielmehr hängt es von der Gesellschaft ab, ob die Frau trotz der Mutterschaft weiterhin eine offene Zukunft vorfindet, in der sie ihre Entwürfe konkret realisieren kann. „Die intime Beziehung der Mutter zum Kind“, notiert Beauvoir, „wird für sie je nach dem sehr verschiedenen Wert, der dem Kind beigemessen wird, eine Quelle der Würde oder

<sup>861</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, wie oben, S. 55.

<sup>862</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 193.

<sup>863</sup> Ebenda, S. 891.

<sup>864</sup> Ebenda, S. 892.

<sup>865</sup> Ebenda, S. 665.

<sup>866</sup> Ebenda, S. 623.

der Würdelosigkeit sein. Die Beziehung selbst wird, wie gesagt, je nach den gesellschaftlichen Vorurteilen anerkannt oder nicht.“<sup>867</sup>

Ob Mutterschaft also ein freier Entwurf sein kann, hängt von der Gesellschaft ab, in der man sich befindet. Wenn die Frau nicht mehr der Herrschaft des Mannes untersteht und sie selbst frei entscheiden kann, ob sie ein Kind möchte oder nicht, wäre es für Beauvoir denkbar, dass dieser Bereich nicht mehr der Immanenz zuzurechnen wäre, sondern als freier Entwurf angesehen werden könnte. Allerdings müssten dann die gesamten Reproduktionsleistungen neu verteilt werden, sowohl die Gesellschaft als Ganzes als auch die Männer im Speziellen müssten Tätigkeiten übernehmen, die zuvor nur dem weiblichen Bereich zugeordnet waren. Zwanzig Jahre später, 1972, gibt Beauvoir in einem Interview mit Alice Schwarzer zu, dass es ein Irrtum gewesen sei, zu glauben, „dass die Probleme der Frauen sich in einer Entwicklung zum Sozialismus von selbst lösen würden.“<sup>868</sup> Man habe nämlich nicht den Sozialismus verwirklicht, der die Menschen ändert, wovon Marx gesprochen habe, sondern nur die Produktionsverhältnisse geändert. Aber die Änderung der Produktionsverhältnisse allein reiche nicht aus, um die Gesellschaft und den Menschen zu ändern. Folglich seien in den sozialistischen Ländern, trotz des unterschiedlichen ökonomischen Systems, Männern und Frauen die traditionellen Rollen zugewiesen geblieben.<sup>869</sup>

<sup>867</sup> Ebenda, S. 62.

<sup>868</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1999, S. 44.

<sup>869</sup> Alison M. Jagger und William L. McBride weisen in *‘Reproduction’ as Male Ideology* darauf hin, dass das klassische marxistische Konzept der Reproduktion von der seit der Antike bestehenden traditionellen Trennung zwischen öffentlich und privat, zwischen dem politischen und dem persönlichen Bereich der menschlichen Existenz beeinflusst worden ist. Der Marxismus sehe den Weg zur Befreiung der Frau in ihrer Teilnahme am Produktionsprozess, die Teilnahme der Männer am Reproduktionsprozess werde jedoch nicht gefordert. Zum Teil deshalb, weil manche Tätigkeiten aus biologischen Gründen nur von Frauen vorgenommen werden könnten, zum Großteil jedoch, weil sie als sich wiederholende und wenig erfüllende Tätigkeiten angesehen wurden, die eher imstande wären, das kreative Potenzial der Menschen zu beschränken, denn zu erhöhen. Beauvoir habe diese Position unter Bezug auf Hegel nicht nur übernommen, vielmehr habe sie die Dichotomien – weit davon entfernt, sie in Frage zu stellen – noch verstärkt, weshalb die Ambiguität, die bei Marx noch hinsichtlich des Bezugs von Produktions- und Reproduktionsbereichen vorzufinden war, gänzlich verloren gegangen sei. Alison M. Jagger und William L. McBride, *‘Reproduction’ as Male Ideology*, in: Azizah Y. al-Hibir und

Die Hausarbeit, die Pflege der Kinder, für all das seien auch in der UdSSR ausschließlich die Frauen zuständig.<sup>870</sup> Es gäbe also noch genug zu wünschen. So müssten „nicht nur die Besitzverhältnisse, sondern auch die Struktur der Familie“<sup>871</sup> geändert werden, denn die moderne Kernfamilie stelle „in Wahrheit das Erbe der feudalen Familie“<sup>872</sup> dar. Beauvoir regt dazu an, gezielt zu erforschen, welcher Zusammenhang zwischen der patriarchalen Unterdrückung und der kapitalistischen bestehe.<sup>873</sup> Der Klassenkampf jedenfalls reiche nicht aus, die Frauen zu emanzipieren, sie müssen ihr Schicksal vielmehr selbst in die Hand nehmen.

Bereits im *Anderen Geschlecht* fordert Beauvoir die Frauen auf, sich selbst zu setzen, sich zu befreien und sich ihre „eigenen Kleider zu schneidern“<sup>873a</sup>. Wie immer auch die Situation der Frau definiert sei, letztendlich ist es die Frau selbst, die sich entdeckt und wählt. Die Frauen müssen sich ihrer Situation stellen, das heißt sich der Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen bewusst werden. Sie sollen ihre eigenen Erfahrungen ernst nehmen und sich mit anderen Frauen austauschen. Dabei zeigt sich, dass die jeweiligen Probleme nicht nur individuell, sondern vielmehr gesellschaftlich bedingt sind. Die Frauen müssen sich bewusst werden, dass sie ebenso wie die Männer eine autonome Freiheit sind und daher die jeweilige Situation nur den notwendigen Ausgangspunkt ihrer Entwürfe darstellt, ohne jedoch ihre Existenz festlegen oder gänzlich bestimmen zu können. Sich einer Situation zu stellen, sie zu erkennen und nicht länger zu verleugnen, beinhaltet bereits eine Überschreitung der Situation: ich muss mich entscheiden, in welcher Weise ich weiterleben möchte, ich kann also nicht „nicht“ wählen. Zuallererst einmal geht es also um das Ingangsetzen eines Bewusstseinsprozesses, der die Auseinandersetzung mit der eigenen Situation, mit dem eigenen Geschlecht mit sich bringt.

Margaret A. Simons (Hg.), *Hypatia Reborn*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1990.

<sup>870</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, ebenda, S. 43.

<sup>871</sup> Ebenda, S. 53.

<sup>872</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>873</sup> Ebenda, S. 52.

<sup>873a</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 892.



In *Schwarzer Orpheus* betont Sartre, dass der Schwarze, der in seiner Rasse und wegen seiner Rasse unterdrückt wird, sich zunächst seiner Rasse bewusst werden müsse.<sup>874</sup> Obwohl der Schwarze im Grunde genommen zur „Authentizität verdammt“ ist, weil er nicht wie ein Jude, dem es möglich ist, unter Weißen unerkannt als Weißer zu leben, sein Schwarzsein verbergen kann, bedarf es dennoch eines Bewusstwerdungsprozesses. Auch wenn der Schwarze eine Gesellschaft ohne Privilegien anstrebe, wo die Pigmentierung seiner Haut als bloßer Zufall angesehen werde, sollte er dennoch zunächst den Weg der Separation gehen: „dieser antirassistische Rassismus ist der einzige Weg, der zur Beseitigung der Rassenunterschiede führen kann.“<sup>875</sup> Der Schwarze muss also zuerst einmal versuchen, sich als Schwarzer zu denken, sich eine bestimmte gemeinsame Qualität im Denken und Verhalten geben, die man Négritude nennt. Dadurch hätte er sich auf das Gebiet der Reflexion zu begeben, sei es, dass er bestimmte, in den afrikanischen Zivilisationen festgestellte Züge in sich selbst wiederfinden will, sei es, dass er in der Tiefe seines Herzens das schwarze Wesen zu entdecken hofft. „Die Négritude ist wie die Freiheit Ausgangspunkt und letztes Ziel: es geht darum, sie vom Unmittelbaren zum Mittelbaren übergehen zu lassen, sie zu thematisieren.“<sup>876</sup> Sartre sieht darin eine bestimmte affektive Haltung gegenüber der Welt, „eine Wahl seiner selbst und anderer, eine Weise, die rohen Gegebenheiten der Erfahrung zu überschreiten, kurz, ein Projekt ganz so wie der Willensakt.“<sup>877</sup> Bei der Négritude handelt es sich also weder um eine Essenz, die es zu verwirklichen gilt, noch um den Mythos der „Schwarzen Seele“, der von den Weißen als Mittel der Unterdrückung und des Ausschlusses geschaffen wurde, sondern um eine bewusste Wahl.<sup>878</sup>

Beauvoir hat ganz sicher Sartres *Schwarzen Orpheus* gelesen, der

<sup>874</sup> J.-P. Sartre, *Schwarzer Orpheus*, in: J.-P. Sartre, *Gesammelte Schriften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986.

