

POLIS 52

Analysen – Meinungen – Debatten

Mechtild M. Jansen, Ingeborg Nordmann,
Angelika Röming (Hrsg.)

Man wird nicht als Frau geboren

Simone de Beauvoir zum 100. Geburtstag



POLIS soll ein Forum für Analysen, Meinungen und Debatten aus der Arbeit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) sein. POLIS möchte zum demokratischen Diskurs in Hessen beitragen, d.h. Anregungen dazu geben, wie heute möglichst umfassend Demokratie bei uns verwirklicht werden kann. Der Name POLIS erinnert an die große geschichtliche Tradition dieses Problems, das sich unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder neu stellt.

Politische Bildung hat den Auftrag, mit ihren bescheidenen Mitteln dazu einen Beitrag zu leisten, indem sie das demokratische Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger gegen drohende Gefahren stärkt und für neue Herausforderungen sensibilisiert. POLIS soll kein behäbiges Publikationsorgan für ausgereifte akademische Arbeiten sein, sondern ohne große Zeitverzögerung Materialien für aktuelle Diskussionen oder Hilfestellungen bei konkreten gesellschaftlichen Problemen bieten.

Das schließt auch mit ein, dass Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die nicht unbedingt die Meinung der HLZ widerspiegeln.

Simone de Beauvoir (1908-1986)

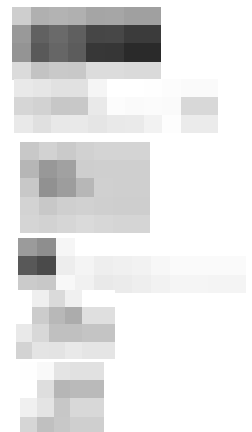


Kooperationspartnerinnen:

- Gabriele Wenner, Frauenreferat der Stadt Frankfurt/Main
- Ute Knie, „Römer 9“, Evangelische Stadtakademie Frankfurt/Main
- Beate Weißmann, Gleichberechtigungsbüro der Stadt Frankfurt/Main

mit Unterstützung von

- Cornelia Goethe Centrum der Universität Frankfurt/Main
- GFFZ des Frauenforschungszentrums der Hessischen Fachhochschulen
- Katholische Erwachsenenbildung Frankfurt/Main



Inhalt

Mechtild M. Jansen, Angelika Röming	
Vorwort	3
Ingeborg Nordmann	
Einleitung	6
Barbara Vinken	
Liebe schreiben: Simone de Beauvoir und Theresa von Avila	9
Claudia Gather	
Frauen das zweite Geschlecht. Der Mythos bei Simone de Beauvoir. Anknüpfungspunkte für die feministische empirische Soziologie	21
Barbara Hahn	
Prekäre Kontinuitäten – oder: vom Ort der Frau	39
Susanne Moser	
Die Frau: Opfer der Dialektik. Das Thema der Anerkennung bei Simone de Beauvoir	52
Podiumsdiskussion	
Wie aktuell ist das Andere Geschlecht? mit Claudia Gather, Barbara Hahn Käthe Trettin (Moderation)	72
Zeittafel	93
Autorinnen	95

Mechtild M. Jansen, Angelika Röming

Vorwort

Das Buch *Das andere Geschlecht*, das weltweit so große Aufmerksamkeit hervorgerufen, das provoziert hatte – die katholische Kirche setzte es sogar auf den Index – und die Person Beauvoir, die sich in ihrem Privatleben auf das Experiment einer lebenslang offenen Beziehung zu Sartre einließ, die sich politisch exponierte mit ihrer Kritik am Algerienkrieg und Vietnamkrieg – ergaben zusammen in einzigartiger Weise ein selbstbewusstes und unabhängiges Engagement, das wir uns nach den Jahren des eher geringen Interesses an ihrem Werk wieder vergegenwärtigen wollten. Dabei beschäftigten uns die Fragen, warum wir uns so lange Zeit nicht mit ihr auseinandergesetzt haben und welches die aktuellen Dimensionen ihrer philosophischen Analyse und politischen Haltungen sind.

Aus Anlass des 100. Geburtstags von Simone de Beauvoir fand eine Veranstaltung der HLZ statt, in deren Mittelpunkt das Buch stand, das Beauvoirs Welt-ruhm begründet hat und bis heute unvergessen ist: *Das andere Geschlecht*. Im Nachhinein hat Beauvoir mit diesem Buch den Philosophen und Lebensgefährten Jean Paul Sartre, der immer als der geistig Führende galt, überrundet. Nach einer neueren Umfrage in Frankreich wird das *Andere Geschlecht* für die Gegenwart als bedeutender ein-

geschätzt als Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*.

Wir setzen damit eine Reihe von Veranstaltungen zu Simone Weil, Hannah Arendt und Sophie La Roche fort, in denen es ebenso darum ging, beispielhaft Frauen vorzustellen, die auf individuelle Weise zum Ausdruck gebracht haben, was Eigenständigkeit im Denken und Handeln wirklich ist (siehe Polis 47 und 48). Sie sind Vorbilder in einem ganz eigenen Sinn. Nicht in dem gängigen der Heroisierung und Idealisierung, sondern weil sie es nie darauf angelegt haben, Vorbilder zu sein und dabei zu unnachahmlichen Ideen und Haltungen gekommen sind, die unsere Aufmerksamkeit fesseln und uns zu eigenem Nachdenken motivieren.

Es ist offensichtlich, dass sich der Zugang zu Simone de Beauvoir nur eröffnet, wenn man Person und Werk in der Vielschichtigkeit ihrer wechselseitigen Beziehung in den Blick nimmt. Denn Simone de Beauvoir wollte nicht nur mithilfe des Existentialismus eine neue philosophische Botschaft formulieren, welche die Herausforderungen der Moderne ernst nimmt. Sondern sie hat auch in ihrem Leben traditionelle Modelle wie die Ehe, die zu ihrer Zeit beinahe noch eine unantastbare Autorität darstellte, in Frage gestellt und dabei die Widersprüche und Verletzungen, die in dem „Pakt“ mit Sartre

und in den Liebesbeziehungen zu dem amerikanischen Schriftsteller Nelson Algren und dem französischen Linksintellektuellen Claude Lanzmann (Regisseur des Films *Shoah*) zu bewältigen waren, nicht verschwiegen. Sich den Realitäten des Lebens unvoreingenommen und aufmerksam zu stellen, und zwar ohne beschönigende Gesten, diese Haltung prägt nicht nur ihr autobiographisches Werk. Es zeichnet auch die spätere Schrift über das Alter und die Aufzeichnungen der letzten Gespräche mit Sartre in der *Zeremonie des Abschieds* aus.

Simone de Beauvoir, die „Tochter aus gutem Hause“, wie der Titel des ersten Bandes ihrer Memoiren heißt, studierte Literatur, Mathematik und Philosophie. Die Namen der drei Besten des Abschlussexamens sind Simone de Beauvoir, Simone Weil und Maurice Merleau-Ponty, der später als Phänomenologe bekannt wurde. Mit Simone Weil ist eine charakteristische Kontroverse überliefert, in der Weil, die sozialistisch engagiert war, 1935 in die Fabrik ging und am spanischen Bürgerkrieg teilnahm, darauf bestand, dass „einzig die Revolution zähle, weil sie allen zu essen geben würde“. Beauvoir antwortete ihr, dass die individuelle Sinnfindung für das menschliche Dasein Vorrang habe (zit. nach: Claude Francis, Fernande Gontier: *Simone de Beauvoir. Die Biographie*, Weinheim-Berlin 1986). Diese Episode zeigt, dass Beauvoirs Erkenntnis gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge keineswegs

von Anfang selbstverständlich da war, sondern sich erst über Brüche und geschichtliche Erfahrungen vollzog.

1929 lernte sie Sartre kennen. Man traf sich im Café de Flore, eine illustre Gesellschaft: Camus, Picasso, Giacometti und der spätere Autor der *Taurigen Tropen* Claude Lévy-Strauss. Bevor sich Beauvoir 1943 entschloß, freie Schriftstellerin zu werden, arbeitete sie als Philosophielehrerin in Marseille, Rouen und Paris. Schreiben wurde zur wichtigsten Existenzmöglichkeit, gegen den Krieg, die Besatzung, die Trennung von Sartre, der in Kriegsgefangenschaft geriet. In einem Brief schlug Sartre eine vertrackte Rollenteilung vor: Sie sollte ihre Beobachtungen vom Pariser Alltag unter dem Einfluss des Krieges und der Besatzung aufschreiben, während er das Gedankengebäude von *Das Sein und das Nichts* zu entwerfen begann.

Im *Anderen Geschlecht*, das sie in den 40er Jahren schrieb und das 1949 erschien, kündigte sich ein Übergang Beauvoirs an: neben der subtilen Beschreibung von Machtverhältnissen bis in die intimen Gefühlsäußerungen hinein, durch die der Mann die Frau unterdrückt, gängelt und idealisiert, wurde eine gesellschaftliche Perspektive entworfen, zunächst durch die einfache Adaption der sozialistischen Theorie, in der die herrschende Asymmetrie der Geschlechter in ein Verhältnis der Freiheit und Gleichheit verwandelt werden sollte. Da Beauvoir zunächst der Meinung war, dass

sich mit der sozialistischen Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse auch die Situation der Frauen verbessern würde, blieb sie in Distanz zum Feminismus. Die gemeinsam mit Sartre unternommenen Reisen in die Sowjetunion und nach China führten dann zu differenzierteren Auffassungen und zu einer Annäherung an die Frauenbewegung.

Das Bemerkenswerte an Beauvoirs Denkhaltung ist, dass für sie individuelle und gesellschaftliche Perspektive niemals identisch werden. Ihre Memoiren können als Manifestation existentialistischer Grundsätze gelesen werden, aber sie erscheinen in einer charakteristischen Umwandlung: verändert durch die konkrete Erfahrung und Situation, durch die sinnliche Dichte und Vielfalt literarischer Bilder.

Bis zu ihrem Tod am 14. April 1986 gilt für Beauvoir, dass sie nur schreibend die Herausforderungen, die sie getroffen hatten, auffangen konnte: das Sterben der Mutter und das Sterben von Sartre, der Skandal des Alterns in einer Gesellschaft, die Krankheit und Tod ausgrenzt.

Uns beschäftigen weiterhin die Fragen, warum wir uns so lange nicht mit ihr auseinander gesetzt haben und welches die aktuellen Dimensionen ihrer philosophischen Analyse und politischen Haltungen sind. Das wird uns noch weiterhin beschäftigen.

Ingeborg Nordmann

Einleitung

Es gibt Sätze, die Geschichte machen und sich tief ins kulturelle Gedächtnis einprägen. Ein solcher Satz ist zum Beispiel der von Galileo Galilei „Und sie dreht sich doch“, mit dem er der wissenschaftlichen Wahrheit gegenüber dem religiösen Dogma ein triumphales und unauslöschliches Zeichen setzte. Oder der Satz von René Descartes: „Cogito, ergo sum“ – ich denke, also bin ich, der die Gewissheit der menschlichen Subjektivität überantwortete und damit die Philosophie der Moderne begründete. Auch Simone de Beauvoirs Satz „Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht“ hat die Qualität des Einprägsamen und Unvergesslichen. Er hat der Frauenbewegung neue Bewegungsräume im Denken eröffnet. Vor allem aber lässt sich dieser Satz nicht ein für allemal in ein Theoriegehäuse einsperren, sondern er lädt ein zu einer Diskussion mit offenem Ende.

Während dieser Satz im öffentlichen Bewusstsein ein vagabundierendes Eigenleben führt und immer wieder auf das Buch *Das andere Geschlecht* aufmerksam macht, sind Simone de Beauvoirs andere Schriften, ihre Romane und philosophischen Essays, mehr oder weniger in die verborgenen Schichten des öffentlichen Gedächtnisses abgesunken, wo sie einer erneuten Entdeckung harren.

Stellt man Simone de Beauvoir in den Kontext zweier berühmter zeitgenössischer Philosophinnen, von Simone Weil und Hannah Arendt, dann wird eine überraschende Gemeinsamkeit deutlich. Sie hat ebenso wie die beiden anderen das Problem der Freiheit in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt, wenn auch ganz anders reflektiert. Angesichts der alles beherrschenden Erfahrung jener Zeit, der extremen Unterdrückung durch den Nationalsozialismus und der Verheerungen des Krieges wurde für alle drei Frauen die Frage unabweisbar, wie viel Freiheit der einzelne und die einzelne für sich selbst in solchen Situationen noch verteidigen kann. Für Sartre war die Antwort klar: Der Mensch ist immer frei. Doch Simone de Beauvoir sah das differenzierter: „Ich stellte mich gegen einige seiner Ideen ... In der ersten Fassung von *L'Être et le Néant*“ sprach er über die Freiheit, als ob sie bei jedem Menschen gleich total sei. Oder mindestens so, als ob es immer möglich sei, seine Freiheit auszuüben. Ich dagegen bestand auf der Tatsache, dass es Situationen gibt, in denen die Freiheit nicht ausgeübt werden kann“ (zit. nach Claude Francis, *Simone de Beauvoir. Die Biographie*, Weinheim-Berlin 1986, S. 278). Eine ungelöste Frage bis heute und sie stellt einen der widerständigen Gedankengänge

bei Simone de Beauvoir dar, der sie dazu drängt, die geheimen Verstecke der Macht und Unterdrückung bis in die feinsten kulturellen Verästelungen aufzuspüren, um das Terrain der Freiheit erweitert denken zu können, so konkret und situativ wie möglich. Und andererseits ist ihre Neigung zu selbstsicheren Formulierungen und zu einem moralischen Rigorismus unübersehbar, so dass der Eindruck entsteht, dass es in ihren Texten nicht um Fragen, sondern eher um Antworten geht. In diesen Zusammenhang gehört auch Beauvoirs eigentümliche Ferne zu bestimmten Problemen des 20. Jahrhunderts, die den Existentialismus überhaupt kennzeichnet und viele ihrer Denkfiguren mehr ins 19. als ins 20. Jahrhundert verweist.

Im Mittelpunkt der Dokumentation steht das *Andere Geschlecht*. Barbara Vinkens Vortrag *Liebe schreiben. Simone de Beauvoir und Theresa von Aviala* und die Podiumsdiskussion *Wie aktuell ist das Andere Geschlecht?* haben sich mit verschiedenen Dimensionen des Mythischen in Beauvoirs Werk auseinandergesetzt. Einmal hat Beauvoir ein eigenes Kapitel dem weiblichen Mythos gewidmet. Dessen Bedeutung für die heutige Alltagsrealität von Paaren, die in der Podiumsdiskussion immer wieder umrissen wurde, geht Claudia Gather in einem eigenen Beitrag genauer nach. Aber Beauvoir hat nicht nur über weibliche Mythen reflektiert. Mythisierende Tendenzen zeigen sich auch in bestimmten philosophischen

Haltungen. In dem existentialistischen Rahmen von Immanenz und Transzendenz (die Frau verkörpert die Immanenz, der Mann die Transzendenz) werden historische Differenzierungen leicht zu Akzidentien einer immer gleichbleibenden Situation, als hätte das Ewigweibliche hinter dem Rücken der Autorin wiederum die Bühne der Darstellung erobert. So prägen zwei widerstreitende Argumentationen Beauvoirs Darstellung: die schonungslose und subtile Dekonstruktion traditioneller Oppositionen: zwischen Körper und Geist, Sensualismus und Intellekt, in denen das Frauenbild im Horizont männlicher Vorstellungen gefangen gehalten wird, und zugleich wird eine mit misogynen Zügen behaftete Perspektive entworfen, in der nach Beauvoir Frauen die Freiheit der Existenz nur jenseits der Geschlechterdifferenz als Menschen erringen können, wobei das Menschsein häufig wie eine Kopie des männlichen Originals aussieht.

Dass bestimmte historische Realitäten unter dem Blickwinkel des Schemas „Immanenz-Transzendenz“ gar nicht mehr wahrgenommen werden, steht im Mittelpunkt der Kritik in der Podiumsdiskussion. Barbara Hahn spitzt diese Einschätzung zu der These zu, dass Beauvoirs Frauenbild wesentlich orientiert ist an der Situation der Frau im 19. Jahrhundert. Wenn auch Beauvoirs Aufmerksamkeit für die konkrete historische Stofffülle, die sie zitiert, durchaus über dieses Schema hinausgehende Einsichten

hervorbringt, markiert das strukturelle Grundmuster von Immanenz und Transzendenz dennoch eine Grenze. Dies wird ebenso deutlich an Beauvoirs Darstellung der Moderne und der fehlenden Reflexion des Traditionsbruchs, der durch die totalitären Regime bewirkt worden ist. Wie Barbara Hahn in der Podiumsdiskussion und in ihrem Beitrag *Prekäre Kontinuitäten – oder vom Ort der „Frau“* am Beispiel von Margarete Susman und Alice Rühle-Gerstel deutlich macht, zeigt sich diese Grenze in der Ignoranz Beauvoirs gegenüber philosophischen Autorinnen der Weimarer Zeit, die weit hellichtiger auf die Brüche und Widersprüche aufmerksam gemacht haben.

Susanne Moser entwickelt über den Weg der Lektüre Hegels durch Beauvoir drei Konzepte von Alterität, unter denen die Freundschaft die einzige ist, in der jeder „für den anderen ein anderer bleibt“.

Über Simone de Beauvoir heute nachdenken, so das Resümee der Tagung, heißt den widersprüchlichen Linien ihres Denkens folgen, aber zugleich auch offen bleiben für das nicht nachlassende Engagement Beauvoirs für die Freiheit, von dem eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausgeht. Das ist bis heute so geblieben, wie wir bei aller Kritik an der philosophischen Argumentation Beauvoirs gespürt haben. Ihr öffentliches politisches Auftreten für die Unabhängigkeit Algeriens, ihre Teilnahme – gemeinsam mit Sartre – am Russel-Tribunal und nicht

zuletzt ihre in den 70er Jahren beginnende aktive Teilnahme an der Frauenbewegung zeigen die einzigartige Unabhängigkeit Beauvoirs als Schriftstellerin und politisch Handelnde. Zu Recht wurde sie das Gewissen Frankreichs und Europas genannt.

Barbara Vinken

Liebe schreiben: Simone de Beauvoir und Theresa von Avila

Vor kurzem wurde der Platz vor der Kirche St. Germain des Prés beim Café *Les deux Magots*, in dem beide viel geschrieben haben, nach Simone de Beauvoir und Jean Paul Sartre benannt. Durch diese Namensgebung eines prominenten Ortes – früher das Bohème- und Intellektuellenviertel, heute eine der Hauptattraktionen des Tourismus – ist das Paar endgültig Teil des Mythos von Paris geworden.

Simone de Beauvoir hat viele, sehr lesenswerte Romane geschrieben. Ihr überdauernder Ruhm aber verdankt sich ihrer Summa, dem *Anderen Geschlecht*. Das 1949 erschienene Werk machte die 41-Jährige über Nacht berühmt. Seine Kühnheit, seine Unerschrockenheit, den Witz, mit dem sie sich über das Männlichkeitsgehebe ihrer Zeitgenossen amüsiert, verdankt es einer Nachkriegszeit, über die sich die Restauration der fünfziger Jahre noch nicht wie Mehltau gelegt hatte. Diese Souveränität verdankt Beauvoir aber nicht nur dem Zeitgeist; sie wusste, dass sie dazugehörte. Schließlich war sie nicht nur eine *Tochter aus gutem Hause*, wie ihre Autobiographie betitelt ist,¹ sondern Spitze der französischen Leistungselite: Beim mythischen Philosophie-Concours der École Normale machte sie (nach Sartre)

den zweiten Platz. In Frankreich glaubte und glaubt man an diese Institution.

Ich las das *Anderes Geschlecht* 1976, mit sechzehn Jahren, und klappte die 711 Seiten der deutschen Übersetzung mit der felsenfesten Entscheidung zu, finanziell auf eigenen Füßen zu stehen und, komme, was wolle, einen Beruf zu finden, der mich erfüllt und unabhängig macht. Die Fesseln der Liebe, so schien es mir damals, wären dann leichter zu tragen, die Katastrophen des Eros nicht ganz so zerstörend, den Männern wäre man nicht auf Ge-
deih und Verderb ausgeliefert.

Das *Anderes Geschlecht*, im reinsten Geist einer fortschrittsorientierten Aufklärung geschrieben, versucht, das weibliche Geschlecht aus seiner, mit Kant zu reden, selbst-, jedenfalls mitverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Die Natur ist nicht dafür verantwortlich, dass der Mann das sich entwerfende und auf dieses Entwerfen hin überschreitende, selbstbewusste und beherrschende Subjekt und die Frau ihrem Sein für den Mann und die Gattung unterworfen ist. Es kann nicht schaden, den kulturalistischen Beauvoirschen Lehrsatz, man werde nicht zur Frau geboren, sondern dazu gemacht, in Zeiten, wo Hormone wieder fröhliche Urstände feiern und die Erhaltung

und Verbesserung der Rasse noch als Grund für einen Seitensprung mit einem besonders testosteronstrotzenden Mann während der fruchtbaren Tage erhalten muss, in Erinnerung zu rufen.

Das *Andere Geschlecht* ist das, was die Postmoderne später einen grand récit nennen würde. Es fängt, wie alle grands récits, mit Adam und Eva an und führt in eine strahlende Utopie. Im Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht wird der Mann Subjekt. Er erschöpft sich nicht in der Wiederholung der Erhaltung des Lebens, sondern begründet das Leben, indem er es auf eine andere Zukunft hin überschreitet. Dieser Schritt, der dem Leben die Berechtigung zum Leben vorzieht, wird offensichtlich in Jagd und Krieg; indem das Leben riskiert wird, wird der Geist gegen das Leben bejaht. „Der schlimmste Fluch, der auf der Frau lastet, ist, dass sie von den kriegerischen Unternehmungen ausgeschlossen ist; nicht indem er sein Leben hergibt, sondern indem er es wagt, erhebt der Mensch sich über das Tier; deshalb genießt innerhalb der Menschheit das höchste Ansehen nicht das Geschlecht, das gebiert, sondern das tötende Geschlecht.“²

Um die Emanzipation der Frau, um das Heraustreten aus der Immanenz, wie das im damaligen existentialistischen Jargon hieß, muss es gehen; die Frau soll endlich Subjekt so werden, wie der Mann es schon geworden ist. Das wird man, glaubte Beauvoir, durch Arbeit, aber nicht durch ir-

gendeine Arbeit, sondern durch Arbeit, die über die bloße Reproduktion des Lebens hinausgeht. Die schlimmste Fessel auf diesem Weg ist für die Frau die Ehe – das Ausgehaltenwerden durch einen Mann, der Verzicht auf Arbeit, auf Selbstständigkeit, auf Selbstbestimmung. Die modernen Frauen sah Beauvoir zersplittert zwischen der Konzentration auf den Beruf und der Möglichkeit, zu heiraten, die einen aller weiteren Anstrengungen enthebt und außerdem noch für den gesellschaftlichen Aufstieg sorgen könnte. Die andere Fessel, die die Frau daran hindert, so wie der Mann Subjekt zu werden, ist die Mutterschaft, durch „die die Frau an ihren Körper gebunden blieb wie das Tier,“ das Subjekt der Art untergeordnet wird. Besonders verheerend ist das Kinderkriegen in vaterrechtlichen, und das heißt in allen modernen Gesellschaften, in denen die Mutter zur Amme und Erzieherin, die Kinder zum Eigentum des Vaters werden. Historisch sieht Beauvoir das bürgerliche 19. Jahrhundert und den Code Napoléon als reinsten Ausdruck einer solchen vaterrechtlichen Gesellschaft, die bis in ihre Gegenwart bestimmend geblieben ist.

Die erotische Liebe – und das hat Beauvoir nicht nur gefordert, sondern gelebt – soll frei werden; sie soll nicht an wirtschaftliche Formen, Stichwort Ehe als Versorgungsinstitution, gekoppelt sein. Sie soll auch nicht Sinn, Zweck und einziger Inhalt des Lebens sein, sondern wie beim Mann

nur einen Teil des Lebens ausmachen, das sonst der Arbeit gewidmet wird. Mehr noch als der Mann verbaut sich die Frau heute, meint Beauvoir, den Weg zu einer „bejahten Existenz“ selbst: aus Bequemlichkeit, aus Angst vor der Herausforderung, weil sie sich in der Rolle der Anderen gefällt, weil sie Angst hat, dann nicht mehr Frau zu sein.

Und wie soll die Zukunft aussehen, wenn die Frau zu selbstbestimmter Existenz gefunden hat? Der Unterschied zwischen Männern und Frauen wird nicht aufgehoben werden, die Liebe wird nicht aussterben – beruhigt uns Beauvoir –, aber die Versklavung der einen Hälfte des menschlichen Geschlechtes wird aufhören, damit beide „rückhaltlos geschwisterlich“ im Reich der Freiheit zueinander finden können, in dem Liebe den „Charakter einer freien Überschreitung und nicht mehr einer Selbstaufgabe bekäme“.³

Das *Andere Geschlecht* hat Momente, die heute noch genauso aktuell wie früher sind und andere, die überholt wirken. Wir sind im Ganzen skeptischer geworden und haben die Gespaltenheit des Subjekts und seine grundsätzliche Unverfügbarkeit akzeptiert; wir glauben nicht mehr an die Freiheit des Subjektes, selbstbestimmt, selbstbeherrscht, wir wissen, dass es, um es salopp zu sagen, immer anders kommt, als man denkt, und dass die Geschichte, die wir zu machen glauben, dann ganz anders wird, als wir uns das gedacht haben. Der

Optimismus des Existentialismus, der Glaube an die Selbstbestimmtheit des Subjektes und irgendwelche Reiche der Freiheit ist eingebrochen. Authentizität suchen wir im Verhältnis der Geschlechter nicht mehr, sondern erfreuen uns höchstens geschwisterlich an der Komödie, die das eine dem andern Geschlecht vorspielt. Nicht nur zur Frau, wissen wir mittlerweile, sondern auch zum Mann wird man gemacht. Der Glaube an den Mann als Menschen ist uns fremd; die Bewunderung für das Männlich/Menschliche geht uns ab; den homo faber finden wir in seiner Selbstermächtigung aufgeblasen und ein bisschen lächerlich. Mögen wir bei Frauen auf Schritt und Tritt Penisneid feststellen, dann ist bei den Männern die Kastrationsangst nicht weniger beeindruckend. Das Trauma, das Menstruation und Geschlechtlichkeit für Simone de Beauvoir und vielleicht auch für die Frauen ihrer Generation bedeutet haben müssen, können wir, glaube ich, nicht mehr nachvollziehen. Ihre Schilderungen von Hochzeitsnächten wirken wie aus einer anderen Zeit. Ihre Einschätzung der Schwangerschaft als eine Unterwerfung des selbstbestimmten Individuums unter die Gattung teilen wir nicht unbedingt. Schon die Frauenbewegung des frühen 20. Jahrhunderts sah das Kind als Projekt und als Opfer, das alle männlichen Opfer und Selbstentwürfe in den Schatten stellt, und nicht als blinden Dienst an der Gattung. Interessanter mag uns die Interpretation der Schwan-

gerschaft erscheinen, die Kristeva gibt; die Schwangerschaft wird als Symbol für die Wahrheit des Subjektes gelesen, die im phallischen Subjekt versteckt ist: als in der Spaltung an den Anderen liebend entäußerten Zustand des Subjektes.⁴

Auf jeden Fall ist die sexuelle Emanzipation entschieden schneller fortgeschritten als die ökonomische. Haben sich die Zeiten seit den 57 Jahren nach Erscheinen des *Anderen Geschlechts* geändert?

Doch, die Zeiten haben sich geändert. In einer Pariser Bäckerei sagte ein junges Mädchen, vom Bäcker nach seinem Arbeitspensum befragt, lachend: „Was wollen Sie, ich muss viel arbeiten. Ich habe noch immer keinen gefunden, der mich aushält.“ Der Märchenprinz ist hier zum Zitat geworden, auf den keine mehr ernsthaft hofft, sondern lieber arbeitet.

Oder vielleicht doch nicht. Kürzlich bestätigten Studentinnen, die, als besonders begabt geltend, Teilnehmerinnen eines Elitementoringprogramms waren, die clichés ihrer Großväter, nach denen à la Rousseau eine intellektuelle Zwitterwesen und Mannweib ist. Die Mentorin war ich und ganz offensichtlich galt ich ihnen entweder als Frau oder als Professorin. Kurzerhand wurden Professorinnen generell gegen jede empirische Evidenz zu Wesen erklärt, die jedenfalls eins nicht sind, Frauen, und die von Glück sagen können, wenn sie wenigstens einen Mann abbekommen haben;

an ein Kind, gar an Geliebte, mag man schon gar nicht mehr denken. Frauen, die so über andere erfolgreiche Frauen denken, glauben, sie müssten den Preis ihrer „Weiblichkeit“ für eine Karriere zahlen; sie leugnen, dass Frauen erfolgreich sein können, und rächen sich an denen, die es geschafft haben, sagen wir es der Einfachheit halber, durch Kastration: Du bist keine Frau. Noch immer scheint zu gelten, dass man nicht ganz Frau oder eben nur Frau sein kann. Und dass es nicht zuletzt die Frauen sind, die sich an ihrem kastrierten Sein festklammern – nur Frau und vor allen Dingen Frau zu sein und allen anderen Frauen, die das nicht sind, das Frausein abzusprechen. Die letzten Umfragen unter Studenten zeigten, daß die Karriereorientiertheit weit hinter Partnerschaft, Familie und Freundschaften rangiert. Diese Ergebnisse waren nicht einem neuen Verhalten der männlichen Studenten zum Beruf zu verdanken; sie verdankten sich dem massiven, mittlerweile bei über 50 Prozent liegenden Anteil weiblicher Studenten, die, **family first**, selbstredend als wirkliche Frauen bereit waren, für Mann und Kinder alles hinten an zu stellen, und die, wie gehabt, nicht einen Beruf suchten, den sie um seiner selbst willen wollten, sondern einen, der sich dadurch auszeichnet, dass er es erlaubt, Mann und Kinder zu haben. Und im Mann immer noch den Ernährer suchen. Beauvoir würde von ihnen sagen, dass sie sich in der Liebe verleugnen und nicht bejahen, dass sie im Käfig ihres Narzissmus gefangen sind,

in dem sie sich gerne für den anderen als Objekt herrichten, dass sie die Weltschöpfung andern überlassen, dass sie die Menschheit nicht repräsentieren können, sondern narzisstisch immer nur um ihre eigene Person herumkreisen.

Beauvoir ist, oft gegen den Strich ihrer Philosophie, eine große Analytikerin der Leidenschaft. Und eine unbestechliche Beobachterin der Frauen, deren Angst, durch Erfolg weniger Frau zu sein, während der Erfolg des Mannes seine Männlichkeit nur bestätigt, deren Heucheleien, wenn sie in der Ehe ausgehalten werden und die daraus resultierenden oft kindischen Kompensations- und Legitimationsversuche, deren Zerrissenheit zwischen Beruf und Weiblichkeit sie bestechend genau beschreibt. Heute fühlen sich die jungen Frauen, hört man allerorten, gleichberechtigt. Emanzipation ist kein Thema mehr. Man fragt sich, woher dieser Optimismus kommt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse haben sich, zumal in Deutschland, nicht grundsätzlich geändert und viele junge Frauen verstehen oft erst, wie ihnen geschieht, wenn es zu spät ist. Deshalb muss man über das *Andere Geschlecht* sagen, was Denis Diderot im 18. Jahrhundert über Samuel Richardsons Bestseller *Clarissa* gesagt hat: Lesen Sie Beauvoir, lesen Sie sie ohne Unterlass.

Welches Ideal nun stellt Beauvoir der weiblichen Frau gegenüber, die sich nicht überschrei-

ten kann, die sich nicht in einer Arbeit, einem Werk objektiviert, sondern die nur narzisstisch in ihrer eigenen Person kreist und als Bestätigung dieses Narzissmus Liebe will? Was ist ihr Ideal einer vollkommenen Frau? Theresa von Avila. Das ist in der Tat höchst erstaunlich. Einzig Theresa von Avila, gebenedeit unter den Frauen, ist man versucht zu sagen, ist es in Beauvoirs Augen gelungen, die Norm transzendierender Subjektivität wie ein Mann zu erfüllen. Sie stand nicht hinter Johannes vom Kreuz⁵, ihrem geistigen Weggefährten, hinter keinem Mann zurück.

