

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die feministische Philosophie und der Frauenkoerper“

Verfasserin

Eva Scheufler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im September 2008

| | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: | A 296 343 |
| Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: | Philosophie / Anglistik |
| Betreuerin: | Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl |

Abstract

In den Anfängen der Neuen Frauenbewegung stand die Befreiung des Frauenkörpers und dessen Wiederaneignung aus patriarchaler Vormundschaft und Kontrolle im Mittelpunkt feministischen Protests. Aktionen zur Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs, die Organisation von Selbstuntersuchungen und Selbsthilfegruppen und die Errichtung von Frauengesundheitszentren waren Ausdruck dieses Auf/Begehrens. Gesundheit, Krankheit und die Sexualität von Frauen wurden im Zusammenhang mit den unterdrückenden Verhältnissen gesehen, in denen Frauen leben. Mit der Etablierung des *gender*-Begriffs als Analysekategorie feministischer Forschung kam es jedoch zu einer sukzessiven Abwendung von der körperlich/leiblichen Dimension weiblichen Daseins und zu deren theoretischen Abtrennung als *sex*, das, an die Naturwissenschaften delegiert, aus der philosophischen Reflexion ausgeklammert wurde. Judith Butlers Theorie von der diskursiven Konstruktion der Geschlechter und ihre These, dass „*sex* immer schon *gender* gewesen“ sei, hat diese Abwendung vom Leib/lichen zu einem postfeministischen Ende gebracht. Unter dem Leitmotiv einer „Wiedergewinnung des Körpers“ wird in der vorliegenden Arbeit einerseits möglichen Ursachen dieser latenten „Somatophobie“ hegemonial gewordener Strömungen des feministischen Diskurses auf den Grund gegangen, und andererseits versucht theoretische Alternativen dazu zu erschliessen. Simone de Beauvoir erweist sich in dieser Hinsicht als Schlüsseltheoretikerin. Als Begründerin der gegenwärtigen feministischen Philosophie hat sie das feministische Verständnis des weiblichen Körpers entscheidend (mit)geprägt. Nach einer euphorischen ersten Rezeptionsphase wurde ihr Denken jedoch der Körperfeindlichkeit, ja der Misogynie und eines rigiden (maskulinistischen) Dualismus geziehen und galt lange Zeit als antiquiert. Im Unterschied zu dieser Rezeption zeigt die vorliegende Untersuchung die grosse Bedeutsamkeit sowohl des weiblichen Körpers, als auch phänomenologischer Theoreme, in deren Mittelpunkt das Verständnis des Körpers als *gelebter Körper*, als *Leib* steht, für Beauvoirs Denken auf. Dieses kann für aktuelle feministische Frage- und Problemstellungen fruchtbar gemacht werden.

Abstract (English)

In the beginning of the women's liberation movement in the early 1970s issues concerning the female body were central to the feminist agenda. Actions promoting the legalisation of abortion, the organisation of medical self-help groups and the foundation of women's health centers were undertaken with the aim of liberating and reappropriating the female body from patriarchal control and domination. With the establishment of the category *gender* as primary analytic tool of feminist research, however, feminist theory excluded the corporeal dimension of female existence from philosophical reflection, relegating it to the Natural Sciences as *sex*. Judith Butler's theory of the sociocultural construction of *sex* has brought this development to a postfeminist end. The central intention of the diploma thesis at hand is to reclaim the body for feminist-philosophical thought. After a short introduction to feminist philosophy in the first part, possible reasons for a latent "somatophobia" in feminist discourse are presented in the second part. In the third part theoretical alternatives are considered. This last section is entirely dedicated to a close examination of the philosophy of Simone de Beauvoir. As a pioneer and founder of contemporary feminist philosophy she has crucially influenced the feminist understanding of the female body. After Beauvoir's philosophy was euphorically received by early "Second Wave"-theorists like Kate Millet or Shulamith Firestone, later thinkers accused her of somatophobia, a masculinist dualist thinking and even misogyny. For a long time her philosophy was considered as outdated. The analysis at hand demonstrates the great importance of the (female) body to Beauvoir's thinking, as it emphasizes the significance of phenomenology to Beauvoir's philosophy. With respect to recent feminist debates on the relationship of mind and body, and nature and culture, Beauvoir's philosophy opens up new ways for a theorization of the female body.

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----------|
| Die feministische Philosophie und der Frauenkoerper..... | 7 |
| Einleitung und Themenexposition..... | 7 |
| | |
| A. WAS IST FEMINISTISCHE PHILOSOPHIE? | 13 |
| 1. Entstehung/skontext und gegenwaertige Situation..... | 13 |
| 2. Begriffsbestimmung | 15 |
| 3. Methoden, Inhalte, Ziele..... | 16 |
| | |
| B. ABSTOSSUNGSPUNKTE FEMINISTISCHEN NACHDENKENS (NICHT NUR) UEBER DEN KOERPER..... | 19 |
| 1. Anatomie als Schicksal - Biologismus, Naturalismus und Essentialismus..... | 19 |
| 1.1. Biologismus..... | 20 |
| 1.2. Naturalismus..... | 20 |
| 1.3. Essentialismus | 22 |
| 1.4. Essentialismus und Biologismus als feministische Denkverbote..... | 23 |
| 2. Woman as Body - Die „Stellung“ der Frau/en im abendlaendischen Denken..... | 24 |
| 3. Die Privilegierung des Geistigen ueber das Koerperliche..... | 25 |
| 4. Menschsein als Idealitaet - Abgrenzung von der tierischen Wurzel..... | 27 |
| | |
| C. WEIBLICHE EXISTENZ IM SPANNUNGSFELD VON IMMANENZ UND TRANSZENDENZ. DER FRAUENKOERPER BEI SIMONE DE BEAUVOIR | 29 |
| 1. Bedeutung und Wirken von Beauvoirs Denken | 29 |
| 2. Struktur und Argumentationsbasis von <i>Das andere Geschlecht</i> | 31 |
| 3. Die Frau als <i>Andere</i> des Mannes..... | 33 |
| 3.1. Der Koerper als Ursache der „Anderung“ der Frauen..... | 35 |
| 4. Der Frauenkoerper als immanenter Objektkoerper | 37 |
| 4.1. Das Geschlechterverhaeltnis als asymmetrische Dialektik von Transzendenz und Immanenz | 37 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 4.2. | Zur Freiheit verurteilt und Freiheit als Willensakt – Zwei unterschiedliche Subjektmodelle..... | 40 |
| 4.3. | Der Ursprung weiblicher Subordination – Beauvoirs Blick auf die Frueh/Geschichte .. | 42 |
| 4.4. | Das Reich der Immanenz – Die Frau und der Frauenkoerper als inerte Objektkoerper | 45 |
| 4.5. | Dualismus und Misogynie - Feministische Kritik am Modell von Transzendenz und Immanenz | 46 |
| 5. | Der Koerper als Situation..... | 48 |
| 5.1. | Der Frauenkoerper als Last und Ort der Entfremdung..... | 48 |
| 5.2. | Der Maennerkoerper als Verleiblichung von Transzendenz..... | 49 |
| 5.3. | Beauvoirs Begriff der Entfremdung..... | 50 |
| 5.4. | Koerperliche Entfremdung als Resultat patriarchaler Sozialisation | 53 |
| 5.5. | Der Begriff der Situation..... | 56 |
| 5.6. | Der Koerper als Situation. Simone de Beauvoirs existenzialphaenomenologische Perspektive des Koerpers | 58 |
| 5.6.1. | Der Koerper als Leib. Zum Verstaendnis des Koerpers in der Phaenomenologie..... | 60 |
| 5.6.2. | Simone de Beauvoirs Rezeption von Merleau-Pontys Leibbegriff..... | 66 |
| 6. | „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ – Gelebte Erfahrung..... | 67 |
| 6.1. | Das junge Maedchen | 69 |
| 6.2. | Die Lesbe | 70 |
| 6.3. | Die Ehefrau | 70 |
| 6.4. | Die Mutter | 72 |
| 7. | Freiheit als Ziel und Rechtfertigung | 74 |
| 7.1. | Freiheit als situierte und inkarnierte..... | 76 |
| 8. | Ambiguitaet, Doppelsinnigkeit, Mehrdeutigkeit..... | 77 |
| 8.1. | Ambiguitaet des weiblichen Koerpers und Begehrens | 84 |
| 9. | Existenz als Ort der Ambiguitaet | 87 |
| 10. | Authentizitaet vs. Unaufrichtigkeit, Unwahrhaftigkeit..... | 91 |
| 11. | Wege der Befreiung. Gleichheit, Differenz oder <i>Féminitude</i> ? | 93 |
| 12. | Konklusion | 96 |
| | Bibliographie..... | 99 |
| | Lebenslauf | 103 |

Die feministische Philosophie und der Frauenkoerper

Einleitung und Themenexposition

Die feministisch-philosophische¹ Frage nach dem Koerper war und ist eine hochaktuelle. Judith Butlers These von der diskursiven Konstruktion der Geschlechter in *Das Unbehagen der Geschlechter*² hat zu Beginn der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts die Frage nach dem Koerper und dessen Bezug zur Sprache, und damit zusammenhaengende Themen, wie das Verhaeltnis von Materialitaet und Diskurs sowie das von Natur und Kultur in den Mittelpunkt des feministischen Diskurses gerueckt und eine interdisziplinaere Debatte vom Zaun gebrochen, die, als „sex-gender-Debatte“ bezeichnet, nach wie vor hoechst kontroversiell gefuehrt wird³. Wenngleich Butlers Theorie von Geschlecht als diskursiv produziertem mittlerweile kanonisch wurde und sowohl das theoretische Paradigma des Postfeminismus (mit)begrundete als die Entwicklung der *queer theory* massgeblich beeinflusste⁴, wurde Butlers Verstaendnis vom geschlechtlichen Koerper vor allem von Feministinnen des deutschsprachigen Raums mit hoechster Skepsis begegnet. Die Koerperhistorikerin Barbara Duden etwa sprach damals von einer „Entkoerperung“, die sie als Endpunkt einer aeusserst bedenklichen und kritikwuerdigen Entwicklung feministischen Theoretisierens ansah⁵.