<sup>875</sup> Ebenda, S. 45.

<sup>876</sup> Ebenda, S. 57.

<sup>877</sup> Ebenda, S. 65.

<sup>878</sup> Toril Moi sieht in Sartres Modell der Schwarzenbefreiung eine utopische Vision äußerster *Entpolitisierung* der Identität: Sartre gehe jedoch davon aus, daß der Weg zu diesem Ziel über die radikale *Politisierung* rassischer Identität führe. Siehe dazu: Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, wie oben, S. 317.

1948, ein Jahr vor dem *Anderen Geschlecht*, erschien. Dennoch hat sie kein Modell entwickelt, in dem die Betonung der *Féminitude* einen wichtigen Schritt zur Befreiung der Frau darstellen würde. *Das andere Geschlecht* enthält jedoch Elemente, die sehr wohl in diese Richtung weisen. Immer wieder betont Beauvoir, dass die Frau sich entdecken müsste, so wie sie wirklich ist und nicht so, wie sie vom Mann konstituiert wird. Sie müsse sich endlich selbst als Subjekt setzen, und zwar als „andere“ und nicht als gleiche.<sup>879</sup> Die Frau müsse vielmehr, wie schon erwähnt, die Schätze ihrer Weiblichkeit entdecken. Die *Gelebte Erfahrung* der Frauen sollte ernst genommen und Teil des Befreiungsprozesses werden. Die reflektierte, bewusste Entscheidung zur Weiblichkeit als Weg der Befreiung ist im *Anderen Geschlecht* also sehr wohl angelegt, jedoch nicht weiter ausgearbeitet. Die bewusste Wahl der Weiblichkeit könnte also ein wichtiger Schritt zur Authentizität sein, ohne unbedingt Rückfall in eine Essentialisierung der Weiblichkeit oder eine Rückkehr zum Mythos der Weiblichkeit bedeuten zu müssen. In diesem Sinne sollte auch der Schluss des *Anderen Geschlechts* verstanden werden: „Die Frau befreien heißt, sie nicht mehr in den Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, gefangenhalten, aber nicht, diese Beziehungen negieren. Wenn sie sich für sich setzt, wird sie darum nicht aufhören, *auch* für ihn zu existieren: wenn beide einander als Subjekt anerkennen, wird jeder doch für den anderen ein *anderer* bleiben.“<sup>880</sup> Beauvoir versucht damit die Befürchtungen zu zerstreuen, daß, „wenn Mann und Frau einander konkret gleichgestellt wären“<sup>881</sup>, die Geschlechterdifferenz aufgelöst und es keine Leidenschaft mehr geben würde, beziehungsweise, daß die Gleichberechtigung der Frau zu einer Angleichung an den Mann führen wird. Auch dann, wenn die Aufteilung der Menschen in zwei Kategorien nicht mehr vorgenommen werden würde, blieben die Wunder der Liebe, des Begehrens, des Abenteuers erhalten. Dabei läßt sie jedoch offen, worin die Andersheit und die „wahre Gestalt“ des von zwei Menschen gebildeten Paares bestehen werde. Es geht ihr vielmehr darum, zu zeigen, dass zuerst einmal die Versklavung der einen Hälfte der Menschheit mitsamt dem verlogenen

<sup>879</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 899.

<sup>880</sup> Ebenda, S. 899.

<sup>881</sup> Ebenda, S. 899.

System, das dazugehört, abgeschafft werden muß, um überhaupt in Erfahrung bringen zu können, worin die authentische Bedeutung der „Unterteilung“ der Menschheit bestehen könnte. Erst dann wird sich das wahre Gesicht der Geschlechterdifferenz offenbaren, nämlich ob es sich dabei um ein grundsätzliches Herrschaftsverhältnis handelt, oder ob eine freie Entfaltung trotz der gesellschaftlichen Differenzierung nach Geschlechtern möglich ist.<sup>882</sup> Der Frau die Chance zu geben, sich „für sich zu setzen“, bedeutet also weder, daß Beauvoir an der Geschlechterdifferenz, die sich über biologische Geschlechtsmerkmale bestimmt, festhält, noch, dass die Geschlechterdifferenz ein notwendiges Paradigma von Alterität darstellt, wie manche Beauvoir-Interpretinnen annehmen.<sup>883</sup> Den Anderen in seiner Andersheit zu belassen und diese nicht auf Identität zurückführen zu müssen, stellt kein bevorrechtetes Unterfangen einer Philosophie der Geschlechterdifferenz dar, sondern drückt das Grundprinzip des Existentialismus aus, die Differenz nicht, wie im hegelschen System aufzuheben, sondern sie als Grundzug der Existenz (an) zu erkennen.<sup>884</sup>

<sup>882</sup> Andrea Maihofer zieht in ihrem Buch *Geschlecht als Existenzweise*, in dem sie Beauvoir nur indirekt in Bezug zu Judith Butler erwähnt, den entgegengesetzten Schluß: „Gerade deshalb aber, weil wir zu Geschlechtern gemacht werden und als solche existieren, muß feministische Politik hiervon auch ausgehen.“ (S. 170) Das Scheitern der Frauenpolitik besteht ihrer Meinung nach darin, daß man viel zu wenig auf der Geschlechterdifferenz beharrt habe, weshalb sie es für politisch zentral halte – zumindest kurz – und mittelfristig –, eine positive nicht-hierarchische Anerkennung der Geschlechterdifferenz zu fordern. Dies soll die Gleichberechtigung „der Frau nun auch als ‚Frau‘ garantieren.“ (S. 172) Der nächste Schritt wäre dann die Anerkennung der/des Einzelnen auch in ihrer/seiner konkreten Individualität. Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise*, Frankfurt/Main: Ulrike Helmer 1995.

<sup>883</sup> Ursula Konnertz sieht bei Beauvoir zwei einander überlagernde Diskurse. Der eine Diskurs, der vom existentialistischen Subjektbegriff ausgehe, ziehe die Abschaffung der Geschlechterdifferenz nach sich. Der andere Diskurs, der die Geschlechterdifferenz als notwendiges Paradigma von Alterität ansehe, beinhalte eine andere Zielvorstellung des *Anderen Geschlechts*, nämlich „des sich gegenseitig anerkennenden und den Anderen in seiner Andersheit belassenden, ihn nicht auf Identität zurückführenden, in sich differenten Paares.“ Siehe dazu: Ursula Konnertz, *Gleichheit und Differenz. Doppelsinnigkeit in der existentialistischen Bestimmung von Geschlecht und moralischer Existenz im Werk Simone de Beauvoirs*, in: Helga Kuhlmann, *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau: zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995, S. 106.