„Männer, die wir groß nennen, sind jene, die – auf die eine oder andere Weise – das Gewicht der Welt auf ihre Schultern genommen haben: Sie sind mehr oder weniger damit fertig geworden, es ist ihnen geglückt, sie neu zu schaffen, oder sie sind gescheitert. Aber zunächst haben sie diese ungeheure Last auf sich genommen. Das hat noch keine Frau je getan, noch je tun können. Um das Universum als sein eigenes anzusehen, um sich für seine Fehler schuldig zu halten und sich seiner Fortschritte zu rühmen, muss man der Kaste der Privilegierten angehören. (...) Im Mann und nicht in der Frau hat sich bis jetzt der Mensch an sich verkörpern können. Die Individuen nun aber, die uns beispielhaft erscheinen, die man mit dem Namen Genie auszeichnet, sind es, die behauptet haben, in ihrer einzelnen Existenz spiele sich das Schicksal der gesamten

Menschheit ab. Keine Frau hat sich dazu für berechtigt gehalten. (...) Eine Frau hätte nie ein Kafka werden können: In ihren Zweifeln und ihrer Unruhe hätte sie nie die Angst des Menschen an sich wiederempfunden, der aus dem Paradies vertrieben worden ist.“ Und jetzt kommt die absolute Ausnahme: „Eigentlich hat nur die heilige Theresa auf eigene Kosten, in einer völligen Verlassenheit, die menschliche Seinsbedingung durchlebt: Wir haben gesehen, warum. Da sie sich jenseits der irdischen Hierarchien stellte, fühlte sie ebenso wenig wie der heilige Johannes vom Kreuz ein beruhigendes Dach über ihrem Haupt. Für alle beide war es dieselbe Nacht, dasselbe Aufleuchten des Lichts, dasselbe Nichts des Ansich, dieselbe Erfüllung in Gott. Wenn es so endlich für jedes Menschenwesen möglich sein wird, seinen Stolz jenseits der geschlechtlichen Differenzierung in die schwierige Glorie seiner freien Existenz zu setzen, erst dann wird die Frau ihre Geschichte, ihre Probleme, ihre Zweifel, ihre Hoffnungen mit denen der Menschheit vereinigen können. Erst dann wird sie in ihrem Leben wie in ihren Werken versuchen können, die ganze Wirklichkeit und nicht nur ihre Person zu enthüllen. Solange sie noch damit zu kämpfen hat, ein Menschenwesen zu werden, kann sie nicht schöpferisch sein.“⁶ Die Fleischlichkeit, der Körper, das Geschlecht, muss überwunden, hinter sich gelassen werden: nicht Mann oder Frau, Mensch. Der Mensch zeichnet sich jedoch

dadurch aus, dass alles das, was klassisch dem Weiblichen zugeordnet wird, das Fleisch, das Geschlecht, die Emotion, die Sensualität, aus ihm ausgegrenzt, in ihm überwunden wird zugunsten dessen, was eben üblicherweise dem Männlichen zugeordnet wird: der Intellekt, das Universale und nicht das Partikuläre. Beauvoirs Diskurs ist in diesem Sinne klar misogyn.

Aber kommen wir zu Theresa von Avila. Wir kennen sie aus der Skulptur Berninis, die ihre Verzückung darstellt: eine Nonne, die mit offenem Mund vor Genuss ekstatisch fast stirbt, den ihr der Cherubim bereitet, der mit einem Pfeil lieblich über ihr steht. Sie zeigt uns, schreibt Beauvoir, „die Heilige in den Ausbrüchen einer erschütternden Wollust verzückt.“ Ihr Körper verschwindet, ist nichts als ein Faltenwurf – ein nackter Fuß. Die Szene geht auf eine Selbstbeschreibung der Entrücktheit in der Gottesliebe zurück, die wegen ihrer offensichtlichen Erotik in der Nachwelt immer Stein des Anstoßes geblieben ist. Es handelt sich um den Moment der sogenannten Transverberation, der inneren Stigmatisierung ihres Herzens, die nicht nach außen trat.

Ich zitiere die Stelle nach der schlechten Übersetzung im *zweiten Geschlecht*.

„Der Engel hielt in seinen Händen ein langes goldenes Schwert. Von Zeit zu Zeit stieß er es in mein Herz und stieß zu bis in meine Eingeweide. Wenn er das Schwert wieder heraus-

zog, war es, als wolle er mir meine Eingeweide herausreißen, und ich wurde dadurch ganz in göttlicher Liebe entflammt. (...) Ich bin sicher, dass der Schmerz bis zum Grunde meiner Eingeweide dringt und es scheint mir, als ob diese auseinanderreißen, wenn mein geistiger Gemahl das Schwert wieder herauszieht, mit dem er mich durchbohrt hat.“⁷

Theresa von Avila wurde 1515 von einem Vater, dessen Familie bereits vom Judentum zum Christentum konvertiert war, und einer Mutter aus altkastilischem Adel geboren. Sie wurde 1622 heilig gesprochen, 1965 zur Patronin der spanischen Schriftsteller und 1970 zur ersten weiblichen Kirchenlehrerin ernannt. Von Avila war sowohl eine überragende Schriftstellerin, die in Klassikern wie *Das innere Schloss* oder *Von der Liebe Gottes*, den Weg zu Gott als Geschichte einer Liebe beschrieben hat. Als vielleicht die größte Mystikerin war sie aber auch eine der wichtigsten Institutionsgründer und als solche *par la force des choses* Geschäftsfrau und Managerin. Sie gründete allein 16 Klöster der reformierten oder barfüßigen Karmeliterinnen; zusammen mit Johannes vom Kreuz kam sie gar auf zwei- und dreißig Neugründungen. Mit nur geringer Übertreibung kann man sagen, Theresa von Avila ist die Gegenreformation.

In der französischen Tradition ist Theresa von Avila eine feste Größe. Das ganze 19. Jahrhundert von Jules Michelet⁸ an, dem vielleicht einflussreichsten Historiker, über

Gustave Flaubert, der sie immer wieder gelesen hat und in ihr wohl exemplarisch das Phänomen der Braut Christi verkörpert sah. Flaubert war sie wichtig für die Darstellung seiner – perversen – Bräute Christi, Madame Bovary, Félicité. Michelet baut auf sie seine pervers mystisch-bürgerliche Konzeption der Ehe auf: Sie wird ihm Zeugin dafür, dass eine Frau nichts als lieben kann und ihre Bestimmung im Liebesopfer für andere liegt; die mystische Liebe überführt er Stück für Stück in die bürgerliche Ehe, Stigmatisierung durch den Koitus eingeschlossen. Qua Natur ist die Frau heilig, die Gebärmutter tritt an die Stelle des Herz Jesu: Wie Christus, so liebt die Frau, jetzt nicht mehr qua Gnade, sondern qua Natur, verblutend, bis zum Tode. Michelet verbannt die sich liebend opfernde Ehefrau und Mutter in den heiligen Raum, die ihr Heim ist, damit die Männer in der wirklichen Welt Wissenschaften, Aufklärung und Fortschritt weiterbringen können. Lacan schließlich setzt Berninis Verzückung der Heiligen Theresa als Cover auf sein Buch *Encore*,⁹ um das Geheimnis des weiblichen Begehrens zu illustrieren. Claire Bretecher widmet Theresa der Großen, in eigenartiger Zärtlichkeit, ein Denkmal als *Eilige Heilige*.¹⁰

Das laizistische Frankreich, wie es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausbildet, ist durch seinen Kampf gegen das Katholische geprägt, dessen Einfallstor die Frauen sind, die deshalb *coute que coute* um des All-

gemeinwohls willen dem Schoß der Kirche entrissen und für die Sache des Fortschritts und der Republik mobilisiert oder sagen wir, zumindest neutralisiert werden müssen. Einen Feind im Inneren, ein Spion in jeder Ehe, im Dienste nicht der Nation, sondern einer fremden Macht, konnte man sich nicht erlauben. Eine männliche, aufgeklärte, wissenschaftliche Republik, in der mit der natürlichen Heterosexualität die Hierarchie der Geschlechter bestätigt wird, steht gegen Perversion und Verweiblichung einer zehrenden, unfruchtbaren Leidenschaft, deren Inbegriff die Mystikerinnen sind. In der Figur der Bernadette, der die Madonna in der Grotte zu Lourdes erschien, suchten sie das laizistische Frankreich in massivem Volksglauben heim. Auf der Rückseite der wissenschaftlichen Bestrebungen ist das 19. Jahrhundert zurecht das goldene Jahrhundert Marias genannt worden. Die Mystikerin wird der laizistischen Republik zur Bedrohung par excellence alles Männlichen; sie stellt die natürliche Geschlechterordnung in Frage. Die fruchtbare, bürgerliche Ehefrau, casé, wie man im Französischen so schon sagt, Hausfrau, und nicht mehr die herrenlose Braut Christi ist neues Ideal. Die Visionen und die körperlichen Phänomene der Braut Christi werden nicht mehr als Gnadengeschenk anerkannt, sondern als Pathologie diagnostiziert: Alles Hysterikerinnen. Nicht Gott, nichts als ihr Geschlecht spricht aus ihnen. Und das braucht zu seiner Erfüllung eigentlich den Mann, den

eigentlichen Mann. Beauvoir hält die Mystikerinnen ganz in dieser laizistischen Tradition für im Liebeswahn Befangene, Frustrierte: „Ihre Gefühlsergüsse sind Abklatsch der Gefühle irdischer Liebender.“ Der psychiatrische und später der psychoanalytische Diskurs wird deshalb politisch eminent wichtig. Charcot, Inhaber des ersten psychiatrischen Lehrstuhls an der Salpêtrière,¹¹ erkennt die Posen der Hysterikerinnen in denen der Heiligen. Grund für das, was jetzt nicht mehr als geistige Mütterlichkeit akzeptiert, sondern als Sterilität gebrandmarkt wird, ist entweder ein Trauma oder, wie schon bei Emile Zola, unbefriedigte Sexualität. Ein Mann, Kinder erfüllen die eigentliche Bestimmung der Frau und werden schon alles richten – finden unsere Studentinnen heute ja auch wieder. Diese laizistischen Bestrebungen sehen sich als ein Nachholen der Reformation für Frankreich, deren Eigentliches Michelet etwa in der Reform der Familie sieht. Deren letztes Ziel ist es, patriarchalische Männlichkeit in heterosexueller, fruchtbarer Sexualität, national französisch, gegen ein hysterisch, verzehrendes, verweiblichendes, internationalistisches, kurz katholisches Begehren zu befestigen, das die „natürliche“ Ordnung der Geschlechter zersetzt: die Priester, Schwarzröcke, also Frauen, oder wie Hugo so schön sagt: „ni homme, ni femme, prêtre.“ Weder Mann noch Frau, Priester.

Simone de Beauvoirs *Anderes Geschlecht* führt diese antiweib-

liche, misogyne Rhetorik, die das laizistische Frankreich auszeichnet, weiter. Wie diese stellt sie eine intime Beziehung zwischen Frau und Kirche dar, die dem Männlichen feindlich und überdies reaktionär sei. Jetzt steht die Kirche, die immerhin nach der Aussage Beauvoirs die einzige Institution ist, an deren Rändern Frauen produziert worden sind, die den ausersehensten Männern gleichwertig sind, auch gegen die Emanzipation, weil sie der weiblichsten aller Krankheiten Vorschub leistet: dem passiv-narzisstischen Warten auf den einen, durch den man erwählt wird. „Some day he'll come along, the man I love“, dessen schlimmster Ausdruck der Liebeswahn ist. Die Religion braucht „richtige“ Frauen, um die Erhaltung der Ordnung zu garantieren: passiv-narzisstisch statt aktiv müssen sie sein. Denn von Gott erwartet die Frau nur, meint Beauvoir, was sie auch vom Mann will: „die Apotheose ihres Narzissmus.“¹² Sie kommt aus ihrer Ichheit nicht heraus, und man hat manchmal das Gefühl, dass sie darin gefangen kreist wie in einem Spiegelkabinett und daher das von Beauvoir gesteckte Ziel nicht erreichen kann: „sich aktiv in die menschliche Gemeinschaft zu projizieren.“¹³ Fragt sich aber, welche Ordnung da nun reaktionär durch die Kirche erhalten werden soll. Den Männern ist der hingeopferte Christus in Beauvoirs Perspektive jedenfalls keine Erbauung. Wenn sie sich ihm hingeben, verweiblichen sie: siehe Bernhard von Clairvaux, in des-

sen Brüste unter dem liebenden Kuss Gottes Milch einschießt. Jedenfalls, so scheint es, wird durch die Kirche Beauvoir zufolge nicht die übliche Geschlechterhierarchie befestigt: „Er, Gott, beseitigt das Vorrecht des Penis. Ein aufrichtiger Glaube befreit das Mädchen von jedem Peniskomplex. Sie ist nicht Mann und nicht Weib, sondern ein Geschöpf Gottes. Deshalb findet man bei vielen bedeutenden weiblichen Heiligen eine durchaus männliche Festigkeit: Die heilige Brigitta, die heilige Katharina von Siena erklärten selbstherrlich, sie regierten die Welt. Sie erkannten keinerlei männliche Autorität an: Katharina sprang sogar mit ihren Beichtvätern ziemlich grob um.“¹⁴ Frauen werden durch diese Beziehung zu Gott selbstbewusst wie die Männer: „Die erstaunliche Geschichte der heiligen Theresa von Avila ist ähnlich zu erklären wie die der Heiligen Katharina: aus dem Vertrauen auf Gott schöpft sie ein starkes Selbstvertrauen; dadurch, dass sie die Tugenden, die ihrem Stand entsprechen aufs höchste entfaltet, sichert sie sich die Anerkennung ihrer Seelsorger und der christlichen Welt: so kann sie sich über das gewöhnliche Niveau einer Ordensschwester erheben: sie gründet Klöster, verwaltet sie, macht Reisen, unternimmt und erreicht Dinge mit männlichem Abenteuergeist; die Gesellschaft legt ihr nichts in den Weg; auch Schreiben bedeutet keine Vermessenheit für sie: Ihre Beichtväter halten sie selbst dazu an. Sie bekundet in glanzvoller Weise, dass

eine Frau so hoch wie ein Mann aufsteigen kann, wenn ihr durch einen erstaunlichen Zufall dieselben Möglichkeiten geboten werden.“¹⁵

Einzig gläubigen Frauen gelingt es, ihre Weiblichkeit hinter sich zu lassen und männlich zu werden. „Katharina von Siena, die hl. Theresa von Avila sind, erhaben über alle physiologischen Bedingungen, einfach Heiligenseelen; ihr Weltleben und ihr mystisches Dasein, ihre Handlungen und Schriften haben sie auf Höhen geführt, die nur wenige Männer jemals erreicht haben.“¹⁶ Gleichzeitig werden jedoch gerade die gläubigen Frauen von der Krankheit, die Weiblichkeit bei Beauvoir zu sein scheint, aufs schrecklichste in der Mystik ergriffen. Alle – außer Theresa, bei deren sexuellen Erfahrungen es sich nicht um sexuelle Sublimation handelt: „So sucht in einer einzigen Bewegung die heilige Theresa sich mit Gott zu vereinigen und erlebt diese Vereinigung in ihrem Körper. Sie ist nicht die Sklavin ihrer Nerven und ihrer Hormone: Man muss vielmehr in ihr die Intensität eines Glaubens bewundern, der sie bis in ihr Innerstes durchdringt.“¹⁷ Schön gesagt. Leider fällt Beauvoir wieder hinter diese Position zurück und in die Oppositionen, wie sie immer schon das Weibliche als schlecht, ja fast als pathologisch krankhaft und das Männliche als gut bestimmt haben: nämlich hier die Oppositionen von Körper und Geist, von Sensualismus und Intellekt. Sie dürfen raten, auf welcher Seite das Männliche

steht: „Die heilige Theresa stellt auf eine rein intellektuelle Weise das dramatische Problem der Beziehung zwischen dem Individuum und dem transzendenten Wesen an sich dar. Sie hat als Frau eine Erfahrung erlebt, deren Sinn jede eigentlich sexuelle Erfahrung überschreitet. Man muss sie neben Suso [Heinrich Seuse] und dem hl. Johannes vom Kreuz einreihen. Sie bildet jedoch eine bemerkenswerte Ausnahme. Ihre weniger bedeutenden Schwestern bieten uns eine wesentlich weiblichere Vision von der Welt und dem Heil. Sie zielen nicht auf ein Transzendierendes, sondern auf die Erlösung ihres Frauentums ab“; heißt hier Ausbruch aus der reinen Immanenz nicht durch die eigene Tat, sondern durch die Erwählung durch einen Mann. Theresa hingegen „ist von männlichem Typus.“¹⁸

Die Menschwerdung der Frau verspricht ihre Heilung von der Krankheit, als die Weiblichkeit bei Beauvoir erscheint. Und eben das ist bisher nur einer Frau – oder genauer einem Paar – gelungen: Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila.

„Wenn es so endlich für jedes Menschenwesen möglich sein wird, seinen Stolz jenseits der geschlechtlichen Differenzierung in die schwierige Glorie seiner freien Existenz zu setzen, erst dann wird die Frau ihre Geschichte, ihre Probleme, ihre Zweifel, ihre Hoffnungen mit denen der Menschheit vereinigen können. Erst dann wird sie in ihrem Leben und ihren Werken versuchen

können, die ganze Wirklichkeit und nicht nur ihre Person zu enthüllen. Solange sie noch damit zu kämpfen hat, ein Menschenwesen zu werden, kann sie nicht schöpferisch sein.“¹⁹

„Jenseits der geschlechtlichen Differenzierung“ Mensch zu werden und damit objektiv die „ganze Wirklichkeit und nicht nur ihre Person zu enthüllen“, das strebte zweifellos auch Simone de Beauvoir im Paar mit Sartre an. Und manchmal hat man den Eindruck, dass Theresa ihre einzigartige Stellung bei Beauvoir Johannes vom Kreuz verdankt, der eine narzisstische Spiegelung mit dem Paar Beauvoir-Sartre erlaubte.

Gott sei Dank hat der Feminismus nach Beauvoir nicht an dieser Transzendenzierung der geschlechtlichen Differenz festgehalten, sondern die geschlechtliche Differenz bejaht, die Hierarchie von Weiblichkeit und Männlichkeit dabei nicht einfach verkehrt, sondern zersetzt. Es ist allerdings richtig, dass es dabei doch zu einer impliziten Höherwertigkeit des Weiblichen gekommen ist, weil das Weibliche Agent dieser Zersetzung ist, siehe Derrida.²⁰ Am für meine Zwecke glücklichsten ist das durch ein Buch geschehen, das pünktlich zum 100. Geburtstag von Simone de Beauvoir erschienen ist. Es ist von Julia Kristeva geschrieben und heißt *Thérèse mon amour*.²¹ Es könnte ein Liebesroman sein, und ist es in gewisser Weise auch, jedenfalls eine flammende Liebeserklärung, aber der Untertitel *Thérèse d'Avila* spezifiziert dann

doch, dass es sich um die Heilige dreht. Ich glaube nicht, daß es ein Zufall ist, das dieses Buch zum 100. Geburtstag erschienen ist, kann man doch Kristevas gesamtes Werk als eine Replik auf Simone de Beauvoir lesen. Denken Sie bloß, um ein Beispiel zu nennen, an Kristevas ersten Roman, *Les Samurais*, der ganz offensichtlich im Titel Beauvoirs *Les mandarins de Paris* echoet. Ich lese *Thérèse mon amour* als Replik auf das Bild, das Beauvoir von der Mystikerin zeichnet. Kristevas Erzählerin ist eine Psychoanalytikerin; hier ist bereits die Wende der Institution Psychoanalyse gezeichnet, die sich gegen Charcot und eine bestimmte Lektüre von Freud richtet und durch Lacan eingeläutet wurde. Diese Psychoanalyse dient nicht mehr der Pathologisierung von Weiblichkeit und wendet sich damit gegen die eigene Tradition, wie sie sich in der laizistischen Republik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert hatte. Die neue Psychoanalyse sollte dezidiert eine andere Rolle spielen, als die Republik vom zersetzenden weiblichen Einfluss zu heilen und die Frau auf den richtigen Weg, weg von unfruchtbar zersetzen der Liebe und hin zur endlich erfüllten Ehefrau und Mutter zu weisen. Aber genau wie der Mann es nicht richten kann, werden die männlichen Normen von Kristeva nicht, wie von Beauvoir, affirmiert. Und, aber das kann ich in der Kürze der Zeit nur noch andeuten, das Buch affirmiert Theresa von Avila als Frau, die die Menschheit insofern verkörpert, als sie das,

was Beauvoir für die weibliche Krankheit par excellence hielt, in ihrem Körper und in ihrem corpus mehr als alle anderen illustriert: einen durch nichts zu stillenden Überschuss des Begehrens, toujours en manque d'amour.

Anmerkungen

- 1 Beauvoir, Simone de: *Memoiren einer Tochter aus guten Hause*, Reinbek bei Hamburg 1960.
- 2 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 72.
- 3 Ebda.
- 4 Kristeva, Julia: *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt am Main 1989.
- 5 Johannes vom Kreuz (1542-1591) war 27 Jahre jünger als Theresa von Avila. Er studierte Theologie und Philosophie, 1567 lernte er Theresa kennen und war tief beeindruckt von ihren Reformen. Er trat 1568 in den Karmeliterorden ein. Gemeinsam gründeten sie 32 Klöster (nach Theresa von Avila: *Buch der Klostergründungen*). Sein bekanntestes Werk ist *Die dunkle Nacht*.
- 6 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht*, S. 665f.
- 7 Ebda., S. 632. Bei der „schlechten“ Übersetzung handelt es sich um die erste Übersetzung von 1968. Es gibt eine zweite neue Übersetzung von 1992.
- 8 Jules Michelet (1798-1874) gilt als der bedeutendste französische Historiker des 19. Jhds. Siehe dazu auch Barbara Vinken: Wo Joseph war, soll Prometheus werden: Michelets männlicher Mütter, in: Christian Begemann, David E. Wellbery (Hg.): *Kunst-Zeugung-Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit*, Freiburg im Breisgau 2002, S. 251-

270. Ebenso Barbara Vinken: Herz Jesu und Esprung: Jules Michelets „devotio moderna“, in: Bettine Menke, Barbara Vinken (Hg.): *Stigmata. Poetiken der Körperschrift*, München 2004, S. 11-23.

- 9 Lacan, Jacques: *Encore: Das Seminar, Buch XX (1972-1973)*, Wien 2000.
- 10 Bretecher, Claire: *Die eilige Heilige*, Reinbek bei Hamburg 1982.
- 11 Charcot, Jean-Martin (1825-1893), Neurologe. 1882 übernahm er den ersten Lehrstuhl für Krankheiten des Nervensystems am Hospital Salpêtrière, Paris. Unter seinen Schülern war auch Freud.
- 12 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht*, a.a.O., S. 633/ 637.
- 13 Ebda., S. 588.
- 14 Ebda., S. 114.
- 15 Ebda., S. 144.
- 16 Ebda., S. 633.
- 17 Ebda.
- 18 Ebda.
- 19 Ebda., S. 666.
- 20 Jacques Derrida gilt als der führende Kopf der Philosophie der Dekonstruktion. Siehe auch: Barbara Vinken (Hg.): *Feministischer Dekonstruktivismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt am Main 1992.
- 21 Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris 2008.

Claudia Gather

Frauen das zweite Geschlecht

Der „Mythos“ bei Simone de Beauvoir.

Anknüpfungspunkte für die feministische empirische Soziologie¹

Einleitung

Im Jahr 2008 jährte sich der Geburtstag von Simone de Beauvoir zum 100. Mal, das erstmalige Erscheinen von „*Le deuxième sexe*“ (dt.: *Das andere Geschlecht*) lag 59 Jahre zurück. Das ist Anlass, zurück und nach vorne zu schauen.

Das Werk „*Das andere Geschlecht*“ hatte einen enormen politischen Einfluss auf die sich formierende Frauenbewegung der 1970er Jahre in Deutschland gehabt. Es habe das persönliche Leben von ungezählten Frauen in der westlichen Welt ganz konkret verändert, so Moi (1997, 273ff.) und wesentlich zur „Politisierung des Privaten“ (Gerhard 1992, 43) beigetragen. Im Unterschied jedoch zum politischen Einfluss und den sehr hohen Verkaufszahlen ist festzustellen, dass das Buch bis in die 1990er Jahren selten explizit Eingang in die akademische feministische Diskussion gefunden hat und „merkwürdig indirekt (daran) angeknüpft“ wurde (Knapp/Wetterer 1992, 13).²

Im *anderen Geschlecht* wird im ersten Buch die Idee, dass das Geschlecht sozial konstruiert ist und dass Menschen ihr Ge-

schlecht in einem sozialen Prozess erwerben, breit entwickelt (an diesem Gedanken knüpft explizit Judith Butler 1991 an). Beauvoirs klassisch gewordene Frage auf der ersten Seite in der Einleitung „Was ist eine Frau“ und wie wird ein Mensch zur Frau, ist über viele Jahrzehnte aktuell geblieben. Beauvoirs großartige Antwort auf diese Frage ist, dass es die Frau nicht gibt. „Sie (die Männer, C.G.) haben sie erfunden“ (Beauvoir 1996, 245). Mit Beauvoirs Ansatz können Unterschiedlichkeiten in den Erfahrungen und Lebenslagen der Geschlechter beschrieben werden, „ohne auf biologische Determinanten zurückgreifen zu müssen“, so resümiert Carol Hagemann-White (1992, 58) die Leistung Beauvoirs für die feministische Theoriebildung. In der heutigen Terminologie gesprochen ist „die Frau“³ eine Konstruktion. Diese Idee wird (allerdings selten mit explizitem Bezug auf Beauvoir) im akademischen Feminismus etwa ab den 1990er Jahren breit aufgegriffen. Statt Geschlecht als etwas Gegebenes vorauszusetzen, wird nun gefragt, wie Konzepte der Differenz produziert und benutzt werden, um Geschlechterunterschiede herzustellen und

festzuschreiben (z.B. Hagemann-White 1988 und Gildemeister/Wetterer 1992). Genau das tut Beauvoir mit dem Konzept der Mythen auf eine sehr eigene Art und Weise.

Es ist an der Zeit, Beauvoir im Feminismus den Platz einer Klassikerin einzuräumen. In diesem Sinne möchte ich aus der Perspektive einer Soziologin nach theoretischen Anknüpfungspunkten in Beauvoirs Werk suchen und versuchen, diese explizit zu machen.⁴

Ich werde dabei folgendermaßen vorgehen. Zunächst möchte ich das Konzept der Mythen bei Beauvoir herauschälen. Anschließend werden die Mythen vor dem Hintergrund einiger Aspekte von soziologischen und historiographischen Konzepten der Konstruktion von Geschlecht diskutiert und die Besonderheiten herausgearbeitet. Am Schluss soll ein kurzer Blick in zwei empirische Fälle den möglichen Ertrag des Konzeptes der Mythen verdeutlichen.

Was sind die Mythen bei Beauvoir?

Mit dem Konzept der Mythen stellt Beauvoir einen Erklärungsansatz für die Unterdrückung von Frauen vor und beschreibt auch den Konstruktionsmodus. Die Beauvoirschen Mythen beinhalten Vorstellungen darüber, wie Frauen sind oder wie sie sein sollen. Die Mythen sind bei Beau-

voir relational angelegt, betont wird die Differenz und die Asymmetrie der Geschlechter. Das Besondere am Mythos ist, dass ‚die Frau‘ im Unterschied zum ‚Mann‘ als das unwesentliche Andere definiert wird und dabei von ihr als individuellem Subjekt abgesehen wird: „Die Menschheit ist männlich, und der Mann definiert die Frau nicht als solche, sondern im Vergleich zu sich selbst: sie wird nicht als autonomes Wesen angesehen“ (Beauvoir 1996, 12). Und an späterer Stelle: „Die Frau setzen heißt, das absolute Andere setzen, ohne Wechselseitigkeit und unter Verleugnung der Erfahrung, dass sie ein Subjekt, ein Mitmensch ist“ (Beauvoir 1996, 319).

Nach Beauvoir gibt es nur männliche Entwürfe von Weiblichkeit, „patriarchale Weiblichkeit“ nennt Moi das (1994, 294). Frauen, bzw. das, was Frauen sein sollen, wird mit Bezug auf Männer und von Männern definiert, Männer aber nicht mit Bezug auf sie. „Er ist das Subjekt, das Absolute“ (Beauvoir 1996, 12). Der Mann setzt sich selbst. Die Frauen haben nach Beauvoir „keinen männlichen Mythos geschaffen, in dem sich ihre Entwürfe spiegeln“, weil sie sich nicht als Subjekt setzen (Beauvoir 1996, 194).

Indem sie „die Frau“ als das Andere setzen, ist es den Männern gelungen, sie zu unterjochen. Die Mythen dienen zugleich der Legitimation männlicher Herrschaft. Mit ihnen werden männliche Privilegien gerechtfertigt (Beauvoir 1996, 321). Mythen sind für

Beauvoir grundsätzlich falsche Darstellungen von Wirklichkeit, sie sind „Trugbilder“ (Beauvoir 1996, 327). Frauen werden über die Mythen auf bestimmte Wesenheiten festgelegt. Aus diesem Konstruktionsprinzip von Weiblichkeit schließt Beauvoir auf die konkrete Lebenslage von Frauen, die sich nicht „als für sich selbst existierend erkennen und wählen, sondern ... ihr Für-die-Männer-Sein einer der wesentlichen Faktoren ihrer konkreten Lage ist“ (Beauvoir 1996, 189). Mythen sind allerdings schwer fassbar:

„Es ist immer schwierig, einen Mythos zu beschreiben: er läßt sich weder fassen noch einkreisen, er geistert in den Bewußtseinen umher, ohne ihnen je als festes Objekt gegenüberzustehen. Er ist so schillernd und widersprüchlich, dass man seine Einheit zuerst einmal gar nicht bemerkt: in den Gestalten von Dalila und Judith, Aspasia und Lucrezia, Pandora und Athene ist die Frau zugleich Eva und die Jungfrau Maria. Sie ist Idol und Dienerin, Quelle des Lebens und Macht der Finsternis; sie ist das elementare Schweigen der Wahrheit und ist Arglist, Geschwätz und Lüge; sie ist Heilerin und Hexe; sie ist die Beute des Mannes und sein Verderben, ... sie ist alles, was er nicht ist und was er haben will, seine Negation und sein Seinsgrund“ (Beauvoir 1996, 194).

In diesem Zitat werden die Vielfalt und die Ambivalenz der Mythen deutlich. Insgesamt verhandelt Beauvoir im *anderen Geschlecht*

viele verschiedene Mythen aus verschiedensten Epochen und Regionen.⁵ In allen wird die Nachrangigkeit von Frauen zum Ausdruck gebracht. So wird z.B. im Schöpfungsmythos Eva nicht autonom und gleichzeitig mit dem Mann erschaffen, sondern später aus seiner Rippe, nicht um ihrer selbst willen, sondern für den Mann (Beauvoir 1996, 192).

Die Mythen haben auch Auswirkungen auf die Lebenspraxis in der Sexualität. Nach Beauvoir existiert ein falsches Bild der weiblichen Sexualität. Die männlichen Mythen über die Frauen verschweigen ihre Begierde: „Denn auch der Mann ist für die Frau Fleisch“ (Beauvoir 1996, 321). Und die sexuellen Mythen sind einseitig: „Die Wahrheit, dass für die Frau der Mann sexuell und körperlich anziehend ist, wurde nie verkündet, weil es niemanden gab, sie zu verkünden“ (Beauvoir 1996, 194). Die Mythen werden zum Vorwand genommen, Frauen „das Recht auf sexuelle Lust zu verweigern und sie wie ein Lasttier arbeiten zu lassen“ (Beauvoir 1996, 321). Auch die Sexualität ist bei Beauvoir ambivalent: Die Sexualität ‚des Mannes‘ und sein Phallus ist auch Mittel zur Aneignung, zum Besitz „des Objektes Frau“ (Beauvoir 1996, 219).

Beauvoirs politische Hoffnung ist an die Selbstbehauptung von Frauen gebunden: „Vielleicht wird der Mythos Frau eines Tages verschwinden: je mehr die Frauen sich als Menschen behaupten, desto mehr stirbt in ihnen die wunderbare Eigenschaft des

Anderen. Heute aber existiert sie noch im Herzen aller Männer" (Beauvoir 1996, 193). Sobald Frauen frei sind, ihr Schicksal auf sich nehmen, erwartet Beauvoir eine „Kampfbeziehung“ (Beauvoir 1996, 251), denn undomestizierte Frauen erscheinen den Männern bedrohlich. „Jedes Bewusstsein strebt danach, sich selbst als souveränes Subjekt zu setzen. Jedes versucht sich selbst zu erfüllen, in dem es das andere knechtet“ (Beauvoir 1996, 191). Für Beauvoir ist allerdings mit dem wechselseitigen Anerkennen, in einem „wechselseitigen Hin und Her als Objekt und als Subjekt“ (Beauvoir 1996, 191), die Anerkennung der Freiheit des jeweils Anderen in Beziehungen möglich.