Kritik an einer Entfernung vom Koerper(lichen), einer Distanzierung der Natur und des Natuerlichen tauchte im feministischen Diskurs jedoch nicht erst in der Phase des dekonstruktiven Feminismus auf. Bereits im Jahr 1982 sprach die Philosophin Elizabeth Spelman von einer „Somatophobie“ im (amerikanischen) feministischen Diskurs, die ihrer

¹ Begriff, Methode, Inhalte und Ziele feministischer Philosophie werden im folgenden Kapitel naeher erlaeutert.

² Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main, 1991.

³ Vgl. *Feministische Studien* 11/2 (1993), Heftschwerpunkt *Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘*; Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/Main, 1999, S. 46-67; Gudrun-Axeli Knapp: „Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht“, in: Regina Becker-Schmidt / Dies., *Feministische Theorien zur Einfuehrung*, Hamburg, 2000, S. 63-93; Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Wien, 2001.

⁴ In ihrem Artikel „Queer intervention“ klassifiziert Sabine Hark Judith Butler als *queer*-Theoretikerin, deren Thesen wesentlich dazu beigetragen haetten, die mariginalisierte Identitaet von Schwulen und Lesben zum Ausgangspunkt einer neuen theoretischen Perspektive zu machen (vgl. Sabine Hark, „Queer Intervention“, in: *Feministische Studien*, a. a. O., S. 103-109). Judith Butler wiederum betonte in einem Interview, dass sie sich eher als feministische denn als *queer*-Theoretikerin verstehe und, dass sie *Gender Trouble* fuer eine feministische LeserInnenschaft geschrieben habe (vgl. Peter Osborne / Lynne Segal, „Gender as performance. An interview with Judith Butler“, in: *Radical Philosophy* 67 (1994), S. 32-39).

⁵ Vgl. Barbara Duden, „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkoerperung. Ein Zeitdokument“, in: *Feministische Studien*, a. a. O., S. 24-33.

Meinung nach einer unkritischen Uebernahme des Koerper/Geist-Dualismus, wie er die abendlaendische Philosophie seit Plato praegt, geschuldet ist. Eine solche sei in den Theorien von Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Shulamith Firestone, und auch Mary Daly zu finden⁶. Mit Adrienne Rich plaediert sie dafuer, „physicality as ‚resource‘ rather than a destiny“ zu sehen, denn “in order to live a fully human life, we require not only control of our bodies (although control is a prerequisite) we must touch the unity and resonance of our physicality, our bond with the natural order, the corporeal ground of our intelligence”⁷. Auch die Weiterentwicklung des gleichheitsfeministischen Denkens mit der Aufnahme des *gender*-Begriffs ins feministische Vokabular und dessen Etablierung als Analysekatgorie feministischer Forschung als Teil der *sex-gender*-Dyade im Laufe der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts folgte dem von Spelman kritisierten Dualismus und behielt den Kurs einer Abwendung vom Koerper bei. Gegenstand des Diskurses waren vor allem die sozialen und kulturellen Aspekte des weiblichen (spaeter auch maennlichen) Lebens, der Bereich der Natur und des Koerpers wurde aus den Ueberlegungen schlichtwegs ausgeklammert.

Die von Spelman diagnostizierte „Somatophobie“ der feministischen Theorie steht jedoch in starkem Kontrast zur grossen Bedeutung des Frauenkoerpers fuer die politische Bewegung des Feminismus, auf welche feministisches Theoretisieren in seinen Anfaengen bezogen war. Dazu die Anthropologin Susanne Schroeter: „Der Feminismus hatte sich in den siebziger Jahren in Bezugnahme auf eine Bewegung entwickelt, deren Ausgangspunkt unter anderem der Frauenkoerper war. Aktionen zur Entkriminalisierung des Schwangerschaftsabbruchs, die Organisation in medizinischen Frauenselbsthilfegruppen und die Etablierung von Frauengesundheitszentren – all diese Aktivitaeten, in denen feministische Identitaet hergestellt wurde, waren untrennbar mit einer Wiederaneignung des weiblichen Koerpers verbunden, der als patriarchal besetzt galt. Die Entwicklung eines weiblichen Koerperbewusstseins und die vielfaeltigen Versuche, eine autonome Verfuegung ueber den eigenen Leib zu erschaffen, markierten die ersten Phasen dieser Bewegung.“⁸ Auch die oft als essentialistisch bezeichneten differenzfeministischen Theorien beziehen sich in Anknuepfung an psychoanalytische und poststrukturalistische Theoreme in positiver Weise auf den Koerper⁹.

⁶ Vgl. Elizabeth V. Spelman, „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views“, in: *Feminist Studies* 8/1 (1982), 109-131.

⁷ Ebd., S. 126. Spelman zitiert Adrienne Rich, *Of Woman born*, New York, 1976, S. 39.

⁸ Susanne Schroeter, *FeMale. Ueber Grenzverlaeuft zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt/Main, 2002, S. 46.

⁹ Vgl. z.B. Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin 1979; Dies., *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt/Main, 1980.

Ob nun in positiver Weise auf den Koerper Bezug genommen wird oder eine solche Bezugnahme eher kritisch betrachtet wird, der Koerper stellt/e in jedem Fall einen wichtigen „site of contest“ der verschiedenen feministischen Debatten dar, und fungiert/e als zumeist unausgewiesene „dividing line“ der verschiedenen Denkstroemungen innerhalb des Diskurses, wie die Medienwissenschaftlerin Marie-Luise Angerer hervorhebt: „Wenige Diskussionen lassen die Heterogenitaet der Frauenbewegung sowie die ihrer unterschiedlichen Theorien deutlicher hervortreten als die um den Begriff des Koerpers“¹⁰. Dies wird von den zwei britischen Theoretikerinnen Janet Price und Margret Shildrick bestaetigt: „ (...) feminism has from the start been deeply concerned with the body - either as something to be rejected in the pursuit of intellectual equality according to a masculinist standard, or as something to be reclaimed as the very essence of the female“¹¹.

Judith Butlers These von der sozialen Konstruktion der Geschlechter als Effekt heteronormativer Diskurse hat in einer dritten Etappe die Auseinandersetzung neu entfacht und dahingehend verlagert, dass die Zweigeschlechtlichkeit selbst, die bis dato als unhinterfragter Ausgangspunkt feministischer Theorien galt, in den Mittelpunkt des diskursiven Interesses gerueckt wurde. Wie Gudrun-Axeli Knapp erlaeutert, bestand die Neuerung dieses theoretischen Ansatzes darin, dass „nicht nur die Auslegung des Geschlechtsunterschieds und Existenzweise von Frauen und Maennern als geschichtliche aufgefasst wurden, sondern, dass der biologische Dimorphismus selbst, die koerperliche Zweigeschlechtlichkeit, nicht als von Natur aus gegeben, sondern als kulturell spezifische Form der Klassifikation in den Blick genommen wurde“¹².

Wie einige Theoretikerinnen darlegen, kam es in dieser Debatte jedoch im Zusammenhang mit Versuchen Rolle und Status des Koerpers und der Biologie zu thematisieren und reflektieren sehr schnell zu Vorwuerfen einer „Ontologisierung“, eines „Naturalismus“, „Essentialismus“ oder gar „Biologismus“¹³. Hilge Landweer bemerkt, dass diese Begriffe „nicht nur zu unausgewiesenen, austauschbaren Etiketten geworden“ seien, sondern

¹⁰ Marie-Luise Angerer, „Zwischen Ekstase und Melancholie. Der Koerper in der neueren feministischen Diskussion.“ in: *L'Homme. Europaeische Zeitschrift fuer feministische Geschichtswissenschaft* 5/1 (1994), S. 30.

¹¹ Janet Price / Margrit Shildrick (eds.), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Edinburgh, 1999, S. 2/3.

¹² Regina Becker-Schmidt / Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einfuehrung*, a. a. O., S. 67.

¹³ Vgl. Hilge Landweer, „Generativitaet und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte“, in: Gesa Lindemann / Theresa Wobbe, *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht*. Frankfurt/Main, 1994, S. 147-176. Siehe dazu auch: Andrea Guenter, „Von den Moeglichkeiten ‚Frau‘ zu sagen“, in: dies., *Weibliche Autoritaet, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie*, Koenigstein/Taunus, 1996, S. 33-56.

„inzwischen geradezu als Denkverbote“ fungieren wuerden¹⁴. „Jeder Versuch, anthropologische Konstanten auch nur als Grenzwerte fuer Transformationsprozesse zu bestimmen (...), und jeder Versuch, die Geschlechterdifferenz philosophisch zu reflektieren, ohne sie vorab als reines Konstrukt zu setzen, kann damit bereits unter Ideologieverdacht gestellt werden“¹⁵, moniert Landweer.