<sup>884</sup> Annemarie Pieper interpretiert Beauvoir dahingehend, daß Beauvoir an die Stelle des Geschlechterkampfes, der die Geschlechtsdifferenz in alle Ewigkeit festzuschreiben

In ihren späteren Interviews lehnt Beauvoir jedoch eine Weiblichkeit, oder *Féminitude*, die aus einer Wahl heraus gesetzt wird und eigene wertstiftende Elemente in sich trägt, ab. „Ich denke nicht, dass sie (die Frau, S. M.) neue Werte schaffen wird. Wenn man das glaubt, dann glaubt man an eine weibliche Natur – wogegen ich mich immer gewehrt habe.“<sup>885</sup> Beauvoir differenziert hier also nicht zwischen einem essentialistischen Begriff von Weiblichkeit, einer weiblichen Natur, und einer Weiblichkeit im Sinne von *Féminitude*, die aus einer Wahl heraus gesetzt wird. Auch die Abgrenzung gegenüber dem Mythos der Weiblichkeit verläuft oft nur sehr unscharf. Im *Anderen Geschlecht* setzt sie das Öfteren das durch den Mythos geschaffene negative Bild von Weiblichkeit mit der Weiblichkeit selbst gleich, woraus sich gewisse misogynie Tendenzen ergeben. Männlichen Werten gegenüber verhält sie sich jedoch nicht auf dieselbe Weise. In demselben Interview, in dem sie weibliche Werte ablehnt, erkennt sie die Welt selbst als eine männliche an und fordert die Frauen auf, sich die von Männern geschaffenen Werte anzueignen, statt sie abzulehnen.<sup>886</sup> Beauvoir spricht zwar vom Ewig Weiblichen als Lüge<sup>887</sup>, nirgendwo spricht sie jedoch vom Mythos der Männlichkeit, davon, dass auch das ewig Männliche eine Lüge ist.<sup>888</sup>

sucht, den „Austausch von zwei Objekten gleicher Güte“ setzt. Ein solches Verhältnis wechselseitiger Anerkennung setzt einen Begriff von Gleichheit voraus, der die Verschiedenheiten nicht einebnen, sondern den Anderen in seiner Andersheit bestehen lässt. Da der Existentialismus das Denken der Differenz für unumgänglich erklärt habe und damit die Sexualität erstmals zu einem *philosophisch* relevanten Thema erhoben hat, habe er der feministischen Ethik den Weg bereitet. Siehe dazu: Annemarie Pieper, *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*, Freiburg im Breisgau: Herder 1990, S. 25 und S. 101.

<sup>885</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, wie oben, S. 58.

<sup>886</sup> Ebenda, S. 58.

<sup>887</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>888</sup> Rosa Mayreder hingegen spricht davon, dass die beiden Geschlechter in einer zu engen Verbindung zueinander stehen, voneinander zu abhängig sind, als dass Zustände, die das eine treffen, das andere nicht berühren sollten. Rosa Mayreder, *Von der Männlichkeit*, in: *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Wien: Mandelbaum Verlag Michael Baiculescu & AUFedition 1998.

Rosa Mayreder bringt nicht nur eine Kritik am Idol der Weiblichkeit, sondern sieht dieses in Zusammenhang stehend mit einem ebensolchen Idol der Männlichkeit. In *Zur Kritik der Weiblichkeit* (erstmalig 1905 erschienen), wehrt sie sich gegen eine Schematisierung des Weiblichen: Nichts muss den Frauen mehr am Herzen liegen, als gegen die

Beauvoir müsste jedoch – ihrem existentialistischen Ansatz folgend – auch die Annahme vorgegebener männlicher Werte und fixer männlicher Identitäten als Lüge entlarven. Genauso wenig wie es eine vorgegebene weibliche Natur gibt, die sich in bestimmten Tätigkeiten zu manifestieren hat, gibt es eine männliche Natur, die bestimmte Werte hervorbringt und bestimmte Bereiche für sich beanspruchen kann und darf.

Die bewusste Wahl einer *Négritude* oder einer *Féminitude* darf also nicht verwechselt werden mit einer Zuschreibung von außen, die aufgrund äußerer Merkmale eine ganz bestimmte Identität festlegt. Vielmehr handelt es sich um eine bewusste Wahl, sich seiner Weiblichkeit oder seinem Schwarzsein in positiver Weise zu nähern. Dies bedeutet jedoch nicht, sich darauf für immer festlegen zu müssen. Ich kann mich bewusst dazu entscheiden, nicht mehr als Jude, nicht mehr als Schwarzer leben zu wollen. Ich lasse mich taufen, ich weise alles zurück, was mich auf ein Leben als Schwarzer einzuschränken versucht, da ich mich nicht mit den diesbezüglichen Lebensentwürfen identifiziere. So gesehen könnte ich mich auch vom Frausein distanzieren, wenn dieser Lebensentwurf für mich nicht oder nicht mehr stimmt. Transsexuelle Menschen wählen sich bewusst als ein anderes Geschlecht. Homosexuelle und Bisexuelle wählen sich oft nicht als ein bestimmtes, eindeutiges Geschlecht.

Der existentialistische Ansatz wendet sich gegen alle fixen Zuschreibungen von außen und fordert die Anerkennung meiner *eigenen* Wahl, die nicht mehr an vorgefundene Zuschreibungen gebunden ist. So gesehen wäre es also sehr wohl möglich, dass ich mich bewusst dazu entscheide, jenseits meines Geschlechts zu existieren. Authentizität im

Abstraktion zu kämpfen, in die sie beständig durch das männliche Denken verwandelt werden. Gegen das Weib als Idol müssen sie kämpfen, wenn sie als reelle Personen ihr Recht in der Welt erobern wollen. Mayreders Absicht zielt also lange vor Beauvoir in dieselbe Richtung der Dekonstruktion von Weiblichkeitsmythen. Allerdings geht Mayreder von einer anderen theoretischen Position aus. Sie nimmt eine teleologische Geschlechtsnatur (S. 200) an, „die das Individuum zur Erfüllung der Gattungszwecke geeignet“ (S. 193) macht. Für sie ist der Repräsentant eines höheren Menschentums jener, der die Grenzen des Geschlechts überschreiten kann, der „synthetische Mensch“, der männliche und weibliche Eigenschaften in sich vereint. (S. 248) Rosa Mayreder, *Perspektiven der Individualität*, in: *Zur Kritik der Weiblichkeit*, wie oben.

existentialistischen Sinne bedeutet ja, dass ich die Situation auf mich nehme und sie dadurch überschreite, dass ich mich bewusst für mein eigenes Leben entscheide: ich bin zwar in eine bestimmte Kultur hineingeboren, verfüge über ein bestimmtes Geschlecht, das heißt jedoch nicht, dass ich mich damit identifizieren muss, ich kann mich auch anders wählen. Der existentialistische Ansatz fordert ein Klima der Toleranz, in dem der Einzelne unter verschiedenen Optionen wählen kann, ohne von vornherein aufgrund äußerer Merkmale oder Zuschreibungen auf eine bestimmte Identität festgelegt zu werden. Für eine feministische Politik würde dies bedeuten, eine möglichst breite Plattform an Möglichkeiten bereitzustellen, und zwar sowohl für die Entdeckung und Verwirklichung neuer weiblicher Lebensformen, als auch von Lebensformen, die sich jenseits der Geschlechterdifferenz ansiedeln. Es geht also nicht darum, den Frauen „Gleichheit in der Unterschiedlichkeit“<sup>889</sup> zuzugestehen. Beauvoir betont, dass diese angebliche so egalitäre Segregation nur zu den schlimmsten Diskriminierungen geführt habe.<sup>890</sup> Vielmehr geht es darum, jedem einzelnen Menschen die Realisierung seiner freien Entwürfe zu ermöglichen. Es geht nicht um die Anerkennung einer Differenz, sondern um die Anerkennung von Differenzen.