Die Mythen und ihr Verhältnis zu soziologischen und historischen Konzepten der Geschlechterkonstruktion

Konzepte, die sich in der Soziologie mit Vorgaben für Verhalten befassen, also auch mit Vorstellungen darüber, wie Frauen (und auch Männer) sind oder sein sollen, sind unter anderem: das soziologische Konzept der (geschlechtsspezifischen) Normen, das Rollenkonzept,⁶ das Deutungsmusterkonzept und Ansätze der Konstruktion von Geschlecht. Zusätzlich möchte ich auch kurz auf den von Karin Hausen in der Geschichtswissenschaft geprägten Begriff der Geschlechtscharaktere (Hausen 1978) eingehen.

Es soll hier nicht darum gehen, feministische Theorien und soziologische Ansätze möglichst vollständig zu rekapitulieren, sondern es kann nur cursorisch vor diesem Hintergrund der mögliche Ertrag der Beauvoirschen Mythen insbesondere für die feministische, soziologisch empirische Forschung skizziert werden.

Wie sind die Beauvoirschen Mythen von den anderen Konzepten abzugrenzen? Zunächst beziehe ich mich auf das Konzept der sozialen Normen. Beim Lesen des Mythenkapitals war ich als Soziologin immer wieder versucht, die Mythen als soziale Normen zu lesen. Normen werden von Bernhard Schäfers definiert als „explizit gemachte Verhaltensregeln, die Standardisierung – und damit Handlungswiederholungen und -erwartungen – ermöglichen“ (Schäfers 1993, 26). Normen bilden einen Orientierungsrahmen, sie werden zum einen internalisiert und existieren zum andern gleichzeitig außerhalb des Subjekts als Kanon von Regeln und Erwartungen. Sie erleichtern das Zusammenleben, indem sie einerseits Vorgaben für das ‚richtige‘ Handeln in einer Situation liefern und andererseits das Verhalten anderer erwartbar und vorhersagbar machen. Die Beauvoirschen Mythen gelangen auch ins Innere der Individuen, allerdings betont Beauvoir stärker den Aspekt des Zwangs: Über die Mythen hat sie (die Gesellschaft, C.G.) den Individuen ihre Gesetze und Sitten in bildhafter, anschaulicher Weise aufgezwungen, in

mythischer Form sickerte der kollektive Imperativ in jedes Bewußtsein ein“ (1996, 326). Die Geltung einer Norm erkennt man daran, dass das Abweichen von ihr Sanktionen auslöst (Popitz 1961). Normen werden trotz Übertretungen aufrechterhalten. Auch an dieser Stelle gibt es Übereinstimmung mit den Mythen:

„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 das Weibliche eine Entität ist, sondern daß die Frauen nicht weiblich sind. Die Widerlegungen durch die Erfahrung können dem Mythos nichts anhaben“ (Beauvoir 1996, 319).

Es gibt zwischen dem Konzept der Mythen und dem der Normen, wie bereits gezeigt, Ähnlichkeiten. Die Konzepte liegen jedoch auf etwas anderen Ebenen. Normen werden in der Soziologie als nach historischer Zeit, Region und Milieu veränderliche Verhaltenserwartungen verstanden, die von sozialen Werten abgeleitet sind.⁷ Die Beauvoirschen Mythen liegen dagegen eher auf einer abstrakteren Ebene der Legenden und Bilder. Aus diesen ergeben sich nicht unmittelbar Handlungsanleitungen. Dennoch fließen diese Bilder in unsere Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit

und auch in Geschlechternormen ein. Wie und auf welche genau rekurriert wird, das wäre noch genauer zu untersuchen. Soziale Geschlechternormen sind also sehr viel konkreter und eher weniger komplex als Weiblichkeitsmythen. Geschlechternormen geben Handlungsanweisungen an Männer und Frauen z.B. für die häusliche Arbeitsteilung. Sie beinhalten typischerweise, welcher Partner welche Aufgabe erfüllen soll. Heterosexuelle Paare, die sich daran orientieren, haben z.B. dadurch einen geringeren Aushandlungsbedarf über die Verteilung der Aufgaben in ihrer Beziehung (Gather 1996a). Wobei allerdings von einer durchgängigen Geltung einheitlicher geschlechtsspezifischer Normen m.E. in Deutschland nicht (mehr) auszugehen ist.

Auch zwischen den Mythen und dem von Karin Hausen entwickelten klassischen Konzept der Geschlechtscharaktere (Hausen 1978) gibt es einige Ähnlichkeiten. In beiden Konzepten wird als eine wesentliche Funktion die Legitimation männlicher Herrschaft gesehen. Der weibliche Geschlechtscharakter, der am Ende des 18. Jahrhunderts „erfunden“⁸ wird (Hausen 1978, 161), beinhaltet eine inhaltliche Festlegung über „das eigentliche Wesen der Geschlechter“ (Hausen 1978, 162). „Der Geschlechtscharakter wird als eine Kombination von Biologie und Bestimmung aus der Natur abgeleitet und zugleich als Wesensmerkmal in das Innere der Menschen verlegt“

(Hausen 1978, 162). Er legt Frauen auf die Aufgabe der Reproduktion, auf Passivität und Emotionalität fest.

Erfinder der Inhalte des weiblichen Geschlechtscharakters sind vorrangig Philosophen und Gelehrte des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts (z.B. Fichte, Kant, Humboldt). Mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft wird der Geschlechtscharakter für immer weitere Kreise von Frauen bis in das 20. Jahrhundert hinein verallgemeinert. Durchsetzen konnten sich diese Ideen, weil die durch die Gedanken der Aufklärung und den Niedergang des Feudalismus potenziell bedrohte männliche Herrschaft hiermit eine Möglichkeit gefunden hatte, ihre Vormachtstellung weiterhin abzusichern und zu legitimieren.

Hausen geht es darum, die spezifisch neue Qualität dieser Wesensbestimmung herauszuarbeiten, die konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft wurde. Beauvoir beschreibt einen ähnlichen Mythos, den des Paternalismus, dieser beschränke ‚die Frau‘ auf den heimischen Herd und definiere sie als „Gefühl, Innerlichkeit, Immanenz“ (Beauvoir 1996, 320). Dennoch betont sie auch die Ambivalenzen: „... dass es eine Vielzahl von unvereinbaren Mythen gibt und daß die Männer grüblerisch vor den sonderbaren Inkohärenzen in der Idee der Weiblichkeit stehen“ (Beauvoir 1996, 319).

Für die Ansätze der Konstruktion von Geschlecht kann Beauvoir als Vordenkerin gelten. Nicht zufällig

beginnt Paula-Irene Villa ein Überblickskapitel zur sozialen Konstruktion von Geschlecht mit Beauvoir (Villa 2007, 19). Unter den Autorinnen, die das Geschlecht als eine soziale Konstruktion verstehen, möchte ich mich exemplarisch auf Texte von Regine Gildemeister, Angelika Wetterer und Carol Hagemann-White beschränken (z.B. Gildemeister/Wetterer 1992, Gildemeister 1992, 2004, Wetterer 2004, Hagemann-White 1984, 1988). Für diese Autorinnen ist der Gedanke, dass die Geschlechterdifferenz kulturell hergestellt ist, zentral. Die Geschlechterkonstruktion ist binär. Es gibt, so Gildemeister „keine Identität und Individualität außerhalb der Geschlechtszugehörigkeit“ (1992, 227). Im Gegensatz zu Beauvoir wird eher die Eigentätigkeit bei der Aneignung von Geschlecht betont. „Das Geschlecht ist nicht etwas was wir ‚haben‘ oder ‚sind‘, sondern etwas, das wir tun (Hagemann-White 1993, 68). Die Menschen stellen tagtäglich in ihren Handlungen binäre Geschlechtlichkeit, also eines von nur zwei möglichen Geschlechtern her. Soziale Interaktionen sind ein „formender Prozess eigener Art, in dem ‚Geschlechtlichkeit‘ durch die handelnden und soziale Realität interpretierenden Subjekte gelernt und hergestellt wird“ (Gildemeister 1992, 230). Auf der Basis alltäglicher Interaktionen ordnet das Gegenüber eine Person in sein binäres Ordnungsschema ein. Diese „binäre Klassifikation“ ist „der kategoriale Rahmen alltagsweltlichen Denkens: so werden Geschlechter

identifiziert, gedacht und geschaffen“ (ebd., 228). Interessant ist auch, wie es in diesem Konzept zu Unterschieden innerhalb eines Geschlechts kommt, denn jede/r Einzelne muss sich die Ordnung der binären Geschlechterklassifikation zu eigen machen. Darin wird Gleichheit zwischen den Angehörigen einer Kategorie hergestellt. Einzelne nehmen jedoch jeweils einen eigenen Platz in der klassifikatorischen Ordnung ein. Die Ordnung bildet zugleich die Grundlage für die Vergleichbarkeit zwischen den Individuen (Gildemeister 1992). Dadurch entsteht eine soziale Ordnung der Geschlechterklassifikation und -zugehörigkeit. Bei Beauvoir ist es dagegen eher Bequemlichkeit, wenn Frauen in ihr von Männern entworfenen Schicksal als ‚Frau‘ einwilligen und sich damit ihrer Freiheit, sich selbst zu entwerfen, berauben.

In den Konzepten von Hausen, von Gildemeister, Wetterer und auch von Beauvoir schimmert das von Rubin (1975) erstmals thematisierte Gleichheitstabu durch. Nach dem Differenzprinzip sollen Männer und Frauen grundsätzlich verschieden sein. Hausen denkt die polaren Geschlechtscharaktere als Kontrastprogramm, das in der deutschen Klassik und Romantik als einander zur Vollkommenheit ergänzendes konzipiert wurde (vgl. Hausen 1978).

Auch bei Beauvoir ist die Konstruktion als nicht gleiche zentral: Frauen sollen *anders* sein. Wie jedoch der Modus der Konstruktion des Anderen genau verfährt, auf

welche Art und Weise der weibliche Mythos abgeleitet wird, ist vielfältig: So wird Weiblichkeit als „Verneinung“, als das „Negative“, als „Daseinsgrund“, als „Ideal“, als Spiegel, oder als „das, wonach er strebt, aber niemals erreicht“ und vieles mehr entworfen (Beauvoir 1996, 194, 240).

Im Konstruktionsansatz bleibt offen, auf welche Art und Weise man Weiblichkeit konkret herstellen kann, so dass andere in den Interaktionen eine Frau erkennen, wie kommt es zu den konkreten Inhalten?⁹ Hier bietet das Konzept der Mythen breite und vielfältige inhaltliche Möglichkeiten an. Nach Villa (2007, 25) wird auch die Asymmetrie der Geschlechterverhältnisse, Macht und Ungleichheit, nicht erklärt. Der Ansatz des Mythos wie der des Geschlechtscharakters können diese Lücke schließen. Bei beiden sind die Ideen, wie Frauen sein sollen, von Männern erdacht und für Männer gemacht. Sie sind so angelegt, dass eine Funktion die Absicherung der Vorherrschaft von Männern ist. Entsprechend beider Konzepte wird dadurch die Freiheit von Frauen eingeschränkt.¹⁰

Soziologische Ebenen der Mythen

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie der Modus der Konstruktion von Geschlecht bei den Mythen genauer zu fassen ist und auf welchen soziologischen Ebenen

der Mythos angesiedelt ist. Beauvoir behandelt die Mythen über die Weiblichkeit einerseits auf einer eher makrosoziologischen Ebene. Sie sind es, die strukturell Geschlechterdifferenz und -hierarchie erzeugen und nachrangige Weiblichkeit legitimieren (siehe auch Niethammer/Preußner/Rétif 2007, 13). Es sind kollektive Bilder, vergleichbar mit soziologischen Werten (aus denen Normen abgeleitet werden), vielleicht auch mit dem „kollektiven Geschlechter-Wissen“, wie Dölling (2007) das aktuell nennt.

Beauvoir zeigt am Beispiel der Untersuchung von Weiblichkeitskonzeptionen in den Romanen berühmter überwiegend französischer Schriftsteller, wie unterschiedlich und vielfältig Weiblichkeit gefasst werden kann. So konzipiert z.B. Lawrence, ‚die Frau‘ als Nymphe, Breton als Sirene und Retterin der Menschheit, bei Montherlant wird ‚die Frau‘ als Megäre verachtet, bei Claudel ist sie der Morgenstern, und nur bei Stendhal haben Frauen kaum einen mythischen Wert (Beauvoir 1996, 302ff.). Jeder Schriftsteller definiert die Frau anders, je nach seiner individuellen Sicht von Männlichkeit (Beauvoir 1996, 314). Auf dieser Ebene demonstriert Beauvoir ihr Konstruktionsprinzip. Dies könnte auch ein Hinweis auf Geschlechterkonstruktionen auf makrosoziologischer Ebene im Alltag sein. Allerdings sind Schriftsteller an der Kulturproduktion beteiligt, ihre Romane sind Fiktion. Sie entwerfen Weiblichkeit

in Bezug auf eine Männlichkeit, ohne dass eine reale Frau ihnen widerspricht.

Wie sieht das jedoch auf der makrosoziologischen Ebene der Lebenspraxis der Individuen aus? Wie konkretisieren heterosexuelle Paare in ihren Beziehungen Weiblichkeit und Männlichkeit? Wie wird das „subjektive Geschlechter-Wissen“ (Dölling 2007) der Beteiligten in Beziehungen ausgehandelt? Wie kommt es hier zu Veränderungen, zu Modernisierungen? Für den Erwerbsbereich der professionalisierten Berufe wird aktuell einerseits eine zunehmende Gleichheitssemantik und ein Bedeutungsverlust von Geschlechterdifferenzen festgestellt sowie andererseits eine Retraditionalisierung und Reproduktion von Geschlechterdifferenzen ausgemacht (zusammenfassend Wetterer 2007). Eines der zentralen Ergebnisse für das Erwerbsleben aus dem DFG Schwerpunkt „Profession und Geschlecht“ ist, dass beide Tendenzen gleichzeitig bestehen (siehe hierzu Gildemeister/Wetterer 2007). Diese Modernisierungstendenzen in der Erwerbsarbeit werden möglicherweise konterkariert durch Beharrungstendenzen der geschlechtlichen Differenzierung im Privatbereich (Gildemeister 2005, 210). Die Paarbeziehung ist der Ort, an dem Geschlechterdifferenz immer wieder neu hergestellt wird. Möglicherweise folgt die Modernisierung wie die Retraditionalisierung in Paarbeziehungen etwas anderen Mustern als im Erwerbsbereich.

Im Folgenden soll am Beispiel von Gesprächen von Paaren den Geschlechtermythen auf mikrosoziologischer Ebene exemplarisch nachgegangen werden.¹¹ In soziologischen Konzepten zu Ehe und Liebespielen Gespräche eine wichtige Rolle. So spricht Luhmann davon, dass es bei der Liebeskommunikation vor allem um die wechselseitige Bestätigung der eigenen Sicht der Welt beim anderen, um die "Validierung der Selbstbestätigung" (Luhmann 1984) gehe. Mit Beauvoir ließe sich allerdings annehmen, dass es in den Liebeskommunikationen weniger wechselseitig zugeht, als Luhmann annahm, dass eher einseitig männliche Weltbilder und Entwürfe von den Frauen bestätigt werden sollen. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird zwischen den Gesten und den Ideen eine erhebliche Diskrepanz festgestellt, Ideen sind deutlich stärker als die Gesten der Gleichheitssemantik verhaftet (Wetterer 2003). Hier sollen Gespräche untersucht werden, da sie der Ort sind, an dem (wenn überhaupt) Aushandlung und Legitimationen von Geschlechterkonstruktionen unter Einbezug von Ideen stattfinden, allerdings ohne dass dies den Akteuren bewusst sein muss.

Ein kursorischer Blick in die Empirie

Beauvoirs These lautet, dass Weiblichkeit auf Männlichkeit be-

zogen ist und dass Weiblichkeit nachrangig als das Andere abgeleitet wird, dass also Männer die Deutungshoheit auch für Weiblichkeit in der Beziehung haben. Für die Darstellung wurden aus der qualitativen empirischen Studie¹² zwei, allerdings sehr unterschiedliche Paare ausgewählt, die auch nur kurz mit jeweils einem Interviewausschnitt vorgestellt werden. Im ersten Fall handelt es sich um ein Ehepaar, Frau und Herrn Hermann, im Ruhestand. Frau Hermann war am Ende ihres Erwerbslebens Ingenieurin, Herr Hermann war Schlosser. Sie hat neben dem PKW- auch einen LKW-Führerschein. In der häuslichen Arbeitsteilung folgt das Paar konventionellen Mustern.

In dem folgenden Interviewausschnitt geht es um das Autofahren:

- 1 M¹³: - Meistens hab' ick jefahren. - Nich'? Det fand sie so - äh der Mann hat #am Lenkrad zu sitzen#.
- 2
- 3 F: #Wenn ich ,n Mann dabei habe#, dann #fahr' ich nich'.
- 4 M: Nich'. Da wollt se nich'.
- 5 M: Also von mir aus konnt' se fahren.
- 6 F: Also ich find' -, (schnell) find' det albern, wenn ,n Mann
- 7 dabei is' und der Mann sitzt daneben; det sieht immer so
- 8 aus, als ob man ihm ,n Führerschein abgenommen hat (Gather 1996a, 106).

Auffällig ist, dass die Ehefrau, Frau Hermann, die LKWs gefahren hat und während ihrer

Arbeitszeit das Auto zu ihrer Verfügung hatte, weil sie auch auf Baustellen fahren musste, auf den Beifahrersitz wechselt, sobald ihr Mann zusteigt. Sie zeigt damit ein rigideres Interesse an konventionellen geschlechtsspezifischen Normen als ihr Mann. Der Imperativ: „der Mann hat am Lenkrad zu sitzen!“ ist eine Aufforderung von Frau Hermann, die ihr Mann in indirekter Rede wiederholt. Sie erwartet, dass das Nicht-Einhalten dieser Konvention als Abweichung von der Normalität (Führerscheinentzug) interpretiert würde. Die theoretisch auch gegebene Möglichkeit der Anerkennung der Frau für Kompetenzen im ‚männlichen‘ Feld (des Autofahrens) kommt dagegen nicht in den Blick. Herrn Hermann scheint eine Abweichung von dieser Konvention weniger auszumachen (Zeile 5). Er fügt sich dennoch dem Wunsch seiner Frau, ohne dass ihm aufzufallen scheint, dass sie die Situation bestimmt. Wir sehen, dass hier Frau Hermann Männlichkeit – das heißt hier, wie er als Mann handeln soll – definiert. Sie macht die Vorgaben, an die sich der Mann auch zu halten scheint. Frau Hermann hat lebenslang viel gearbeitet, als Ingenieurin in einem so genannten „Männerberuf“ und immer einen erheblichen Teil zum Familieneinkommen beigetragen. Sie möchte dennoch oder vielleicht deswegen mit konventionellen weiblichen Geschlechtermythen Übereinstimmung herstellen. Das funktioniert für sie aber nur, wenn der Mann auch seinen konventionellen männlichen Part

übernimmt. Ihre „Weiblichkeit“ ergibt sich erst abgeleitet indirekt daraus.

Auch beim zweiten Beispiel handelt es sich um ein älteres Ehepaar. In diesem Fall ist die Ehefrau noch erwerbstätig, während der Mann bereits im Ruhestand ist. Das Paar wurde Richter genannt. Er war in der Versicherungsbranche, sie ist Bibliothekarin. Zurzeit führt Herr Richter den Haushalt fast alleine, während Frau Richter ihrer Erwerbstätigkeit nachgeht. In dieser Gesprächssequenz geht es um die Frage, wer in der Beziehung „das Sagen“ hat:

- 1 F: Er war ja nie der Ernährer, wir war'n ja beide
- 2 #immer gleichberechtigt#.
- 3 I: #Ja, Sie war'n gleich-#wertig dann auch, nicht?
- 4 F: Im Gegenteil. Mein Beruf is' vielleicht noch ,n
- 5 bißchen qualifizierter, ne?
- 6 I: Hm, hm (3 sec.)
- 7 F: Und (2 sec.)
- 8 M: Sie hat das Glück, daß sie äh im (Arbeits-
- 9 stelle) - hier, also äh äh alleinige Bibliothekarin
- 10 is', also sozusagen gleichzeitig Bibliotheksleiterin
- 11 is', äh äh und äh, also, nich' nur irgend-
- 12 jemand, der da nu irgendwas macht, sondern sie muß
- 13 eigentlich das gesamte Gebiet äh da im
- 14 Griff haben, äh, und äh - während ich
- 15 eigentlich, zwar, in der Zeit wo ich gearbeitet
- 16 hab', mehr Geld verdient hab'-- aber äh

- 17 (4 sec.) die die ---
 18 F: (leise) Hast du eigentlich
 auch nicht. Nur weil du
 19 vierzig Stunden und ich
 dreißig gearbeitet hab'.
 20 M: Ja. Aber ich mein, also
 jetzt, och tatsächliches
 21 M: Geld! Also nich', nich'?.
 Äh, nich', du
 22 hast ja auch nur ,ne dreivier-
 tel Stelle,
 23 nich'. Und äh - aber ich mein
 d-, d-, das war aber
 24 nich' bei uns eigentlich äh-
 so - ne Sache
 25 hier: Ich verdien' das Geld,
 oder so. Das
 26 is' bei uns eigentlich nie -
 dran gewesen. (Gather 1996a,
 192).

Wir sehen in dieser Interviewpas-
 sage, dass die Ehefrau mit dem
 ErnährermodeLL Über- und Unter-
 ordnung verbindet. Die Gleich-
 berechtigung in ihrer Beziehung
 versucht sie damit zu begründen,
 dass der Ehemann diesem Mo-
 dell nicht entsprochen hat, nie
 der Ernährer der Familie war (Zeile
 1). Demnach kann er auch kei-
 ne potenziellen Herrschaftsan-
 sprüche daraus für sich ableiten.
 Herr Richter widerspricht dieser
 Sichtweise seiner Frau, allerdings
 nachdem er zunächst ihre beruf-
 liche Position gewürdigt hat. Für
 die Einschätzung von Ernähr-
 positionen hält er den Vergleich
 der Einkommen für zutreffend
 (Zeile 15 und 16). Im Alltags- und
 Wissenschaftsverständnis ist die-
 ser Maßstab auch der gebräuch-
 liche: „Wer das Geld nach Hause
 bringt, hat das Sagen.“ Früher hat
 er mehr verdient als seine Frau
 und hat demnach dem männ-

lichen ErnährermodeLL entspro-
 chen. Dies will die Ehefrau nicht
 gelten lassen und versucht nun,
 mit einer weiteren Begründung
 ihre Sichtweise durchzusetzen
 (Zeile 18 und 19). Selbst nach dem
 Maßstab Einkommen schneide
 sie besser ab, da sie theoretisch
 mehr hätte verdienen können.

Diese zwei konkurrierenden Ver-
 sionen von ErnährermodeLLen
 werden nicht weiter ausgetra-
 gen. Herr Richter sucht zwar mit
 der häufigen Wiederholung des
 „nich'“ (Zeile 21) nach der Zu-
 stimmung seiner Frau zu seiner
 Version, als diese aber ausbleibt,
 lenkt er recht schnell ein. Er führt
 die Argumentation auf eine an-
 dere Ebene. Er wendet sich ge-
 nereller gegen die Geltung der
 Regel, nach der Ansprüche aus
 Ernährerrollen abzuleiten seien,
 diese gelte in ihrer Beziehung
 nicht (Zeile 23-26). Gemeinsam
 geteilte Auffassung - wenn auch
 mit einer anderen Argumenta-
 tion - ist, dass in ihrer Beziehung
 einseitige Machtansprüche (ab-
 geleitet aus Ernährerpositionen)
 nicht gelten sollen. Frau Richter
 scheint zufrieden. Betrachten wir
 das Interview insgesamt, dann
 bezieht sich Frau Richter häufiger
 auf konventionelle Geschlechter-
 normen, verneint allerdings die
 Geltung für ihre Beziehung. Sie
 argumentiert vehement gegen
 potenzielle männliche Macht-
 ansprüche und versucht ihrem
 Mann einen höchstens gleichbe-
 rechtigten Platz zuzuweisen, um
 daraus auch für sich Rechte und
 Handlungsspielräume (z.B. die
 Gleichberechtigung) abzuleiten.

Vergleicht man die beiden Fälle, dann fällt auf, dass beide Frauen versuchen, zuerst Männlichkeit und in gewisser Weise erst abgeleitet davon Weiblichkeit in der Partnerschaft (mit) zu definieren. Beide beziehen sich dabei nicht auf eigene Vorstellungen von Weiblichkeit und entwerfen dann den passenden Mann dazu, sondern beziehen sich auf eher gängige Konventionen in Bezug auf ‚Männlichkeit‘. Die eine positiv, er soll ein ‚richtiger‘ Mann sein, die andere negativ, weil er konventionelle Männlichkeitsnormen nicht voll erfüllen kann, kann er daraus auch keine Vorrechte ableiten.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Frauen ‚Männlichkeit‘ definieren würden. Der zweite Blick zeigt jedoch, der Konstruktionsmodus ‚Männlichkeit ist das erste Geschlecht‘ herrscht vor. Für Frau Hermann ergibt sich konventionelle Weiblichkeit erst abgeleitet von Männlichkeit. Für Frau Richter ergibt sich ‚Gleichberechtigung‘ erst aus der Zurückweisung von Machtansprüchen, die aus Ernährermodellen abgeleitet werden könnten. Vielleicht liegt hier der Grund für die Beharrungstendenz der Asymmetrie der Geschlechterkonstruktionen in Paarbeziehungen. Selbst bei den ‚modernerer‘ Geschlechterkonstruktionen, und die Richters sind so ein Paar (bei dem z.B. auch der Mann die Hausarbeiten übernommen hat), ist die Definition dessen, was männlich sein soll bzw. nicht mehr männlich sein soll, die erste. Nicht hier vorgestellt werden konnte, was bei der

Darstellung aller Fälle deutlich wird (Gather 1996a), dass das, was in den Beziehungen als weiblich und männlich gilt und gelten soll, bei jedem Paar auf eine je eigene Art und Weise anders definiert und ausgehandelt wird. Auf der Inhaltsebene beobachten wir eine Vielfalt der Konstruktionen und möglicherweise eine Erosion von Geschlechterdifferenzen.

Man könnte vieles gegen die beiden oben kursorisch vorgestellten empirischen Beispiele anführen. Die Paare sind schon älter, die Interviews liegen einige Jahre zurück. Der relevanteste Einwand ist sicherlich, dass dadurch, dass nur Paare interviewt wurden, bei denen beide in etwa gleich viel verdienen, Männer nicht das konventionelle Ernährermodell erfüllen, sich durch diese latent ‚problematische‘ Männlichkeit ein erhöhter aktiver Konstruktionsbedarf von Geschlecht ergibt. Andererseits ist auch zu hoffen, dass durch bessere Ausbildungen und steigendes Einkommen vor allem von jungen Frauen die Einkommensdifferenzen weiter zurückgehen und der Anteil der Paare mit gleichem Einkommen steigt. Es kann natürlich auch sein, dass die jungen Frauen mittlerweile so frei sind, dass heutzutage bei den jungen Paaren alles ganz anders ist.¹⁴

Zurück zu Beauvoir

Die Beauvoirsche Idee vom weiblichen Mythos ist für die Unter-

suchung von Konstruktionen von Geschlecht in Paarbeziehungen interessant und weiterführend. Der Konstruktionsmodus, dass Frauen das zweite Geschlecht sind, ist auch in der alltäglichen Praxis von Geschlechterkonstruktion zu finden. Es wäre lohnend, dieses Konstruktionsprinzip in Zusammenhang mit Ungleichheit und Asymmetrie in Paarbeziehungen weiter auszuloten. Dieses Deutungsmuster fand sich sogar bei Paaren, die eher ‚moderner‘ Geschlechterarrangements gefolgt sind. In den untersuchten heterosexuellen Beziehungen ist der Mann das ‚erste‘ Geschlecht. Egal, ob die Frauen konventionelle Männlichkeit stützen oder demontieren, immer geht es zuerst um Männlichkeit. Erst abgeleitet aus Männlichkeit ergeben sich für die hier untersuchten Frauen ihre eigenen Möglichkeiten und Handlungsspielräume. Man könnte sinngemäß mit Beauvoir sagen: Je nach dem, wie Männlichkeit konkret in der Beziehung definiert wird, ergibt sich das Zweite, das Andere, die Weiblichkeit für die Frauen. Anders als bei Beauvoir in den Konzeptionen des Mythos z.B. bei den Schriftstellern, zeigt sich, dass die Frauen mitsprechen, aktiv an den Definitionen von Männlichkeit beteiligt sind. Auf der Ebene der Individuen sind Männer also auch nicht (mehr?) völlig frei, Männlichkeit beliebig zu definieren.

Der Frage, ob es auch männliche Mythen gibt, wurde hier nicht näher nachgegangen. Es schimmert jedoch in den Interviewstellen

durch, dass es auch für Männer Vorgaben und Konventionen zu geben scheint (siehe hierzu z.B. auch Connell 1995, Behnke 1997, Meuser 2002).¹⁵

Zu fragen wäre auch, welche Relevanz auf dieser alltagsweltlichen Ebene das Gleichheitstabu, die Vorstellung von der unbedingten Differenz der Geschlechter, noch hat. Wird es unter moderneren Vorzeichen aufgebrochen, wenn beide Partner erwerbstätig sind und Hausarbeiten abwechselnd verrichten können? Offen bleibt an dieser Stelle auch, auf welche Art und Weise Weiblichkeit auf Männlichkeit bezogen wird. Wird Weiblichkeit abgeleitet von Männlichkeit als Ergänzung, als Gegensatz, als das Negative, als Ideal, als Spiegel oder noch anders gebildet, und welche Konsequenzen hat das für die Geschlechterkonstruktionen?

Ich habe versucht mit diesem Beitrag zu zeigen, dass es auch für Soziologinnen interessant sein kann, sich mit dem *Anderen Geschlecht* als klassischem Werk zu befassen. Das Konzept des Mythos bei Beauvoir ist meines Erachtens fruchtbar für die Untersuchung alltäglicher Praxen der Herstellung von Geschlecht in Paarbeziehungen, denn es hilft Asymmetrien in den Blick zu bekommen.

Anmerkungen

- 1 Zweitabdruck in leicht überarbeiteter Form mit freundlicher Genehmigung des Lucius & Lucius Verlags. Dieser Beitrag erschien zuerst in: *Feministische Studien* 26. Jg., Heft 2, 2008.
- 2 Ich nehme mit diesem Beitrag einen Faden wieder auf, den ich vor neun Jahren mit einem Vortrag zum 50. Jahrestag des Erscheinens des *anderen Geschlechts* begonnen hatte.
- 3 Beauvoir verwendet überwiegend den Singular, wenn sie von den Geschlechtern spricht. Gemeint sind damit im Mythenkapitel, in dem es Beauvoir um die theoretische Erklärung der Ungleichheit geht, nicht die konkreten Individuen als Akteure, sondern die Herausarbeitung von Prinzipien. Es geht, um eine heutige Terminologie zu verwenden, um die Produktion und Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen und Asymmetrien, um strukturelle Zusammenhänge.
- 4 Auf die nicht unerhebliche Kritik an einer Reihe von Aspekten im *anderen Geschlecht* (zusammenfassend z.B. Moi 1994) werde ich hier nicht detailliert eingehen, da diese sich nicht auf die Mythen beziehen, sondern z.B. am Biologie-Kapitel, am Körperbild (z.B. Hughes/Witz 1997) oder an Beauvoirs Bild von Mutterschaft ansetzen (s. z.B. Zerilli 1992, Hagemann-White 1992).
- 5 Z.B. Pythia, Sybille, Prophetin, Medium, Handleserin, Kartenlegerin, Geisterseherin (Beauvoir 1996: 205), Sirene, Circe und Nixe (Beauvoir 1996: 221), „Beatrice, die Dante ins Jenseits geleitet hat, und Laura, die Petrarca auf die höchsten Gipfel der Dichtkunst ruft“ sowie Sophia, die Erlöserin der Welt (Beauvoir 1996:237), um nur einige zu nennen.
- 6 Ich werde mich im Folgenden mit dem Konzept der (geschlechtsspezifischen) Rollen nicht weiter befassen (siehe zur Kritik auch Lopota/Thorne 1978). Dieses wurde überwiegend durch Konzepte der Konstruktion von Geschlecht abgelöst (z.B. Kelle 2006, Wetterer 2003).
- 7 Auf einer Konferenz des ZiF in Bielefeld wurde sogar der Beitrag der sozialen Normen zur Wertverwirklichung diskutiert. Der Titel der Konferenz lautete: „Normen und Werte. Zur Rolle sozialer Normen als Instrumente der Wertverwirklichung“ Bielefeld vom 8-10-5-2008
- 8 Mit diesem Verb kennzeichnet Hausen die soziale Konstruktion der Geschlechtscharaktere.
- 9 Genau dieses Problem beschreibt Carol Hagemann-White in ihrem Aufsatz: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen (1993).
- 10 Auch Kühne beschreibt ungleiche Hierarchie als einen Teil des Ordnungsprogramms der Geschlechterkonstruktion: Weiblichen Defiziten stünden männliche Überlegenheiten gegenüber (Kühne 1996).
- 11 In Ermangelung von neuerem empirischem Material greife ich auf empirische Daten aus einem älteren Forschungsprojekt zurück (Gather 1996a und b). Auch wenn sich möglicherweise in der Zwischenzeit einiges in Paarbeziehungen verändert haben könnte, ist es möglich, anhand dieser Daten zu zeigen, in welcher Hinsicht die Mythen ein interessantes Konzept für die Untersuchung konkreter Beziehungen sein könnten.
- 12 In diesem Projekt wurden 16 Paare hinsichtlich der Konstruktion von Geschlecht und Machtverteilung in ihren Beziehungen untersucht. Es handelte sich um Paare im Übergang in den Ruhestand, die alle eine Gemeinsamkeit aufwiesen: das Einkommen der Frauen lag in etwa gleich auf mit den Männern. In dieser Hinsicht galten die Paare als ‚Avantgarde‘. Die Ehepaare wurden von zwei Interviewern (einem

männlichen und einem weiblichen) gemeinsam interviewt. Für die Erhebung wurde die Methode des narrativen Interviews von Fritz Schütze (1977) gewählt. Um relevante Einzelheiten über das Treffen von Entscheidungen des Paares zu erhalten, wurde zusätzlich eine aktuelle Entscheidungsinteraktion zwischen den Partnern in Gang gebracht. Ausgewertet wurden die Interviews in Anlehnung an die Methode der objektiven Hermeneutik (Oevermann u.a. 1979).