Die Abwehr gegenueber dem Koerper/lichen scheint in weiten Teilen feministischer Theorie/n auusserst persistent, ja eines ihrer begruendenden Momente zu sein. Nicht nur aus philosophischer Perspektive, sondern auch aus feministischer Sicht ist die Ausklammerung oder Durchstreichung des Koerperlichen jedoch problematisch und (nach wie vor) zu hinterfragen. In letzter Konsequenz – die als Transformation der, noch der Frauenbewegung verbundenen, feministischen Forschung in institutionalisierte *gender*-Diskurse bereits stattfindet – erweist sich die „Verabschiedung“ des Koerperlichen als postfeministischer Bumerang, der mit der Infragestellung der Leiblichkeit weiblicher Subjekte auch alle in diesem Namen gestellten politischen und sozialen Forderungen ad absurdum fuehrt. Vor diesem Hintergrund politisch bedenklicher postfeministischer Aufloesungstendenzen scheint einer Neutheoretisierung des Koerpers als Gewinnung neuen Bodens fuer zukuenftige feministische Bestrebungen zentrale Bedeutung zuzukommen.

Die vorliegende Untersuchung hat zum Ziel, die Frage nach dem Koerper und dessen Bedeutung im gegenwaertigen feministischen Diskurs zu stellen. Dies geschieht unter dem Leitmotiv einer „Wiedergewinnung des Koerpers“¹⁶. Nach einer Einfuehrung in Methoden, Inhalte und Ziele feministischer Philosophie im Teil A, werden zu diesem Zweck im zweiten Teil B zunaechst moegliche Ursachen fuer die von Spelman diagnostizierte „Somatophobie“ feministischer Theorie/n umrisshaft dargestellt. In diesem Teil werden die Argumentationsfiguren des Biologismus, Naturalismus und Essentialismus naeher eroertert, auch in deren Funktion als feministische Denktabus. Ebenso wird die Problematik einer Somatophobie in den weiteren Kontext der allgemein-philosophischen Debatte gestellt. Im dritten und umfassendsten Teil C wird die Philosophie Simone Beauvoirs einer eingehenden

¹⁴ Hilge Landweer, „Generativitaet und Geschlecht“, a. a. O., S. 147. Wie Landweer betont, „wird in der amerikanischen feministischen Diskussion die Pauschalitaet von Vorwuerfen wie ‚Naturalismus‘ und ‚Essentialismus‘ bereits kritisch reflektiert“ (ebd., S. 168).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Silvia Stoller, „Koerper oder Sprache. Judith Butler phaenomenologisch hinterfragt“, in: *Sprache, Koerper und Politik. Neue Ergebnisse der feministischen Theorie und Geschlechterforschung. Mitteilungen des Instituts fuer Wissenschaft und Kunst* 57/3-4, 2002, S. 25.

Untersuchung unterzogen. Warum Simone de Beauvoir? Im Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik nimmt das Denken Simone de Beauvoirs eine Schlüsselposition ein. Als Pionierin und Begründerin der gegenwärtigen feministischen Philosophie beeinflusste Beauvoir das Körperverständnis wichtiger zeitgenössischer Theoretikerinnen nachhaltig. Judith Butler etwa verweist im Zusammenhang mit der Grundlegung ihrer Theorie der diskursiven Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit wiederholt auf Beauvoirs Auffassung des Körpers als Situation¹⁷. In der feministischen Rezeption wurde Simone de Beauvoir lange Zeit als körperfeindlich, ja misogyn, und einem maskulinistischen Dualismus verhaftet, kritisiert. Erst in der jüngeren Rezeption nach Beauvoirs Tod und hier vor allem ausgehend von Theoretikerinnen, die am Schnittpunkt von bzw. einer Verbindung von Feminismus und Phänomenologie arbeiten, wurde und wird die Bedeutsamkeit phänomenologischer Theoreme, in deren Zentrum der Körper als gelebter Körper, als Leib steht, auf Beauvoirs Philosophie erschlossen. Im Lichte dieser Neulektüre von Beauvoir kann nicht nur die bisherige Rezeption Beauvoirs um wichtige Erkenntnisse ergänzt und teilweise revidiert, sondern auch die aktuelle Diskussion um eine angemessene Theoretisierung des Körpers, bzw. des Verhältnisses von Körper und Geist im Rahmen der „sex-gender-Debatte“ um neue Impulse bereichert werden. In dieser Hinsicht können vor allem Beauvoirs Konzepte der „Ambiguität“ und der „Authentizität“ fruchtbar gemacht werden.

¹⁷ Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 26 und Dies., „Performativ Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie“, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt/Main, 2002, S. 301-320.

A. Was ist feministische Philosophie?

1. Entstehung/skontext und gegenwaertige Situation

Philosophinnen gibt es, seit es die Philosophie gibt, auch wenn deren Existenz und Denken von der patriarchal gepraeigten Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung so gut wie nicht tradiert, bzw. gar explizit verunmoeglicht wurde¹⁸. Von „feministischer“ Philosophie wird jedoch erst seit Entstehen der Neuen Frauenbewegung gesprochen. Nach Herta Nagl-Docekal ist der Ausdruck „Feministische Philosophie“ der „umbrella term“ fuer einen an die vier Jahrzehnte waehrenden internationalen Diskurszusammenhang, der sich im Kontext der StudentInnenbewegung der spaeten sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts herausbildete¹⁹. Dieser entwickelte sich urspruenglich in den USA und kam erst spaeter nach Europa²⁰. Unter dem Einfluss der Neuen Frauenbewegung und deren Anliegen und Themen begannen Philosophinnen damals die philosophische Tradition unter feministischem Blickwinkel zu hinterfragen und mit dem Problem der Unterdrueckung der Frauen und Fragen der Geschlechterdifferenz zu konfrontieren. Die ersten Publikationen waren stark von der Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie gepraeigt. Im Vordergrund standen Themen wie „Abtreibung, Pornographie, ungleiche Arbeitsbedingungen, Ehe und Mutterschaft“, so Ursula Meyer²¹. „Ziel dieser Untersuchungen war es, sichtbar zu machen, dass die bisher nur von Maennern aufgestellten Theorien ueber Frauen und Weiblichkeit nicht in der Lage sind deren Erfahrungen adaequat zu erfassen“²². In den USA und Europa entwickelte sich feministisches Philosophieren vor allem unter Bezugnahme auf die marxistische und die Kritische Theorie, den franzoesischen (Post)Strukturalismus und die Psychoanalyse im speziellen Lacan’scher Praegung. Aus den verschiedenen Stroemungen entstand ein sich zunehmend ausdifferenzierender Diskurs, dessen Fuelle an Publikationen mittlerweile unueberschaubar geworden ist.

¹⁸ Vgl. Marit Rullmann (Hg.), *Philosophinnen*, (2 Bde.), Frankfurt/Main, 1998.

¹⁹ Vgl. Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/Main, 1999, S. 7.

²⁰ Vgl. Ursula I. Meyer, *Einfuehrung in die feministische Philosophie*, Aachen, 1992, S. 11 f.

²¹ Ebd., S. 13. Meyer dazu weiters: „In dieser Anfangsphase wurden philosophische Reflexionen vor allem in Sammelbaenden veroeffentlicht, wie *Women and Philosophy*, herausgegeben von Carol C. Gould, 1976; *Feminism and Philosophy*, von Mary Vetterling-Braggin / F.A. Elliston / Jane English (Hg.innen), 1977; *Philosophy and Women*, herausgegeben von Sharon Bishop / Marjorie Weinzeig, 1979;...“ (ebd.).

²² Ebd.

Wie Herta Nagl-Docekal betont, waere es jedoch verfehlt, dieses Forschungsvorhaben fuer wohletabliert halten. Dies ist zum einen der Tatsache der seit Anbeginn der Neuen Frauenbewegung von konservativer Seite aus bestehende politische Vorbehaltlichkeit gegenueber dem Feminismus geschuldet, die in der Feministischen Philosophie eine unzuulaessige Ideologisierung wittert, was feministische Philosophinnen mit dem Argument zurueckweisen, dass diese doch vielmehr ihrerseits ideologiekritischen Charakter habe, „wenn es unter anderem darum geht aufzudecken, in welcher Weise die Philosophie in ihrer bisherigen Geschichte zur Unterdrueckung der Frau beigetragen hat“²³.

Andererseits hat sich mit der kontinuierlichen Rezeption postmoderner, dekonstruktiver Stroemungen und deren Etablierung die binnendiskursive Lage innerhalb der letzten zwanzig Jahre drastisch veraendert, wie Herta Nagl-Docekal darlegt²⁴. Von dieser Seite, von Nagl-Docekal als „Kritik ‚von innen‘“²⁵ bezeichnet, wird vorgebracht, dass die Problematik der Geschlechterverhaeltnisse heute anders zu diskutieren und analysieren sei als zu Beginn der Debatte. Begriffe wie Geschlechterforschung und *Gender Studies* haben die ehemalige Frauen- und feministische Forschung nicht nur in terminologischer Hinsicht (fast) ersetzt. Mit der Durchsetzung dieser auch als „Postfeminismus“ bezeichneten Stroemung hat sich der theoretische Fokus von einer umfassenden Analyse und Kritik der Machtverhaeltnisse zwischen den Geschlechtern auf die Kritik der Kategorie der (biologischen) Zweigeschlechtlichkeit als solche mit dem Ziel einer Vervielfaeltigung der Geschlechtsidentitaeten als politisch-praktischem Desiderat verschoben. Dabei droht die nach wie vor bestehende Situation der Subordination der Frauen aus dem Blickfeld zu geraten. Es „scheint sich immer haeufiger der Gedanke einzumengen, dass die gesamte Problematik der Geschlechterhierarchie ihre Zeit gehabt hat“²⁶. In dieser Hinsicht kann von einer aus feministischer Sicht durchaus unheilvollen Allianz von Antifeminismus und Postfeminismus gesprochen werden.

²³ Herta Nagl-Docekal, „Was ist Feministische Philosophie?“, in: Dies. (Hg.), *Feministische Philosophie*, Wiener Reihe, Band 4, Wien/Muenchen 1994 (2. Aufl.), S. 10.

²⁴ Vgl. Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, a. a. O., S. 10.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 10.