Fünzig Jahre nach Erscheinen des *Anderen Geschlechts* können wir sehr wohl sagen, dass die Frauen ihr Schicksal selbst in die Hand genommen haben. Vielen jungen Frauen erscheint die von Beauvoir beschriebene Situation der Frau, in der sie zur absolut Anderen, jenseits jeglicher Wechselseitigkeit gemacht wurde, als historische Beschreibung einer vergangenen Epoche.<sup>891</sup> Zumindestens in den westlichen Ländern kann man kaum mehr davon sprechen, dass die Frau die absolut Andere ist, dass sie aufgrund ihrer Natur vom Prozess der Anerkennung und damit vom Prozess der Subjektwerdung ausgeschlossen

<sup>889</sup> Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, wie oben, S. 20.

<sup>890</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>891</sup> Im Gespräch mit jungen Frauen bei Vorträgen und Symposien ergab sich, dass vielen diejenige Dimension des *Anderen Geschlechts*, in der die Frau als zur absolut Anderen gemacht dargestellt wird, nicht mehr wirklich zugänglich ist und dass dies höchstens noch einen historischen Aspekt für sie darstellt. Sie sehen sich in ihren Entwürfen den Männern gegenüber nicht benachteiligt und können auch mit dem Mythos der Weiblichkeit nichts mehr anfangen.

wird. Wir finden mittlerweile eine Situation der Frau vor, die sich dahingehend verändert hat, dass die Frau in zunehmendem Maße als autonomes Subjekt anerkannt wird, und ihr die gleichen Möglichkeiten, ihre individuellen Entwürfe zu verwirklichen, zugestanden werden wie den Männern. Dennoch haben sich gewisse Strukturen der Gesellschaft nicht wirklich verändert. Nach wie vor wird die Reproduktionsarbeit den Frauen zugeordnet, die sich in zunehmendem Maße davon frei machen, indem sie eben keine oder nur sehr wenige Kinder zur Welt bringen. Im Allgemeinen wird der Tatbestand, dass unter Beibehaltung dieser Situation die Bevölkerung vieler europäischer Länder in ca. 25 Jahren halbiert sein wird, kaum angesprochen.<sup>892</sup> Die Frauen sind immer weniger bereit, den unbezahlten Fürsorgebereich zu übernehmen. Die Frage der Zukunft wird also dahingehend lauten: wer übernimmt und wer finanziert den bisher hauptsächlich von Frauen abgedeckten Bereich der „Care-Economy“? Was kommt statt der modernen Kernfamilie, die das Erbe der feudalen Familie darstellt? Wer wird die Kindererziehung übernehmen? Wird die Gesellschaft weiterhin ihre

<sup>892</sup> Im Leitartikel der Zeitschrift *Der Spiegel* vom 9.4.2001, Nr. 15 mit dem Titel *Verfassungsgericht verurteilt die Politik: Zurück zur Familie* wird auf diese Problematik im Hinblick auf die Probleme der Rentenversicherung bei sinkenden Geburtenzahlen hingewiesen. Es wird gezeigt, dass die Frauen, die Kinder bekommen, bzw. die Familien insgesamt, die Verlierer des Systems sind. Allerdings werden nur vage Versuche unternommen, den Problemen wirklich auf den Grund zu gehen. So werden zwar die Ausdifferenzierungsprozesse der Moderne und die damit zusammenhängenden Probleme in Form eines Zitats von Anthony Giddens angesprochen: „Individualismus und Entscheidungsfreiheit sollen vor den Grenzen der Familie und der nationalen Identität abrupt Halt machen, weil hier die Tradition intakt bleiben muss“ (S. 112), die Konstruktion der Familie selbst wird jedoch nicht hinterfragt. Statt nach neuen Lebensformen und nach einem neuen Gesellschafts- und Sozialvertrag zu suchen, wird ein „Zurück zur Familie“ gefordert. Es wird zwar gezeigt, dass derzeit „die Nutzen der Kindererziehung sozialisiert und deren Kosten dagegen privatisiert werden“ (S. 106), weshalb viele „das Kinderkriegen den Dummen“ (S. 106) überlassen, dennoch wird nur vage nach den wirklichen Gründen gesucht, wobei das „Pfeifen aufs Familienleben“ entweder als Begleitgeräusch neoliberaler Politik gesehen wird (S. 115) oder als Versagen des Familienmodells selbst: „Was den Trennungsgebeutelten als persönliches Versagen erscheint, erweist sich als das Versagen eines Familienmodells, das eine männliche Arbeitsmarktbiografie mit einer lebenslangen Hausfrauenexistenz zu verzahnen wusste, nicht aber zwei Arbeitsmarktbiografien.“ (S. 112) In: *Der Spiegel, Verfassungsgericht verurteilt die Politik: Zurück zur Familie*, Heft 15/9.4.2001, Hamburg: Spiegel-Verlag 2001, S. 100–116.

Tätigkeiten nach biologischen Geschlechtern aufteilen oder wird sie aufgrund neuer Reproduktionstechnologien andere Wege einschlagen? Wird es für die Gesellschaft dann nicht mehr nötig sein, zwei Geschlechter hervorzubringen?

Interpretiert man *Das andere Geschlecht* nur als „Philosophieren am Leitfaden des Interesses an der Befreiung der Frau“<sup>893</sup>, dann könnte man aufgrund der in den letzten fünfzig Jahren erfolgten Emanzipation der Frau annehmen, dass *Das andere Geschlecht* nur mehr von historischem Interesse ist. Längst sind die meisten Frauen „aus der Hand“ eines bestimmenden, aber auch beschützenden Familien-Patriarchen entlassen worden. In zunehmendem Maße zieht sich auch der Staat aus der Position des „Vaterersatzes“ zurück, der spätestens seit dem Fall des Realsozialismus, den Beauvoir nicht mehr erlebt hat, immer fragwürdiger geworden ist.<sup>894</sup> Frauen, wie Männer, sind nunmehr unerbittlich in den Kampf um Anerkennung verstrickt, in dem sie nicht nur um ihren Platz in der Gesellschaft, sondern oft auch ums Überleben kämpfen müssen. Welche Rolle spielen Kinder in einer Welt autonomer, individueller Entwürfe? Wie sehr und ab wann sind sie selbst autonome Wesen? Welches Verhältnis soll zwischen Mutter und Kind bestehen?<sup>895</sup> Wie werden die Reproduktionsleistungen in Zukunft gesellschaftlich organisiert? Alles was bisher an Überlegungen zur Vereinbarkeit von

<sup>893</sup> Hiermit wird auf Herta Nagl-Docekal's Definition der feministischen Philosophie verwiesen. Siehe dazu: Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie*, Wiener Reihe, Bd. 4, Wien–München: Oldenburg Verlag 1990, S. 11.

<sup>894</sup> Es wäre interessant, zu verfolgen, welche Beiträge durch die verschiedenen diesbezüglichen Erfahrungen in die feministische Forschung durch osteuropäische Theoretikerinnen eingehen werden.

<sup>895</sup> Zum einen umfasst die Koppelung von Frau und Kind denjenigen Machtbereich, den Frauen zu allen Zeiten zu ihren Gunsten zu verwenden verstanden: darauf zu verzichten würde einen massiven Machtverzicht bedeuteten. Zugleich bedeutet jedoch die Doppel- und Dreifachbelastung, die den Frauen aus dieser Koppelung gemeinsam mit den Konsequenzen der Emanzipation erwächst eine permanente Überforderung und Gratwanderung. Sich in diesem Spannungsfeld zu bewegen, beinhaltet automatisch diejenige Form von Zerrissenheit von der Beauvoir im *Anderen Geschlecht* spricht: sich beruflich zu profilieren bedarf einer anderen Persönlichkeitsstruktur, als Kinder aufzuziehen, auch umfasst es in unserer Gesellschaft andere Werte. Dies jedoch nicht deshalb weil Wirtschaft prinzipiell als Kampf angelegt ist, das heißt *per se* kämpferisch und aggressiv wäre, sondern weil Ökonomie in unserer Zeit die Fortsetzung des Krieges ohne Krieg bedeutet. Sie hat längst all die Strategien in sich aufgenommen, die früher bei der



Kindern und Berufstätigkeit gemacht wurde, beinhaltet nur oberflächliche Ideen, die weit davon entfernt sind, sich auf grundlegende Neuansätze, die eine prinzipielle Neuverteilung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit und einen neuen Gesellschaftsvertrag, der sich nicht auf die Geschlechterdifferenz stützt, erfordern würde, einzulassen.