- 13 M=Mann, F=Frau, I=Interviewer. Die Raute (#) zeigt die Stellen an, an denen Personen gleichzeitig sprechen.
- 14 Interessanterweise wird in einer Studie das junge Facharbeitermilieu als eines genannt, in dem Geschlechterdifferenz als Orientierungsmuster an Relevanz zugunsten einer pragmatischen Partnerschaft zurückgegangen sei (Behnke 1997:132). Im Beispiel Hermann zeigt sich jedoch, dass aus pragmatischen Gründen davon abgewichen wird, aber gerade in diesem Fall der Wunsch Geschlechterdifferenz dort wo es geht, (wieder) herzustellen, besonders stark ist.
- 15 Meuser beschreibt jedoch einen Typus von Mann aus dem Milieu der bürgerlichen Mittelschicht, bei dem Frauen als „Gattungswesen“ beschrieben werden, Männer als „Individuen“. Im Gegensatz zur Frau seien generalisierende Aussagen über den Mann, der sich eben durch „individuelle Differenz“ auszeichne, nicht möglich“ (1998:297).

Literaturverzeichnis

- Beauvoir, Simone de (1996, zuerst 1949): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek.
- Behnke, Cornelia (1997): *Frauen sind wie andere Planeten. Das Geschlechterverhältnis aus männlicher Sicht*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (1991): Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault. In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt a.M., S. 56–76.
- Connell, Robert W. (1995) *Masculinities*. Berkeley.
- Dölling, Irene (1990): „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“. In: *Weimarer Beiträge*, Jg. 36, S. 1180–1185.
- Dölling, Irene (2007): „Geschlechter-Wissen“ – ein nützlicher Begriff für die „verstehende“ Analyse von Vergeschlechtlichungsprozessen? In: Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika (Hrsg.) (2007): *Erosion oder Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen*. Münster, S. 9–31.
- Gather, Claudia (1996a): *Konstruktionen von Geschlechterverhältnissen. Machtstrukturen und Arbeitsteilung bei Paaren im Übergang in den Ruhestand*. Berlin.

- Gather, Claudia (1996b): Geschlechterkonstruktionen bei Paaren im Übergang in den Ruhestand. Zum Zusammenhang von Geschlecht, Macht und Erwerbsarbeit. In: *Soziale Welt*, Jg. 47, Heft 2, S. 223-249.
- Gather, Claudia (1999): Simone de Beauvoir. Eine Klassikerin der feminsitischen Soziologie? In: Yvanka B., Raynova/Moser, Susanne (Hrsg.): *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*. Frankfurt a.M., S. 180-199.
- Gerhard, Ute (1992): Westdeutsche Frauenbewegung: Zwischen Autonomie und dem Recht auf Gleichheit. In: *Feministische Studien*, Jg. 10, Heft 2, S. 35-55.
- Gildemeister, Regine (1992): Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit. In: Ostner, Ilona/Lichtblau, Klaus (Hrsg.), *Feministische Vernunftkritik*. Frankfurt a.M., S. 220-239.
- Gildemeister, Regine (2004): Doing Gender – Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*. Wiesbaden, S. 130-141.
- Gildemeister, Regine (2005): Carol Hagemann-White, Sozialisation weiblich – männlich? In: Löw, Martina/Mathes, Bettina (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*. Wiesbaden, S. 194-213.
- Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika (1992): Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Knapp, Gudrun-Alexi, Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Traditionen Brüche*. Freiburg, S. 201-254.
- Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika (Hrsg) (2007): *Erosion oder Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen*. Münster.
- Hagemann-White, Carol (1984): *Sozialisation: weiblich – männlich?* Opladen.
- Hagemann-White (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren ...". In: Hagemann-White, Carol/Rerrich, Maria S. (Hrsg.): *FrauenMänner-Bilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion*. Bielefeld, S. 224-235.
- Hagemann-White, Carol (1992): Simone de Beauvoir und der existentialistische Feminismus. In: Knapp, Gudrun-Alexi/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Traditionen Brüche*. Freiburg, S. 21-64.
- Hagemann-White, Carol (1993): Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? In: *Feministische Studien*. Jg. 11, Heft 2, S. 68-78.
- Hausen, Karin (1978): Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. In: Rosenbaum, Heidi (Hrsg.): *Seminar: Familie*

- und *Gesellschaftsstruktur*. Frankfurt a.M., S. 161-191.
- Hughes, Alex/Witz, Anne (1997): *Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler*. In: *Body & Society*. Vol. 3, S. 47-60.
- Kelle, Helga (2006): Sozialisation und Geschlecht in kindheitssoziologischer Perspektive. In: Bilden, Helga/Dausien, Bettina (Hrsg.): *Sozialisation und Geschlecht*. Opladen, S. 121-138.
- Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (1992): Vorwort. In: diess. (Hrsg.): *Traditionen-Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg, S. 9-19.
- Lopota, Helena Z./Thorne, Barrie (1978): On the Term of Sex Role. In: *Signs*. Vol. 3, No. 3, pp. 718-721.
- Lorber, Judith (1994): *Paradoxes of Gender*. New Haven.
- Luhmann, Niklas (1984): *Liebe als Passion*. Frankfurt a.M.
- Meuser, Michael (1998): *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Opladen.
- Meuser, Michael (2002): Männerwelten. Zur kollektiven Konstruktion hegemonialer Männlichkeit. Vortrag auf der Tagung: 1. Tagung AIM Gender. Online: www.ruendal.de/aim/pdfs/Meuser.pdf
- Moi, Toril (1994): *Simone de Beauvoir - Psychographie einer Intellektuellen*. Frankfurt a.M.
- Niethammer, Ortrun/Preußner, Heinz-Peter/Rétif, Françoise (2007): *Mythen überschreiben, Mythen überwinden?* In: dies (Hrsg.): *Mythen der sexuellen Differenz*. Heidelberg, S. 9-19.
- Oevermann, Ulrich/Tilman, Alpert/Konau, Elisabeth/Krambeck, Jürgen (1979): Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart, S. 352-434.
- Popitz, Heinrich (1980, zuerst 1961): *Soziale Normen*. Tübingen.
- Rubin, Gayle (1975): "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". In: Reiter, Rayna (Hrsg.): *Toward an Anthropology of Women*. New York.
- Schütze, Fritz (1977): *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien dargestellt an einem Projekt zur Erforschung kommunaler Machtstrukturen*. Bielefeld.
- Schäfers, Bernhard (1993): Die Grundlagen des Handelns: Sinn, Normen, Werte. In: Korte, Hermann/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Opladen, S. 17-34.
- Schürmann, Lena (2005): Die Konstruktion von „Hausarbeit“ in gleichgeschlecht-

- lichen Paarbeziehungen. In: Solga, Heike/Wimbauer, Christine (Hrsg.): *Wenn zwei das gleiche tun ...* Opladen, S.141-161.
- Villa, Paula-Irene (2007, zuerst 2001): Soziale Konstruktion: Wie Geschlecht gemacht wird. In: Hark, Sabine (Hrsg.): *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. Wiesbaden, S. 19-26.
- Wetterer, Angelika (2003): Die Krise der Sozialisationsforschung als Spiegel gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse. In: *Zeitschrift für Frauenstudien und Geschlechterforschung*. 21. Jg., Heft 1, S. 3-22.
- Wetterer, Angelika (1999): Ausschließende Einschließung - marginalisierende Integration. Geschlechterkonstruktionen in Professionalisierungsprozessen. In: Neusel, Aylâ/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Vielfältige Verschiedenheiten. Geschlechterverhältnisse in Studium, Hochschule und Beruf*. Frankfurt a.M., S. 223-253.
- Wetterer, Angelika (2003): Rhetorische Modernisierung. In: Knapp, Gudrun-Alexi/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Achsen der Differenz*. Münster, S. 286-319.
- Wetterer, Angelika (2004): Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. In: Becker, Ruth u.a. (Hrsg.): *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung*. Opladen, S. 122-131.
- Wetterer, Angelika (2007): Erosion oder Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen. In: Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Erosion oder Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen*. Münster, S.189-214.
- Zerilli, Linda M.G. (1992): A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity. In: *Signs*. Vol. 18, S. 111-135.

Barbara Hahn

Prekäre Kontinuitäten oder: vom Ort der „Frau“

Bis in neueste Publikationen hinein, die den Term „Frau“ historisch oder kulturtheoretisch analysieren, hält sich die Vorstellung, daß wir uns nach 1945 aus entscheidenden diskursiven Fallen befreit hätten. Die sogenannte „neue“ Frauenbewegung am Ende der 60er Jahre habe zum ersten Mal die „Natürlichkeit der Geschlechterrollen“ in Frage gestellt und damit den Weg für eine Theoretisierung der Frau geebnet, die diese weder im Bild des Anderen des Mannes noch in dem der Gleichheit festlege. Die Falle von Gleichheit versus Differenz schien nun geöffnet, eine neue Zeit konnte beginnen. Als Schlüsseltext für diese Wende in der Theoretisierung der „Frau“ gilt Simone de Beauvoirs *Deuxième Sexe*, 1949 auf französisch und 1951 in deutscher Übersetzung erschienen, ein Text, der in der Bundesrepublik vor allem seit den späten 60er Jahren intensiv gelesen wurde. Ein Buch mit ungeheurer Wirkung. Ein Buch, das durchweg unter dem Zeichen radikaler Neuerung wahrgenommen wurde.

Das ist falsch, wie vor allem die Arbeiten von Margarete Susman und Alice Rühle-Gerstel aus der Zeit der Weimarer Republik zeigen. Beide haben „die Identifikation mit einer anderen Weiblichkeit“ bereits verworfen und

stattdessen den „Umweg“ als die einzige Möglichkeit der Emanzipation angesehen. Beide haben „die Verschränkungen von Bilder- und Machtdiskurs in einer differenzierten Weise erfaßt, wie sie eigentlich der neuen Frauenbewegung als theoretische Errungenschaft zugeschrieben wird“.¹ Beide haben ihre kulturtheoretischen Arbeiten als einen „Kampf um Sprache und Bild“ verstanden, in dem nicht „Eindeutigkeit, Selbstgewißheit und Identifikation, sondern Umwegigkeit, Klugheit, Parodie und Ironie“ als die entscheidenden Denk- bzw. Darstellungsmodi angesehen wurden.²

Heute, beim Wiederlesen, verblüfft der zeitlose Optimismus des *Anderen Geschlechts*. Es ist ein gleichsam undatiertes Buch, als ob in den Jahrzehnten zuvor nichts geschehen wäre. Nicht in Frankreich, nicht im Nachbarland jenseits des Rheins, nicht in der Sowjetunion. Die Zukunft liegt vor den Lesern, in jedem Kapitel aufs Neue. Wer aber garantiert sie? Die Frau. Und genau diese Konstruktion macht das Buch so uninteressant. Zwar stützt es sich auf Theorien, die weder mit den Denkwelten der Frauenrechtlerinnen des 19. Jahrhundert noch mit denen der kulturkonservativen Frauenbewegung um die

Jahrhundertwende kompatibel sind, und dennoch sind die Resultate – schlicht und recht harmlos.

Das Buch ist in zwei große Teile gegliedert, von denen der erste mit „Fakten und Mythen“, der zweite mit „Gelebte Erfahrung“ überschrieben ist. Und nur für den ersten Teil umreißt die Einleitung einen theoretischen Rahmen: „Selbstverständlich wäre die ganze Sache sinnlos, wenn wir davon ausgingen, die Frau unterläge einer schicksalhaften physiologischen, psychologischen oder ökonomischen Bestimmung. Deshalb wollen wir zunächst die Einstellungen der Biologie, der Psychoanalyse und des historischen Materialismus zum Thema Frau erörtern.“³ Danach sollte im zweiten Teil anhand von Beispielen die „weibliche Realität“ untersucht werden. Die Gliederung des Buches entspricht dem zitierten Entwurf jedoch nicht, denn nach den drei skizzierten Wissensfeldern, die in einem Abschnitt mit dem Titel „Schicksal“ analysiert werden, folgen zwei weitere, die „Geschichte“ und „Mythos“ heißen. „Geschichte“ ist ein recht traditioneller Entwurf, der in Anlehnung an Engels *Ursprung der Familie* einen weiten Bogen von der Urgesellschaft bis in die Gegenwart zieht. Die Bewegung der Geschichte folgt dabei dem Modell des Fortschritts – in denselben Etappen wie sie von der marxistischen Geschichtsschreibung entworfen wurde. Heute, so das Resultat, ist „der Wunsch der Frau (nach Gleichheit) im Begriff, sich zu erfüllen“

(184), retardierend wirke dabei „das hartnäckige Überleben uralter Traditionen“ (187). „Geschichte“, so kann man sagen, ist nur eine Variante dessen, was der von Beauvoir verworfene Friedrich Engels bereits hundert Jahre vor-geschrieben hatte. Mit einer zeitgenössischen Pointe: der Sozialismus sowjetischer Prägung wird in Beauvoirs Modell nicht als Etappe dieser Geschichte, sondern als eine Möglichkeit neben anderen skizziert.

Im Abschnitt „Mythos“ schließlich wird fast ausschließlich an literarischen Texten die Frage entfaltet, wie der Mann die Frau definiert. Dabei entsteht ein flächiges Bild mit wenig analytischer Tiefenschärfe, da der Mann in Beauvoirs Lesart von der Antike bis zur Gegenwart in der Frau mit wenig Varianten immer dasselbe sah: dicht gedrängt werden beispielsweise Goethes *Faust II*, Novalis *Hymnen an die Nacht* und ein mittelalterlicher Hymnus nebeneinander gestellt, um den Gang zu den Müttern zu zeigen. Das Bauprinzip des Textes besteht darin, Verwandtschaften und Ähnlichkeiten zu etablieren, welche die im vorhergehenden Kapitel dargelegte historische Entwicklung suspendieren. Das könnte eine interessante Spannung erzeugen und Fragen öffnen. Doch dies unterbleibt, weil Brüche und Diskrepanzen hier wie an anderen Stellen des Buches in einer vereinheitlichenden Sprache überschrieben werden. Der theoretische Teil des Buches verhardt ebenso wie der beschreibende

an keiner Stelle in *einem* diskursiven Feld, bei *einer* Frage, in *einem* theoretischen Raum. Manchmal wechseln die Ebenen von Satz zu Satz, manchmal von Passage zu Passage. Es geht im ganzen Buch, in jedem Abschnitt, um ein vages „Alles“. Im Referat der Freudschen Psychoanalyse, die als Theorie der Sexualität präsentiert wird, lesen wir zum Beispiel: „Man darf die Sexualität nicht als unreduzierbare Gegebenheit betrachten: es gibt im Existierenden eine ursprünglichere ‘Suche nach dem Sein’, und die Sexualität ist nur einer ihrer Aspekte. Das weist Sartre in *Das Sein und das Nichts* nach“ (70).

Neben diesem Rekurs auf eine nie zitierte, sondern immer nur benannte Autorität mit Namen Sartre skandiert eine weitere Unterbrechung das Buch. An den unterschiedlichsten Stellen springt der Text in eine apodiktisch vorgetragene Hoffnung: „Die Zukunft kann nur zu einer immer tiefgreifenderen Integration der Frau in die einst männliche Gesellschaft führen“ (179), so das Ende des Kapitels über die Geschichte. „Jedenfalls ist eine Rückkehr zur Vergangenheit ebenso wenig möglich wie wünschenswert. Zu hoffen ist, daß die Männer ihrerseits vorbehaltlos die Situation annehmen, die im Entstehen begriffen ist: erst dann wird die Frau ohne Zerrissenheit leben können,“ (329) so das Ende des Kapitels über den Mythos.

Der konkrete Teil schließlich entwirft eine idealtypische Entwicklungsgeschichte weiblicher Sub-

jektivität, die aber immer nur daselbe umreißt: Die „Frau“ scheint eine verheiratete Französin zu sein, wahrscheinlich in einer Kleinstadt lebend, aufgegeben zwischen bürgerlichen Normen und dem Eingesperrtsein in eine Hausfrauenwelt. Kontrapunktisch dagegengeschnittene Skizzen von Prostituierten und Mystikerinnen sprengen diese Homogenisierung nicht, sie bestätigen sie eher.

Das *Andere Geschlecht* verklammert damit die unterschiedlichsten Phänomene und Problematiken zu einem Ganzen. In einer Art flächigen Schreibweise, die durch die heterogensten Felder des Wissens schweift und Brüche zwischen diesen überspringt. Durchweg setzen Evidenzen den Ton, und der Text kreist in Argumentationsketten, die sich wiederholen. Die „Frauenfrage“ wirft weder ein theoretisches noch ein Darstellungsproblem auf, vielmehr ist sie in ihrer präjudizierten Lösung immer schon aufgehoben.

Simone de Beauvoirs Buch entwirft die „Frau“ noch einmal als universale Kategorie, die Kontinuität und Geschichte im Sinne eines Fortschritts erzeugt. Skandiert durch den wiederholten Rekurs auf „Sarte“, den einen großen Namen im Text, und gestützt auf die allen Zeitgenossen bekannte Inszenierung als intellektuelles Paar in der Öffentlichkeit, sind dem Buch Kontext und Lektürestrategie immer schon beigegeben.⁴ Bevor Simone de Beauvoir mit ihrer Studie über das *Andere Geschlecht* an die

Öffentlichkeit trat, hatte sie literarische Texte publiziert. Dieses Buch markiert daher in der Etablierung ihrer Autorschaft eine Passage: von der Schriftstellerin hin zu einer Theoretikerin, in deren Arbeit Spuren einer akademischen Ausbildung zu sehen sind, die aber nicht wissenschaftlich schreibt. *Das andere Geschlecht* ist ein Text, der weder in Frankreich noch gar in Deutschland im Rahmen einer Universität hätte entstehen können. Er kreuzt Fächergrenzen und etabliert einen Gegenstand, der noch lange nicht akademisiert wurde.

Diese labile Anordnung - theoretische Arbeit einer Frau außerhalb der Institutionen - wird durch einen Mann abgestützt, der selbst ein etablierter Autor war. Damit wiederholt Simone de Beauvoir Schreibkonstellationen, die um die Jahrhundertwende entstanden waren. Marianne Weber hatte ihre Studie über die Geschichte von Ehe und Mutterchaft folgendermaßen eingeleitet: „Ich habe die erste Anregung zu der nachstehenden Arbeit von meinem Mann erhalten und bin, wo immer allgemeine kulturgeschichtliche Zusammenhänge berührt sind, natürlich durch seine wissenschaftlichen Arbeiten, Vorlesungen und den persönlichen Gedankenaustausch beeinflusst.“⁵ Diesen Einfluss dokumentiert das Buch im Unterschied zu Simone de Beauvoirs Studie an mehreren Stellen explizit;⁶ und während Marianne Weber ihre Studie der Mutter ihres Mannes, „Helene Weber geb. Fallenstein

in dankbarer Liebe“, zueignet, ist das *Andere Geschlecht* an einen Geliebten adressiert: „Für Jacques Bost“.⁷

In den neuen Disziplinen, die den Fächerkanon der Universität des 19. Jahrhunderts sprengen, ist diese Art der Adressierung in umgekehrter Konstellierung schon lange vor Simone de Beauvoirs Buch zu finden. Zum Beispiel in den Sozialwissenschaften. Wenn ich es recht sehe, waren Max Weber und Georg Simmel die ersten, die ihre theoretischen Arbeiten nicht nur an ihre Gattinnen, sondern auch an ihre Geliebten adressierten. Außerhalb der Universität, wo sich seit dem Beginn des 20. Jahrhundert ein komplexes Geflecht neuer Theoretisierungen der Moderne entfaltet, kam kaum ein Autor ohne diesen Schreibgestus aus. Arbeiten, die ohne institutionelle Stütze entstehen, zeigen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert ein Symptom, das man die Angst vor dem Bruchstück nennen könnte. Wenn sich Autorschaft nicht über die Spiegelung im Genre „Werk“ etablieren kann, wenn jeder einzelne Text in andere Richtungen geht und durch keinen institutionellen Rahmen gestützt wird, dann muß etwas anderes entworfen werden, das Einheit garantiert. Einheit von Autor und Werk, Einheit des Werks. Wo diese zu finden ist, davon berichten die nun entstehenden Bücher auf den allerersten Seiten. Ganze Serien theoretischer Arbeiten, die sonst nichts verbindet, werden an Ehefrauen adressiert. „Meiner lieben

Frau“ – diese Zeile lesen wir in Büchern von Martin Buber, Fritz Mauthner und Albert Schweitzer – die Reihe ließe sich endlos fortführen. Neben den Gattinnen finden wir auch hier die Geliebten.⁸

Wer aber sind diese Frauen, und warum brauchen schreibende Männer so häufig mindestens drei? Fast alle Adressatinnen sind selbst produktiv, einige arbeiten als darstellende Künstlerinnen, andere als Schriftstellerinnen. Bei außerakademischen Autoren findet sich nie eine Widmung an eine Frau, die selbst theoretisch arbeitet. Dafür ist meist zumindest eine künstlerisch tätig ist. Die Einheit von Autor und Werk braucht zu ihrer Stabilisierung ein Echo in den Bereichen, die der Autor selbst nicht ausschreitet. Sein Text hält eine Grenze zu literarischem Schreiben, auch wenn sie noch so labil ist. Und sein Text hält eine Grenze zur Politik, auch wenn er noch so sehr dorthin zielt.

Simone de Beauvoirs Widmung sprengt diese Konstellierung und bestätigt sie zugleich. Sie inszeniert sich als Intellektuelle, deren theoretische Situierung im Rekurs auf einen großen Autor garantiert und deren Weiblichkeit durch einen schriftstellernen Geliebten bestätigt wird. Das Buch beginnt und endet mit dem Hinweis auf die erotische Kompetenz der Autorin. Erst diese legitimiert den Versuch einer Rekonstruktion der „Frauenfrage“. Doch von dieser identifikatorischen Schreibposition aus gelingt lediglich eine Theoretisie-

rung, in der eine „Frau“ die „Frau“ als homogenisierende Kategorie entwirft. Ein Spiegeleffekt.

Was aber geschieht, wenn Texte keinen so konstruierten Rahmen haben? Wenn Frauen theoretische Arbeiten verfassen, die diese Bindung nicht aufweisen? Wer garantiert ihren Arbeiten einen Raum des Schreibens und ebenso der Lektüre? Zumindest im deutschsprachigen Raum – niemand. Ganz selten findet sich eine Adressierung an eine andere schreibende Frau, so wenn Margarete Susman ihr Buch über die Liebe Gertrud Simmel widmet.⁹

Doch gerade die Texte, in denen Frauen an einer Rekonstruktion des Geschlechterverhältnisses arbeiten, sind nicht adressiert.

Ein Rückblick: 1932. Alice Rühle-Gerstel, Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz

Eines dieser unadressierten Bücher ist Alice Rühle-Gerstels Studie, die unter diesem recht unaufwendigen Titel kurz vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten erschien. Vom theoretischen Ausgangspunkt her ähnelt es Simone de Beauvoirs Buch. Auch hier dienen Psychoanalyse und historischer Materialismus, der unter dem Term Marxismus eingeführt wird, als Wissensfelder, die eine Rekonstruktion der „Frau“ ermöglichen. Doch die Durchführung könnte nicht unterschiedlicher ausfallen.

Alice Rühle-Gerstels Buch ist sich seines Gegenstandes an keiner Stelle sicher. Die Schreibweise verfährt daher nicht synthetisierend; sie zeigt vielmehr Eklektik, Sprunghaftigkeit und eine Mischung der unterschiedlichsten Stile. Ein witziger, ironischer, apodiktischer Text. Ganze Teile sind narrativ gearbeitet, andere dagegen fragmentarisch, aphoristisch. Der hoffnungsfrohe Blick in die Zukunft fehlt völlig, die Kategorie „Frau“ garantiert weder Geschichte noch Kontinuität. „Frau“ signalisiert auch keine politische Strategie, die auf dem Wunsch nach Emanzipation aufruht. Es ist ein eher verwirrender Term, eine Frage, die keiner Antwort korrespondiert.

„Das Weib hat es nie gegeben,“ so heißt es zu Beginn, und „der Charakter der Frau ist Chiffre für die Herrschaftsverteilung zwischen den Geschlechtern.“¹⁰ In einer komplizierten Bewegung versucht Rühle-Gerstel, eine marxistische Analyse der Gegenwart - „innerhalb der kapitalistischen Ordnung aber sind alle Frauen der Tendenz nach Proletarierinnen“¹¹ - zu Denkfiguren ins Verhältnis zu setzen, die nichts von solchen Determinierungen wissen. Die kapitalistische Ordnung produziert ja keine Klasse „Frau“, die mit dem Proletariat auch nur annähernd zu vergleichen wäre. Jede Reflexion der Trennungslinie des Geschlechts kreuzt Klassenzuordnungen und politische Parteilagen. Daß in der marxistischen Theoriebildung in der Zeit der Weimarer Republik die Frage

nach der Frau nicht zum Problem wurde, läßt sie als defizitäre Theorie erscheinen. Ebenso defizitär aber auch die Psychoanalyse, die Rühle-Gerstel sowohl in Freud'scher wie Adler'scher Variante diskutiert.¹²

Dabei scheint sich die Argumentation auf die Adlersche Seite zu schlagen. Mit seiner rationalistischen Abwehr von Freuds Theorie des Unbewußten, das einfach zum Unverstandenen umdefiniert wurde, schien Adler politisch einsetzbare Theoreme zu bieten, die den Zusammenschluß politisch agierender Gruppen ermöglichen. Doch im zweiten Teil des Buches wird diese politisierte Psychoanalyse gleich wieder suspendiert, wenn Alice Rühle-Gerstel ein ganzes Szenarium von Frauentypen entwirft, die durch keine noch so ausgeklügelte Strategie auf einen Nenner gebracht werden können. Wir finden: das Kindweib und die Liebesgöttin, die Prinzessin und die Überspannte, die im Bild untastbarer Jungfräulichkeit erstarrte Intellektuelle und die ewige Tochter. Frauen - eine irreduzible Pluralität.

Das komplexe Geflecht von realen und symbolischen Machtverhältnissen, denen Frauen ausgesetzt sind, ist daher in keinem vereinheitlichten Ort der Frau aufzuheben: „Die ganze Welt, wie sie heute ist, ist Männerwelt. Der Raum, in dem sich die Lebensgestaltung und die Zielsetzung der Frauen vollzieht, ist entliehener Raum; der Raum der Werte und der Wirklichkeit gehört den

Männern.“ In diesem entliehenen Raum ist eine Politik von Frauen nur als Wagnis, als endloses Hin und Her zwischen unvereinbaren Polen zu haben: „Von Stunde zu Stunde müßte die Einzelne, von geschichtlichem Augenblick zu geschichtlichem Augenblick müßten die Frauen als Ganzes den elastischen Mut aufbringen, sich jeweils neu zu entscheiden und so die Antinomie schrittweise zu überwinden.“

Mit diesem Verzicht auf jegliche Strategie ist die Zukunft als Horizont einer sozialen oder gesellschaftlichen Utopie verschwunden. Einzelnes und Ganzes bleiben unvermittelt.

Das „Frauenproblem“ - von 1933 aus gesehen

„Es hat schon mehrmals in der Geschichte der extrem männlichen europäischen Kultur Frauenbewegungen gegeben; aber sie sind immer wieder versunken und versandet, ohne deutliche Spuren zu hinterlassen. Wenn die Frauenbewegung in unserer Zeit zu einer weit ausgebreiteten Wirkung und Macht gelangt ist, so liegt das daran, daß diesmal die Revolution der Frauen nur ein Teil einer größeren, umfassenderen war, die die ganze Welt erschütterte: jener Krisis des gesamten Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtseins, die um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts alle Gebiete gewaltsam in sich hineinriß, in der sich alle Wertungen

verschoben, alle Lebens- und Geistesformen erweicht und aufgelöst haben.“ In ihrem Aufsatz *Das Frauenproblem der Gegenwart* von 1926 skizziert Margarete Susman die Frauenbewegung noch als Symptom der Moderne. Die „schmerzliche Revolution“, vor der die Frauen stehen, ist noch mit einem Ziel unterlegt, der Text optimistisch gestimmt. Im Unterschied zum weitgehend kontrapunktischen Denken, wie es innerhalb der Frauenbewegung gepflegt wurde, setzt Margarete Susman dabei nicht auf die Frauen als positive Macht gegenüber der „extrem männlichen europäischen Kultur“. Um einer „vorethischen Existenz“ zu entrinnen, in der die Frau im Bild des Mannes verschwand und als Ort des Schweigens imaginiert wurde, bedürfe es einer Bewußtwerdung, die die „Krisis des gesamten Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtsein“ der Zeit bearbeite. Dafür stünden den Frauen nur Wort und Werk des Mannes bereit, doch im Umweg durch diese - „der einzige Weg der Frau <ist> der Umweg“¹³ - könne sich ein Denken herausbilden, das einer neuen Zeit adäquat sei.

Diese Revolution verlaufe nicht analog zu anderen Revolutionen: „Die Revolution der Frau hat nicht einfach den gesetzlichen Verlauf und Rhythmus anderer Revolutionen: einmütiges Sichaufbäumen gegen unerträglich gewordene Bindungen, von dem nur der nicht freiheitlich gesinnte Teil der Menschen sich zurückhält - son-

dern hier ist alles bunt und verwirrend gemischt. Hier bindet eine andere Macht der Freiheit gebieterisch die Hände; hier werden Ketten Kränze und Kränze Ketten.“ Diese „andere Macht“ ist eine symbolische Ordnung, in der der Frau nur eine abgeleitete Existenz im Bild des Mannes zukam. Ein „eigentlicher“ Ort, von dem aus rebelliert werden kann, ein Rekurs auf irgendwelche substantiellen Sicherheiten, ist daher versperrt. Nur der Umweg bleibt als Weg einer Revolution, der Kampf um Sprache und Bild als immer neue Aufgabe.