2. Begriffsbestimmung

1989 unternahm Herta Nagl-Docekal den Versuch einer Bestimmung des Begriffs ‚Feministische Philosophie‘ und definierte ihn als „Philosophieren am Leitfaden des Interesses der Befreiung der Frau“²⁷. Diese Formulierung wird von ihr anhand sieben Charakteristika genauer ausgeführt²⁸: Erstens sei die Feministische Philosophie „ein Projekt, das nicht aus forschungsimmanenten Entwicklungen hervorging, sondern durch den Feminismus als politische Bewegung initiiert wurde und auf diesen bezogen bleibt“²⁹. Weiters müsse zwischen dem politischen und dem wissenschaftlichen Kontext unterschieden werden. Die in der Forschung gewonnenen Erkenntnisse müssen, bei aller Kritik am traditionellen Objektivitätsbegriff, „intersubjektiv überprüfbar“³⁰ sein.

Drittens sei der Ideologievorwurf an die Feministische Philosophie aus den bereits genannten Gründen zurückzuweisen, viertens konnte bereits „für Kant die Philosophie insgesamt ihre Berechtigung nur daraus beziehen (...), dass sie der Institutionalisierung von Freiheit ‚beförderlich‘ ist“³¹, was die Feministische Philosophie besser zu leisten imstande sei als „manche ausschließlich philologisch orientierte philosophische Forschung“³². Fünftens sei die Feministische Philosophie nicht bloss ein weiterer Teilbereich der Philosophie, der bloss additiv hinzugefügt werden brauchte, sondern ein neuer Modus der Kritik am etablierten Kanon mit dem Ziel der Befreiung der Frau. Sechstens sei die Fassung des Projekts als „Philosophische Frauenforschung“ irreführend, da es nicht bloss um die Erforschung der Frau mit den bereits vorhandenen philosophischen Mitteln ginge, sondern um die Entwicklung neuer Frageperspektiven und die Thematisierung beider Geschlechter, und siebtens sei die Feministische Philosophie keine einheitliche philosophische Position und vereine „sehr verschiedenartige, mitunter auch inkompatible Überlegungen“³³. Desiderat wäre in dieser

²⁷ Herta Nagl-Docekal, „Feministische Philosophie: Versuch einer Begriffsbestimmung“, in: Astrid Deuber-Mankowsky / Ulrike Ramming / Elfriede Walesca-Tielsch (Hg.), *1789/1989 – Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Tübingen 1989, S. 14. f.

²⁸ Die detailliertere Ausführung zu Begriff, Methoden und Inhalten Feministischer Philosophie erfolgt in: Herta Nagl-Docekal, „Was ist Feministische Philosophie?“, in: Dies. (Hg.), *Feministische Philosophie*, a. a. O.

²⁹ Ebd., S. 9. Auf den „Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse und politischer Praxis“ als „Spannungsverhältnis, in dem sich feministische Theoriebildung trotz aller Akademisierung und Professionalisierung bis heute bewegt“, verweisen auch: Regina Becker-Schmidt / Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg, 2000, S. 7.

³⁰ Herta Nagl-Docekal, „Was ist Feministische Philosophie?“, a. a. O., S. 10.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 12.

Hinsicht eine binnendiskursive Streitkultur zu entwickeln, die von Akzeptanz und Offenheit geprägt wäre.

3. Methoden, Inhalte, Ziele

Die feministische Philosophie versteht sich als offenes, im Prozess befindliches Projekt mit einer Vielzahl von Ansätzen und Methodologien. Interdisziplinarität sei einer ihrer massgeblichen theoretischen Eckpfeiler, wie Ursula Meyer betont³⁴. „Sie muss neben der philosophischen Sicht auch historisches, soziologisches, politisches und psychoanalytisches Wissen verarbeiten“³⁵. Als Quellen dienen ihr dabei „die moderne Frauenbewegung, mit der daraus entstandenen Theoriebildung und die traditionelle Philosophie“³⁶.

Herta Nagl-Docekal führt an, dass das Projekt methodisch „quer“ liege, sowohl zu den einzelnen systematischen Teilbereichen der Philosophie, wie der Erkenntnistheorie, Ethik oder Aesthetik etc., als auch zu den verschiedenen traditionellen Ansätzen, wie dem sprachanalytischen oder phänomenologischen etc., denn „[d]as zentrale Anliegen Feministischer Philosophie geht dahin, das gesamte Fach mit der Problematik der hierarchischen Geschlechterverhältnisse zu konfrontieren“³⁷. Es bedeute als FeministInnen Philosophie zu betreiben, - „doing philosophy as a feminist“³⁸-, wobei eine vorrangige Aufgabe darin bestehende „zu untersuchen, inwieweit das philosophische Denken in Geschichte und Gegenwart an der Ausbildung und Legitimation geschlechterhierarchischer Vorstellungen Anteil hatte bzw. hat“³⁹.

Die Zielsetzung feministischen Philosophierens liege jedoch „nicht allein in der Auseinandersetzung mit explizit frauenfeindlichen Theoremen, sondern auch und vor allem darin, androzentrische Denkmuster kenntlich zu machen, die sich wegen ihres inexpliziten Charakters als besonders folgenreich erwiesen haben“⁴⁰. Auch die Philosophin Cornelia Klinger sieht die Entdeckung und Problematisierung des *Androzentrismus* als wesentlich

³⁴ Vgl. Ursula Meyer, *Einführung in die feministische Philosophie*, a. a. O., S. 25.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 23.

³⁷ Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, a. a. O., S. 13.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 14.

⁴⁰ Ebd.

„schwierigere[n] und bedeutsamere[n] Schritt feministischer Kritik“⁴¹, der nicht die Philosophie allein betraefe, sondern viele andere Wissenschaften, alle Geistes- und Sozial-, aber auch die Naturwissenschaften. Sie definiert Androzentrismus als „einseitige und unreflektierte Orientierung von Fragestellungen, Herangehensweisen und Interpretationen des jeweiligen Wissensbereiches am Selbst- und Weltverstaendnis des maennlichen Geschlechts“, das sich „als das allein massgebliche setzt“⁴². „Waehrend Sexismus Frauen durch ausdrueckliche Herabsetzung Schaden zufuegt, macht Androzentrismus die Geschlechterdifferenzen und ihre Problematik insgesamt unsichtbar“⁴³. Der Androzentrismus sei gewissermaszen „die Vorherrschaft der maennlichen Zentralperspektive auf die Wirklichkeit, die Ursache, warum das schreiende Unrecht, das der Sexismus darstellt, gar nicht in seinem ganzen Umfang wahrgenommen wird“⁴⁴. Doch auch wenn die androzentrische Perspektive nach wie vor die zentrale der meisten Wissenschaften darstelle, so Klinger, kaeme ihr gerade in der Philosophie besondere Bedeutung zu, da „hier in grundlegender, d.h. auch fuer andere Bereiche Gueltigkeit beanspruchender Weise und leitbildgebender Funktion die Frage nach dem Wesen des Menschen und der Konstitution des Subjekts von Wissen und Handeln gestellt und beantwortet werden“⁴⁵.

Bei aller Notwendigkeit der Kritik an der patriarchalen philosophischen Tradition liegt fuer Herta Nagl-Docekal die eigentliche Pointe feministischen Philosophierens jedoch in der Entwicklung einer philosophischen Alternative, wie sie sich anhand der Kriterien feministischer Kritik bereits abzeichnet. „Es geht darum, ein Denken zu entwickeln, das Handeln fuer eine Gesellschaft ohne Diskriminierung der Frau fundieren kann“⁴⁶. Dabei liege die Herausforderung darin, dass „das Entwerfen von Alternativen stets per negationem durch dasjenige mitkonstituiert [ist], wovon es sich absetzt“⁴⁷. Wie ein solches Denken im einzelnen und konkreten (zu) beschaffen waere, sei nach wie vor unentschieden, weil sich die verschiedenen mitunter stark divergierenden Ansaetze feministischen Philosophierens darin widerspiegeln. Fuer Positionen psychoanalytisch-poststrukturalistischer Provenienz, wie sie zunaechst vor allem in Frankreich artikuliert wurden, bedeutet dies vielfach eine gaenzliche

⁴¹ Cornelia Klinger, „Zwei Schritte vorwaerts, einer zurueck – und ein vierter darueber hinaus. Die Etappen feministischer Auseinandersetzung mit der Philosophie“, in: *Die Philosophin* 12, 6/2 (1995), S. 83.

⁴² Ebd., S. 82.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., S. 83.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Herta Nagl-Docekal, „Was ist Feministische Philosophie?“, a. a. O., S. 15.

⁴⁷ Ebd., S. 14.

Verabschiedung nicht nur der traditionellen Philosophie, sondern der okzidentalen Rationalität unter dem Verdikt des „Phallogozentrismus“. Hierbei „kann die Zielsetzung nicht in einer wie immer gearteten alternativen Philosophie, sondern nur in einer Alternative zur Philosophie liegen“⁴⁸.

⁴⁸ Ebd., S. 15.

B. Abstossungspunkte feministischen Nachdenkens (nicht nur) ueber den Koerper

1. Anatomie als Schicksal - Biologismus, Naturalismus und Essentialismus

Im Kontext feministischer Theorie wird die Frage nach dem Koerper schnell als *Biologismus* oder *Essentialismus* abqualifiziert. Auch im Sinne einer Bereitstellung eines kritischen Instrumentariums fuer unser Anliegen seien diese Argumentationslogiken in einem ersten Schritt erortert.