Wenn wir *Das andere Geschlecht* also nicht nur vom Aspekt der Emanzipation her interpretieren, sondern dahingehend betrachten, welche Forschungsfelder sich eröffnen, könnte Beauvoir als Ausgangspunkt neuer Untersuchungen angesehen werden, die sich den brennenden Fragen der Zukunft widmen. Die neuen Reproduktions- und Gentechnologien eröffnen Möglichkeiten<sup>896</sup>, die Beauvoir sehr wohl in den Blick ihrer Betrachtungsweise gerückt hat. Authentisch zu sein würde in diesem Sinne bedeuten, vor dieser Situation nicht die Augen zu verschließen, sondern sich ihr zu stellen.

Kriegsführung von Nöten waren. Um Ökonomie zu betreiben, bedarf es also nicht mehr derjenigen Fähigkeiten, die früher im Sinne des „Oikos“, des Hauses, von der Haushaltsführung der Frauen gefordert wurde, sondern bedeutet, strategisches Vorgehen in Hinblick auf Expansion und unblutiger Übernahme von Konkurrenten.

<sup>896</sup> Donna Haraway interpretiert Beauvoirs Satz: „Man wird nicht als Frau geboren, man wird es“, dahingehend um, dass auch Körper nicht geboren werden, sondern gemacht werden. „Ebenso wie Zeichen, Kontext und Zeit sind Körper im späten 20. Jahrhundert vollständig denaturalisiert. Anders als die Körper der Romantik bilden sie sich nicht aus internen Harmonieprinzipien und werden auch nicht wie im Realismus oder Modernismus entdeckt. (...) Das politisch-epistemologische Terrain der Postmoderne war nötig, um auf einem zu Beauvoir analogen Text bestehen zu können: Man wird nicht als Organismus geboren, Organismen werden gemacht; sie sind weltverändernde Konstrukte. Die Diskurse der Immunologie haben die Aufgabe, die Grenzen eines Organismus zu konstruieren. Sie stellen ausgesprochen mächtige Vermittlungsinstanzen für die Erfahrungen von Krankheit und Tod der Menschen im industriellen und postindustriellen Zeitalter dar.“ Donna Haraway, *Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems*, in: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M.: Campus 1995, S. 160.



## Schluss

Im Laufe der Untersuchung wurde gezeigt, inwiefern einzelne Passagen des *Anderen Geschlechts* in Spannung oder gar Widerspruch zueinander stehen. Dabei wurde klar, dass dies zum einen darauf zurückzuführen ist, dass Beauvoir verschiedene Ansätze miteinander zu verbinden versucht, zum anderen jedoch mit der Ambiguität der Existenz selbst zusammenhängt. In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* beschreibt Beauvoir den Menschen als ein doppelsinniges Wesen: er weiß sich als Freiheit, als reine Innerlichkeit, der keine äußere Macht etwas anhaben kann, und erfährt sich doch gleichzeitig durch die Situation als Sache, auf der schwer das Gewicht der anderen Sachen lastet.<sup>897</sup> Wie ist das Verhältnis dieser beider Momente zueinander zu denken?

Spätestens seit Kants „kopernikanischer“ Wende kann es nicht die Natur sein, die uns die Gesetze vorgibt. Nicht mehr die „Natur“ gibt uns etwas vor zu tun, sondern unsere Freiheit: nur das gibt uns einen Wert, was wir unabhängig von der Natur zweckmäßig tun. Dennoch bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser zwei Bereiche bestehen. Diese Problematik ist sogar zentral für das Verständnis des Geschlechterverhältnisses in der Moderne, denn die Freiheit und die Gleichheit aller Menschen ist zwar im intelligiblen Bereich gegeben, die „natürliche“ Überlegenheit des männlichen Vermögens über das weibliche<sup>898</sup> wird aber weiterhin zur Legitimation für die Herrschaft des Mannes über die Frau herangezogen. Die in der Moderne sich öffnende Kluft zwischen Natur und Kultur wird dazu verwendet, der Frau und, im Zuge des Rassismus, den Schwarzen und Juden die Anerkennung als Subjekt und damit das Menschsein abzusprechen. Diese Entwicklung steht jedoch in krassem Widerspruch zum Programm der Moderne, so dass es nicht verwunderlich ist, dass im Existentialismus und später in der Postmoderne diese Widersprüche aufgezeigt werden, um damit nicht „das Ende des Modernismus, sondern dessen Geburt, dessen permanente Geburt“<sup>899</sup> anzukündigen.

<sup>897</sup> Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wie oben, S. 79.

<sup>898</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 26 AB 110, Frankfurt/M. 1993. Siehe dazu: Susanne Moser, *Kant über die natürliche Unterlegenheit der Frau: Eine feministische Kritik*, in: *Philosophy between two Centuries*, Sofia 2001, S. 252–258.

Beauvoirs Werk kann als Drehpunkt zwischen Moderne und Postmoderne angesehen werden. Sie versucht moderne Ansätze von Kant, Hegel und Marx aus der existentialistischen Perspektive heraus weiter zu denken. Im Existentialismus, der als Wegbereiter zur Postmoderne angesehen werden kann, wird der Mensch nicht als Bürger zweier getrennter, einander gegenüberstehender Welten, sondern als Existenz und Ambiguität verstanden, was sowohl ontologische als auch ethische Konsequenzen nach sich zieht. Beauvoirs Ziel ist es, nicht die Widersprüche zwischen Freiheit und Situation, Wahl und Geschlecht durch eine Aufhebung zu versöhnen, sondern sie als Teil der Existenz zu denken, das heißt deren ontologischen, ethischen und sozialen Gründen nachzugehen. Ontologisch gesehen umfasst das Menschsein sowohl die Transzendenz als auch das Existieren des je eigenen Körpers. Ähnlich wie der Mensch, sind auch das Leben und die Geschichte doppelsinnig und widersprüchlich. Diese Widersprüche lassen sich nicht in einer vermeintlichen Harmonie auflösen, sondern können nur auf kreative Weise durch das aufrichtige Engagement in Form der je eigenen und einzigartigen Existenz gemeistert werden. Authentisch zu leben bedeutet, sich dieser grundsätzlichen Doppelsinnigkeit der Existenz nicht nur bewusst zu sein, sondern sie ständig auf sich zu nehmen.

*Das andere Geschlecht* kann als Aufruf zur Authentizität verstanden werden: die Frauen sollen sich ihrer speziellen Situation bewusst werden und sie durch aktives Engagement überwinden. Der existentialistische Zugang liefert dabei Lösungen, die jenseits eines essentialistischen, aber auch eines konstruktivistischen Ansatzes angesiedelt sind. Der naturalistische Essentialismus geht von einer vorgängigen weiblichen Natur, einer Essenz aus, die ein ganz bestimmtes Wesen hervorbringt, während der idealistische Konstruktivismus annimmt, dass alles, auch die Natur, konstruiert ist, sei es durch gesellschaftliche Normen, durch die Sprache oder durch den Diskurs. Der Existentialismus geht über diese beiden Ansätze hinaus. Er nimmt einerseits an, daß es ein Sein gibt, das nicht von uns hervorgebracht worden ist und dessen Grund

<sup>899</sup> Jean-François Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam 1990, S. 45.

wir nicht sind, wir sind nicht einmal Grund unseres eigenen Seins – damit wendet er sich gegen den idealistischen Konstruktivismus. Er weist andererseits darauf hin, dass der (weibliche) Körper nicht als eine rein natürliche Gegebenheiten angesehen werden darf, aus der eine (weibliche) Natur, eine (weibliche) Essenz abzuleiten wäre – damit wendet er sich gegen den naturalistischen Essentialismus.