1933 verschwindet dieser Horizont; durch die Ereignisse in Deutschland treten alle Überlegungen zur Bedeutung der Frauenfrage und ihrer Perspektive in einen anderen Kontext. Die Revolution von 1918 muß daher ebenso neu bewertet werden wie alle Bemühungen der Frauenbewegung während der Weimarer Republik. In einem Aufsatz *Wandlungen der Frau* schreibt Margarete Susman: „Die Frauenbewegung in ihren Anfängen war unproblematisch und naiv. Sie ging aus von dem festen Boden einer Welt, deren geheimes Wanken sie noch nicht spürte. Indem sie Gleichberechtigung vor den Gesetzen des Mannes, Mitarbeit an seinen Ordnungen und an seinem Werk, freie Einordnung ihres Eigenen in die männliche Welt erstrebte, erscheint ihr Kampf zunächst als ein Wettkampf mit dem Manne um seine Welt. Aber als sich ihr dann wirklich fast über Nacht die Tore zu der erstrebten

Welt öffneten, da geschah es in dem ungeheuersten Zusammenbruch. Es zeigte sich: der Mann hatte der Frau gar keine Welt mehr anzubieten; alle seine Ordnungen und Gesetze waren zerfallen.“

Die Erlangung des Wahlrechts, der Zugang zu Bildungsinstitutionen sind nicht mehr einfach als Erfolge oder Fortschritte zu werten. Daß diese so lange wie Bastionen verteidigten Institutionen sich auch Frauen öffnen, wird vielmehr als Symptom einer tiefen Krise der modernen Gesellschaft gelesen. Die „Heimatlosigkeit und Lebensangst des Mannes“, die dieser als Reaktion auf die Krise ausbildete, habe eine gefährliche Sehnsucht nach der „bergenden mystischen Allmutter: der magna Mater“ wachsen lassen. Doch diese Sehnsucht kann die Frau, ebenso wie der Mann, entlassen aus einer vom Metaphysischen gestützten Welt, nicht erfüllen. Mann und Frau stehen sich nicht mehr als „Frage und Gegenfrage“ gegenüber; seit der Himmel leer ist, fehle ihrem Dialog, der meist als Kampf ausgetragen wurde, das Dach der Metaphysik: „Beim Erwachen aus einem Traum, der so lang war wie die europäische Geschichte, steht die Frau frierend im Leeren.“¹⁴

Diesen Text habe sie „unmittelbar vor dem Aufstieg Hitlers wirklich unter Qualen geschrieben, weil ich fühlte, wie schon alles sich veränderte, wie diese schmerzliche Revolution in eine gänzlich andere einmündete“¹⁵, so heißt

es in Margarete Susmans Autobiographie *Ich habe viele Leben gelebt* an der Stelle, wo sie ihre Flucht aus Deutschland 1933 skizziert. Doch eine neue Reflexion der Kategorie „Frau“ ermöglicht ihr, die tiefe Zäsur dieses Jahres in Hinblick auf eine Geschichte zu lesen, die nun in einem jähen Zusammenbruch zu ihrem Ende kommt. In einer metaphorisierenden Sprache, in eindringlichen Denkbildern wird diese Revolution entworfen. Die Ahnung vom Ende einer Geschichte, die Europa zum Grund hatte, die Europa durchzog und prägte, entzieht sich der Darstellbarkeit. Im Rhythmus des Textes, seiner inneren Spannung und Brüchigkeit, sind jedoch Spuren davon lesbar. Europa - Produkt und Effekt einer dualen Anordnung, die Mann und Frau genannt wird oder auch Gott und Welt und dann vermittelbar erscheint durch den Menschen. Doch der Zusammenbruch des Metaphysischen hat diese Dualitäten gesprengt, und kein Drittes tritt hervor, das die beiden Pole in eine Beziehung setzen könnte. Damit hat Europa seine Soziabilität verloren; es wird zum Synonym eines Chaos, das in Susmans Text keine Struktur bildet. Und so gruppiert sich der Text zwar noch um die Begriffe „Mann“ und „Frau“, um „Frauenbewegung“ und „Frauenproblem“, doch die „gänzlich andere Revolution“, von der Susman in Blick auf die Nationalsozialisten spricht, scheint deren Bedeutung suspendiert zu haben. In den Texten, die sie nach 1945 publiziert, ist das Geschlecht als Konstituan-

te eines kulturellen Zusammenhangs verschwunden. In keinem späteren Text wird noch einmal an der Serie von Reflexionen über die Dualität von Mann und Frau als strukturbildende Kategorien Europas angeknüpft.¹⁶

Noch einmal – nach 1945. Ein Neubeginn?

Nicht nur Margarete Susman greift nach 1945 nicht wieder auf ihre Arbeiten zum Frauenproblem zurück. Inzwischen ist mitten in Europa etwas geschehen, was vor 1933, bei aller banger Voraussicht, undenkbar schien. Der kulturelle Kontext „Europa“, wie Susman ihn in ihren letzten in Deutschland geschriebenen Texten entwarf und kritisierte, wurde vernichtet. Einem Zivilisationsbruch ohne Beispiel ist nachzudenken, und der scheint dem Frauenproblem völlig heterogen zu sein.

Während Susman nun einen zentralen Bereich ihres Nachdenkens und Schreibens beiseiteschiebt, um sich der Frage der Zeit zuzuwenden – wie war der Massensmord an den europäischen Juden möglich geworden –, geht Karl Jaspers einen anderen Weg. Er löscht den Ort der Frau genau dort, wo er ihn vorher reflektiert hatte. 1946 veröffentlicht er eine zweite, völlig umgeschriebene Fassung eines Buches, das er 1923 erstmals publiziert hatte. Beide Versionen tragen denselben Titel: *Die Idee der Universität*. Vergleicht man die beiden Fassungen, dann

zeigt sich, daß in der späteren entscheidende Passagen fehlen. Der politische Einsatz jeglicher Reflexion über Bildungseinrichtungen dagegen wird viel schärfer reflektiert als am Beginn der Weimarer Zeit: „Dass wir leben, ist unsere Schuld ... Wir haben Blicke in die Realität von Welt und Menschen und uns selbst getan, die wir nicht vergessen. Was daraus in unserem Denken wird, ist unabsehbar.“ Die Erneuerung der Universität wird nun zum entscheidenden Prüfstein einer Demokratisierung Deutschlands: „Die Idee der Universität und die Diktatur schließen einander aus, das hat der Nationalsozialismus gezeigt. Die Idee der Universität wirkt mit an dem Rechtsstaat freier Menschen.“¹⁷

1923 hatte Jaspers sein Nachdenken über die Universität mit einer Auffaltung verschiedener Orte des Wissens begonnen, an denen man – wie er schreibt – Bildung erwerben kann: „Gymnasium, öffentliches Leben, agora, Fürstenhof, Salon, Universität“.¹⁸ Denke sie an keinen bestimmten Ort des Wissens gebunden, sondern an die Bewegung des Fragens: „Grenzenloses Fragen und das Nichtwissen im Allgemeinen“¹⁹ werden als Basis jeglicher Reflexion bestimmt. In einer genaueren Definition dieses Prozesses etabliert Jaspers eine duale Anordnung, die durch einen heterogenen dritten Term gestört wird. „Echte Diskussion, die keine Grenzen kennt, gibt es nur zu zweien unter vier Augen“, schreibt Jaspers, um dann Formen dieser Kommunikation zu nennen: „Freundschaft

zu zweien“, „Liebe und Ehe“, die ihren „Unterbau in vitalen Beziehungen haben, der Sexualität, der Männerfreundschaft“.²⁰ 1946 ist von all dem kaum noch etwas geblieben. Es ist zwar noch von „echter Diskussion, die keine Grenze kennt“ die Rede, die sich „nur zu zweien unter vier Augen“ vollziehe.²¹ Doch die Liebe ist verschwunden und mit ihr die Sexualität. Ein schwer zu lesender Einschnitt. Die Universität rückt wieder ins Zentrum, vielleicht auch gerade deshalb, weil sie politisch so schrecklich versagt hatte. Jaspers scheint ähnlich wie Susman davon auszugehen, daß theoretische Arbeit nun mit Problematiken konfrontiert ist, zu denen die Kategorien Frau und Mann keinen einfachen Zugang bieten.

In gewisser Hinsicht folgt auch Hannah Arendt dieser Auffassung. Sie hatte sich aus Deutschland mit einer Rezension von Alice Rühle-Gerstels Buch über das *Frauenproblem der Gegenwart*²² verabschiedet, um in Zukunft nicht mehr in diesem Fragefeld zu arbeiten. Ihr Thema nach 1945 ist bekanntlich der Totalitarismus. Jedes Interesse an der Frage nach der Emanzipation der Frau wurde durch den Holocaust suspendiert.

Nach 1949. Die „Frau“ - eine fatale Kontinuität

An deutschen Hochschulen rückte die Frage nach der Emanzipation der Frau erst am Ende der

60er Jahre in den Rang einer akademisch etablierten Fragestellung auf. Zum Grundlagentext wird dabei gerade auch Simone de Beauvoirs Buch, das den Bruch in der Moderne nicht bearbeitet. Im Gegenteil, er wird sogar geleugnet, wenn es in der Einleitung heißt: „Dem 'Ewigweiblichen' entspricht die 'schwarze Seele' und der 'jüdische Charakter'. Insgesamt ist das jüdische Problem allerdings sehr verschieden von den beiden anderen: der Jude ist für den Antisemiten weniger ein Unterlegener als vielmehr ein Feind, und ihm wird in dieser Welt kein eigener Platz zugestanden - eher möchte man ihn vernichten.“²³

Dieser Satz - zu lesen in einem 1949 publizierten Buch - signalisiert eine verdrängende Vermeidung. Sie zeigt sich in der verblüffenden Harmlosigkeit, die die theoretische und ebenso die politische Dimension der Rekonstruktion der Frauenfrage anbetreffen. Doch - diese Vermutung drängt sich auf - vielleicht war diesem Text gerade deshalb ein so großer Erfolg beschieden. Vielleicht war er gerade deshalb so gut als Grundlagentext geeignet, während umgekehrt die in der Weimarer Republik entworfenen Denkräume bis heute weitgehend unentdeckt blieben.

Wenn ich es recht sehe, kam dem *Anderen Geschlecht* diese Funktion nur in Deutschland zu. Damit korrespondiert das Buch dem prekären Ort, den Frauen an deutschen Universitäten ebenfalls bis heute einnehmen. Des-

sen Geschichte muß hier nicht noch einmal aufgerollt werden. Sie ist nur allzugut bekannt. Daß sie weiterwirkt, möchte ich am Ende meiner Überlegungen am Verschwinden des Terms „Frau“ zeigen.

Der Term Frau ob im Singular oder Plural, ist ein ubiquitäres Wort, ein Universalschlüssel zu den unterschiedlichsten Problemen, Feldern und Zeiten. In institutionalisierten Zusammenhängen dagegen verwandelt er sich zum Signal eines regionalisierten Problem, das daher meist in Form zusammengesetzter Nomen auftritt: In der Politik gibt es Frauenbewegung, Frauenfragen, Frauenquoten, Frauenförderung und so weiter. In der Universität Frauenforschung, Frauenbeauftragte und so weiter. Aus theoretischen Debatten dagegen ist der Term sowohl in seiner einfachen Form wie als Kompositum im Laufe der letzten Jahren fast vollständig verschwunden.

„Frau“ und mit diesem Term verbunden auch der „Feminismus“ sind in den letzten Jahren in „Gender Studies“ und „Studien zur Geschlechterdifferenz“ umgeschrieben worden. Seither ist der Feminismus in theoretischen wie hochschulpolitischen Auseinandersetzungen stärker als je zuvor ein negativ konnotierter Begriff. Er markiert die Grenze dessen, worüber man sich ungestraft Gedanken machen darf. Wer das Wort ohne Distanzierung in den Mund nimmt, steht unter Ideologieverdacht. „Geschlechterdifferenz“ und „Gen-

derstudies“ tragen im Kontext deutscher Universitäten deutliche Zeichen einer Vermeidung, die präzise den Preis der Akademisierung einer Frage markieren. Hochschulpolitische, wissens- und institutionskritische Debatten sind weitgehend verschwunden. Als ob es kein Problem mehr gäbe. Damit ist eine Falle zugeschnappt.

Die „Frauenfrage“ ist nicht mehr aufgeschoben wie in einigen theoretischen Feldern nach 1945, sie signalisiert auch kein Versprechen mehr wie im *Deuxieme Sexe*. Sie wurde wegübersetzt, und so stolpert man über kein Problem mehr – wie bei einem Versprecher.

Als Versprecher, als Stolperstein sollte man sie ruhig halten – die Frau. Dann gäbe sie viel zu denken auf. Nach wie vor.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Ingeborg Nordmanns Kommentar in: Margaret Susman. *Vom Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von I.N. Frankfurt a.M. 1992, S. 179.
- 2 Ingeborg Nordmann, Alice Rühle-Gerstel (1894-1943). Der Versuch, Emanzipation individuell zu denken. In: *Frauen in den Kulturwissenschaften*. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt. Hrsg. von Barbara Hahn. München 1994, S. 258.
- 3 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbek 1992, S. 26. Nachweise im folgenden direkt im Text.
- 4 Im Rekurs auf Sartre wird das Buch auch bis heute gelesen. Vgl. zum Beispiel Judith Butler, *Sex and Gender* in Simone de Beauvoir's *Second Sex*, in: *Yale French Studies*, S. 35-49. Der Artikel handelt – im Gegensatz zum Titel – weitgehend von Sartres Arbeiten; vgl. S. 37-41 sowie 48f.
- 5 Vgl. Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*. Tübingen 1907, S. VI f.
- 6 Auf S. 63 heißt es, dass sie „den Gedankengängen“ folge, „die mein Mann s.Z. im Kolleg bot“. „Die folgenden Mitteilungen über die Verfassung des russischen Mir verdanke ich teilweise meinem Mann“, liest man auf S. 356. An einer anderen Stelle taucht Max Weber dann als Autor auf: „Ueber die ideellen Grundlagen des reformatorischen und täuferischen Naturrechts ist, zusammen mit Jellinek's Schrift ‚Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte‘ (2. Auflage, 1905) und manche Bemerkungen in dem Aufsatz von Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Archiv f. Sozialwissenschaft Bd. XXI, XXII)“; S. 404f.

- 7 An einen früheren Geliebten, wie Simone de Beauvoir in ihren Briefen an Nelson Algren betont. Diese Korrespondenz begleitet das Verfassen des *Anderen Geschlechts*, wobei das Buch im Briefwechsel allerdings kaum diskutiert, sondern nur erwähnt wird. Vgl. *A Transatlantic Love Affair. Simone de Beauvoir. Letters to Nelson Algren*, hrsg. von Sylvie Le Bon de Beauvoir, New York 1997. Im Juli 1948 schreibt sie zum Beispiel: „I read again half of what I had written about women. Did I write it? It seemed quite a foreign thing“; S. 200.
- 8 Ernst Bloch hat alle seine noch in Europa veröffentlichten Bücher mit einem weiblichen Namen versehen, und zwar den *Geist der Utopie* mit dem seiner ersten Frau, Else Bloch-von Stritzky, die *Spuren* wurden Linda Oppenheimer und die *Erbschaft dieser Zeit* von 1934 „Meiner lieben Karola Piotrowska“ gewidmet. Eine ähnliche Reihe bei Georg Lukacs. Auf der ersten Seite von *Die Seele und die Formen* (1911) lesen wir: „Dem Andenken Irma Seidlers“; die *Theorie des Romans* (1916) nennt Jelena Grabenko und *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) schließlich Gertrud Bortstieber als Adressatin. Walter Benjamin schließlich adressierte das *Trauerspielbuch* an seine Frau Dora Benjamin, die *Einbahnstraße* ist bekanntlich für Asja Lacis, der Aufsatz über *Goethes Wahlverwandtschaften* für Julia Cohn.
- 9 Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*. Jena 1912, wurde „Gertrud Simmel zugeeignet“.
- 10 Alice Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz* (1932), zitiert nach der Neuausgabe von 1972, die unter dem Titel: *Die Frau und der Kapitalismus* beim Verlag Neue Kritik in Frankfurt erschien; hier S. 67.
- 11 Ebd., S. 23. An einer anderen Stelle heißt es: „Die Frauen sind recht eigentlich die Proletarier der Geschlechterfrage.“ S. 397.
- 12 Dieses Feld hatte Rühle-Gerstel einige Jahre zuvor bereits bearbeitet, vgl. Alice Rühle-Gerstel, *Freud und Adler. Elementare Einführung in Psychoanalyse und Individualpsychologie*, Dresden 1924.
- 13 Margarete Susman, Das Frauenproblem der Gegenwart, in: Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden*, S. 143-167.
- 14 Margarete Susman, *Wandlungen der Frau* (1933). In: M.S., *Gestalten und Kreise*, Zürich 1954, S. 160-177.
- 15 Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Stuttgart 1964, S. 137.
- 16 Besonders auffallend im Vorwort zur Nachkriegsausgabe von: *Die Frauen der Romantik*, Köln 1960, vgl. vor allem S. 5ff.
- 17 Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin 1946.
- 18 Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin 1923, S.9. In der Fassung von 1946 heißt es leicht abgewandelt: „Gymnasium, öffentliches Leben der Agora, Fürstenhof, Salon, Universität“; S. 33.
- 19 Jaspers, *Idee der Universität* (1923), S. 20.
- 20 Ebd., S. 37ff.
- 21 Jaspers, *Idee der Universität* (1946), S. 61.
- 22 Hannah Arendt, Rezension von: Alice Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz*, in: *Die Gesellschaft* 10 (1933), S. 177-179.
- 23 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 20.

Susanne Moser

Die Frauen: Opfer der Dialektik

Das Thema der Anerkennung bei Simone de Beauvoir

In ihrem Artikel „Hegel, die Frauen und die Ironie“ bezeichnet Seyla Benhabib Hegel als den Totengräber weiblicher Emanzipationsbestrebungen, indem er die Frau einer großartigen, aber letztlich zum Untergang bestimmten Phase der dialektischen Entwicklung zuweist, die „den Geist in seiner Kindheit befällt.“¹ Die Frauen seien dadurch zu Opfern der Dialektik geworden. Was wir heute tun können, so Benhabib, sei, „der Dialektik ihre Ironie zurückgeben, der Parade der historischen Notwendigkeit (...) ihr pompöses Gehabe nehmen: das heißt, den Opfern der Dialektik (...) ihr Anderssein wiedergeben, und das heißt, wirklich dialektisch gedacht, ihr Selbstsein.“²

Ich möchte in diesem Beitrag der Frage nachgehen, welche Rolle die Dialektik und die Anerkennungstheorie Hegels im Werk von Beauvoir spielen und welche Auswirkungen dies auf ihr Verständnis des Frauseins hat. Werden auch bei Beauvoir die Frauen zwangsläufig auf einer niederen Stufe zurückgelassen oder gibt es ein Konzept der Andersheit, wie Benhabib es fordert, und wenn ja, wie würde dieses aussehen? Um all diese Fragen beantworten zu können müssen wir uns zwei Problemkreisen zuwenden: dem Thema der Anerkennung und dem damit zusammenhängen-

den Problem der Subjektkonstitution.

Zum Ursprung des Begriffes der Anerkennung

Charles Taylor spricht von zwei Wurzeln der Anerkennungsdebatte.³ Einerseits führte 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,⁴ womit die gleichberechtigte Anerkennung zu einem wesentlichen Bestandteil der demokratischen Kultur wird. Andererseits bringt die neuzeitliche Wendung zur Subjektivität eine Form von Innerlichkeit und Einzigartigkeit, eine innere Stimme und ein moralisches Gefühl in uns hervor,⁵ wodurch das Prinzip der Originalität und in weiterer Linie der Differenz eingeführt wird. „Nicht nur, dass ich mein Leben nicht nach den Erfordernissen äußerlicher Konformität gestalten soll – außerhalb meiner selbst kann ich gar kein Modell dafür finden, wie ich mein Leben leben soll. Ich kann dieses Modell nur in mir selbst finden.“⁶ Diese auf Herder zurückgehende Idee

der Authentizität kann in zwei Hinsichten verstanden werden: sowohl in Bezug zum individuellen Menschen inmitten anderer Menschen, als auch in Bezug auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker.⁷ Deutsche sollten nicht versuchen, sich in künstliche und damit unvermeidlicherweise zweitklassige Franzosen zu verwandeln, wie es ihnen Friedrich der Große nahegelegt hatte. Auch die slawischen Völker sollten ihren eigenen Weg gehen. Andererseits findet die Idee der Authentizität über Heideggers Konzept der „Eigentlichkeit“ Eingang in den Existentialismus von Sartre und Beauvoir. Sie fordern 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.

Axel Honneth hingegen setzt den Ursprung des Begriffs der Anerkennung bei Hegel an.⁸ Hegel, so Honneth, übernehme das in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* entwickelte Prinzip der Anerkennung, welches dieser „als eine dem Rechtsverhältnis zugrundeliegende ‚Wechselwirkung‘ zwischen Individuen“⁹ aufgefasst habe. Honneth knüpft in seiner Anerkennungstheorie explizit an Hegels Jenaer Frühwerk an, in dem dieser den Prozess der Anerkennung noch von der individuellen intersubjektiven Seite her verstanden hatte, während später diese Perspektive in zunehmendem Maße zugunsten der Philosophie des Geistes aufgegeben wurde. Honneth interpretiert

Hegel dahingehend, dass dieser die verschiedenen Konfliktsituationen, wie z. B. das Verbrechen, auf den Umstand 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.“¹⁰ 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. Es kann hier nicht der Rahmen sein, Honneths Theorie der Anerkennung zu diskutieren, auffällig erscheint jedenfalls die explizite Aussparung der feministischen Thematik,¹¹ die sofort die Frage mit sich brächte, wieso die Frauen den von Hegel beschriebenen Individualisierungsprozess so lange Zeit nicht beansprucht haben.

Ich möchte nun in der Folge kurz jene Momente von Hegels Anerkennungstheorie herausarbeiten, die für das Verständnis von Beauvoirs Konzept der Anerkennung im Kontext des Geschlechterverhältnisses relevant sind.

Aspekte der Hegelschen Anerkennungstheorie

Die entscheidende Frage der Neuzeitlichen Ethik- und Rechtsdebatte lautet: 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 zu allererst das Eigentum begründet? Mit genau diesen Fragen beschäftigt sich Hegel in der *Jenaer Realphilosophie von 1805-06*, wo er schreibt: „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?“¹² Solche Fragen, sagt Hegel, können nicht beantwortet werden, denn die Besitzergreifung wird erst 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“¹³ 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] die Bewegung und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf: er ist Anerkennen, das Natürliche ist nur, es ist nicht Geistiges.“¹⁴ 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.“¹⁵ Dass nicht Familie und Liebe als Grundlage des Anerkennungsprozesses gelten können, versteht sich aus der Hinwendung zum Neuzeitlichen Subjekt, aus der Emanzipation gerade eben von diesen familiären, feudalen Strukturen, in denen die Herrschaftsverhältnisse und die damit zusammenhängenden Anerkennungsverhältnisse von Blutsverwandtschaft, Zugehörigkeit zu Grund und Boden und Legitimation durch Gottes Gnaden abgeleitet wurden. Während aber die Frauen im Schoße der Familie verbleiben, lehnt sich das zum „Fürsichsein“ gelangte männliche Individuum gegen das Dasein, das die Familie im Besitz hat, auf und möchte als „gewusstes“ Fürsichsein anerkannt werden, was zum Kampf auf Leben und Tod führt.¹⁶ 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.

Während es Hegel in der *Jenaer Realphilosophie* darum ging nachzuvollziehen, wie es durch den Kampf um Anerkennung zur Bildung eines allgemeinen Bewusstseins aus den Handlungen und Interaktionen einzelner Bewusstseine kommt, das zu einem allgemeinen Willen des Rechtszustandes führt, handelt es sich in der *Phänomenologie der Geistes* um die Erfahrung und die Erscheinungsweisen des entäußerten Geistes bei seiner Rückkehr zu

sich selbst im absoluten Wissen. 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 Anerkanntes“,¹⁷ während andererseits so etwas wie Anerkennung oder Kampf um Anerkennung überhaupt erst zu Stande kommen kann, wenn ein Selbstbewusstsein auf ein anderes Selbstbewusstsein trifft.¹⁸ Diese Situation schafft eine Bedrohung für das Selbstbewusstsein, denn in Hegels Modell lehnt das Selbstbewusstsein jede Andersheit als Selbstverlust, als Ausser-sich-sein ab.¹⁹ Erst wenn es seine „Sichselbstgleichheit“ durch Ausschließung aller Anderen durch einen Kampf auf Leben und Tod wiederhergestellt hat, kann es die Gewissheit seiner selbst, nämlich „für sich zu sein“, wieder herstellen. Das eine Bewusstsein sieht so lange das andere als Bedrohung an, solange es sich nicht als Teil eines übergeordneten Ganzen, als Teil des Geistes ansieht, dessen Struktur darin besteht, dass „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“²⁰ Erst dann bedeutet der Andere keinen Selbstverlust mehr, denn im Bewusstsein von der Einheit von „Ich“ und „Wir“ transzendiert das Selbst nicht nur seine un-

mittelbare, „lebendige“ Individualität, sondern auch die sich durch Ausschluss des Andersseins definierende Einzelheit des Bewusstseins selbst.²¹

Das Wesen des Selbstbewusstseins besteht in seiner Doppelsinnigkeit, nämlich einerseits Bewusstsein der uns umgebenden sinnlichen Welt zu sein, und andererseits Bewusstsein seiner Selbst zu sein – ein Gegensatz, den das Selbstbewusstsein aufheben will, um die Gleichheit seiner selbst mit sich herstellen zu können. Dem Selbstbewusstsein geht es also darum das Ansichsein der Welt mit seinem 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.“²² Diese Struktur des Selbstbewusstseins wird später für Sartres Für-sich-sein eine Rolle spielen, indem „das Fürsich-sein das ist, was es nicht ist und nicht das ist, was es ist.“²³ Jedoch wird bei Sartre und bei Beauvoir 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, indem der Versuch des Menschen, sich zum An-sich-Für-sich, und damit zu Gott zu machen, als

zum Scheitern verurteilt angesehen wird. Sartre bestätigt zwar, dass ganz im Sinne der Hegelschen Philosophie jede menschliche-Realität²⁴ ein direkter Entwurf ist, das eigene Für-sich in An-sich-Für-sich umzuwandeln, und zugleich einen Entwurf zur Aneignung der Welt als Totalität von An-sich-sein in der Art einer grundlegenden Qualität darstellt.²⁵ Dies aber sei eine sinnlose Passion. Erst wenn der Mensch dieses Scheitern auf sich nimmt, kann er zu seiner Eigentlichkeit gelangen.

Das Problem des Anderen bei Beauvoir

Bereits im Jahre 1927, also im Alter von 21 Jahren, hebt Beauvoir in ihrem Tagebuch 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.“²⁶ Rückblickend auf ihr Leben und ihr Werk beschreibt Beauvoir in ihren Memoiren *In den besten Jahren* in auffallend selbstkritischer Weise, wie sie in ihrer Jugend durch ihren uneingeschränkten Glauben an die Macht ihres Willens geprägt gewesen sei: „Ich wollte nicht wahrhaben, dass auch andere

genau wie ich Subjekt, Bewusstsein sein könnten.“²⁷ 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.“²⁸ In einem ihrer ersten Romane *Sie kam und blieb* stellt sie das Thema der Anerkennung ins Zentrum der Auseinandersetzung. Ausgehend von einem Zitat Hegels, das sie als Motto ihrem Roman voransetzt – „Ebenso muss jedes Bewusstsein auf den Tod des anderen gehen“,²⁹ – betont Beauvoir die Konflikthaftigkeit des Verhältnisses zum Anderen und die Schwierigkeit wechselseitiger Anerkennung. Der einzige Ausweg aus dem Dilemma wechselseitiger Ansprüche besteht für sie zu diesem Zeitpunkt im Tod der Rivalin. Hatte Beauvoir in diesem 1943 erschienenen Roman den Konflikt mit dem Anderen noch als unlösbares Problem angesehen, so sucht sie in ihren folgenden Werken 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. Ebenso wie der 1947 erschienene Ethikentwurf *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* werden jetzt Stellungnahme und Verpflichtung zum konkreten Engagement gefordert. Erst die Besetzung Frankreichs durch die Deutschen und der zweite Weltkrieg hatten eine Zäsur im Leben Beauvoirs herbei-

geführt. „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.“³⁰ Die Geschichte hatte, so berichtet sie, Besitz von ihr ergriffen. Ideen, Werte, alles wurde umgestürzt. Ihr vormalig idealistischer Zugang zur Welt wurde durch eine immer stärkere Akzentuierung der Situiertheit und der historischen Konditioniertheit des Menschen abgelöst. 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 aus einer komplett neuen Sicht heraus, der des Geschlechterverhältnisses. Beauvoir zeigt, wie die Frau vom Mann und einer männerdominierten Welt als die absolut Andere konstituiert wird, wodurch ihr die Anerkennung als Subjekt verweigert wird. Beauvoir stellt damit das Problem des Anderen in einen neuen und ganz anderen Kontext als Sartre, der sich bereits in *Das Sein und das Nichts* eingehend mit diesem Thema beschäftigt hatte. Während Beauvoir in ihren Frühwerken noch angenommen hatte, dass das Individuum seine menschliche Dimension nur durch die Anerkennung des Anderen erhält,³¹ 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 gesellschaft-

lichen Anerkennungsprozess bestimmt wird. Wenn man die menschliche Realität ausschließlich als ein auf Solidarität und Freundschaft beruhendes *Mitsein* ansehen und Hegels These einer grundsätzlichen Feindseligkeit zwischen zwei Bewusstseinen ignorieren würde, dann blieben viele Phänomene unverständlich: „Sie werden erst begreiflich, wenn man wie 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 Unwesentlich, als Objekt zu konstituieren.“³²

Diese Feststellung Beauvoirs aus dem *Anderen Geschlecht* könnte auch für *Sie kam und blieb* gelten, im *Anderen Geschlecht* ist Beauvoir jedoch nicht mehr nur an individuellen, sondern auch an kollektiven Auseinandersetzungen interessiert. „Zwischen Dörfern, Stämmen, Nationen, Klassen gibt es Kriege, Potlatches, Handelsbeziehungen, Verträge und Fehden, die der Idee des Anderen ihren absoluten Sinn nehmen und ihre Relativität offenbaren; Individuen und Gruppen sind wohl oder übel gezwungen, die Wechselseitigkeit ihrer Beziehung anzuerkennen. Wie aber kommt es dann, dass zwischen den Geschlechtern diese Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden ist?“³³ Beauvoirs zentrale Fragestellung lautet somit: wie war es möglich, dass es zwischen Mann

und Frau niemals zu einem Kampf um Anerkennung gekommen ist, beziehungsweise warum ist die Frau „nie als ein Subjekt vor den anderen Mitgliedern der Kollektivität aufgetaucht“?³⁴

Zum 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 ist jedoch notwendig, 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. Ich unterscheide daher zwischen dem Subjekt der Existenz, dem Subjekt der Moral und dem Subjekt der Herrschaft.³⁵ 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 als Subjekt verschiedene Ansprüche und Dimensionen in sich vereint, die philosophisch hermeneutisch zu unterscheiden wären. Auch wenn es bei Beauvoir so aussieht, als würde sie zum Beispiel ein Sub-

jekt der Herrschaft an bestimmten Stellen annehmen, so muss berücksichtigt werden, dass dieses Herrschaftssubjekt sowohl über eine konkrete Existenz verfügt als auch bestimmte Moralanprüche erhebt. Ebenso kann das Subjekt der Existenz immer wieder einen Herrschaftsanspruch stellen. Das Subjekt der Moral ist nicht herrschaftsneutral – es kann die Herrschaft in Frage stellen oder sie auch für sich allein beanspruchen. Der Existentialismus radikalisiert die Konzepte der Moderne, indem er Existenz, Subjekt und Freiheit von einem von Gott vorherkonzipierten Begriff des Menschen,³⁶ beziehungsweise einer vorherbestimmten menschlichen Natur entkoppelt und als bewegliche ontologische Grundstruktur jedes einzelnen existierenden Menschen ansieht: jeder Mensch ist eine historisch-werdende und bis ans Lebende nie endgültig realisierte Transzendenz und Freiheit. Er hat sich immer wieder aufs Neue zu erschaffen. Für Beauvoir und Sartre ist jedes Subjekt primär eine Exsistenz, ein Überschreiten der Geworfenheit und der Situation. Jeder existierende Mensch ist immer schon ein Subjekt und kann nie seiner Subjekthaftigkeit verlustig werden.³⁷

Ein Existierendes *ist* nichts anderes als das, 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 vielmehr an seinen Handlungen gemessen.³⁸ Auf die

Frage nach dem Wesen der Frau, was die Frau ist, oder wer sie ist, lasse sich daher keine Antwort geben. Von einer Bäuerin könne man sagen, dass sie eine gute oder schlechte Arbeiterin ist, von einer Schauspielerin, dass sie Talent hat oder nicht, wenn man die Frau aber in ihrer immanenten Präsenz betrachte, könne man nichts übers sie sagen, nicht, weil die verborgene Wahrheit zu schwankend wäre, um sich identifizieren zu lassen, sondern weil es in diesem Bereich keine Wahrheit gibt: in der menschlichen Kollektivität gibt es nichts, „was natürlich wäre“ und auch die Frau ist ein Produkt der Zivilisation.³⁹ In einer Hinsicht, betont Beauvoir, habe sie immer mit Sartre und seiner diesbezüglichen Theorie übereingestimmt: „Wir glaubten nie an eine menschliche Natur.“⁴⁰ Im *Anderen Geschlecht* differenziert sie Sartres generelle Ablehnung einer menschlichen Natur, indem sie auf den geschlechtlichen Aspekt dieser Problematik hinweist: so wie es keine menschliche Natur gibt, gibt es auch keine „weibliche Natur“.⁴¹

Die bürgerliche Gesellschaft versucht hingegen der Frau aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Natur, von Geburt an einen bestimmten Platz in der Gesellschaft zuzuweisen. Die Frau erhält damit – ganz im Gegensatz zum Mann – einen Platz in einer „Naturordnung“, den sie nicht erst zu erkämpfen oder zu erringen hat. Gerade in der Zuweisung eines bestimmten Platzes und in der Beschränkung auf eine bestimmte Rolle besteht für

Beauvoir der Schlüssel der Unterdrückung und des Ausschlusses. Denn dies würde bedeuten, dass der Mensch instrumentalisiert, objektiviert und zu einem Ding gemacht wird. Er wird auf bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten von vornherein festgelegt, und es bleiben ihm keine Möglichkeiten mehr, die Ziele seiner Handlungen in Frage zu stellen; seine Handlungsfähigkeit wird ihm genommen.⁴² 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 aber 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 ihm dieser Rückfall auferlegt wird. In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* weist Beauvoir darauf hin, dass es einer *ethischen* Dimension bedarf, die sich zum einen an das Subjekt der Existenz mit der Forderung wendet, sich seiner Existenz als Transzendenz und Freiheit gewahr zu werden und diese zu verwirklichen, und zum anderen diesem dazu verhilft, den Herrschaftsanspruch der Anderen, welche Transzendenz und Freiheit

nur für sich in Anspruch nehmen wollen, zurückzuweisen. Beauvoir entwickelt somit den Begriff der „sittlichen Freiheit“, der eine eigene, willentliche Entscheidung zum „frei sein wollen“ bedeutet.⁴³ Das Subjekt der Existenz befindet sich also ständig im Spannungsfeld zwischen dem Subjekt der Moral und dem Subjekt der Herrschaft, wobei das Subjekt der Herrschaft mit dem Subjekt der Moral in einer doppelten Hinsicht verbunden ist: auf der einen Seite braucht es die Moral und nützt sie aus, um sich als absolutes Subjekt zu legitimieren, auf der anderen Seite setzt es voraus, dass es allein über die Moral, über gut und böse, gerecht und ungerecht, zu entscheiden hat.