Die feministische Skepsis gegenueber einer Bezugnahme auf den Koerper und die Biologie erweist sich bei naeherer Betrachtung gut nachvollziehbar. War und ist doch von patriarchaler Seite aus immer mit Hinweis auf die „Natur“, auf die differente Anatomie der Geschlechter die patriarchale Gesellschaftsordnung und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung gerechtfertigt worden. Frauen seien eben dazu geboren, Kinder zu gebaeren, diese aufzuziehen und den Haushalt zu fuehren, so heisst es. „Sie suchen den Eindruck eines zwingenden Arguments zu erwecken; stellt sich naemlich die betreffende ‚Ordnung der Geschlechter‘ als ‚natuerlich‘ dar, so erscheint sie unumstoesslich gueltig“⁴⁹, so Herta Nagl-Docekal. „Die Verknuepfung von koerperlichen Geschlechtsmerkmalen mit sozialen Normen aufzudecken und zu analysieren“, stelle daher „seit jeher einen Fokus feministischer Forschung“⁵⁰ dar, so die Philosophin. Sie unterscheidet in dieser Hinsicht zwei einander aehnliche Argumentationsweisen, deren erste auf einen Biologismus, die zweite auf einen *Naturalismus* hinauslaeuft. Im ersten Fall werden die geschlechtsspezifischen sozialen Ordnungsmuster als „naturgegeben“, im zweiten Fall als „naturgewollt“ betrachtet⁵¹. Wenden wir uns zunaechst dem ersten Argumentationstyp zu.

⁴⁹ Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, a. a. O., Frankfurt/Main, 1999, S. 18.

⁵⁰ Ebd., S. 19.

⁵¹ Ebd.

1.1. Biologismus

Diese Sichtweise betrachtet die soziale Ordnungsstruktur zwischen den Geschlechtern „als unmittelbar in der Natur angelegt“⁵². „Die Ordnung menschlicher Gemeinwesen gilt in dieser Variante als nicht grundsatzlich unterschieden von der Strukturierung des Zusammenlebens von Tieren“⁵³. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wird in der gleichen Art „durch Veranlagung bestimmt“ gesehen, „wie etwa die Verteilung der Funktionen in einem Bienenstock“⁵⁴. Es wird die Ueberzeugung zum Ausdruck gebracht, dass menschliche Taetigkeiten „restlos durch Instinkte erklaerbar sind, auch wenn ein diesbeueglicher empirischer Nachweis zur Zeit ‚noch‘ nicht gelingt“⁵⁵. Nagl-Docekal verweist hierbei auf die den Menschen eigentuemliche Faehigkeit zur Freiheit, die es ihnen gestattet, in den Situertheiten, in denen sie sich be- und vorfinden, ebenso wie in den einzelnen Situationen, mit denen sie konfrontiert sind, zu handeln und zwischen verschiedenen Moeglichkeiten zu waehlen. Diese Art der Bezugnahme auf die Realitaet sei stark abzugrenzen „von einem Verhaltensmuster, das unwillkuerlich ablaeuft“⁵⁶. Es sei daher unerlaesslich „den Begriff ‚Handlung‘ gegenueber dem Begriff ‚Verhalten‘ abzugrenzen“⁵⁷. Dieser grundsatzlichen den Menschen gegebenen Freiheit koennen sich die Betroffenen auch nicht entziehen, wenn sie versuchen dieser Freiheit zu fliehen. „Sollte ich in einer bestimmten Situation beschliessen, die Entscheidung zu verweigern, so setze ich auch damit eine Handlung“⁵⁸ und uebe meine Freiheit aus.

1.2. Naturalismus

Die zweite Argumentationsvariante, die von einer „naturgewollten“ Geschlechterordnung ausgeht, kann insofern als „schwaechere“ bezeichnet werden, als sie „nicht vom Gedanken

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 19.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 20.

⁵⁶ Ebd., S. 21.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

einer biologischen Verankerung im strengen Sinn geleitet ist, sondern davon ausgeht, dass es eines Appells beduerfe, um die betreffende Geschlechterordnung zu realisieren⁵⁹. Sie nimmt zwar „die fuer Handlungen ausschlaggebende Perspektive der ersten Person ernst“, sieht aber von der Tatsache ab, dass, wenn „ueberhaupt ein Sollen formuliert wird, die Auffassung zum Ausdruck [gebracht wird], dass der betreffende Fall gerade nicht einem natuerlichen Verlauf anheimgestellt ist“⁶⁰. Wird dies doch angenommen, so drohe die „Gefahr eines performativen Selbstwiderspruchs“⁶¹. In der Grenzziehung zwischen Natur und Kultur folgt Herta Nagl-Docekal dabei der aristotelischen Abgrenzung von Natur gegenueber Kunst. „Es ist demgemaess nur dann sinnvoll, einen Vorgang als ‚natuerlich‘ zu bezeichnen, wenn er sich – aus der Perspektive des Handelns gesprochen – ‚von selbst‘ vollzieht, d.h. nicht aufgrund menschlicher Planung“⁶². Wie die Autorin ausfuehrt, kann ich jedoch, insofern mir dies sinnvoll erscheint, natuerliche Vollzuege „zum Modell“ nehmen und quasi „‚mit den Huehnern schlafen gehen‘“⁶³. Doch stellt dies immer eine Wahl meinerseits dar, hinter der eine bestimmte Absicht steht. Die grundsatzliche Pointe bestehe darin, an/zu/erkennen, „dass Menschen immer schon aus der Natur herausgetreten sind“⁶⁴, wie die Philosophin in Abwandlung einer Herderschen Wendung betont. Das, was in Bezug auf die Menschen aus der Natur als deren „Absicht“ vermeintlich herausgelesen wird, wird zuallererst von ihnen in diese hineinprojiziert. Der Umstand, dass es eines Appells an Maenner und Frauen bedarf, wie ihr Verhaeltnis zueinander, als auch die Teilung der anstehenden Aufgaben zu organisieren sei, setzt voraus, „dass ihr Zusammenleben nicht ‚von selbst‘ geregelt ist, sondern der Gestaltung bedarf.“⁶⁵ Eine jegliche Ordnungsstruktur zwischen den Geschlechtern kann also niemals mit „Verweis auf die Natur“ gerechtfertigt werden, sondern weist immer auf die Dimension der Freiheit hin.

⁵⁹ Ebd., S. 18.

⁶⁰ Ebd., S. 26.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., als Beispiel fuehrt die Autorin den menschlichen Lidschlussreflex an.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

1.3. Essentialismus

Die letzte der drei Grundaesulen feministischer Kritik, die eng mit den vorher erwaehten zusammenhaengt, ist der *Essentialismus*. Dieser geht davon aus, dass alle Erscheinungen und Dinge ein unveraenderliches Wesen haben, das ueber alle Zeiten und ungeachtet jeglicher historischer und sonstiger Einfluesse gleichbleibt. Ein solches Wesen (lat. *essentia*) wird auch den Frauen zugeschrieben. Das Wesen ist dabei auch das, was eine Erscheinung zu der macht, die sie ist. Es ist sozusagen deren Matrix oder Blaupause. In Bezug auf Frauen von Essentialismus zu sprechen bedeutet gemaess Andrea Guenter: „von einem bestimmbareren Wesen der Frau auszugehen. Davon, dass eine Frau bzw. das Wesen der Frau durch ein oder eine Anzahl ‚angeborener‘ Attribute spezifiziert werden kann, die ueber Kulturen hinweg und durch die Geschichte hindurch ein sich nicht veraenderndes weibliches Sein definieren und bei deren Fehlen ‚Frau‘ ihre Kategorisierung als Frau einbuesst.“⁶⁶

Die Zurueckweisung des Essentialismus ist so alt wie die feministische Theorie selbst und eines ihrer begruendenden Momente. Bereits Simone de Beauvoir schrieb dazu: „Das Weibliche wird gern in unbestimmten, schillernden Ausdruecken beschrieben, die dem Wortschatz von Seherinnen zu entstammen scheinen. Zur Zeit des Thomas von Aquin galt es als ebenso eindeutig definierte Essenz wie etwa die einschlaefende Wirkung des Mohns.“⁶⁷ Essentialistisch wird z.B dann von/ueber Frauen gesprochen, wenn die vorher in den Passagen herausgearbeitete und hervorgehobene Dimension der Freiheit nicht ernstgenommen wird und eine Frau z.B. mit der Geschlechtsrolle, die sie zu ‚spielen‘ und zu ‚verkoerpern‘ hat, identifiziert wird. Dem Essentialismus kommt eine aehnliche politische Bedeutung zu wie auch dem Biologismus oder dem Naturalismus. Essentialistische Aussagen werden dazu benutzt, um „Frauen in ihren Handlungen zu begrenzen“⁶⁸, um politisch und sozial erwuenschte Zuschreibungen an Frauen metaphysisch zu rechtfertigen. „Der falsche Universalismus, der den Aussagen wie ‚eine Frau ist...‘ zugrunde liegt, steht im Widerspruch zu real gelebten – individuell und historisch bedingten – Unterschieden zwischen Frauen sowie dem, was Frauen wuenschen, und macht dies unsichtbar, loescht es aus“⁶⁹, so Andrea Guenter weiter. Die

⁶⁶ Andrea Guenter, „Von den Moeglichkeiten ‚Frau‘ zu sagen“, a. a. O., 1996, S. 39.

⁶⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg, 1992, S. 9.

⁶⁸ Andrea Guenter, „Von den Moeglichkeiten ‚Frau zu sagen“, a. a. O., S. 39.

⁶⁹ Ebd.

erwähnten drei Argumentationsweisen tauchen auch vermischt auf. So werden biologistische Argumentationen oft mit Hinweis auf ein vorhandenes Wesen erklärt, oder umgekehrt.