Beauvoirs Erweiterung des Existentialismus ermöglicht jedenfalls die bewusste Entscheidung zur Weiblichkeit, die Wahl eines Weiblichkeitsentwurfs, ohne dass dies einen Rückfall zur Essentialisierung oder eine Rückkehr zum Mythos der Weiblichkeit bedeutet. Diese Wahl ist nicht mehr automatisch an das biologische Geschlecht gekoppelt: ebenso wie manche Männer Weiblichkeit als Entwurf wählen, gibt es biologische Frauen, die jegliche Weiblichkeitsentwürfe ablehnen. Eine Politik der Differenz, die sich auf biologische Merkmale stützt, würde daher die individuellen Entwürfe aufgrund bestimmter äußerer Zuschreibungsmerkmale festschreiben, ohne die Chancen auf neue Lebensformen und Lebensentwürfe zu eröffnen.

Viele Fragestellungen warten immer noch darauf, aus der Sicht einer neuen Epoche, deren Ankündigung das *Andere Geschlecht* bereits einläutete, weitergeführt zu werden. Jedes Zeitalter entwickelt seine Denkrichtungen. So wie die Philosophien der Moderne sich gegen die feudalen Vorrechte der Geburt und der Abstammung des Adels wandten und damit dem bürgerlich-kapitalistischen Zeitalter den Weg mit bereiteten, so wendet sich das postmoderne Denken gegen die Legitimationsdiskurse einer bürgerlichen Gesellschaft, die auf Oppositionen aufgebaut wurde und versucht hatte, die Doppelsinnigkeit des Menschen und die als hierarchisch angenommenen Dichotomien zwischen Natur-Kultur, Frau-Mann, Körper-Geist, zugunsten eines Teils, nämlich des intelligiblen Bereichs, aufzulösen. Dieses Denken in hierarchischen Oppositionen erweist sich in einer Epoche, die zunehmend durch Massenkultur, neue Medien, Gen- und Reproduktionstechnologien geprägt ist, als nicht mehr tragfähig. Philosophisch wie politisch zeigt sich der Bedarf an einem Denken der Ambiguität, das den Reduktionismus und das Oppositionsdenken überschreitet. *Das andere Geschlecht* stellt in dieser Hinsicht eine Brücke zwischen Moderne und Postmoderne dar: rückblickend bildet es eine Kritik an den Ideologien und den Geschlech-

terverhältnissen der Moderne, zukunftsorientiert enthält es Visionen von Machbarkeit und Möglichkeiten, die keine andere Grenze als die der Freiheit in sich tragen.

## Bibliographie

- AL-HIBRI, Azizah and SIMONS, Margaret A. (Hg.): *Hypatia Reborn. Essays in Feminist Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- ANDERSON, Thomas C.: *Freedom as Supreme Value: The Ethics of Sartre and de Beauvoir*. In: *American Catholic Philosophical Association: Proceedings of the Annual Meeting*, 50, 1976, p. 60–71.
- ARENS, Katherine: *Between Hypatia and Beauvoir: Philosophy as Discourse*. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1995, S. 46–75.
- ARP, Kristana: *Conceptions of Freedom in Beauvoir's The Ethics of Ambiguity*. In: *International Studies in Philosophy* 31, no. 2, 1999, p. 25–34.
- ARP, Kristana: *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*. Chicago and La Salle: OpenCourt, 2001.
- BARNES, Hazel: *Reponse to Margaret Simons*. In: *Philosophy Today*, Vol. 42, DePaul University, Chicago, Illinois, 1998, S. 29–34.
- BARNES, Hazel: *Self-Encounter in She Came To Stay*. in: *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. edited by Elizabeth Fallaize, Routledge, London, New York 1998, S. 157–170.
- BAUER, Nancy: *Sum Femina, Inde cogito. Das andere Geschlecht und die Meditationen*. In: *Die Philosophin*, Heft 20, 1999, S. 41–61.
- BAUER, Nancy: *Simone de Beauvoir. Philosophy and Feminism*, Columbia University Press, New York 2001.
- BEAUVOIR, Simone de: *In den besten Jahren*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961.
- BEAUVOIR, Simone de: *Alle Menschen sind sterblich*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997.
- BEAUVOIR, Simone de: *Alles in allem*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1988.
- BEAUVOIR, Simone de: *Briefe an Sartre*, Band II: 1940–1963, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1998.
- BEAUVOIR, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1992.
- BEAUVOIR, Simone de: *Das Blut der anderen*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996.
- BEAUVOIR, Simone de: *Der Lauf der Dinge*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1970.
- BEAUVOIR, Simone de: *Die Mandarins von Paris*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1965/1994.
- BEAUVOIR, Simone de: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*. In: *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.
- BEAUVOIR, Simone de: *In den besten Jahren*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1969.

- BEAUVOIR, Simone de: *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1968.
- BEAUVOIR, Simone de: *Pyrrhus und Cineas*. In: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.
- BEAUVOIR, Simone de: *Sie kam und blieb*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994.
- BEAUVOIR, Simone de: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.
- BEAUVOIR vs. SARTRE: *Special panel*. In: *Philosophy Today*, Vol. 42, DePaul University, Chicago, Illinois, 1998, S. 7–40.
- BENHABIB, Seyla: *Der verallgemeinerte und der konkrete andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*. In: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.
- BENHABIB, Seyla: *Hegel, die Frauen und die Ironie*. In: *Selbst im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- BENHABIB, Seyla: *Selbst im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- BERGOFFEN, Debra: *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies. Erotic Generosities*, State University of New York Press, Albany 1996.
- BERGOFFEN, Debra: *From Husserl to de Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject*. In: *Metaphilosophy*, 27 (January), 1996, S. 53–62.
- BERGOFFEN, Debra: *Intentionale Ängste bekämpfen*. in: Silvia Stoller und Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV, Wien 1997, S. 187–206.
- BROCKHAUS: *Enzyklopädie*. Band 1, Mannheim 1986.
- BUTLER, Judith: *Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution*. In: *Women, Knowledge, and Reality*. Edited by Ann Garry and Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, Boston 1989, S. 253–262.
- BUTLER, Judith, *Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV, Wien 1997, S. 166–186.
- BUTLER, Judith: *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*. In: *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*. Edited by Hélène Wenzel. *Special Issue of Yale French Studies*, 72/1986, S. 35–49.
- BUTLER, Judith: *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault*. In: *Praxis International*, 5 (January), 1986, S. 505–516.
- BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.
- BUTLER, Judith: *Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault*. In: Gertrud Nunner-Winkler (Hg.): *Weibliche Moral*, dtv, München 1995.
- CAYRON, Claire: *La nature chez Simone de Beauvoir*. Gallimard, Paris 1973.
- DALY, Mary: *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1968.
- DESCARTES, René: *Die Leidenschaften der Seele*. Felix Meiner, Hamburg 1996.