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.⁴⁴ Um Subjekt sein zu können, bedarf es nicht nur einer willentlichen Setzung, eines Aktes der Selbstbehauptung, sondern 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 ursprünglich friedlichen Zusammenleben durch einen Akt der Entgegensetzung heraus differenzieren:

„Aus einem ursprünglichen *Mitsein* hat die Gegensätzlichkeit sich allmählich herausgebildet, und die Frau hat sie nicht durchbrochen.“⁴⁵ Darin bestehe einer der Gründe, warum der Mann „die Frau als die *absolut Andere* schlechthin konstituieren konnte: sie habe den Anspruch, Subjekt zu sein, nicht erhoben, weil sie ihre Bindung an den Mann als notwendig empfand, ohne Reziprozität zu fordern.“⁴⁶ Das Subjekt der Herrschaft sei also immer ein männliches gewesen: „Er [der Mann] ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie [die Frau] ist das Andere.“⁴⁷

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?

Die Schwierigkeit bei Beauvoir liegt darin, dass sie bereits in *Für eine Doppelsinnigkeit der Moral* ein vom Existentialismus abweichendes Subjektkonzept entwickelt, das eher an Hegel, denn an Sartre orientiert ist. Im Gegensatz zu Sartre geht sie davon aus, dass es sehr wohl möglich ist, in die „bloße Faktizität“⁴⁸ zurückzufallen, als reines An-sich zu leben.⁴⁹ Dies geschieht im Falle einer Unterdrückung. Wenn die Unterdrücker, wie Beauvoir schreibt,

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.“⁵⁰ Dies kann jedoch auch freiwillig aufgrund eines eigenen Entwurfs geschehen: So entbindet die ursprüngliche Dürftigkeit eines 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.⁵² Im *Anderen Geschlecht* spricht Beauvoir ihren Standpunkt noch klarer aus: „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.“⁵³

Beauvoir kehrt jedoch immer wieder zu Sartres Ontologie zurück, wo ein reines An-sich-sein für Menschen unmöglich ist und relativiert ihre vorherige Position: wenn es dem Menschen erlaubt wäre, ein bloßes Faktum zu sein, dann wäre er den Bäumen und Steinen gleich, die nicht wissen, dass sie existieren. Kein Mensch ist eine passiv zu erdulden-Gegebenheit; auch das Dasein ab-

lehnen ist eine Art des Daseins. keinem Lebenden ist der Friede des Grabes beschieden. Genau darin liege das Scheitern des Mindermenschen.⁵⁴ Auch bezüglich der Situation der Frau weist Beauvoir immer wieder darauf hin, dass auch dann, wenn eine bestimmte gesellschaftliche Situation die Frau zum Objekt erstarren und sie zur Immanenz verurteilen will, sie dennoch, wie jeder Mensch, eine autonome Freiheit bleibe.

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 wie die Frau, dann bewegt man sich laut Hegel auf der Ebene der Besonderheit, und diese ist eben die Ebene der Ungleichheit.⁵⁵ Hegel setzt die Frauen auf einer ontologisch niedrigeren Stufe, der Stufe des Ansichseins an: die Frau ist „das *andere*, das in der Einigkeit sich erhaltende, (...) das Passive und Subjektive“, im Unterschied zum Mann, der „das *eine* (...) das Geistige, als das sich Entzweieinde in die *für sich* seiende Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der *freien Allgemeinheit*“ verkörpert.⁵⁶ Hegel stattet die Frauen mit einem niedrigeren Bewusstsein aus, das „für höhere Wissenschaften, die Philosophie und gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern“,⁵⁷ nicht geschaf-

fen ist. Sie verfügen über eine „Kindernatur“⁵⁸, erscheinen als inkonsequent und launisch, während der Mann Grundprinzipien entwickeln kann.⁵⁹

Während Beauvoir in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* noch von einem Subjekt ausgeht, das freiwillig oder unfreiwillig durch Unterdrückung in das Stadium des An-sich zurückfallen und dadurch seinen Subjektstatus verlieren kann, verändert sie dieses Konzept im *Anderen Geschlecht* insofern, als es nunmehr möglich wird, dass bestimmte Menschen, nämlich die Frauen, nie einen Subjektstatus erreichen. Eine zentrale Rolle beim Ausschluss der Frauen spielt dabei die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik.

Die Herr-Knecht-Dialektik im *Anderen Geschlecht*

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 in seiner Überwindung der Todesangst den Geist gegen das Leben durchsetzt.⁶⁰ Aber auch derjenige, der im Kampf unterliegt, sein Leben also nicht aufs Spiel gesetzt hat um zu gewinnen und damit als Sklave aus dem Kampf hervorgeht, trägt 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 ist ursprünglich ein Existierendes, das das Leben schenkt und sein Leben nicht aufs Spiel setzt. Zwischen ihr und dem Mann hat es nie einen Kampf gegeben.⁶¹ Dadurch, dass die Frau nie in diese Form von Wechselseitigkeit eintrat, konnte sie zur *absolut Anderen* gemacht werden. 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“⁶² sei, während die Frauen von heute 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.“⁶³

Die Reduktion der Frau auf ihre Reproduktionsfähigkeit erklärt, warum sie sich nie aus diesem ursprünglichen *Mitsein* heraus in einen Kampf um Anerkennung begeben hat, um sich damit als Subjekt zu setzen. Dadurch, dass sie dem tätigen Mann keine Arbeitsgefährtin war, wurde sie vom menschlichen *Mitsein* ausgeschlossen.⁶⁴ Der Knecht kann durch die Arbeit zu Anerkennung gelangen,⁶⁵ denn die Herr-Knecht-Dialektik hat „ihren Ursprung in der Wechselseitigkeit der Freiheiten.“⁶⁶ Jederzeit

kann 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.

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 lastete, die Tatsache, „dass sie von den Kriegszügen ausgeschlossen wurde.“⁶⁷ So hatte sie auch nie die 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.“⁶⁸ Die Fähigkeit, Leben zu schenken, hat die Frau 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 – zumindest 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 – zumindest in einer Gesellschaft, welche 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.⁶⁹ Wir haben es bei Beauvoir also mit zwei verschiedenen Anerkennungsmodellen zu tun, die vom jeweiligen Subjektkonzept abhängig sind: bei dem an Hegel orientierten Subjektkonzept muss man am Kampf um Anerkennung teilnehmen, um Subjekt werden zu können. Ein Ausschluss aus diesem System

bedeutet, von sich aus allein nicht die Kraft und Möglichkeit zu haben, den Weg ins System hinein zu erkämpfen. Man kann weder Klage erheben, noch findet man Gehör. Yvanka B. Raynova sieht darin ein „Analogon des lyotardschen Konzepts des *Différend* (...) Das Opfer will Kläger werden, ist aber von vornherein vom Diskurs des Rechtsprechenden ausgeschlossen. Es scheint, dass es keinen Ausweg gibt, denn will es auf die Anklage verzichten, bleibt es Sklave, bringt es die Klage ein, wird es ein zweites Mal Opfer. Die Asymmetrie verbleibt.“⁷⁰ Eine Befreiung für die Frau kann daher nur auf einer kollektiven Ebene stattfinden, indem eine Transformation der Gesellschaft stattfindet, wodurch es nunmehr auch den Frauen möglich wird, am Anerkennungsprozess teilzunehmen und damit einen Subjektstatus zu erhalten. Auf der Suche nach den Hintergründen für den Ausschluss der Frauen stößt Beauvoir auf den Mythos der Weiblichkeit.

Der Mythos der Weiblichkeit

Beauvoir untersucht im *Anderen Geschlecht* die Rolle der männlichen Vorstellungen und Mythen über die Frau, die als Instrumente des Ausschlusses und der Unterdrückung von den Männern und der patriarchalen Gesellschaft eingesetzt werden. Beauvoir zeigt, dass wenige Mythen so vor-

teilhaft für die herrschende Kaste gewesen sind, wie der Mythos der Weiblichkeit. Um ihre Vorrechte zu wahren, haben die Männer 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.“⁷¹

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“,⁷² in Hinblick auf die Frau ist die männliche Moral jedoch eine große Täuschung.⁷³ 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.“⁷⁴ Die Fähigkeit, sich als autonome Freiheit zu setzen, sei den Frauen aber explizit abgesprochen worden. Um den Frauen zu ermöglichen auch Schöpfer zu werden, müsste nicht nur aufgezeigt werden, welche Ausschlusskriterien gegenüber Frauen in diesen Philosophien enthalten sind. Vielmehr müssten die Einschränkungen, die den Frauen aufgrund dieser Mythen in Form von Erziehung und restriktiven gesellschaftlichen Vorgaben auferlegt wurden, beseitigt werden.⁷⁵

Beauvoir spricht hier also explizit davon, dass die Philosophie

Hegels einen Ausschluss der Frauen produziert. So sehr die Philosophie Hegels ein Emanzipations- und Veränderungspotential in sich trägt, ermöglicht sie andererseits die Legitimation der Herrschaft des Mannes über die Frau, indem sie die Bereiche von Immanenz und Transzendenz einander gegenüber stellt. Die Bereiche von Familie-Immanenz und Öffentlichkeit-Transzendenz sind nämlich bei Hegel nicht komplementär, sondern – wie schon 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. 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 zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind.“⁷⁶

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 die Verlagerung der Transzendenz in

ein Jenseits. Andererseits wird den Frauen aber generell aufgrund ihrer Natur dieser Zugang zur Transzendenz verwehrt. Tatsächlich bildet die Weiblichkeit – zumindest 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, nämlich die der Reproduktion, der Erziehung, der Fürsorge, der mitmenschlichen Beziehungen, 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. Da bei Hegel die beiden voneinander getrennten Bereiche der Immanenz und Transzendenz sich durch geschlechtlich bestimmte Aufgaben auszeichnen, ist für ihn die Aufrechterhaltung der essentialistischen Geschlechtlichkeit von zentraler Bedeutung. Der Mythos der Weiblichkeit wird deshalb, wie Beauvoir zeigt, dazu verwendet, die Frauen in der Familie 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 Stufe dar, die mit Weiblichkeit gleichgesetzt wird. Es 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 dieser Logik, 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 misogyne Tendenzen, indem sie die Natur der Frau, ihre biologische Gegebenheit und die mit der Reproduktion verbundenen Tätigkeiten mit Immanenz gleichsetzt, diese letztendlich abwertet und der Transzendenz und dem Entwurf gegenüberstellt.⁷⁷ Mütterliche Tätigkeiten, sind nach Beauvoir keine Aktivitäten, sondern natürliche Funktionen: „Kein Entwurf ist darin einbezogen.“⁷⁸ Auch auf die Haushaltsführung und sonstige Reproduktionstätigkeiten trifft dies zu: sie halten die Frau in der Wiederholung und in der Immanenz fest. Dadurch geht der Blick darauf verloren, dass auch diese Tätigkeiten menschliche Entwürfe in

sich enthalten können und die Transzendenz des Menschen widerspiegeln. Beauvoir folgt damit der Natur-Kultur-Problematik der Moderne: die Moderne beurteilt den Menschen danach, was er tut, und steht daher 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. Heißt dies nun – um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukehren, – dass die Frauen bei Beauvoir zu Opfern der Dialektik werden, oder gibt es ein Konzept der Andersheit, das einen Ausweg ermöglichen würde?

Beauvoirs Konzepte von Alterität

Beauvoir sucht im *Anderen Geschlecht* sehr wohl nach einem Ausweg aus dem endlosen Kampf um Anerkennung, aus „der unerbittlichen Dialektik von Herr und Knecht“⁷⁹, bei der 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 entgegensetzen zu müssen.

Diese Möglichkeit sieht sie in der Freundschaft, in der dieses Drama des ewigen Kampfes „durch

das freie Sicherkennen jedes Individuums im anderen überwunden werden“⁸⁰ könnte. Die Freundschaft, die in der Anerkennung der Freiheiten praktisch verwirklicht wird, sei jedoch keine leichte Tugend, sondern die höchste Vollendung des Menschen. Bei der Freundschaft, betont Beauvoir, müsse es sich um eine „wirkliche Alterität“⁸¹ handeln: 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. Die Andersheit wird nicht als Bedrohung angesehen und in einer Gleichheit aufgehoben, sondern ermöglicht mir überhaupt erst, dass ich selbst zu meiner eigenen Freiheit finden kann. Leider arbeitet Beauvoir dieses Konzept nicht weiter aus, sondern weist nur in einigen wenigen Zeilen am Beginn des Mythoskapitels darauf hin, dass der Mensch diese moralische Haltung nur erreichen kann, wenn er „auf das bloße Sein verzichtet und seine Existenz auf sich nimmt.“⁸²

Beauvoir entwickelt im *Anderen Geschlecht* also drei Formen von Alterität, die jeweils verschiedene Konsequenzen für das Geschlechterverhältnisses nach sich ziehen.

Die erste Form ist die Alterität als das *absolut Andere*, das sich in keinerlei wie auch immer gearbetetem Bezug zum Anderen befindet, da es von dem Einen gesetzt wird und nur von diesem definiert

wird, ohne seinerseits dieses Verhältnis umkehren zu können. Der größte und ausführlichste Teil des *Anderen Geschlechts* beschreibt diese *Situation der Frau* als Folge eines historischen Prozesses, in der die Frau als relatives Wesen konstituiert und eine Weiblichkeit hervorgebracht wird, die als historisch wie gesellschaftlich hergestellte Minderwertigkeit gilt. Es geht darum, die Frau aus dieser Fremdbestimmung zu befreien, sie nicht mehr negativ zu bestimmen, so wie sie vom Mann gesehen und konstituiert wird, sondern positiv, so wie sie „für sich“ ist. Aus eigener Kraft kann dies die einzelne Frau nicht bewerkstelligen, es muss zu einer kollektiven Befreiung kommen.

Die zweite Form ist die Alterität als *konstituierendes Merkmal von Identität*: das Subjekt kann sich nur setzen, indem es sich einem bestehenden Anderen entgegensetzt, 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. Erst die Teilnahme am Anerkennungsprozess ermöglicht es ein vollwertiges Subjekt zu werden. Dieses Konzept bestimmt Beauvoirs Herr-Knecht-Dialektik. Hinsichtlich der Frauen beinhaltet es die Forderung, sie nunmehr am Anerkennungsprozess teilnehmen zu lassen

und ihnen damit zu ermöglichen vollwertige Subjekte zu werden. Die grundsätzliche Problematik dieses Konzepts besteht in der Frage, wie denn nun mit der Andersheit der Frau umgegangen werden soll? Wird es, um dem Reich der Freiheit in der gegebenen Welt zum Durchbruch zu verhelfen, notwendig sein, „dass Männer und Frauen über ihre natürlichen Unterschiede hinaus unmissverständlich ihre Brüderlichkeit behaupten“, wodurch eine prinzipielle Orientierung an männlichen Werten in Aussicht gestellt wird?⁸³

Die dritte Form der Alterität wäre die Freundschaft als *wechselseitige Anerkennung* von konkreter Andersheit durch gleichwertige und ebenbürtige Subjekte. Am Ende des *Anderen Geschlechts* spricht Beauvoir davon, dass, wenn Mann und Frau einander als Subjekte anerkennen werden, „jeder doch für den *anderen* ein anderer bleiben“⁸⁴ wird. Erst dann wird sich die authentische Bedeutung dessen offenbaren was es heißt, ein Mann und eine Frau zu sein. Erst dann wird sich auch das wahre Gesicht der Geschlechterdifferenz zeigen, nämlich ob es sich dabei um ein grundsätzliches Herrschaftsverhältnis handelt, oder ob eine freie Entfaltung trotz der gesellschaftlichen Differenzierung nach Geschlechtern möglich ist.

Den Anderen in seiner Andersheit zu belassen und diese nicht auf Identität zurückführen zu müssen, stellt kein bevorrechtetes Unterfangen einer Philoso-

phie 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. In diesem Sinne könnte jeder den Anderen in seiner Andersheit – und damit in seiner Selbstheit, so wie Seyla Benhabib es formuliert hat – anerkennen: es würde bedeuten (an) zu erkennen, dass das Frau-sein an die Ambiguität der Existenz gekoppelt ist und nicht an das biologische Geschlecht.⁸⁵ Während bei den beiden ersten Formen der Alterität Weiblichkeit zwangsläufig als etwas Minderwertiges oder als etwas zu Überwindendes angesehen wird, beinhaltet die dritte Form der Alterität zumindest die Möglichkeit, sich bewusst für oder gegen einen expliziten Weiblichkeitsentwurf zu entscheiden und nach neuen Lebensformen jenseits der Geschlechterdichotomie zu suchen.

Anmerkungen

- 1 Seyla Benhabib, „Hegel, die Frauen und die Ironie“, in dieselbe, *Selbst im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, 276.
- 2 Ebd., 276.
- 3 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag 1993, 13.
- 4 Ebd., 16.
- 5 Rousseau leitet das Gewissen aus einem natürlichen angeborenen Gefühl ab, siehe dazu: Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, Paderborn: UTB

- 1995, 305. Kant wird im wesentlichen den von Rousseau entwickelten Gewissensbegriff übernehmen.
- 6 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, 20.
 - 7 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.
 - 8 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
 - 9 Ebd., 30.
 - 10 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, 37.
 - 11 Honneth begründet seine Ausklammerung der feministischen Ansätze damit, dass sie seinen Rahmen gesprengt und seinen Kenntnisstand überstiegen hätten (Ebd., 9).
 - 12 G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, 207.
 - 13 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, §9.
 - 14 G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 206.
 - 15 Ebd., 227
 - 16 Ebd., 211.
 - 17 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, 145.
 - 18 Auf die Frauen bezogen würde das bedeuten, dass sie zuerst das Selbstbewusstsein erlangen müssten, das es ermöglicht Anerkennung einzufordern. Der Anerkennungsprozess setzt also bereits etwas voraus, nämlich die Vorentscheidung, 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.
 - 19 „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*, 146.
 - 20 Ebd., 145
 - 21 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: Alber, 1979, 71.
 - 22 Ebd., 145.
 - 23 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1995, 163-403.
 - 24 Der Begriff „menschliche-Realität“ stammt von Corbins ungenauer Übersetzung des heideggerschen Begriffs *Dasein* (siehe dazu das Glossar von Traugott König zu Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 1119).
 - 25 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 1052.
 - 26 Margaret A. Simons, „Beauvoir’s Early Philosophy: The 1927 Diary (1998),“ *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Boston: Rowman & Littlefield 1999, 217 (Übersetzung des Zitats aus dem Englischen von Susanne Moser).
 - 27 Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969, 82 und 111.
 - 28 Ebd., 110.
 - 29 Simone de Beauvoir, *Sie kam und blieb*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, 6.

- 30 Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, 304.
- 31 Ebd., 469.
- 32 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992, 13.
- 33 Ebd., 14.
- 34 Ebd., 748.
- 35 Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen: edition discord 2002, 132.
- 36 Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in *Philosophische Schriften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, 120.
- 37 In *Das Sein und das Nichts* weist Sartre darauf hin, dass Kant damit beschäftigt gewesen 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 gewesen. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 411. Beauvoir betont, dass auch 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?“ fragt sie in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* (Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*. In: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989, 15).
- 38 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 323.
- 39 Ebd., 892.
- 40 Margaret A. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 94.
- 41 Siehe dazu: Alice Schwarze, *Simone de Beauvoir. Rebellen und Wegbereiterin*, Köln: Kiepenheue & Witsch 1999, 58.
- 42 Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 217.
- 43 Ebd., 92.
- 44 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 12.
- 45 Ebd., 16.
- 46 Ebd., 17.
- 47 Ebd., 12.
- 48 Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 106.
- 49 Siehe dazu auch: Sonia Kruks, „Beauvoir: The Weight of Situation“. In: Elizabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*, Routledge 1998, 61.
- 50 Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 134.
- 51 Ebd., 106.
- 52 Ebd., 106.
- 53 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, XXXV.
- 54 Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 106.
- 55 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1995, § 49 Zusatz.
- 56 Ebd., § 166.
- 57 Ebd., § 166, Zusatz.
- 58 Ebd., § 165.
- 59 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 enthält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Ebd., § 166, Zusatz.
- 60 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 90.
- 61 Ebd.
- 62 Ebd.
- 63 Ebd., 91.
- 64 Ebd., 103.
- 65 Beauvoirs Hervorhebung der Arbeit als wesentlicher Aspekt der Befreiung trägt stark marxistische Züge. Siehe dazu: Eva Lundgren-Gothlin, *Sex & Existence*, Hanover and London: Wesleyan University

- Press 1996, Kapitel III.
- 66 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 192.
- 67 Ebd., 89.
- 68 Ebd., 90.
- 69 Beauvoir wird sich allerdings erst viele Jahre nach Erscheinen des *Anderen Geschlechts* als radikale Feministin verstehen und für Geburtenkontrolle und Abtreibung kämpfen.
- 70 Yvanka B. Raynova, „Für eine postmoderne Ethik der Gerechtigkeit: Simone de Beauvoir und Jean-Francois Lyotard“, in: Susanne Moser, Y.B. Raynova (Hg.): *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt am Main 2004, 144.
- 71 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 92.
- 72 Ebd., 764.
- 73 Ebd., 764.
- 74 Ebd., 877.
- 75 Ebd., 878.
- 76 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 352.
- 77 Iris Young wirft Beauvoir vor, dass sie Menschsein mit Männlichkeit gleichsetze und traditionelle Aktivitäten, wie Mutterschaft und Hausarbeit abwerte. Sie reproduziere mit der Unterscheidung Transzendenz und Immanenz die in der westlichen Tradition verankerten Gegensätze von Natur und Kultur, Freiheit und bloßem Leben. Im Gegensatz zu Beauvoirs „Gleichheitsfeminismus“ bejahe nunmehr der „Differenzfeminismus“ die Weiblichkeit (Iris Marion Young, „Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik“, in Elisabeth List und Herlinde Studer [Hg.], *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 37-65).
- 78 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 89.
- 79 Ebd., 192.
- 80 Ebd., 191.
- 81 Ebd., 190.
- 82 Ebd., 191.
- 83 Ebd., 900.
- 84 Ebd., 899.
- 85 Mehr dazu in Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, 181-241.

**Claudia Gather, Barbara Hahn,
Käthe Trettin**

Wie aktuell ist das *Andere Geschlecht*?

Nachfolgend werden wesentliche Beiträge der Podiumsdiskussion der Tagung wiedergegeben.

Käthe Trettin: Ich freue mich auf die Diskussion einerseits mit Claudia Gather, die als Soziologin und aufgrund ihres sozio-ökonomischen Forschungsschwerpunkts Beauvoir vor allem unter dem Aspekt der sich befreienden Frau betrachtet, die sich auch ökonomisch unabhängig machen muss, und andererseits mit Barbara Hahn, die sich mit dem Aspekt Frau und Literatur, insbesondere mit Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, beschäftigt hat und den kulturellen bzw. sprachlichen Ausgrenzungen nachgegangen ist und Beauvoir als Literaturwissenschaftlerin und, wie ich denke, auch als engagierte Feministin liest.

Bevor ich Sie beide frage, wie Sie denn heute das Buch Beauvoirs beurteilen, möchte ich kurz zu mir selber sagen, wie ich das *Andere Geschlecht* wahrgenommen habe. Ich bin mir nicht sicher, wieviel ich von meiner ersten Ausgabe von 1974, die ich mir sozusagen als Initiationsritus während der zweiten Welle der Frauenbewegung gekauft habe, wirklich gelesen habe. Meine zweite Ausgabe aus dem Jahr 2002, die den beachtlichen Umfang

von 922 Seiten hat ohne Register, habe ich mir angeschafft für zwei Seminare zur Einführung in die feministische Philosophie. Sie sehen, Beauvoir wurde von mir in der Universität durchaus noch eingesetzt.

Nun ein paar kurze Informationen zu Beauvoirs Buch. Beauvoir hat von Oktober 1946 bis Juli 1949 an diesem Werk gearbeitet. Es ging ziemlich rasant, denn in dieser Zeit war sie noch vier Monate in den USA. Sie hatte damals diese intensive Liebesbeziehung zu dem amerikanischen Schriftsteller Nelson Algren und sie hat ein halbes Jahr gebraucht, um über Amerika eine Reportage zu schreiben. Die ersten ausgewählten Kapitel vom *Anderen Geschlecht*: „Der Mythos der Frau und die Schriftsteller“, „Die sexuelle Initiation der Frau“ und „Die Lesbierin“, erschienen in der Zeitschrift *Les Temps Modernes*, die 1945 gegründet worden war, und verursachten sofort sehr viel Aufregung, besonders das Kapitel über die Lesbierin. Das Werk in zwei Büchern erschien dann im November 1949. Die kürzeste Zusammenfassung dieses voluminösen Werks, die ich kenne, besteht aus drei kurzen Sätzen: aus den beiden Fragen:

Gibt es überhaupt Frauen? und Was ist eine Frau?

Und der Antwort:

Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. (Anfang von Buch 2)

Das sind die Fragen und das ist die Antwort. Aber wir wollen natürlich etwas tiefer schürfen.

Deshalb zunächst meine Frage an Claudia Gather:

Wie liest Du heute dieses Buch, auch unter dem Aspekt der Frauenforschung? Wie kann man Deiner Meinung nach damit umgehen?

Claudia Gather: Bevor ich darauf eingehe, möchte ich zunächst eine Antwort geben auf die Frage: Was ist eine Frau?, eine Antwort, die im Buch selbst steht.

Im Buch steht, dass es *die* Frau nicht gibt, dass *die* Frau eine männliche Erfindung ist. Aber dazu vielleicht später ausführlicher.

Ich lese das Buch *Das Andere Geschlecht* heute immer noch mit Gewinn und traue mich das auch zu sagen. Ich bin keine Philosophin, sondern Soziologin, und ich möchte dafür plädieren, dass wir heute dem Buch den Stellenwert geben, von dem ich denke, dass er dem Buch gebührt, und das ist der eines Klassikers. Wir haben in der Soziologie eine Reihe von Klassikern, die rezipiert werden, obwohl sie keine Soziologen sind. Ich erinnere zum Beispiel an Sigmund Freud, über den es viele Arbeitsschwerpunkte in der Soziologie gibt und der Psychologe ist, oder an George Herbert Mead. Die Philosophen sind sicher, dass er ein amerikanischer Pragmatist ist. Die Psychologen

sind sicher, dass er ein Sozialbehaviorist ist, und die Soziologen sind sicher, dass er ein Soziologe ist. Und so denke ich, können wir uns die Freiheit nehmen, auch als Soziologinnen mit Beauvoir umzugehen und sie als Klassikerin zu lesen und herauszufinden suchen, ob sie uns in der feministischen Soziologie bereichert, und ich glaube, das tut sie.

Noch zwei Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte. In den 70er Jahren war es ein politisches Buch. Es hat die Frauen stark beeinflusst. Ich weiß nicht, wie viele von Ihnen damals in Selbsterfahrungsgruppen waren. Ich war in einer solchen Selbsterfahrungsgruppe zu Beginn meines Studiums, und wir haben damals das erste Kapitel gelesen, weiter sind wir nicht gekommen, und wir haben es so gelesen, wie man das damals tat. Und zwar haben wir nicht wirklich gefragt, was sagt uns Beauvoir, sondern gefragt, was hat das mit unseren persönlichen Erfahrungen zu tun. Wir haben damit unser privates Leben politisch gemacht. Das Private ist politisch, war damals ja auch der Slogan. Und das ist, glaube ich, auch einer der Gründe, warum wir Beauvoir nicht in unseren Literaturkanon aufgenommen haben, weil wir uns selbst in den Vordergrund gestellt haben, und die Frage, was die theoretischen Gedanken des Buches sind, gar nicht gestellt haben. Heute ist es gerade umgekehrt. Heute gibt es einen akademischen Diskurs in den verschiedenen Fächern, der Philosophie, der Literaturwissenschaft etc., wo Beauvoir durch-

aus wahrgenommen wird. Aber weniger als politisches Buch. Der Feminismus ist, glaube ich, auch nicht mehr so stark, sondern stark ist heute der akademische Diskurs, und dann wird die Frage gestellt, in welcher Weise Beauvoirs Intellektualität dazu passt. In der Soziologie wird sie allerdings noch nicht häufig wahrgenommen. Ich glaube, wenn wir sie als Klassikerin wahrnehmen, dürfen wir sie kritisieren, wir dürfen aber auch analysieren, was hat sie schon vorgedacht, was haben andere nach ihr gedacht. Es erscheint mir so, als wäre Beauvoir viel zu wenig zitiert worden, obwohl ihre Gedanken in vielen Büchern vorkommen. Ich bin der Meinung, dass wir in dem Buch noch Schätze heben können, die allein deshalb nicht diskutiert werden, weil das Buch zu wenig gelesen wird. In einem Aufsatz, den ich gerade geschrieben habe,¹ versuche ich die These stark zu machen, dass der Mythos, also das Mythenkapitel bei Beauvoir, eines der Kapitel ist, wo Beauvoir versucht einen eigenen Erklärungsansatz für die Unterdrückung der Frau zu geben, und dass wir möglicherweise mit dem Ansatz der Mythen noch einmal in der Untersuchung und Konstruktion der Geschlechter neue Aspekte gewinnen, die wir bis jetzt nicht haben.

Käthe Trettin: Ich gebe die gleiche Frage weiter an Barbara Hahn: Wie liest Du aus Deiner Perspektive heute das *Andere Geschlecht*?

Barbara Hahn: Die letzte Lektüre, die ich jetzt in der Vorbereitung für heute gemacht habe, die war sehr schwierig. Einfach deshalb: ich fand das Buch jetzt aus dem Abstand von ein paar Jahren auf bestimmte Weise nicht mehr lesbar. Und ich möchte das an drei Punkten verdeutlichen. Ich habe mir drei Fragen gestellt.