1.4. Essentialismus und Biologismus als feministische Denkverbote

„[D]ie Angst vor Essentialismus“⁷⁰ führt Andrea Guenter auch als einen der Gründe an, warum „eine Rede über biologische Gegebenheiten, insbesondere die, die den Körper einer Frau betreffen, in der feministischen Theoriediskussion weitgehend tabuisiert wird.“⁷¹ Sie gibt jedoch zu bedenken, dass es „kein Kennzeichen der Biologie und ihres Einflusses“ sei, wenn „aus Biologie Biologismus wird“, „sondern Ausdruck der instrumentellen Vernunft“, und dass eine solche Instrumentalisierung wie sie über die weibliche Biologie und den weiblichen Körper zu bestimmten letztendlich politischen Zwecken geschehe „über sehr viele und über die unterschiedlichsten Bereiche und Parameter möglich“ sei.⁷² Biologismus beruht ihrer Meinung nach „auf einer bestimmten Art und Weise der Deutung des Zusammenhangs Frau und Biologie/Körperlichkeit.“⁷³ Dass ein solcher Zusammenhang aber in irgendeiner Weise bestehe, zeige sich schon allein dadurch, dass „sich jede Rede über ‚Frau‘, genauso wie über ‚Mann‘, immer *auch* unweigerlich auf biologisch-körperliche Gegebenheiten“⁷⁴ bezieht. „Immer wieder die einzelne, gerade instrumentalisierte Komponente deshalb aus der Reflexion auszuschließen, weil sie zur Definition und Einschränkung des Lebens von Frauen benutzt wird, ist nur begrenzt hilfreich“⁷⁵, so ihre Einschätzung. Eine solch instrumentalisierende Haltung „wird immer wieder neue und andere Komponenten, Bereiche, Aussagen, Interpretationen und Theoreme finden und benutzen können, bis hin zu feministischen Positionen, die willkürlich gedreht, gewendet und sinn- und kontextfremd“⁷⁶ für die jeweiligen Argumentationszwecke eingesetzt werden. Es gehe daher eher darum, wie solche „instrumentalisierenden Tendenzen“ vermieden werden können, um nicht „einfach jede Aussage von vorn herein einfach als substantiell-

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd., S. 41.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., S. 42.

⁷⁶ Ebd.

essentialistisch-biologistisch [zu] interpretieren, nur weil in ihnen von Koerper und Biologie gesprochen wird“⁷⁷. In diesem Zusammenhang ortet die Philosophin auch eine verwirrende „Doppelmoral“, wenn einerseits Gebuertigkeit und Sterblichkeit seit jeher zentrale philosophische Topoi sind, die auch „beide biologisch bedingt“ sind, andererseits „aber bei der Rede ueber das Mensch-sein nicht von ‚Biologie‘ geredet werden darf, wenn es um Geschlechtlichkeit geht, wodurch ein bestimmter Bereich ausgeschlossen und tabuisiert wird“⁷⁸. Auch in dieser Hinsicht kann wieder auf Simone de Beauvoir zurueckgegriffen werden: „Die Begriffe vom Ewigweiblichen, von der schwarzen Seele, vom juedischen Charakter abzulehnen, bedeutet ja nicht zu verneinen, dass es heute Juden, Schwarze, Frauen gibt: diese Verneinung waere fuer die Betroffenen keine Befreiung, sondern eine Flucht ins Unauthentische.“⁷⁹

2. Woman as Body - Die „Stellung“ der Frau/en im abendlaendischen Denken

Eine weitere Ursache fuer die verbreitete feministische Distanznahme zum Koerper kann darin gesehen werden, dass „die Frau“ und „das Weibliche“ in der abendlaendischen Philosophie- und Kulturgeschichte stets mit dem Koerper und der Natur assoziiert und identifiziert wurde⁸⁰. Diese Reduktion der Frau/en auf ihren bzw. „den Koerper“ in der patriarchalen Bedeutungsoekonomie und ihre damit einhergehende politisch-soziale Zuweisung und Beschraenkung auf die haeusliche Sphaere kann nicht nur anhand der expliziten Auffassungen der meisten Philosophen, wie z.B. Plato, Aristoteles, Kant, Hegel, oder Freud von der Antike bis zur Gegenwart verfolgt werden⁸¹, sondern hat sich auch in der Sprache manifestiert. Die Frau/en und „das Weibliche“ wurden in den binaer kodierten Sprachstrukturen okzidentalens Denkens als „das Andere“ des Maennlichen gesetzt, vor dessen abwertender Negation sich das mit dem jeweils „ersten“ und „positiven“ Term wie Geist, Vernunft oder Freiheit sich

⁷⁷ Ebd. Der Essentialismusvorwurf wird vor allem in Bezug auf das Denken der Geschlechterdifferenz geaeussert, insbesondere gegenueber der Philosophie Luce Irigarays. Siehe dazu z.B. Naomi Schor, „Dieser Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen“, in: Barbara Vinken (Hg.): *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt 1992, S. 219-246.

⁷⁸ Ebd., S. 41.

⁷⁹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 10

⁸⁰ Vgl. Elizabeth V. Spelman, „Woman as Body. Ancient and Contemporary Views“, a. a. O.

⁸¹ Vgl. Sabine Doyé / Marion Heinz / Friederike Kuster, *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewaehlte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 2002.

identifizierende „Maennliche“ setzen konnte. Vor dem Hintergrund dieses starren, dichotomen Schemas wurden Frauen und „das Weibliche“ zu Traegerinnen aller im doppelten Sinne „sekundaeren“, meist pejorativ konnotierten Bedeutungen, wie z.B. von „Passivitaet“ im Gegensatz zur maennlich konnotierten „Aktivitaet“, von „Gefuehl“ vs. „Vernunft“, oder eben von „Koerper“ und „Natur“ in Opposition zu „Geist“ und „Kultur“.

Die Entlarvung dieses vergeschlechtlichten Dualismus und Ausarbeitung dessen Bedeutung stellt/e seit jeher einen Hauptfokus feministischer Kritik dar. Bedeutende feministische Theoretikerinnen wie Simone de Beauvoir und Luce Irigaray haben, wenngleich auf unterschiedliche Weise und mit differenten Schlussfolgerungen, auf die Funktion der Frau/en als „Anderer“, als Koerper, als materielle Ressource fuer die Konstitution des sich davon abhebenden „Einen“, des maennlichen Subjekts und seiner Entwuerfe hingewiesen⁸². „Die Frau hat daher in dem Werden der GESCHICHTE keinen Ort, an dem sie handeln kann, denn sie ist niemals etwas anderes als die noch undifferenzierte Undurchdringlichkeit der sinnlichen Materie gewesen, Reserve- (der) Substanz fuer die Erhebung des Selbst oder fuer das Sein, wie es (und also auch er) hier und jetzt ist (...) Ohnmaechtig auf der Erde, bleibt sie der Grund, in dem der Geist seine Wurzeln hat und aus dem er seine Kraft schoepft“⁸³. Es ist diese jahrtausendelange auf vielen Ebenen wirksame Junktimierung von „Frau“ und „Koerper“ im Interesse des Patriarchats, die als „intellectual legacy“⁸⁴ Frauen einen eigenen theoretischen wie praktischen Zugang zu ihrem Geist und Koerper auf symbolischer und imaginaerer Ebene, in kollektiver wie individueller Hinsicht, verstellt hat.

3. Die Privilegierung des Geistigen ueber das Koerperliche

Seit ihren Anfaengen kam es in der feministischen Theorie jedoch vielfach zu einer unkritischen Uebernahme patriarchaler Werthaltungen. Dies monierte Elizabeth Spelman bereits in den fruehen achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts: „feminist theorists frequently have wanted to reject the kinds of descriptions of woman’s nature found in Plato and other philosophers, and yet at the same time have in their own theorizing continued to

⁸² Vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O.; Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, a. a. O.; Dies., *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, a. a. O.

⁸³ Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, a. a. O., S. 278/279.

⁸⁴ Elizabeth Spelman, *Woman as Body*, a. a. O., S. 109.

accept uncritically other aspects of the tradition that informs those ideas about ‘woman’s nature’”⁸⁵. Eine solch unkritische Uebernahme ortet Spelman in der Werthaltung, wie sie in einigen fruehen zentralen Texten von Theoretikerinnen der „Second Wave“ wie Betty Friedan, Shulamith Firestone, Mary Daly und auch bei Simone de Beauvoir zu finden sei, dass naemlich „mental activities are more valuable than bodily ones“⁸⁶. „Woman’s liberation seems to require woman’s dissociation and separation from those who will perform the bodily tasks the liberated woman has left behind in pursuit of ‘higher’ mental activity”⁸⁷. Spelman moniert die in den von ihr besprochenen Texten gefundene Auffassung, dass die Befreiung der Frau/en als alleinige Eroberung der Sphaere des Geistigen bei gleichzeitiger Zuruecklassung des als ‚niedrig‘ konnotierten Koerperlichen dargestellt und als solche auch begruesst werde. „If so, then we are admitting tacitly that the men – from Plato on down have been right all along, in insisting on a distinction between mind or soul and body, and insisting that mind is to be valued more than body.”⁸⁸

In gewisser Weise sei eine solche Flucht vor dem Koerperlichen auch nachzuvollziehen, wie Spelman anhand eines Zitats von Adrienne Rich einraeumt: „We have been perceived for too many centuries as pure Nature, exploited and raped like the earth and the solar system; small wonder if we not try to become Culture: pure spirit, mind.”⁸⁹ Ein solches Verstaendnis von Befreiung waere aber nur eine Imitation der maennlichen Haltung, die ihrerseits das Koerperliche auf die Frauen projiziert hat. „Woman’s liberation, on this view, is just a much belated version of the men’s liberation that took place centuries ago, when men figured out ways both to dissociate themselves from, and/or conquer, the natural world and that part of them – their bodies – which reminds them of their place in the natural world.”⁹⁰ Es scheint, so Spelman konkludierend “what woman’s liberation ultimately means is liberation from our bodies – both in fact, and in definition.”⁹¹ Mit dieser Analyse zu Beginn der 1980er Jahre hat Spelman die weitere Entwicklung feministischer Theorie, wie sie dann in Judith Butlers „linguistischem Idealismus“ gemuendet ist, bereits vorweggenommen.