- DESCARTES, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburg 1993.
- DUDEN: *Das Fremdwörterbuch*, Dudenverlag, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1990.
- DÜSING, Klaus: *Selbstbewußtseinsmodell. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1997.
- ENGELS, Friedrich: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 2, Dietz-Verlag, Berlin 1972, S. 342–343.
- EVANS, Mary: *Simone de Beauvoir. Ein feministischer Mandarin*. Daedalus, Münster 1986 und Neuaufgabe 1999.
- FICHTE, Johann Gottlob: *Grundlage des Naturrechts*. Felix Meiner, Hamburg 1979.
- FALLAIZE, Elizabeth: *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*, Routledge 1998.
- FIRESTONE, Shulamith: *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, New York 1970.
- FIRESTONE, Shulamith: *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Fischer, Frankfurt/M. 1970.
- FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- FRANCIS, Claude et GONTIER, Fernande: *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Gallimard, Paris 1979.
- FRIEDAN, Betty: *Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966.
- FULLBROOK, Edward and Kate: *Simone De Beauvoir. A critical Introduction*. Polity Press, Malden 1998.
- FULLBROOK, Kate and Edward: *Sartre's Secret Key*. In: *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Edited by Margaret A. Simons, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, S. 97–112.
- FULLBROOK, Kate and Edward: *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. BasicBooks, New York 1993.
- GERHARD, Ute: *Gleichheit ohne Angleichung*, Beck, München 1990.
- GAGNEBIN, Laurent: *Simone de Beauvoir ou le refus de l'indifférence*. Fischbacher, Paris 1968.
- GATHER, Claudia: *Simone de Beauvoir, eine Klassikerin der feministischen Soziologie?* In: *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics*, Special Issue, *Simone de Beauvoir: 50 Years after the Second Sex*. Online: <http://labyrinth.iaf.ac.at/1999>.
- GLOY, Karen: *Bemerkungen zum Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan, Band 39, Heft 2, April–Juni 1985.
- HAGEMANN-WHITE, Carol: *Simone de Beauvoir und der existentialistische Feminismus*. In: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), *TraditionenBrüche*, Kore, Freiburg 1992.
- HARAWAY, Donna: *Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst*

- im Diskurs des Immunsystems. In: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Campus, Frankfurt/M. 1995, S. 160–200.
- HEATH, Jean: *She came to stay: The Phallus strikes back*. In: *Simone de Beauvoir. A critical Reader*. Edited by Elizabeth Fallaize, Routledge, London, New York 1998, S. 171–183.
- HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Felix Meiner, Hamburg 1969.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- HOLVECK, Eleanore: *The Birth of American Existentialism*. In: *Philosophy Today*, Vol. 42, DePaul University, Chicago, Illinois, 1998, S. 7–16.
- HONEGGER, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, dtv, München 1996.
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994.
- HOUDIN, Georges: *Simone de Beauvoir et la liberté*. Cerf, Paris 1962.
- HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Verlag Max Niemeyer, Halle/Saale 1913.
- IVEKOVIC, Rada: *Nationalism and War as they affect Women*. In: *Krieg/War. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht*, Wiener Philosophinnenclub (Hg.), Wilhelm Fink, München 1997, S. 117–127.
- JAMESON, Frederic: *The Sartrean origin*. In: *Sartre Studies International*, Vol. 1, No. 1/2, 1995.
- JAGGAR, Alison M. and MCBRIDE, William L.: ‚Reproduction‘ as Male Ideology. In: Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons (Hg.), *Hypatia Reborn*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990, S. 249–270.
- JEANSON, Francis: *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Edition du Seuil, Paris 1947.
- JEANSON, Francis: *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*. Edition du Seuil, Paris 1966.
- JOHN, Helen James: *The Promise of Freedom in the Thought of Simone de Beauvoir: How an Infant Smiles*. In: *American Catholic Philosophical Association: Proceedings of the Annual Meeting*, 50, 1976, S. 72–81.
- KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994.
- KANT, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1995.
- KLINGER, Cornelia: *Die politische Funktion der transzendentalphilosophischen Theorie der Freiheit*. Dissertation, Köln 1982.

- KONNERTZ, Ursula: *Gleichheit und Differenz: Doppelsinnigkeit in der existenzialistischen Bestimmung von Geschlecht und moralischer Existenz im Werk Simone de Beauvoirs*. In: *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau: zur Ethik der Geschlechterdifferenz*. Helga Kuhlmann (Hg.), Gütersloh: Kaiser, 1995, S. 94–111.
- KONNERTZ, Ursula: *Simone de Beauvoir: Der Entwurf einer feministischen Ethik – ein gescheitertes Experiment?* In: *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Judith Conrad und Ursula Konnertz (Hg.), edition discord, Tübingen 1986.
- KONNERTZ, Ursula (Hg.): *Simone de Beauvoir, 50 Jahre das Andere Geschlecht. – Die Philosophin*, Heft 20, Oktober 1999.
- KRUKS, Sonia: *Beauvoir: The Weight of Situation*. In: *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*, ed. by Elizabeth Fallaize, London: Routledge, 1998, p. 43–71.
- KRUKS, Sonia: „Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism.“ In: *SigNS* 18, 1992, S. 89–110.
- KRUKS, Sonia: *Simone de Beauvoir: Between Sartre and Merleau-Ponty*. In: *Simone de Beauvoir Studies*, Vol. 5, 1988, S. 74–80.
- KRUKS, Sonia: *Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom*. In: *Sartre Alive*, ed. by Ronald Aronson and Adrian van den Hoven, Detroit: Wayne State University Press, 1991, p. 285–300; reprinted in: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*, ed. by Margaret A. Simons, University Park: Pennsylvania University Press, 1995, p. 79–95.
- KRUKS, Sonia: *Situation and Human Existence*. Routledge, Chapman, and Hall, Boston 1990.
- KRUKS, Sonia: *Teaching Sartre About Freedom*. In: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania State University 1995.
- KRUKS, Sonia: *Freedoms That Matter: Subjectivity and Situation in the Work of Beauvoir, Sartre and Merleau-Ponty*. In: *Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2001, p. 27–51.
- LANGER, Monika: „A Philosophical Retrieval of Simone de Beauvoir’s *Pour une morale de l’ambiguïté*.“ In: *Philosophy Today*. Vol. 38, DePaul University, Chicago, Illinois, 1994, S. 181–190.
- LAQUER, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. dtv, München 1996.
- Le deuxième sexe: une relecture en trois temps, 1949–1971–1999*. Sous la direction de Cécile Coderre et Marie-Blance Tahon, Montréal: les éditions du remue-ménage, 2001, p. 133–142.
- LE DUEFF, Michèle: *L’Etude et le rouet*, Editions du Seuil, Paris 1989.
- LE DUEFF, Michèle: *Hipparchia’s Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy*. Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- LINDEMANN, Gesa: *Die Differenzen im Prozeß der Geschlechtsveränderung und die Differenzen der Geschlechter*. In: Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV, Wien 1997, S. 274–291.

- LUNDGREN-GOTHLIN, Eva: *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's „The Second Sex“*, Wesleyan University Press, London 1996.
- LYOTARD, Jean-Francois: *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* In: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Reclam, Stuttgart 1990, S. 33–48.
- MACKENZIE, Catriona: *Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Body*. In: *Feminist Challenges*. Edited by Carole Pateman and Elizabeth Groß, Northeastern University Press, Boston 1986, S. 144–156.
- MAIHOFFER, Andrea: *Geschlecht als Existenzweise*. Ulrike Helmer Verlag, Frankfurt/M. 1995.
- MARX, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: Marx Engels Werke, Bd. 8, Dietz-Verlag, Berlin 1960.
- MARX, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band II, Politische Ökonomie*, Iring Fetscher (Hg.), Fischer, Frankfurt/M. 1999.
- MARX, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Studienausgabe, Band I Philosophie*, Fischer, Frankfurt/M. 1997.
- MAYREDER, Rosa: *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Mandelbaum Verlag Michael Balculescu & AUFedition, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966.
- MILLET, Kate: *Sexual Politics*, Ballantine Books, New York 1969.
- MILLET, Kate: *Sexus und Herrschaft: Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, DTV, München 1971.
- MOI, Toril: *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*. Basil Blackwell, Oxford 1990.
- MOI, Toril: *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*. Fischer, Frankfurt/M. 1996.
- MOI, Toril: *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell Publishers, Cambridge 1994.
- MOI, Toril: *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Fischer, Frankfurt/M. 1996.
- MOI, Toril: ‚Ich bin eine Frau.‘ *Der Körper als Hintergrund in ‚Das andere Geschlecht‘*. In: *Die Philosophin*, Heft 10, Oktober 1999, S. 13–30.
- MOI, Toril: *What Is a Woman? And other Essays*, Oxford University Press, 1999.
- MONTAIGNE, Michel de: *Philosophieren heißt sterben lernen*. In: *Essais*. Eichborn, Frankfurt/M. 1998.
- MOSER, Susanne / RAYNOVA, Yvanka (Hg.): *Simone de Beauvoir: 50 Years the Second Sex, Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics*, Vol. 1, Winter 1999. Online: <http://labyrinth.iaf.ac.at/> 1999.
- MOSER, Susanne: *Die Frau Opfer der Dialektik? Das Thema der Anerkennung im Werk von Simone de Beauvoir, Labyrinth. An International Journal for Philo-*