1. Wann ist dieses Buch geschrieben worden?
2. Wer hat dieses Buch geschrieben?
3. Wie ist dieses Buch geschrieben?

In vielen Artikeln, die jetzt auch zum Todestag erschienen sind, wird Beauvoirs Buch immer als Vorläufer aufgefasst. Ein Buch, das eigentlich erst zwanzig, dreißig Jahre nach dem Erscheinen richtig gelesen wurde. Ich stelle die Frage einfach mal umgekehrt und lese das Buch als ein Buch, was zu spät geschrieben wurde. Das Buch ist zwar kurz nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben worden. Man merkt aber von dem, was im 20. Jahrhundert schief gegangen ist, in diesem Buch überhaupt nichts. Es hat fast etwas Zeitloses, auch in dem Optimismus, in dem es geschrieben ist. Das Buch ist sozusagen nicht auf dem Trümmerfeld Europa geschrieben, so dass sich die Frage stellt, wann dieses Buch eigentlich entstanden ist? Weiter finde ich die These problematisch, die immer zitiert wird, dass das Buch versucht habe, mit dem substantiellen Denken der Kategorie Frau aufzuhören. Nur, das möchte ich zu bedenken geben, daran

haben sehr viele Frauen in der Weimarer Republik bereits nachgedacht, und das Problem, das ich hier - zumindest was Deutschland betrifft - sehe, ist ein signifikantes Vergessen, nämlich dass der Denkraum, der in der Weimarer Republik schon mal da war, durch die Nazizeit zerbrochen wurde. Es hat unendlich lange gedauert, bis davon überhaupt irgendetwas wieder in den Diskussionsraum gekommen ist. Bis heute ist nicht richtig aufgearbeitet worden, was damals schon einmal denkbar war. Ich möchte es an einem Punkt verdeutlichen: Ich denke, es gibt zwei Typen von Theoretikerinnen. Die einen denken im 20. Jahrhundert in dem Bewusstsein eines Bruchs. Wir leben in einer Welt, die sich von Traditionen abgelöst hat. Da ist etwas Fundamentales zerbrochen. Ein Beispiel. Ich habe mir noch einmal Virginia Woolf angeschaut, und zwar einen Essay aus dem Jahr 1924.² Da sagt sie: „Im oder um Dezember 1910 hat sich die menschlich Psyche verändert.“ Was sagt sie damit? Sie macht das fest an der modernen Kunst und sagt: Die Männerwelt ist zusammengebrochen und mit der Männerwelt ist auch zusammengebrochen, was man bisher unter Frau verstanden hat, und daraus entwickelt sich das Projekt: wie kann man überhaupt über das Verhältnis Mann-Frau nach diesem Bruch nachdenken. Zu den Denkerinnen dieses Bruchs gehören Margarete Susman oder Hannah Arendt.³ Simone de Beauvoir gehört ganz entschieden *nicht* zu den Denkerin-

nen des Bruchs. Sie hat ein Buch geschrieben, das in einem ganz ungebrochenen Optimismus von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis über die Katastrophen des 20. Jahrhunderts hinaus denkt. Deswegen, meine ich, ist die Frage interessant: Wann ist dieses Buch eigentlich geschrieben worden?

Und weiter: Wer hat dieses Buch geschrieben? Beauvoir hat sich immer inszeniert in der Paarkonstellation mit Sartre. Sartre spielt in diesem Buch eine ganz seltsame Rolle. Er wird nie zitiert, er ist sozusagen die Autorität im Hintergrund. Aber das Buch ist gewidmet. Und wem ist das Buch gewidmet? Einem Liebhaber, der Schriftsteller war. Was ist das für eine Inszenierung von Autorschaft? Also im 20. Jahrhundert sind unendlich viele wichtige Bücher erschienen, die gewidmet worden sind. Die meisten Bücher von Männern. Die großen Bücher aus dem 20. Jahrhundert, die überleben, weil man sie immer noch lesen kann, sind Frauen gewidmet worden. Ehefrauen und Geliebten. Es gibt überhaupt kein theoretisches Buch aus dieser Zeit, das von einer Frau geschrieben und einem Mann gewidmet wurde. Das erste ist wirklich von Simone de Beauvoir, das zweite ist Hannah Arendts Buch über den Totalitarismus. Zwischen den beiden Büchern liegen Welten. Also von daher noch einmal die Frage: Wer hat eigentlich Simone Beauvoirs Buch geschrieben, wenn es inszeniert ist als Schreibung: die Geliebte eines Schriftstellers und nicht die Frau,

die mit einem Theoretiker zusammen lebt.

Und: Wie ist das Buch geschrieben? Das Buch hat zwei große Teile. Der erste ist theoretisch, der zweite ist eher literarisch. Im theoretischen Teil werden fast nur Männer zitiert. Im literarischen Teil werden viele, viele Frauen zitiert. Das finde ich höchst problematisch. Denn das ist die Arbeitsteilung, die uns mit der Entstehung der modernen Universitäten oktroziert wurde. Die Männer machen die Theorie und die Frauen machen die Literatur. Damit haben wir heute immer noch heftig zu kämpfen. Vor allem in Deutschland. Dann wie wird zitiert? Was ich, was die Schreibweise betrifft, wirklich verblüffend finde an dem Buch: Es sieht strukturiert aus, aber das ganze Buch ist von vorne bis hinten eigentlich gleich. Weil in jedem Absatz von allem die Rede ist. Das Buch hat keine richtig durchgearbeitete Struktur, und es hat eine seltsame Unschärfe. Weil es immer um alles geht, mangelt es ihm an Präzision. Das könnte man an vielen Dingen zeigen. Ich beziehe mich noch einmal auf Virginia Woolf. Virginia Woolf könnte man lesen als ganz große Denkerin des 20. Jahrhunderts. Man könnte sie auch lesen als Autorin der besten modernen Romane, die wir überhaupt haben. Eine ganz wichtige Rolle spielt *Mrs. Dalloway*. Wie zitiert Simone Beauvoir dieses wunderbare Buch? Sie sagt immer: Virginia Woolf lässt *Mrs. Dalloway* sagen. Das finde ich, kann man nicht machen. So kann man vielleicht realistische Roma-

ne des 19. Jahrhunderts lesen und hat damit möglicherweise sehr viel erfahren über das Frauenbild des 19. Jahrhunderts. Im 20. Jahrhundert, habe ich den Eindruck, verdunkelt man mit dieser Interpretationsmethode die Frage danach, was Moderne und Frau miteinander zu tun haben. Wenn man *Mrs Dalloway* im Kontext der Moderne lesen würde, wäre das ein unglaublich aufregendes Buch, das mit einer völlig banalen Frage einer Frau „Sie wolle selber gehen und die Blumen kaufen“ anfängt. Die Frau steht im Titel. Die meiste Zeit des Buches ist sie überhaupt nicht anwesend, und alles was sie zu sagen hat, ist in dem Buch nicht wirklich wichtig. Und trotzdem heißt dieses Buch *Mrs Dalloway* und ist diese großartige Konstruktion einer Moderne.

Also wie ist Beauvoirs Buch geschrieben? Relativ traditionell, relativ unscharf, nicht wirklich durchstrukturiert, und an vielen Punkten hat man den Eindruck, dass das Buch nicht nur von Kapitel zu Kapitel springt, sondern von Absatz zu Absatz. Und das, was das ganze Buch zusammen hält, ist Frau. Die Frage ist, ob Beauvoirs Darstellungsweise nicht eine Konstruktion des Schreibens ist, die scharfe theoretische und auch politische Fragen eher verunmöglicht, als dass sie Möglichkeiten eröffnet, sich ihnen wirklich anzunähern.

Käthe Trettin: Vielen Dank für dieses sehr klare, kritische Statement. Das hört man insbesondere bei einer Geburtstagsfeier

nicht so häufig. Ich finde das toll. Aber ich könnte jetzt natürlich sofort fragen, erstaunlich ist ja schon, dass dieses Buch auch in der frühen Rezeption, das darf man nicht vergessen, doch eine sehr positive Resonanz bekommen und offensichtlich sehr viele Frauen begeistert hat. Vielleicht waren das nicht alle Literaturwissenschaftlerinnen, die in dieser Weise kritisch sein müssen, aber es ist natürlich etwas an der Kritik dran. Auch Claudia Gather hat ja gesagt: Es ist ein Buch, das zumindest in der akademischen Beschäftigung mit dem Genderproblem in der Soziologie kaum noch verwendet wird. Und man muss sich natürlich fragen warum? Liegt es daran, dass heutzutage eine unlesbare Grundkonstellation deutlicher hervortritt und dass das Buch möglicherweise vom ganzen theoretischen Rahmen her nicht mehr für uns lesbar ist? Aber was würde das heißen?

Claudia Gather: Noch einmal zu Barbara Hahn. Ich würde schon sagen, einiges an der Kritik, die Sie geäußert haben, ist durchaus berechtigt, weil man sich auch als Soziologin manchmal mehr wissenschaftliche Systematik in diesem Buch wünscht. Dennoch empfinde ich es als eine Fundgrube. Wenn ich jetzt an einen anderen in der Soziologie oder Geschichtswissenschaft wichtigen Aufsatz, zum Beispiel an den von Karin Hausen über die Geschlechtscharaktere⁴ denke, dann ist das auch eine Position,

die mit dem Beginn der Moderne Veränderungsprozesse analysiert und herausarbeitet, so dass das Geschlechterverhältnis eine neue Art von Zuschnitt bekommt, der recht lange bis in die heutige Zeit wirksam ist. Und so sehe ich das auch bei Beauvoir. Also der Mann definiert die Frau als eine der Aussagen, die ich interessant finde, oder die Frau ist eine männliche Erfindung. Möglicherweise sind das Aussagen, die bis in die heutige Zeit Relevanz haben und nicht durch den Nationalsozialismus gebrochen wurden. Obwohl Ihr Einwand wichtig und richtig ist, noch einmal genauer zu untersuchen, was aus der Weimarer Zeit an feministischen Werken vorliegt und was möglicherweise bei Beauvoir auch thematisiert wird, ohne dass darauf Bezug genommen wird.

Barbara Hahn: Kurz zur Systematik. Mir geht es überhaupt nicht um wissenschaftliche Systematik. Das finde ich relativ uninteressant. Wissenschaftliche Bücher haben eine Lebenszeit, Halbwertszeit oder Verfallszeit von zehn bis 15 Jahren. Aus dieser Kategorie ist das Buch längst raus. Denn wir lesen es immer noch. Das Buch hat überlebt, und es gibt viele gute Gründe dafür, dass es überlebt hat. Nein, mir geht es um etwas anderes. Ingeborg Nordmann⁵ hat es am Anfang schon einmal gesagt. Für mich ist es nach wie vor eine der wichtigsten Fragen, wenn ich zurückschaue auf das 20. Jahrhundert. Was ist denn eigentlich mit der

Geschlechtskategorie und dieser Moderne? Was hat es denn damit auf sich? Und was ich befremdlich finde bei Beauvoirs Buch, ist dass es durchgängig nicht fragt. Das Buch ist geschrieben im Gestus einer Antwort. Und das finde ich jetzt im Blick auf die Frage, wann ist dieses Buch eigentlich entstanden, bedenklich, auch politisch äußerst bedenklich. Man hätte in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg über viele Dinge nachdenken können und müssen. Das war ja ziemlich katastrophal, was bis dahin passiert war. Und das Katastrophale in den 50 Jahren dieses Jahrhunderts hat die Frage: Was ist eigentlich los mit Männern und Frauen?, ganz entschieden mit beeinträchtigt. Der Gedanke bei Virginia Woolf, den ich in diesem Zusammenhang wirklich interessant finde, ist der, dass sie bereits vor dem Ersten Weltkrieg die Ordnung der Männer als zerfallen datiert. Das heißt aber, auch die Ordnung der Frauen war bereits zerfallen. Seitdem gibt es keine eigene Ordnung der Frauen mehr, in die man sich hineinretten kann. Die Ordnung ist zerfallen, was heißt das? Und diese Frage, die Woolf während der Zwischenkriegszeit aufwirft, ist in dieser Zeit auch heftig diskutiert worden, als die Frage, wo sind wir eigentlich gelandet? Was ist die Diagnose? Und deswegen ist es eigenartig, dass es bei Beauvoir so aussieht, als wäre es nach 1945 möglich gewesen zu sagen, die Zukunft liegt vor uns. In ihrem Buch liegt die Zukunft in jedem Kapitel vor uns. Wir sind fast da. Es gibt zahlreiche Formu-

lierungen, die suggerieren: Die Emanzipation ist fast geschafft, aber es gibt noch einige Bindungen an die Tradition, die wir jetzt loswerden müssen. Mir geht es hier wirklich nicht um Wissenschaftliches. Das ist gar nicht der Punkt. Mir geht es um die Frage: Welche Frage hat dieses Buch?

Käthe Trettin: Vielleicht kommen wir einer Antwort auf die Frage: Warum hat Beauvoir die Frau nicht im Horizont der Katastrophen der Moderne gedacht, warum hat sie den Bruch nicht zur Kenntnis genommen, warum kann sie so emphatisch an eine offene Zukunft denken, wie kann sie so emphatisch von einem Freiheitsbegriff ausgehen, näher, wenn man Beauvoirs theoretischen Rahmen genauer in Betracht zieht. Und das wird heutzutage meines Erachtens kaum gemacht, wenn man sich auf Beauvoir beruft. Was von Beauvoir übernommen wird, das dann auch in der Frauenforschung und in der Frauenbewegung eine bedeutende Rolle spielt, das sind eben diese drei wichtigen Dinge. Einmal, dass das Geschlecht oder dass die Frau gemacht wird, dann dass es eine kulturelle Bedingung für die Geschlechter gibt. Daraus wurde dann der feministische Sozialkonstruktivismus des Geschlechts, zum Teil in sehr radikaler Form: Geschlechter sind Konstrukte. Und das hat Beauvoir im ersten Teil ihres Werks sehr deutlich gemacht: Geschlecht ist kein biologisches Faktum. Also, es entstand bis heute eine

feministische Kritik am Biologismus in der Begründung der Geschlechtsrollen. Und es gab damit einhergehend schließlich eine eben so scharfe Kritik am Essentialismus, an einem *Wesen* Frau oder auch Mann. Diese Dinge wurden sozusagen herausgezogen, auch durch die Vermittlung von Judith Butler⁶, die als einzige in einer ganz radikalen Form Anfang der 1990er Jahre an Beauvoir angeknüpft hat und die Themen Antiessentialismus, Antibiologismus und Konstruktivismus weitergeführt hat. Aber den philosophischen Rahmen der Beauvoir, soweit er existentialistisch oder existenzphilosophisch begründet wird mit den Themen von Immanenz und Transzendenz, von Freiheit, Wahl und Entwurf, den übernehmen die meisten heute nicht mehr. Wenn man das nicht mehr in Rechnung stellt, dann kann man, glaube ich, auch nicht den Rahmen, den dieses Buch dennoch hat, nicht wirklich beurteilen. Wieweit Beauvoir dabei geht, will ich an einer kurzen Stelle zitieren. Es geht dabei nicht nur um den rein existentialistischen und phänomenologischen und von Hegel inspirierten Rahmen, sondern das Buch Beauvoirs hat eine Ethik. Sie sagt am Ende der Einleitung, und das nenne ich den moralischen Zeigefinger von Beauvoir: „Unsere Perspektive ist die der existentialistischen Ethik. Jedes Subjekt setzt sich durch Entwürfe konkret als eine Transzendenz. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin in eine

unendliche offene Zukunft. Jedesmal, wenn die Transzendenz in Immanenz zurück fällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein ‚An-sich‘ und der Freiheit in Faktizität statt.“ Und jetzt kommts: „Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung. Wird sie ihm auferlegt, führt sie zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel.“⁷ Das heißt, sie verbindet diesen Freiheitsimpetus, und die offene Zukunft ist sogar moralisch fundiert, in dem Überschreiten hin auf eine offene Zukunft, wie auch immer man sich das konkret vorstellen mag. Dieses Buch ist also nicht wirklich ohne Struktur. Es hat diesen Rahmen, und ich möchte deshalb noch einmal Claudia fragen: Du siehst ja gute Anknüpfungspunkte, insbesondere in den Darstellungen Beauvoirs über die Mythen. Vielleicht könntest Du das genauer erläutern, inwieweit die Mythen für die soziologische Frauen- und Genderforschung interessant sein könnten.

Claudia Gather: Vielleicht noch mal zu Transzendenz und Immanenz. Ich als Soziologin versuche das für mich zu interpretieren und mit der Kategorie Geschlecht zusammen zu bringen, dass Beauvoir sagt, wenn die Frauen die männlichen Entwürfe unhinterfragt übernehmen, die Männer für sie machen, dann bleiben sie der Immanenz verhaftet. .

Noch einmal zurück zu der Frage, warum ich das Mythenkapitel

so interessant finde. In der Soziologie gab es ein großes Forschungsprojekt in letzter Zeit, in dem von einer Reihe von Forscherinnen über Profession und Geschlecht gearbeitet wurde. Die Forscherinnen haben auf einer Tagung und dann auch in einem Band⁸ die Idee vertreten, dass die Rückständigkeit heutzutage in den privaten Beziehungen konserviert wird und im Arbeitsleben doch einiges im Fluss ist, wenn auch - besonders in Deutschland - noch lange nicht alles erreicht ist. Wenn man sich die Frage der Konstruktion von Geschlecht auf der empirischen Ebene genauer anschauen will, ist es interessant, heterosexuelle Beziehungen zu untersuchen: Wie machen Mann und Frau das, wie konstruieren sie in der Ehe Männlichkeit und Weiblichkeit. Noch einmal zurück zu Karin Hausen und ihren großartigen Aufsatz über Geschlechtscharaktere.⁹ Darin zeigt sie, welche Form von Männlichkeit und welche Form von Weiblichkeit von der bürgerlichen Gesellschaft erfunden wurde. Beauvoir zeigt dagegen eine Vielzahl von Mythen auf, auf die man zurückgreifen kann, wenn man Männlichkeit und Weiblichkeit konstruiert. Sie hat nicht nur ein Bild, sondern eine Reihe von Bildern, die auch eine Vielfalt repräsentieren. Ihre Idee ist natürlich die: der Mann setzt sich selbst, also bestimmt und entscheidet er, was er im Leben sein und werden möchte, und die Frau ist das Andere. Und da hat Beauvoir eine Reihe von Ideen, wie dieses Andere ge-

bildet wird, als Negation, als Daseinsgrund etc. Wenn man sich jetzt den Vorstellungen konkreter Ehepaare zuwendet, wird folgendes Prinzip deutlich: Sie soll anders sein als er und er soll anders sein als sie. Ich habe Paare untersucht, die 60 Jahre alt sind oder gerade im Ruhestand, die ihrem Selbstverständnis nach in moderneren Beziehungen leben, also wo das alles nicht mehr so ist, wie man sich das traditionell vorstellt. Das Ergebnis war: An erster Stelle stand immer, was soll der Mann sein, was soll er nicht sein. Und an zweiter Stelle ergibt sich daraus mehr oder weniger Freiheit für die Frau. Und das hat mich dazu gebracht, noch einmal bei Beauvoir nachzuschauen und festzustellen, Beauvoir ist eine der ganz wenigen, die sagt, okay das ist Ungleichheit. Derjenige, der sich selbst setzen kann, hat mehr Definitionsmacht, daraus resultieren dann auch möglicherweise mehr Möglichkeiten in der Beziehung. Und wenn man dann konkret Ehepaare fragt, wie entscheidet ihr Probleme in eurer Beziehung und wie entscheidet ihr dies oder jenes, dann kommen zum Beispiel interessante Antworten wie die von einer Frau: Er ist ja gar nicht der Ernährer in der Beziehung, deswegen sind wir gleichberechtigt. Das heißt, es wird Rekurs genommen auf Männlichkeit (der Mann kann nicht mehr einlösen, was seine Aufgabe ist), um den eigenen Anspruch auf gleiche Rechte und größere Freiheiten zu rechtfertigen. Langer Rede kurzer Sinn: Die Mythen bieten interessantes Material - es gibt

auch noch andere Gedanken-splitter, die in Beauvoirs Buch zu entdecken sind –, um sie zu empirischen Untersuchungen heterosexueller Liebesbeziehungen in Beziehung zu setzen.

Käthe Trettin: Ich möchte noch zwei Fragen anschneiden und Sie dann alle bitten, Fragen zu stellen und Ihre Ideen darzustellen zu der Frage, was für ein Bild der sich befreienden Frau Beauvoir am Ende des zweiten Buches eigentlich entwirft. Was ist das für ein Bild im letzten Kapitel des zweiten Teils, wo sie anfängt mit der Sozialisation der Kindheit, den verschiedenen Situationen des jungen Mädchens usw. Dann die reife Frau, die Mutter, die Hetäre, die verschiedenen Stationen, die Frauen ausfüllen können, und dann das Ziel: die sich befreiende Frau. Wenn wir das alles gelesen haben, dann sieht es so aus, dass sie diesen theoretischen Rahmen, dieses Subjekt, dieses Transzendenzmodell den Frauen anempfiehlt. Und meine Frage ist: Ist das nicht eine doch zu schlechte Übernahme männlicher Normen, die sie den Frauen als Befreiung andient? Es gab dazu auch in der Frauenbewegung viel Kritik. Was kann man heute mit diesem Bild der sich befreienden Frau anfangen? Die zweite Frage hängt damit zusammen. Beauvoir sagt an einer Stelle, dass wir heute eigentlich schon fast die Partie gewonnen hätten, mit Verweis auf die Menschenrechtskonvention der UNO von 1948. Das hat sie, glaube ich, in der Einleitung

zum Schluss geschrieben.¹⁰ Aber jetzt in dem Film¹¹ wurde ja schon deutlich, so toll ist es nicht, das hat Beauvoir dann 23 Jahre später zu Alice Schwarzer gesagt: Na so toll ist es doch nicht, was sich da verändert hat.¹² Aber wenn man das vor dem Hintergrund des *Anderen Geschlecht* liest, steckt dann nicht auch in diesem kritischen Statement wiederum diese große Hoffnung und Zukunftserwartung, hat sie da möglicherweise einen doch zu engen westlichen Blick aus den Industrienationen heraus? Wenn wir das heute mit unserem eher oft den ganzen Globus gerichteten Blick sehen, die Frauen in aller Welt, kann man dann davon ausgehen, dass wir die Partie schon fast geschafft haben? Können wir diesen Optimismus teilen?

Barbara Hahn: Ich habe mir dieses eine Zitat aufgeschrieben: „Der Wunsch der Frauen nach Gleichheit ist im Begriff sich zu erfüllen.“¹³ Aber dann weist sie auf die hartnäckige Überlegenheit uralter Traditionen. Und die uralten Traditionen führt sie zurück bis auf die Urgesellschaft. Das hat ja auch Barbara Vinken in ihrem Vortrag zitiert.¹⁴ Also ich denke, man müsste noch einmal überlegen, wie Beauvoir die Selbstbefreiung der Frau theoretisch situiert. Sie sagt ja, sie hat drei große Felder, in denen sie nachdenkt: Biologie, historischer Materialismus und die Analyse der Psyche. Das heißt, sie hat ein Geschichtsmodell, das mit Engels von der Urgesellschaft bis zum

Sozialismus geht,¹⁵ und sie hat dann ja auch später die sozialistischen Länder bereist. Aber als sie das Buch geschrieben hat, lagen diese Reisen noch vor ihr, und es sieht daher im Buch eigentlich so aus, als ob der Sozialismus das alles lösen würde. Von heute aus gesehen, hat man natürlich eine ganze Reihe Fragen. Und zwar: sie spricht den Zusammenhang zwischen Sexismus und Rassismus an. Das wird aber nur angetippt und nicht ausgearbeitet. Ebenso spricht sie den Zusammenhang zwischen Sexismus und Antisemitismus an, und an dieser Stelle, das finde ich mit das Unheimlichste an dem ganzen Buch, da sieht es so aus, als ob Antisemitismus etwas ist, worüber man auch nachdenken müsste, was nach 1945 einer geradezu unheimlichen Sorglosigkeit gleichkommt. Aber das heißt, das Buch weiß, dass die Geschichte der Befreiung der Frau einen ziemlich komplexen Denkmittelzusammenhang erfordert und Fragen aufwirft, für die wir immer noch keine Lösung haben. Sie redet von der Klassengesellschaft, und für die Klassengesellschaft ist die Lösung der Sozialismus, in der Perspektive des Buches. Das Buch weiß aber auch, dass der Sozialismus nicht einfach das Frauenproblem löst. Das kommt ja alles vor. Das Buch weiß, dass diese Koppelung von Befreiung der Frau und Sozialismus so einfach nicht funktioniert. Wir haben es hier also mit einer Frage zu tun und nicht mit einer Lösung. Das Buch behandelt dieses Problem aber nicht auf der Ebene einer Frage. Wie geht

man jetzt damit um? Wie kann man denn jetzt denken, dass Geschichte sich *nicht* so vollzieht, von der Urgesellschaft bis zum Sozialismus? Und was hat das damit zu tun, dass es immer männerbündisch regierte Gesellschaften waren? Am Ende bekommen wir ein merkwürdiges Bild: die sich befreiende Frau, als ob sie ganz allein auf diesem Planeten stehen würde. Denn am Ende ist die Frau auch wieder ein Singular und ein Begriff. (Einwurf Trettin: Sie spricht von einem Wir.) Ja, aber wer sind Wir?

Käthe Trettin: Das ist die Frage, die man stellen muss. Wer sind Wir? Aber dazu gibt sie schon Antworten. Sie gibt interessante Antworten darauf. Warum es so schwierig ist, warum Frauen nicht von „Wir“ sprechen. Das heißt: darin steckt auch eine Antwort von ihrer Seite. Warum haben Frauen sich diesen erniedrigenden Status so lange gefallen lassen und lassen sich ihn nach wie vor gefallen? Warum lassen sie sich unterdrücken und kündigen das nicht auf? Und das hängt schon sehr damit zusammen, dass es Schwierigkeiten gibt, *Wir* zu sagen unter Frauen.

Barbara Hahn: Ich wollte noch ganz kurz die Sache mit der Arbeit einbringen. In Deutschland ist es ja nach wie vor keine Selbstverständlichkeit, dass Frauen arbeiten. Ich bin meistens in den USA und dort ist es wirklich anders. Im Zweiten Weltkrieg gab es wenig Frauen, die nicht gearbeitet ha-

ben. Auch Französinen. Sie sind zur Zwangsarbeit verpflichtet worden, sie mussten die ganze Arbeit machen, die die Männer nicht gemacht haben. Man könnte ja auch sagen, im Blick auf die menschliche Gesellschaft waren die Frauen immer berufstätig. Hausfrau ist ein Job, der erst im neunzehnten Jahrhundert erfunden worden ist. Eine Bauersfrau wird nie auf die Idee kommen, dass sie nicht arbeitet. Und im neunzehnten Jahrhundert waren die Arbeiterinnen ja auch ein großes Problem. Sie sind ja furchtbar ausgebeutet worden. Noch schlimmer als die Männer. Das heißt, der Status der Arbeit in dem Buch steht in einem seltsam unhistorischen Horizont. Also: die Befreiung heißt, wir müssen arbeiten, und ich glaube nicht, dass irgendjemand ein vernünftiges Argument dagegen bringen kann. Nur wenn man auf die Geschichte von arbeitenden Frauen schaut, ist die versteckt arbeitende Hausfrau eine Ausnahme und historisch ein ziemlich kurzes Phänomen. Das finde ich ein Problem in dem Buch. Das sieht so aus, als ob man die ins Haus gesperrte französische Hausfrau zu einer Kategorie machen könnte, welche die Frage zu öffnen vermag, wie die Frauen sich befreien können.

Claudia Gather: Darf ich dazu noch etwas soziologisch Naives sagen? Ich lese Beauvoir ein bisschen anders. Ich entnehme ihrem Buch jetzt nicht mehr die einfache Perspektive, dass alle Frauen

arbeiten gehen sollten, auch die Hausfrauen. Ich lese sie eher so, dass Frauen den Mut haben sollten zu überlegen, was sie selber wollen. Also nicht die Entwürfe, die in der Welt sind, sich einfach überstülpen zu lassen, sondern entweder dieses oder jenes wählen. Die Freiheit besteht eigentlich darin, zu überlegen, zu orientieren, was will ich denn machen. Und unabhängig zu sein von den Mythen oder den Definitionen der Männer. Es gibt sogar eine Stelle im Buch, eine einzige und seltene Stelle, wo Beauvoir durchaus den Gedanken zulässt, dass auch die Mutterschaft Ausdruck freier Selbstbestimmung sein kann. Ich glaube, die Freiheit ist die Unabhängigkeit von den Vorgaben.

Nachdem die Diskussion eröffnet wurde, ergaben sich folgende ausgewählte repräsentative Beiträge:

Teilnehmerin: Ich fand das sehr interessant, was Barbara Hahn gesagt hat, die These von der Bruchlosigkeit des Buches. Dass es ein Buch ohne Bruch ist, diesen Gedanken habe ich mir zum *Anderen Geschlecht* noch nicht gemacht. Ich würde gerne versuchen, dazu eine Gegenthese aufzustellen, obwohl mir Barbara Hahns Analyse auf den ersten Blick sofort eingeleuchtet hat. Ich finde nämlich, dass wir heute immer wieder eine relativ einlinige Sicht auf die Freiheitsvorstellung von Beauvoir haben, also die Vorstellung, dass die Haltung des

Buches darin besteht, einfach nur hinaus in die Welt zu wollen und auf die höchsten Gipfel zu steigen und die tollsten Bücher zu schreiben, dies ist nur die eine Seite. Es gibt nämlich auch noch eine andere Seite, wo die Existenzphilosophin sehr klar sagt, jedes Menschenwesen, jedes existierende Wesen hat auch Angst, auch vor der Freiheit. Das fürchtet sich. Es ist eben nicht nur dieser Aufruf „Lasst uns so sein wie die Männer“, sondern es gibt eben auch diese andere Seite, und die finde ich die wirklich interessante, wenn wir heute Beauvoir lesen. Nicht dieses Gipfelstürmen in Philosophie und Realität, sondern eben auch dieses durchaus etwas gebrochene Selbstbewusstsein. Sie hat natürlich auch dieses utopische Gipfelstürmen, und für dieses utopische Gipfelstürmen – und damit widerspreche ich wiederum meiner eigenen Überlegung – spricht vor allem, dass wenn sie in ihren Überlegungen über Arbeit spricht, dann denkt sie ja nicht ans Putzen gehen, sondern sie denkt daran, bedeutende Bücher zu schreiben. Also insofern ist das alles ziemlich zwiespältig. Aber dass man ihr so durchgängig Bruchlosigkeit unterstellt, dem würde ich nicht zustimmen, obwohl ihr Ihre These sehr spannend fand.

Teilnehmerin: Ich wollte auch etwas zur Rolle der Arbeit sagen. Beauvoir hat besonders auch die ökonomische Unabhängigkeit hervorgehoben. Ich denke,

Arbeit ist nicht gleich ökonomischer Unabhängigkeit und ist es nie gewesen. Beispielsweise die Nachkriegsfrauen. Sie haben gearbeitet, weil es sein musste. Immer in Gesellschaften, wo große Not ist, oder in Entwicklungsländern arbeiten Frauen immer, und zwar Schwerarbeit. Sie führen Arbeiten aus, die als unweiblich gelten, sie werden sozial dafür nicht anerkannt und sind auch meistens ökonomisch weder unabhängig noch eigenständig, und in dem Moment, wo es wieder möglich ist, dass die männliche Domäne von den Männern übernommen wird, werden sie aus dem Arbeitsprozess hinausgedrängt. So war es auch nach dem Krieg. Angesichts dieser Erfahrungen kann ich das Leitwort Beauvoirs: Arbeiten gehen und sich ökonomisch unabhängig machen, sehr gut nachvollziehen, und finde es auch sehr charismatisch und fantastisch, und es ist vielleicht etwas ungerecht, es nur in der Richtung von Notwendigkeit und Zwang zu interpretieren.

Ursula Konnertz: Barbara zu Dir. Erstens, es stimmt, es ist schon auffallend, wenn man *Das andere Geschlecht* liest, dass die damalige jüngste Vergangenheit in der Geschichtstheorie und auch an anderen Stellen so gut wie nicht vorkommt. Das fragt man sich sofort, und ein Grund mag darin liegen, dass das Buch von 1946-1949 geschrieben worden ist. (Einwurf: in der schlimmsten Zeit). Ja, aber was heißt in der schlimmsten Zeit? Man muss sich

überlegen: Beauvoir war erstens eine Französin, und für die war die schlimmste Zeit die der Besatzung durch die Deutschen. Unmittelbar, nachdem der Krieg zu Ende war, hat sie wie viele versucht, in die Normalität zurück zu kommen, und das bedeutete für sie als intellektuelle Frau, die politische Freiheit, die eine kurze heftige Zeit mit Träumen von gesellschaftlicher Neuordnung in Frankreich verbunden war, zu nutzen, öffentlich nach der Verantwortung von Handeln auch und gerade von Frauen zu fragen. Das Ausmaß der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden kam für den politisch naiven, bourgeois und in politische Widerstandsgruppen und die Informationsnetze der KP nicht integrierten Freundeskreis um Sartre und Beauvoir mit einer Verspätung durch die Zeitzeugenberichte an.¹⁶ Die *Temps Modernes*, die von Sartre und Beauvoir zeitgleich zur Arbeit an das *Andere Geschlecht* gegründete Zeitschrift, die bereits erwähnt wurde, war eine der ersten, die in fast jeder Nummer Zeitzeugen- und Überlebendenberichte veröffentlicht und diskutiert hat. Ich würde sagen, so sehr ich glaube, dass die Analyse vom fehlenden Blick auf den Bruch auf den ersten Blick stimmt – obwohl ich den Bruch später, also nicht vor dem Ersten Weltkrieg ansetzen würde –, bin ich dennoch der Meinung, dass sie den Bruch sehr wohl gesehen hat. Er ist verschoben auf andere Texte. Er ist verschoben teilweise auf die Memoiren, da natür-

lich retrospektiv. Er ist verschoben auf die Romane, wo Du das, was Du gesagt hast, findest, die Verzweiflung über das, was passiert war und die Tatsache, dass Geschichte in keiner Weise eine Fortschrittsgeschichte ist. Eine Fortschrittsgeschichte kann man ihr in das *Andere Geschlecht* nicht unterstellen, selbst wenn sie sich auf Engels bezieht, das lässt sich an ihrer Hegelkritik ablesen.