⁸⁵ Ebd., S. 111.

⁸⁶ Ebd., S. 122. Im Hinblick auf Mary Dalys Privilegierung des Geistes gegenueber dem Koerper zitiert Spelman Judith Plaskow: “Daly offers ‚a vision of wild and ecstatic, but essentially contentless and disembodied freedom.“ (ebd., S. 125). Das Zitat entstammt Judith Plaskow, „Woman as Body – The history of an Idea“, Vorlesung am Oberlin College, Ohio, April 1979.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., S. 123/124.

⁸⁹ Ebd., S. 126. Spelman zitiert Adrienne Rich, *Of Woman Born*, a. a. O., S. 285.

⁹⁰ Ebd., S. 124.

⁹¹ Ebd.

Einerseits macht Spelman auch die dichotome Spaltung von Koerper und Geist, wie sie seit der Antike tradiert wird, fuer die Hierarchisierung von Leib und Denken verantwortlich, den „mind/body dualism“, dessen Ueberwindung nicht nur ein Haupttopos feministischer Philosophie, sondern auch eines der Kernprobleme der traditionellen Philosophie darstellt, andererseits gibt sie aber zu bedenken, dass „one can hardly put the blame for sexism (or any other form of oppression) on dualism itself“⁹². „There is nothing intrinsically sexist or otherwise oppressive about dualism, that is, about the belief that there are minds and there are bodies and that they are distinct kinds of things. But historically the story dualists tell often ends up being a highly politicized one.“⁹³ Denn, wie auch weiter oben ausgefuehrt wurde, hat die Spaltung von Koerper und Geist immer bedeutet, „that one is meant to rule and control the other“⁹⁴ und wurde aufgrund seiner nicht nur vergeschlechtlichten, sondern auch rassistischen und klassistischen Konnotationen „used in a variety of ways in connection with repressive theories of the self, as well as oppressive theories of social and political relations“⁹⁵. Die Loesung des Problems liegt fuer Spelman aber nicht „in denying all differences between women and men – any more that the solution to unequal treatment based on skin color requires that people have the same skin color! The solution or part of the solution, lies in realizing that whatever differences there are between women and men (...), they should not be used to try to justify the unfair distribution of society’s goods.“⁹⁶ Die Aufgabe, die sich uns in diesem Zusammenhang stelle, sei „to think about the criteria for an adequate theory of the self“⁹⁷.

4. Menschsein als Idealitaet - Abgrenzung von der tierischen Wurzel

Das Rede- und Denktabu in bezug auf Koerper und Biologie kann noch in einen weiteren Zusammenhang gestellt werden, der mit den vorher erwaehten Punkten in Zusammenhang steht. Besonders seit der Aufklaerung gilt die Auffassung, dass das Menschsein unter Absetzung von, ja Ueberwindung seiner organisch-tierischen Grundlage zu konzipieren sei, worauf kritisch Luisa Muraro hinweist. So „zielt die Idee des Mensch-Seins darauf ab, diese

⁹² Ebd., S. 126/127.

⁹³ Ebd., S. 127.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., S. 127.

Wurzel abzutrennen oder zu verdraengen, indem sie eine Art ontologische Stufe zwischen uns und die anderen Lebewesen setzt in Analogie zum Sprung zwischen der leblosen Materie und dem Leben⁹⁸. Das Organisch-Koerperliche erscheint „als Bedrohung und Abwertung der menschlichen Existenz“⁹⁹ von der sich „der Mensch“ abzuheben und abzugrenzen versucht, wie Andrea Guenter Muraros These unterstuetzend bemerkt. Eine „Ausarbeitung dieser Zusammenhaenge“ werde jedoch auch in der feministischen Kritik „haeufig abgewehrt“¹⁰⁰, so erstere. Diese Abwehr verweist auf das unter B.2. Gesagte. In der binaeren Bedeutungsökonomie kommt Frauen auch der pejorative semantische Gehalt des „Tierisch – Naturnahen“ im Gegensatz zu dem im doppelten Wortsinn davon abgehobenen „Menschlich-Vernuenftigen“ zu, was eine Erschliessung oder moegliche Eroeffnung eines anderen Bedeutungsgehalts verstellt. Auch dieses Thema spricht bereits Simone de Beauvoir an: „Weil dem Menschen vor der Grundlosigkeit und vor dem Tod graut, graut ihm auch davor, dass er gezeugt worden ist, und er wuerde seine tierischen Bindungen gern verleugnen.“¹⁰¹

Einige Problem- und Fragefelder in Bezug auf ein Denken ueber den Koerper, des Koerpers sind somit angesprochen.

⁹⁸ Luisa Muraro, „Die denkende Differenz der Geschlechter. Eine italienische Einfuehrung“, in: *Feministische Studien* 12/2 (1994), S. 78.

⁹⁹ Andrea Guenter, ‚Der Sternenhimmel in uns‘. *Transzendenz, Geschlechterdifferenz und die Suche nach Rueckbindung bei Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, den Frauen des Mailaender Frauenbuchladens und den Philosophinnen von Diotima*, Koenigstein/Taunus, 2003, S. 112.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 197.

C. Weibliche Existenz im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz. Der Frauenkoerper bei Simone de Beauvoir

1. Bedeutung und Wirken von Beauvoirs Denken

Wie kaum eine andere Denkerin hat Simone de Beauvoir das Gesicht des gegenwaertigen Feminismus gepraeget. Ihre 1949 verfasste Untersuchung *Das andere Geschlecht* begruendete die Tradition des modernen humanistischen Feminismus und wurde zum Grundlagentext der Neuen Frauenbewegung, der viele Theoretikerinnen der „Second Wave“ massgeblich, auch in bezug auf die Auffassung des Koerpers, beeinflusste¹⁰².

Die amerikanische Philosophin Margaret Simons, die seit 1969 zu Simone de Beauvoir forscht, hob in der ersten Nummer der Neuauflage der Zeitschrift *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* im Jahr 1990 „die Bedeutung des *Anderen Geschlechts* nicht nur als Ausgangspunkt fuer die Feministische Theorie hervor, sondern sah darin die Grundlegung der Feministischen Philosophie ueberhaupt und die Basis fuer jede weitere philosophische Differenzierung.“¹⁰³ Nach einer anfaenglich euphorischen Rezeption wurde Beauvoir spaeter von feministischer Seite jedoch heftig kritisiert und der Misogynie geziehen.¹⁰⁴ Wie Simons bemerkt, habe sich „mit der Zeit so etwas wie eine negative Abwehr gegenueber der grossen Mutter im feministischen Bewusstsein herausgebildet.“¹⁰⁵ Innerhalb des zeitgenoessischen feministischen Diskurses galt Beauvoir einige Zeit lang bestenfalls als antiquiert. Ihr Denken sei „zu rationalistisch, zu altmodisch-modernistisch und zudem noch androzentrisch“¹⁰⁶, so der Tenor bei der Pariser Konferenz anlaesslich des 50. Jahrestags des Erscheinens von *Das andere Geschlecht* im Jahr 1999. Es „herrschte die Meinung vor,

¹⁰² Vgl. z. B. Kate Millet, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, Muenchen, 1974; Shulamith Firestone, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt/Main, 1975; Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston, 1968.

¹⁰³ Vgl. Azizah Y. al-Hibri / Margaret Simons (eds.), *Hypatia Reborn. Essays in Feminist Philosophy*, Indianapolis, 1990, S. 227, zit. nach: Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tuebingen, 2002, S. 22.

¹⁰⁴ Siehe dazu auch Kapitel 4.4. in Teil C

¹⁰⁵ Wie Fn. 103. Simons dazu an anderer Stelle: “By the mid-1970s and with the emergence of a feminist politics based on woman-identity, the relationship of Beauvoir’s feminism to male-defined philosophy in general and Sartrean existentialism in particular had become the focus of intense feminist criticism. The result was an interpretive impasse that was not broken until after Beauvoir’s death in 1986” (Margret Simons, “Introduction”, in: Dies. (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park, Pennsylvania, 1995, S. 9).

¹⁰⁶ Karen Vintges, „Zur Aktualitaet von Beauvoirs Denken“, in: *Die Philosophin* 20 (Oktober 1999), Heftschwerpunkt *Simone de Beauvoir. 50 Jahre Das andere Geschlecht*, S. 99.

dass Beauvoirs Werk vor allem aus historischen Gruenden Beachtung zu schenken sei.(...) Von den meisten Teilnehmerinnen jedoch wurden ihre Vorstellungen wie selbstverstaendlich als vollkommen ueberholt betrachtet¹⁰⁷, so Karen Vintges. Vintges selbst teilt diese Einschaeztung nicht. Aehnlich wie Simons bezeichnet sie Beauvoirs Denken im Gegenteil als „Paradigma des Gegenwartsfeminismus“¹⁰⁸, weil es „bereits all die Elemente des gegenwaertigen Feminismus enthaelt“ und dies auf „umfassende Weise“, auch wenn dies nicht „unmittelbar deutlich“ werde¹⁰⁹.