- sophy, *Feminist Theory and Cultural Hermeneutics, Labyrinth*, Vol. 1, Winter 1999, Online: <http://labyrinth.iaf.ac.at/1999>.
- MOSER, Susanne: *Kant über die natürliche Unterlegenheit der Frau: Eine feministische Kritik*, in: *Philosophy between two Centuries*, Sofia 2001, S. 252–258.
- MOSER, Susanne: *Simone de Beauvoir. Ein feministischer Mandarin*. In: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*. Heft 11, Böhlau, Wien 2000, S. 180–184.
- MOSER, Susanne: *Was ist eine Frau?* In: *An.schläge. Das feministische Magazin*. Nr. 3, Checkart, Wien 2000.
- NAGL-DOCEKAL, Herta: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*. Fischer, Frankfurt/M. 2000.
- NAGL-DOCEKAL, Herta: *Feministische Philosophie*, Wiener Reihe, Bd. 4, Oldenburg Verlag, Wien–München 1990.
- NAGL-DOCEKAL, Herta: *Gleichbehandlung und Anerkennung von Differenz: Kontroverielle Themen feministischer politischer Philosophie*. In: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, S. 9–54.
- NYE, Andrea: „A World without Women: The Existentialist Feminism of Simone de Beauvoir.“ In: *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. Routledge, New York 1988, S. 73–114.
- OKELY, Judith: *Rereading ‚The Second Sex‘*. In: Elisabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir. A critical Reader*, Routledge 1998, S. 19–28.
- OKELY, Judith: *Simone de Beauvoir; A Re-Reading*, London, Virago 1986.
- OPPENHEIMER, Christa: *Über Hegel, die Mägde und die List der Vernunft, Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion über Anerkennungsethik und Gewalt gegen Frauen*. In: *Studientexte zur Sozialwissenschaft, Band 13*, Frankfurt/M. 1996.
- PANKRATZ, Helga und FABRIS, Verena: *Frau werden*. In: *An.schläge. Das feministische Magazin*. Nr. 2, Checkart, Wien 2001.
- PETSCHENIG, Michael: *Der kleine Stowasser*, lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1971.
- PHILOSOPHINNEN LEXIKON, Reclam Verlag, Aachen 1994.
- PIEPER, Annemarie: *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993.
- PILARDI, Jo-Ann: *Feminists Read The Second Sex*. In: Margaret A. Simons (Hg.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, The Pennsylvania State University Press, 1995, S. 29–45.
- PLATON: *Politeia*. In: Platon, *Sämtliche Werke*, Band 3, Rowohlt, Hamburg 1989.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *Das andere Geschlecht im postmodernen Kontext*. In: *L'homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 10. Jg., Heft 1, Böhlau, Wien 1999, S. 79–90.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *Jean-Paul Sartre, A Profound Revision of Husserlian Phenomenology*. In: *Phenomenology World Wide. Encyclopedia of Learning*. Analecta

- Husserliana vol. 80, ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 323–335.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *La phénoménologie des valeurs et le problème du sacrifice chez Sartre*. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol. V, No. 2–3, Fall 1993, p. 66–79.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *Le deuxième sexe: une lecture postmoderne*. In: *Le deuxième sexe: une relecture en trois temps, 1949–1971–1999*. Sous la direction de Cécile Coderre et Marie-Blanche Tahon, Montréal: les éditions du remue-ménage, 2001, p. 133–142.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *L'être et le néant, une lecture post-personnaliste*. In: *Etudes Sartriennes*, vol. 6, 1995, p. 79–90.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *Liberty: The Destiny of Simone de Beauvoir*. In: *Dharshana International*, 105, January 1987, no. 1, p. 31–37.
- RAYNOVA, Yvanka B.: *Simone de Beauvoir: die Frau zwischen Mythos und Realität*. In: *Frauen-Dok*, Renner Institut, Wien, 1, März 2000, S. 59–66.
- RIEDL, Manfred: *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emil oder Über die Erziehung*, UTB, Paderborn 1995.
- SARTRE, Jean-Paul: *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, in: M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*. Gallimard, Paris 1970.
- SARTRE, Jean-Paul: *Betrachtungen zur Judenfrage*, Europa Verlag, Zürich 1948.
- SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*, Éditions Gallimard, Paris 1983, insbesondere S. 484–570.
- SARTRE, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: *Philosophische Schriften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994.
- SARTRE, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Ego*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1979.
- SARTRE, Jean-Paul: *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1986.
- SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1995.
- SARTRE, Jean-Paul: *Schwarzer Orpheus*. In: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke, Schriften zu Literatur*: Band 4, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984.
- SARTRE, Jean-Paul: *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972.
- SCHELLING, F. W. J.: *Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
- SCHEU, Ursula: *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht*, Frankfurt/M. 1977.
- SCHMALENBACH, Erich: *Das Todesverständnis bei Simone de Beauvoir*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, New York 1972.
- SCHRÖDER, Hannelore: *Olympe de Gouges' „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ (1791)*. In: Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Feministische Philosophie*. Oldenburg Verlag, Wien, München 1990, S. 202–229.
- SCHWARZER, Alice: *Simone de Beauvoir, Rebellin und Wegbereiterin*. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1999.

- SIMONS, Margaret A.: *Beauvoir and the Roots of Radical Feminism*. In: *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Edited by Stephen Watson and Lenore Langsdorf. Albany: SUNY Press 1994.
- SIMONS, Margaret A.: *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Rowman&Littlefield, Boston 1999.
- SIMONS, Margaret A.: *Beauvoir's Early Philosophy: The 1927 Diary* (1998). In: *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Rowman&Littlefield, Boston 1999, S. 185–245.
- SIMONS, Margaret A.: *An Appeal to Reopen the Question of Influence. – Philosophy Today*, DePaul University, Vol. 42, Chicago, Illinois, 1998, S. 17–24.
- SIMONS, Margaret A.: (Hg.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania State University Press, University Park 1995.
- SIMONS, Margaret A.: *The Beginnings of Beauvoir's Existential Phenomenology*. In: *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Ed. by Wendy O'Brien and Lester Embreee, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 17–40.
- SPELMAN, Elisabeth: *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988.
- SPIEGEL, Der: *Verfassungsgericht verurteilt die Politik; Zurück zur Familie*, Heft 15/9. 4. 2001, Spiegelverlag, Hamburg 2001, S. 100–116.
- STEFFAHN, Harald: *Bertha von Suttner*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1998.
- STOLLER, Silvia und VETTER, Helmuth (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV, Wien 1997.
- TAYLOR, Charles: *Demokratie und Ausgrenzung*. In: *Transit. Europäische Revue*, Verlag Neue Kritik, Heft 14, Frankfurt/M. 1997, S. 81–97.
- TAYLOR, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Fischer, Frankfurt/M. 1993.
- The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Ed. by Wendy O'Brien and Lester Embreee, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- VINTGES, Karen: *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*, Indiana University Press, Bloomington 1995.
- VINTGES, Karen: *Zur Aktualität von Beauvoirs Denken*. In: *Die Philosophin*. Heft 20, edition diskord, Tübingen 1999, S. 114–125.
- WARD, Julie: *Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought*. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 14, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- WITTIG, Monique: *One ist Not Born a Woman*. In: *Feminist Issues*, 1–2/1978.
- YOUNG, Iris Marion: *Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik*, in: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, S. 37–65.