Zweitens: Beauvoir war eine Philosophin, die gleichzeitig auch Schriftstellerin war. Die Generation um Sartre hat sich bemüht, die Gleichwertigkeit der Literatur mit der Philosophie zu behaupten. So dass auch die Widmung an einen Literaten, ihren engen Freund J.L. Bost, der auch den Titel des Buches fand, für sie in keiner Weise etwas war, was eine Herabminderung des Werks bedeutete. Das war natürlich nur ein kleiner intellektuellenkreis. Zwanzig Jahre später sagen sie, das ist uns nicht geglückt. Diese Verbindung von Literatur und Philosophie und die Enthierarchisierung dieser beiden Domänen, das hat Beauvoir selbst später auch so gesehen. Daraus hat man dann – nachträglich – vielfältige Konstruktionen gemacht. Sartre der Philosoph. Sie, die sich immer nur als Schriftstellerin und nicht mehr als Philosophin bezeichnet hat.

Drittens: Zur Struktur würde ich sagen, das *Andere Geschlecht* ist durchaus strukturiert. Es ist ein philosophisches Buch. Bei philosophischen Büchern würde ich nicht von Halbwertzeit sprechen.

(Einwurf Barbara Hahn: ich habe wissenschaftliche Bücher gemeint.) Es ist insofern kein fachwissenschaftliches Buch, als man sagen kann, sie war nicht in allen Bereichen, die sie beschrieben hat, auf der Höhe der Zeit, obwohl sie sich bemüht hat, in der kurzen Zeit sich die entsprechende Literatur zu beschaffen. Dass sie den gleichen Fehler gemacht hat wie viele, nämlich dass sie die Tradition der zweiten Frauenbewegung und ihre Texte nur rudimentär zur Kenntnis genommen hat wie viele, ist glaube ich, auch eine Kritik, die heute einen größeren Stellenwert hat, wobei vernachlässigt wird, was zur damaligen Zeit tatsächlich zugänglich war. Das Buch ist natürlich auch in Bezug auf die Wissenschaftsgeschichte und die Wissenschaftspraxis in vielfältiger Weise geschichtlich situiert, nicht nur in Bezug auf die politische Geschichte. Ich würde sie verteidigen gegen die Kritik, dass sie den Bruch nicht gesehen hat. Sie hat ihn verschoben auf eines der zentralen Themen des Gesamtwerks, auf die Auseinandersetzung mit dem Tod, mit der Endlichkeit. Und ich würde behaupten, dass der Bruch, den sie darstellt in ihren Schriften über den Tod, genau dort als konzentrierte Botschaft vorhanden ist. Es gab nach 1945 eine Uminterpretation des Todes, und da war sie eine der wenigen Philosophinnen, die das gesehen hat. Gegen die ganze Existenzphilosophie, Heidegger u.a., für die damals die Endlichkeit eines der Hauptthemen des Denkens war. Was den Bruch be-

trifft, habe ich eine ganz andere Sichtweise. Da ist immer etwas, was verschoben wird.

Teilnehmerin: Ich habe das Buch gelesen, da war ich noch nicht 20, und ich habe auch nur ganz bestimmte Dinge, die mein Leben damals sehr beeinflusst haben, wahrgenommen. Darauf will ich jetzt nicht näher eingehen. Ich denke, das ist vielen Frauen so gegangen. Was mich im Moment beschäftigt, ist die Frage - und da komme ich in meinem Denken überhaupt nicht weiter und vielleicht haben Sie eine Antwort darauf. Ein Leben in völliger Unabhängigkeit und Freiheit ist ja schlicht nicht möglich. Das gibt es einfach nicht. Gibt es in der Vorstellung von Simone de Beauvoir eine Grenze und an welcher Stelle berührt sie diese Grenze und wie berührt sie diese Grenze?

Käthe Trettin: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, dann wollen Sie eine Antwort auf die Frage haben: Ist es nicht so, dass Beauvoir keinen Ausblick darauf gibt, wie jetzt Unabhängigkeit und Freiheit realistisch zu leben sind, ist Ihnen Beauvoirs Konzept zu abstrakt geblieben oder meinen Sie, dass es völlig überzogen ist? Ich würde so antworten: Sie hat diese sehr abstrakte Konzeption, aber ich glaube, sie gibt einen Hinweis in diesem Buch auf einen Begriff, den wir bis jetzt noch gar nicht angesprochen haben. Das ist der Begriff der Situation. Und ich glaube, man kann jetzt diese

Forderungen Beauvoirs nach Unabhängigkeit und Freiheit situativ einbetten, und dann gibt es natürlich Begrenzungen. Die Situation der jeweils individuellen Frau ist unterschiedlich und in dieser Unterschiedlichkeit wird sich dann auch konkretisieren können, was es heißt zu arbeiten und ökonomisch unabhängig zu sein. Ihre Freiheit existiert natürlich nur in der Begrenzung durch Andere, muss ja eine Begrenzung durch Andere sein. Dieses dialektische Verhältnis ist ja auch ein wesentliches strukturierendes Element in ihrer Konzeption. Ich finde den Begriff der Situation sehr wichtig. Er verweist bereits darauf, nimmt etwas vorweg, was in der Frauenforschung später ganz wichtig wurde, nämlich die Einbettung in bestimmte soziale und kulturelle Kontexte, die ethnische Bestimmung, andere Determinationen, sexuelle Orientierungen usw. In diesen Kontexten wird jeweils sich das realisieren lassen, was Freiheit und Unabhängigkeit sein können. Das wäre ein Versuch, Ihre Frage zu beantworten, damit nicht die Begriffe von Freiheit und Unabhängigkeit wie platonische Ideen am Ideenhimmel hängen bleiben.

Ingeborg Nordmann: Ja, ich würde Ihnen zustimmen, mit einer Modifikation. Ich würde sagen: es gibt situative Argumentationen bei Beauvoir, aber es gibt auch viele Passagen, wo die Analyse des Politischen und Geschichtlichen durch einen ungeheuren moralischen Rigorismus über-

blendet wird. Das ist mir auch an dem Film aufgefallen.¹⁷ Da werden ständig Forderungen gestellt. Die Frauenbewegung muss das tun, die Frauen müssen das tun usw. Das hat natürlich auch etwas mit Beauvoirs philosophischer Position zu tun, nämlich dass Freiheit als moralischer Appell verstanden wird und weniger als Freiheit gemeinsamen Handelns vieler verschiedener Frauen und deshalb auch ein Urteilsvermögen verlangt, das eine völlig andere Blickrichtung nehmen muss und nicht nur die Anwendung philosophischer Positionen sein darf, die dann entweder durch die Empirie bestätigt oder widerlegt werden. Hannah Arendt hat für diese andere Blickrichtung den Begriff des „Zwischen“ ins Spiel gebracht, das was sich zwischen den politischen Akteurinnen abspielt, was etwas völlig anderes ist als das, was Beauvoir unter Freiheit versteht. Beauvoir spricht von Willensfreiheit, Arendt von einer Freiheit des „Ich kann“, in der die Berücksichtigung der Anderen eine maßgebliche Rolle spielt. In diesem Zusammenhang würde ich gerne noch einmal den Gedanken von Barbara Hahn aufgreifen, dass dieses Buch in gewisser Weise bruchlos geschrieben worden und von einer politischen Ahnungslosigkeit ist, was die noch nicht vergangene Vergangenheit und das Verhältnis zu dieser Vergangenheit betrifft. Was sich später in der neuen Frauenbewegung gezeigt hat, die lange gebraucht hat, bis sie sich ein politisch ver-

antwortliches Verhältnis zum Nationalsozialismus erarbeitet hat, in dem Frau nicht nur als Opfer, sondern differenzierter gesehen wird. Diese politische Ahnungslosigkeit zeigt sich bei Beauvoir auch darin, dass sie immer, wenn sie eine konkrete politische Perspektive entwickeln muss, auf vorhandene Muster zurückgegriffen hat, zum Beispiel auf die Sowjetunion. Bis zu den Prager Ereignissen gab es in der Linken durchaus ein positives Verhältnis zum Sozialismus in der Sowjetunion, trotz Stalinismus. Da fehlt einfach eine eigenständige Ebene der politischen Reflexion. Ich bin eher skeptisch, ob man von Beauvoirs Begriff des Subjekts und der Freiheit überhaupt einen angemessenen Begriff von Politik herleiten kann, welcher der Vielfalt oder Pluralität der Frauen und den Traditionsbrüchen im 20. Jahrhundert Rechnung trägt. Eine einfache Ergänzung oder Einbettung ihres existenzphilosophischen Ansatzes in konkrete politische und kulturelle Kontexte scheint mir nicht ausreichend.

Barbara Hahn: Noch einmal zur Unabhängigkeit. Es gibt eine Reihe von Punkten, da lohnt es sich gar nicht darüber zu streiten. Es gibt Punkte, da hat dieses Buch schlicht recht. Ich wollte mit dem Aspekt der Arbeit nur darauf aufmerksam machen, dass dieser Begriff eine gewisse Enge hat, weil er immer nur auf das Gefängnis der Hausfrau weist. Und wenn es darum geht, eine Perspektive zu entwickeln für Frauen, und das

ist ein ganz schwieriger Plural – das sagt das Buch auch –, dann liegt da ein Problem. Das war auch der einzige Punkt, auf den ich aufmerksam machen wollte. Ulla (Konnertz), Du hast unendlich viel angesprochen. Machen wir ein Gedankenspiel. Wenn dieses Buch Sartre gewidmet wäre, wäre es dann nicht ein anderes Buch? Dann würde dieses Buch sagen, hier ist ein theoretischer Entwurf, und der steht neben Sartres *Das Sein und das Nichts*. Das Buch hat in den Umgang mit Literatur eine Hierarchie eingeschrieben, und die finde ich problematisch. Das Buch, und das kann man genau zeigen, macht immer wieder Theorie zu etwas, da werden Männer zitiert, und Literatur zu etwas, da werden Frauen zitiert. Und wenn die Autorin sich inszeniert als die Geliebte eines Schriftstellers, empfinde ich das als ein Problem. Wenn sie sich inszeniert hätte als die Frau, die ein Projekt hat, das dem Sartreschen auf gleicher Augenhöhe begegnet, das hätte man doch machen können, dann hätte das Buch einen anderen Charakter. Das war mein Punkt.

Und jetzt zu der Philosophin Beauvoir. Was ich schwierig finde in dem Buch, ist wie philosophiert wird. Also von Heidegger herkommend, heißt Philosophieren unendlich genau lesen und vielleicht ein ganzes Semester brauchen, bis man eine Frage erschlossen hat. Dieses Buch liest überhaupt nie genau. Das zitiert immer nur. Und das finde ich bei den theoretischen Texten, so

merkwürdig das klingen mag, weniger schlimm als bei den literarischen Texten.

Bei dem literarischen Teil geht es um die gelebte Erfahrung von Frauen. Wie kommt man überhaupt an diese Erfahrungen heran? Wo steht die gelebte Erfahrung von Frauen? Und da sagt sie ja auch, dafür haben wir nicht viele Archive. Aber Literatur ist ein Archiv dafür. Und dann zitiert sie auch in dem Teil über die gelebten Erfahrungen sehr viele Schriftstellerinnen. Das heißt, die Schriftstellerinnen wissen, was man nirgendwo anders weiß. Deswegen brauchen wir diese literarischen Texte. Wenn wir in den theoretischen Büchern suchen, findet man verdammt wenig über die gelebte Erfahrung von Frauen. Nur wenn es darum geht, das, was wir in den literarischen Archiven finden, aufzuschlüsseln, dann würde ich sagen, genaues Lesen ist die einzige Möglichkeit, wie man das zum Sprechen bringt. Nicht zitieren. Das Problem ist, wenn man zitiert, wird alles ähnlich. Da kann man sozusagen die Antike neben das zwanzigste Jahrhundert stellen. Ich würde sagen, gelebte Erfahrung von Frauen, wenn man jetzt auf einen Zeitrahmen von 4.000 Jahren schaut, die muss verschieden sein. Und dann wird sie erst interessant. Und da habe ich mir überlegt, was wäre möglich gewesen, wenn das Buch diese Spannung aufgemacht hätte zwischen den gelebten Erfahrungen von Frauen, über die wir so wenig wissen, und dem was in

den theoretischen Büchern steht. Dazwischen gibt es doch eine große Spannung. Aber das Buch macht genau diese Spannung nicht auf, und das bedeutet, es geht unendlich viel verloren.

Claudia Gather: Darf ich leise widersprechen? Noch einmal das Mythenkapitel, weil ich das in letzter Zeit am genauesten gelesen habe, deswegen kann ich darüber sprechen. Einerseits versucht sie theoretisch die Mythen zu entwerfen und zu zeigen, was sie bedeuten. Und in dem zweiten Teil schaut sie sich die Romane der französischen Schriftsteller an und analysiert, wie haben diese Schriftsteller in ihren Romanen Weiblichkeit entwickelt. Ganz unterschiedlich. Ganz heterogen. Es gibt sogar einen Schriftsteller, von dem sie sagt, dass er eigentlich keinen Mythos geschaffen habe, weil er die Freiheit ernst genommen hat. Interessant wird es - jetzt soziologisch gesehen - wenn man sagt, okay, ein Schriftsteller kann in seiner Kammer Frauen, Männlichkeit und Weiblichkeit konstruieren, wie er will, da widerspricht ihm keiner. Ich als Soziologin finde es interessant, mit diesen Bildern in die Wirklichkeit zu gehen und zu vergleichen, wie ist es real, inwieweit entsprechen die Mythen dem Selbstverständnis von Frauen und Männern und inwieweit nicht. Aber das verlange ich nicht von Beauvoir, dass sie empirische Untersuchungen macht oder frühere Zeiten erforscht unter dem Aspekt, wie es denn wirklich ge-

wesen ist. Aber sie gibt uns ein theoretisches Rüstzeug an die Hand. Für sie sind die Romane der Schriftsteller das Beispiel, an dem sie zeigt, wie es sich möglicherweise in der Realität verhalten hat. Wir als Soziologen sehen dann, wie es in der Realität ist, und die Frauen widersprechen. Aber das ist dann der nächste Schritt, den wir tun können.

Käthe Trettin: Ich möchte auch ganz kurz etwas dazu bemerken. Ich denke Beauvoir hat einen theoretischen Rahmen und der strukturiert ihr Werk. Man kann nun darüber unterschiedlicher Meinung sein, wie gut er ist. Also ich gebe jetzt ein Beispiel, wie sie ihre existenzphilosophische Rahmeninterpretation auch anwendet. Gerade im zweiten Teil ihres Buchs. Und zwar geht es da um die Einführung der Sexualität, und da heißt es: „Die Situation des Mannes ist hier grundlegend anders, sowohl in biologischer als auch in sozialer und psychologischer Hinsicht. Der Übergang von der kindlichen Sexualität zur Reife ist für den Mann relativ einfach: es erfolgt eine Objektivierung der erotischen Lust, die nicht mehr in ihrer immanenten Gegenwärtigkeit realisiert wird, sondern sich auf ein transzendentes Sein richtet. Die Erektion ist Ausdruck dieses Bedürfnisses.“¹⁸ Das ist Existenzphilosophie in der Anwendung.

Claudia Gather: Darf ich weiter zitieren? Andere Stelle, Theoriekapitel: „Die Wahrheit, dass für

die Frau der Mann sexuell und körperlich anziehend ist, wurde nie verkündet, weil es niemanden gab, sie zu verkünden. (...) Die Mythen werden zum Vorwand genommen, der Frau das Recht auf sexuelle Lust zu verweigern und sie wie ein Lasttier arbeiten zu lassen.“¹⁹ Auch das ist Beauvoir.

Käthe Trettin: Was ich damit sagen wollte. Sie zitiert die Philosophen übrigens gar nicht so viel, sie paraphrasiert. Und das ist manchmal schon etwas ungenau. Sie paraphrasiert auch Sartre, aber sie hat eine Theorie, und mein persönliches Problem dabei ist, ich finde diese Existenzphilosophie halt sehr schwierig. Und wenn ich das lese, wie sie die Existenzphilosophie anwendet auf die frühe Sexualität bei Knaben, wie da das Transzendenzmodell funktioniert, dann kann ich einfach nur schallend lachen. Ich denke, man sollte dann auch sagen, sie hat eine Philosophie und man kann sich dazu stellen, da muss man dann kritisch sein, aber man kann ihr nicht vorwerfen, dass sie jetzt, sagen wir mal, einfach nur irgendetwas daher zitiert. Sie zitiert sicherlich aus der Literatur. Im zweiten Teil mehr, und das kann man bedenklich finden, aber sie hat eine Theorie und einen Rahmen und heute müssen wir uns mit diesem Rahmen auseinandersetzen und ihn auch kritisch aufarbeiten. Das ist bisher wenig erfolgt. Man kann natürlich auch sagen, die Existenzphilosophie im Sartreschen

Sinne ist eigentlich schon in den 70er Jahren nicht mehr besonders rezipiert worden. Das ist auch ein Grund, warum die neue Frauenbewegung die ganzen Geschichten von Immanenz und Transzendenz nicht mitgemacht hat. Ich kann mich auch noch an mein Unbehagen erinnern und an die Frage bei meiner ersten Lektüre, was diese Zuschreibungen eigentlich an Erhellendem leisten könnten.

Und nun Schlussfrage an alle: Wie aktuell ist denn das Buch heute noch?

Teilnehmerin: Was mir jetzt aufgefallen ist bei den sehr interessanten und spannenden Vorträgen und Diskussionen: es ist doch immerhin ihr hundertster Geburtstag in diesem Jahr, und wenn man die Geschichtsschreibung betrachtet, gibt es viele männliche Helden und einige wenige Heldinnen. Da muss ich sagen, auch wenn ich der dritten Generation nach Simone de Beauvoir angehöre, ist sie doch eine Art Heldin für mich. Zumindest hat sie eine Vorbildfunktion, und ich finde sie charismatisch und unglaublich wichtig. Jetzt stellt sich für mich die Frage: Warum gerade von der feministischen Position aus Beauvoir gegenwärtig überwiegend kritisiert wird? Das ist mir heute aufgefallen. Ein zusätzliches Beispiel aus der Musikwissenschaft. Es gibt so viele Frauen, die in der Musik eine wichtige Rolle gespielt haben, aber sie werden nach ihrem Tod sofort vergessen, auch wenn sie berühmt waren. Später

taucht der Name nirgendwo mehr auf. Darin sehe ich eine Tendenz, dass Frauen mit Frauen besonders kritisch umgehen, um bloß nicht das Heldenepos zu imitieren. Es stellt sich aber vielleicht doch die Frage, ob es nicht manchmal Sinn macht, eine Heldin neben die vielen Helden zu stellen.

Käthe Trettin: Ich persönlich würde sagen, dem ist zuzustimmen. Natürlich ist Beauvoir ganz toll, aber wir haben heute diskutiert über ihr Buch und nicht über die Person.

Anmerkungen

- 1 Siehe den Beitrag von Claudia Gather in diesem Heft.
- 2 Woolf, Virginia (1882-1941), Schriftstellerin. Ihr Haus in London war Treffpunkt der berühmten literarischen Bloomsbury Gruppe. Ihre bekanntesten Romane sind *Mrs. Dalloway*, 1925; *To the Lighthouse*, 1927; *Orlando*, 1929. Ihr Essay *A Room of One's Own* (dt. *Ein Zimmer für sich allein*) gehörte neben Beauvoirs *Anderem Geschlecht* zu den meistgelesenen Texten der neuen Frauenbewegung. Sie starb durch Selbstmord. (Das Zitat stammt aus dem Essay *Character in Fiction*, 1924)
- 3 Susman, Margarete (1872-1966), Philosophin, emigrierte 1933 in die Schweiz. Hat zahlreiche Essays zur Gegenwartsphilosophie, Literatur und zur Situation der Frau verfasst. Ihre bis heute bekanntesten Bücher sind *Frauen der Romantik*, 1929; 1996 und *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 1946; 1996. Unter dem Titel *Das Nah- und Fernsein des Fremden* ist

1992 eine Sammlung ihrer Essays und Briefe erschienen.

Arendt, Hannah (1906-1975) wurde durch ihr Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1951 berühmt. Sie floh 1933 nach Frankreich, 1941 in die USA. Weitere bekannte Werke sind: *Vita activa, Über die Revolution, Wahrheit und Lüge in der Politik, Denktagebuch*.

4 Hausen, Karen: Die Polarisierung der „Geschlechtercharaktere“. In: Rosenbaum, Heidi (Hrsg.): *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur*, Frankfurt am Main 1975, S. 161-191.

5 siehe die Einleitung von Ingeborg Nordmann.

6 Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1919.

7 Beauvoir, Simone, *Das andere Geschlecht. Sitt und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 25.

8 Gildenmeister, Regine; Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Erosion oder Reproduktion geschlechtlicher Differenzierungen*, Münster 2007.

9 Siehe Anm. 4.

10 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht*, a.a.O., S. 24.

11 Es wurde auf der Tagung der Film „Beauvoir live. Ein Filmporträt von Alice Schwarzer“ aus dem Jahr 1974 gezeigt.

12 Schwarzer, Alice: *Simone de Beauvoir. Weggefährtinnen im Gespräch*, Köln 2007.

13 Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht*, a.a.O., S. 24

14 Siehe den Beitrag von Barbara Vinken in diesem Heft.

15 Engels, Friedrich: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in: Gesamtausgabe (MEGA), Berlin 1990. Simone de Beauvoir zitiert aus der Züricher Ausgabe von 1884.

16 Man kann sich wünschen, sie wäre eine andere Person gewesen, sie hätte aktiv in Erfahrung gebracht, was sie hätte wissen können, sie wäre nicht so unverantwortlich gleichgültig ihren jüdischen Freun-

den und Freundinnen gegenüber gewesen. Dazu gibt es übrigens ganz unterschiedliche Literatur: ich verweise auf die Arbeiten von Ingrid Galster, Michel Winock, Gilbert Joseph u.a.

17 Siehe Anm. 11

18 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht*, a.a.O., S. 452.

19 Ebda. S. 194 und 321.

Simone de Beauvoir (1908–1986)

- 1908 Am 9. Januar wird Simone de Beauvoir in Paris geboren. Ihre Familie war geistig sehr interessiert, aber nicht wohlhabend.
- 1913 bis 1925 Schulausbildung am katholischen Cours Adéline Désir in Poi. Abschluss Abitur. Studium der Philologie, Mathematik und Philosophie an der Sorbonne, Paris. Begegnung mit Sartre. Sie besteht als Zweitbeste – hinter Sartre – die *agrégation* (Lehrerlaubnis).
- 1929 seitdem Tätigkeit als Lehrerin in Marseille, Rouen, Paris. Zusammen mit Sartre bereist sie Europa.
- 1940 bis 1944 Während der deutschen Besatzungszeit bleibt sie in Paris. Bekanntschaft mit Camus, Genet, Giacometti, Picasso. Regelmäßige Treffen im Café Flore.
- 1941 Rückkehr Sartres aus der Kriegsgefangenschaft. Gründung der Résistance-Gruppe „Socialisme et Liberté“
- 1943 Von da an freie Schriftstellerin. Sie schreibt die Romane *L'invitée* (Sie kam und blieb; eine Dreiecksgeschichte zwischen ihr, Sartre und einer anderen Frau) und *Le Sang des autres* (Das Blut der anderen; über Okkupation und Widerstand). Paris wird befreit. Beauvoir und Sartre gründen zusammen die politische und kulturelle Zeitschrift *Les Temps Modernes*. In der Zeitschrift publiziert sie ihre philosophischen Aufsätze, u.a. *Pour une morale de l'ambiguïté* (Für eine Moral der Doppelsinnigkeit), als Buch 1947 veröffentlicht.
- 1947 Erste USA-Reise. Begegnung mit Nelson Algren, ihrer großen amerikanischen Liebe. Veröffentlichung von *L'Amerique au jour le jour*, ein Reisetagebuch, in dem sie sich mit dem Rassismus und der sozialen Ungleichheit in Amerika auseinandersetzt.
- 1949 *Le deuxième sexe*. Die deutsche Übersetzung *Das andere Geschlecht* erscheint erst 1951, wird aber erst mit der 2. Auflage von 1968 zum überragenden Erfolg.
- 1954 Für *Les Mandarins* (Die Mandarins von Paris) erhält sie den Prix Goncourt, die höchste literarische Auszeichnung Frankreichs (Schlüsselroman über die Existentialisten und Linksinтеллектуellen um Sartre).
- 1955 Beginn des Algerienkriegs. Reisen mit Sartre nach China und in die Sowjetunion. Teilnahme an der Friedenskonferenz in Helsinki.

Beauvoirs Engagement für die Unabhängigkeit Algeriens isolierte sie in Frankreich.

Sarg. Sie wird neben Sartre auf dem Pariser Friedhof Montparnasse beigesetzt.

- 1958 bis 1972 Veröffentlichung der vierbändigen Lebenserinnerungen: *Memoires d'une fille rangée* 1958 (Memoiren einer Tochter aus gutem Hause); *La force de l'age* 1960 (In den besten Jahren); *La force des choses* 1965 (Der Lauf der Dinge); *Tout compte fait* 1972 (Alles in allem).
- 1964 *Une Mort très douce* (Ein sanfter Tod) beschreibt das Sterben ihrer Mutter.
- 1967 Teilnahme am Russel-Tribunal gegen die Kriegsverbrechen in Vietnam.
- 1968 Während der Maiunruhen unterstützen Beauvoir und Sartre die Studentenproteste.
- 1969 *La Vieillesse* (Das Alter). Beauvoir unterzeichnet das Manifest der 343 und bekennt sich zur illegalen Abtreibung
- 1973 bis 1974 Vorsitzende der „Liga für Frauenrechte“ in Frankreich.
- 1980 Tod Sartres.
- 1981 *La Cérémonie des adieux*. (Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Sartre) erscheint. Herausgabe von Sartres Briefen.
- 1986 Am 14. April stirbt Simone de Beauvoir in Paris. Zehntausende begleiten ihren

Die Autorinnen und Autoren

Claudia Gather, Professorin für Sozialwissenschaft mit dem Schwerpunkt Wirtschaft und Geschlechterverhältnisse an der Fachhochschule West, Berlin, Gastprofessorin an der University of Florida und der Universität Frankfurt am Main, Redakteurin der interdisziplinären Zeitschrift *Feministische Studien*, Mitbegründerin der Genossenschaft Weibervirtschaft.

Publikationen: *Konstruktionen von Geschlechterverhältnissen. Machtstrukturen und Arbeitsteilung bei Paaren im Übergang in den Ruhestand*, Berlin 1996; *Weltmarkt Privathaushalt. Bezahlte Hausarbeit im globalen Wandel*, 2002; zus. mit anderen Autorinnen: *Selbständige Frauen in Berlin*, Berlin 2008.

Barbara Hahn, 1995 bis 2003 Professorin für deutsche Literatur in Princeton, USA, danach an der Vanderbilt-Universität in Nashville.

Publikationen: „Antworten Sie mir!“ *Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel*, Frankfurt am Main 1990; *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Frankfurt am Main 1991; *Frauen in den Kulturwissenschaften* (Hg.), München 1994; *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, München 2002; *Hannah Arendt. Leidenschaften, Menschen und Bücher*, Berlin 2005; Herausgabe der Gesamtausgabe der Briefwechsel Rahel Varnhagens.

Mechtild M. Jansen, Erziehungswissenschaftlerin, seit 1987 Referatsleiterin in der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ), Wiesbaden; jetzt zuständig für Frauen, Gender Mainstreaming, Geschlechtsbezogene Pädagogik und Migration.

Publikationen: *Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft* (Hg.), Königstein 2000; *Denken ohne Geländer. Hannah Arendt zum 100. Geburtstag*, Polis 47 (Hg.), Wiesbaden 2007.

Susanne Moser, Lektorin am Institut für Philosophie in Wien und Graz; Vorträge und Seminare an verschiedenen Wiener Volkshochschulen im Rahmen des Projekts „University Meets Public“. Mitbegründerin und Mitarbeiterin des Instituts für Axiologische Forschungen, Wien.

Publikationen: *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen 2002; *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht* (Hg.), Frankfurt am Main 2004.

Ingeborg Nordmann, Publizistin und Bildungsreferentin, bis 2007 Studienleiterin der Evangelischen Stadtakademie Frankfurt am Main.

Publikationen: *Margarete Susman. Das Nah- und Fernsein des Fremden. Briefe und Essays* (Hg.), Frankfurt am Main 1992; *Hannah*

Arendt. *Zur Einführung*, Frankfurt am Main 1994; „Die Liebe, die Falle, die Treue. Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: *du. Die Zeitschrift der Kultur*, Oktober 2000; *Hannah Arendt. Denktagebuch 1950-1973* (Hg.), München-Zürich 2002. „Hannah Arendt. Wege ins politische Denken“. In: *culture club 2*, Frankfurt am Main 2006; „Die vita active ist mehr als nur praktische Philosophie“. In: *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität*, Berlin 2008.

Angelika Röming, Erziehungswissenschaftlerin, seit 1999 Referatsleiterin für Publikationen in der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung.

Verschiedene Publikationen in Herausgeberschaft.

Käthe Trettin, freie Wissenschaftlerin und Publizistin, Arbeitsschwerpunkte sind Philosophie des Geistes, Erkenntnistheorie, feministische Philosophie, freie Mitarbeiterin im Bereich Sachbuch und Literatur bei verschiedenen überregionalen Zeitungen: Frankfurter Allgemeine, Frankfurter Rundschau, Süddeutsche Zeitung.

Publikationen: „Braucht die feministische. Wissenschaft eine Kategorie?“, in: *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, hrsg. von Theresa Wobbe und Gesa Lindemann, Frankfurt am Main 1994; „Zwei Fragen zur feministischen Erkenntnistheorie“ und „Gibt es

überhaupt Frauen? Ein neuer Versuch, Simone de Beauvoirs klassische Frage zu beantworten“, beides in: *Feministische Studien*, 1996 und 2001. „Neuer Ärger mit dem Geschlecht. Kritische Bemerkungen zum Konstruktivismus und Antirealismus in der feministischen Philosophie“, in: E. Waniek, E. Stoller (Hg.): *Verhandlungen des Geschlechts*, Wien, erscheint demnächst.

Barbara Vinken, Professorin für Allgemeine Literaturwissenschaft und Romanische Philologie an der Universität München. Gastprofessuren an der New York University, EHESS Paris, Humboldt-Universität Berlin, John Hopkins University.

Publikationen: *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika* (Hg.), Frankfurt am Main 1991; *Die deutsche Mutter – der lange Schatten eines Mythos*, München 2001; *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift* (Hg.), München 2004; *Fashion – Zeitgeist. Trends and Cycles in the Fashion System*, Oxford/New York 2005.

Herausgeberinnen:
Mechtild M. Jansen, Ingeborg Nordmann, Angelika Röming

POLIS ist eine Publikationsreihe der Hessischen Landeszentrale
für politische Bildung (HLZ), Taunusstraße 4-6, 65183 Wiesbaden

Redaktion: Dr. Ingeborg Nordmann
Gestaltung/Satz: G-S Grafik & Satz, Wiesbaden
Druck: Dinges & Frick, Wiesbaden
Abbildung auf der Innenseite: gettyimages
Auflage: 2000
© Wiesbaden 2010

ISBN 978-3-927127-88-3

Schriftliche Bestellungen an die HLZ: Taunusstraße 4-6, 65183 Wiesbaden,
Telefon (0611) 32-4051, Fax (0611) 32-4055, E-Mail: hlz@hlz.hessen.de

Von der Reihe POLIS sind erhältlich:

Nr. 27 Mechtild M. Jansen (Hrsg.)

Hessen engagiert. Freiwilliges soziales Engagement in Hessen

Nr. 43 Walter Mühlhausen

Demokratischer Neubeginn in Hessen 1945-1949

Lehren aus der Vergangenheit für die Gestaltung der Zukunft

Nr. 46 Renate Knigge-Tesche (Hrsg.)

Politischer Widerstand gegen die NS-Diktatur in Hessen.

Eine Auswahl

Nr. 47 Mechtild M. Jansen u.a. (Hrsg.)

Denken ohne Geländer - Hannah Arendt zum 100. Geburtstag

Nr. 49 Mechtild M. Jansen (Hrsg.)

Pflegende und sorgende Frauen und Männer

Nr. 50 Bernd Heidenreich, Friedel Mathias (Hrsg.)

1989/1990: 20 Jahre Mauerfall - 20 Jahre Deutsche Einheit

Nr. 51 Jürgen Kerwer u.a. (Hrsg.)

Mut zur Nachhaltigkeit - ein Thema für Schule und Unterricht

Vergriffene Ausgaben (Nr. 1-26, 28-42, 44, 45, 48) können Sie über das Internet (www.hlz.hessen.de) herunterladen.