Frueher wurde Beauvoirs Werk vor allem in Bezug auf und im Zusammenhang mit Sartres Philosophie „primaer als ‚existentialistischer Feminismus‘ rezipiert“¹¹⁰ und als deren Anwendung auf Frauenfragen. Heute wird eine solche Rezeption zunehmend problematisiert und die Unterschiedlichkeit von Sartres und Beauvoirs Denken sowie Beauvoirs philosophische Eigenstaendigkeit betont¹¹¹. Ebenso werden andere bedeutsame philosophische Einfluesse auf ihr Werk erschlossen, „wie z.B. die von Hegel, Marx, Husserl und Heidegger“¹¹². Eine besondere Stellung nimmt dabei der Einfluss der Phaenomenologie Maurice Merleau-Pontys und dessen Konzepte des Leibs und der „Gelebten Erfahrung“ auf *Das andere Geschlecht* ein. Der grossen Bedeutung existenzialphaenomenologischer Motive in Beauvoirs Denken ist es geschuldet, dass Beauvoir heute nicht nur als Begruenderin der feministischen Philosophie, sondern auch einer „feministischen Phaenomenologie“ gilt¹¹³. Zunaechst zu einigen wichtigen Grundbegriffen in Beauvoirs Denken, das hier anhand von Beauvoirs zentralem Werk *Das andere Geschlecht* untersucht werden soll. Zur Vertiefung des Verstaendnisses von Simone de Beauvoirs Koerperauffassung wird im Verlauf der Untersuchung auch auf Beauvoirs zwei Jahre vor *Das andere Geschlecht* erschienenen Essay „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“¹¹⁴ eingegangen.

¹⁰⁷ Ebd., S. 99.

¹⁰⁸ Ebd., S. 110.

¹⁰⁹ Ebd., S. 99.

¹¹⁰ Silvia Stoller, „Feministische Phaenomenologie“, in: *Information Philosophie* 2 (Mai 2001), S. 44-49.

¹¹¹ Vgl. z. B. Margret A. Simons, „Ist Sartre der Urheber von *Das andere Geschlecht*?“, in: *Die Philosophin* 20, a. O.

¹¹² Ebd., S. 32.

¹¹³ Vgl. Debra Bergoffen, „Zum Ding an sich des Patriarchats“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher (Hrsg.), *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg 2005, S. 36.

¹¹⁴ Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“ in: dies., *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Hamburg 1983.

2. Struktur und Argumentationsbasis von *Das andere Geschlecht*

In der Einleitung ihres Hauptwerks exponiert Simone de Beauvoir eine Fuelle von Fragen und Problemen, die die Tatsache eine Frau zu sein fuer sie aufwirft. Auch wenn „in der Debatte ueber den Feminismus“ bereits „genug Tinte“ geflossen sei¹¹⁵, wie sie eingangs erwaeht, so seien viele Fragen und Probleme offen geblieben. Ihre erste und grundsaeztliche Frage lautet: „Was ist eine Frau?“¹¹⁶, worauf sich fuer Simone de Beauvoir aus der Sicht heutiger feministischer Debatten erstaunlich aktuelle weitere Frage-, und Feststellungen ergeben. Bedeutet allein die Tatsache einen Uterus zu haben, schon eine Frau zu sein? Ueber manche aus biologischer Sicht eindeutig weibliche Wesen wuerde jedoch geurteilt, dass sie keine ‚wahren‘ Frauen seien. Was sei daher Weiblichkeit? „Nicht jeder weibliche Mensch ist also zwangslaeufig eine Frau; er muss an jener geheimnissvollen, bedrohten Realitaet, der Weiblichkeit, teilhaben.“ Doch worin besteht diese und woher kommt sie? „Wird diese von den Eierstoecken produziert? Oder ist sie eine abgehobene platonische Idee? Genuegt ein aufreizender Unterrock, um sie auf die Erde herunterzuholen?“¹¹⁷ Ein „Gebrauchsmuster“¹¹⁸ dieses Wortes sei in der Geschichte nie festgelegt worden. Die Annahme einer Essenz des ‚Ewigweiblichen‘ lehnt Beauvoir gleich zu Beginn ab. Eine solche habe es noch nie gegeben. „Bedeutet dies etwa, dass das Wort ‚Frau‘ keinerlei Inhalt hat? Ganz so wie es „die Anhaenger der Aufklaerung, des Rationalismus und des Nominalismus“ behaupten, „indem sie nachdruecklich erklaren, die Frauen seien unter den Menschen nur jene, die willkuerlich mit dem Wort ‚Frau‘ bezeichnet werden.“¹¹⁹ Wie auch immer die Antwort auf diese Fragen ausfallen mag, Beauvoir zufolge kann keine Frau daran vorbeigehen, sich der Tatsache ihres Frauseins zu stellen. „Wenn *ich* mich definieren will, muss ich zuerst einmal klarstellen: Ich bin eine Frau. Diese Wahrheit ist der Hintergrund, von dem sich jede weitere Behauptung abheben wird. Ein Mann beginnt nie damit, sich als Individuum eines bestimmten Geschlechts darzustellen: dass er ein Mann ist, versteht sich von selbst.“¹²⁰ Beauvoir spielt hier bereits auf die Tatsache des Unterdrueckungsverhaeltnisses an, das zwischen Mann und Frau besteht. Maenner repraesentieren die Norm, was ihr Geschlecht gleichsam unsichtbar werden und nur

¹¹⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 9.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd., S. 11.

dasjenige, was sich davon abhebt, was es nicht ist, anders und erklärungsbedürftig erscheinen lässt. „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.“¹²¹ Der Mann bestimmt sich ohne Bezug auf die Frau, umgekehrt erscheint sie jedoch in keiner Weise unabhängig vom Mann. „Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: Sie ist das Andere.“¹²²

Auf diesen ersten Seiten von *Das andere Geschlecht* nimmt Beauvoir bereits Frage-, und Problemstellungen aller drei später wichtig gewordenen feministischen Denkströmungen vorweg: die egalitätstheoretische Richtung mit ihrer konsequenten Ablehnung jeglicher Art von Essentialismus und der Frage, was Weiblichkeit denn überhaupt sei und worin diese bestehende, die alteritätstheoretische Richtung mit der Feststellung der asymmetrischen Positionierung der Frau und des Weiblichen als Anderem im Vergleich zu einer als allgemein menschlich und geschlechtsneutral postulierten in Wahrheit jedoch männlich geprägten Norm, und schließlich den dekonstruktiven Feminismus mit dem Verweis auf den Nominalismus und dem Verdacht, dass das Wort Frau jeglichen Inhalts entbehren könnte („Gibt es überhaupt Frauen?“¹²³). Ausgehend von ihrer Grundfrage „Was ist eine Frau?“ und ihrer ersten Erkenntnis der Position der Frau/en als unwesentlicher Anderer im Gegensatz zum wesentlichen Einen, als welches sich das männliche Geschlecht setzt, entwickelt Simone de Beauvoir ihre Darstellung und Analyse der Situation der Unterdrückung der Frau/en.

Das andere Geschlecht ist in zwei Bücher unterteilt. Das erste Buch, mit dem Titel „Fakten und Mythen“, ist der Untersuchung der Darstellung der Frau und des Frauseins aus männlicher Perspektive gewidmet. In diesem Buch befragt Simone de Beauvoir eine Reihe von männlichen Diskursen und Darstellungen um nach Gründen und Ursachen für die gegenwärtige Situation der Frau/en als unterdrückter Anderer zu gelangen. In dessen erstem Teil „Schicksal“ erörtert Beauvoir „die Einstellungen der Biologie, der Psychoanalyse und des historischen Materialismus zum Thema Frau“¹²⁴. Im zweiten Teil „Geschichte“ zeichnet sie die Situation der Frau/en und ihrer Unterdrückung aus historischer Sicht nach. Den dritten Teil „Mythos“ schließlich widmet sie der imaginären Komponente des Phänomens weiblicher

¹²¹ Ebd., S. 12.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd., S. 9.

¹²⁴ Ebd., S. 26.

Unterdrueckung. In diesem Kapitel geht sie dem Mythos „Frau“ und „Weiblichkeit“ sowohl aus Sicht diverser kollektiver antiker und christlicher Mythologien als auch aus der Perspektive einiger bedeutender Schriftsteller wie Montherlant, D.H. Lawrence, Stendhal oder Breton nach.

Das zweite Buch mit dem Titel „Gelebte Erfahrung“, das mit dem beruehmten Satz „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“¹²⁵ eingeleitet wird, beschreibt die Situation der Frau/en nun aus der weiblichen Innenperspektive. Anhand vielfaeltigen Quellenmaterials zeichnet Simone de Beauvoir hier die Stationen eines typischen Frauenlebens ihrer Schicht und Zeit nach. Unter dem Titel „Werdegang“ beschreibt sie zunaechst die Phase der ‚Kindheit‘ und Jungmaedchenjahre (‚Das junge Maedchen‘), in der sie sich auch der Darstellung der ‚Einfuehrung in die Sexualitaet‘ und der speziellen Situation der Lesbe (‚Die Lesbierin‘) widmet. Der naechste Abschnitt mit dem Titel „Situation“ zeigt die naechsten Stationen der Ehefrau (‚Die verheiratete Frau‘) und der Mutter (‚Die Mutter‘). Auch die Situation der Prostituierten (‚Prostituierte und Hetaeren‘) beleuchtet Beauvoir und die der aelteren Frau (‚Von der Reife zum Alter‘). Ebenso analysiert sie in diesem Teil die typisch weibliche Domaene des Gesellschaftslebens (‚Das Gesellschaftsleben‘). Der Teil schliesst mit einer zusammenfassenden allgemeinen Betrachtung zu ‚Situation und Charakter der Frau‘. Der dritte Teil dieses Buchs ist dem Thema ‚Rechtfertigungen‘ gewidmet, in welchem Simone de Beauvoir existentielle Haltungen der Unaufrichtigkeit diskutiert, mit/in welchen Frauen ihre Situation der Unterdrueckung vor sich selbst und den anderen zu rechtfertigen versuchen. An dieser Stelle diskutiert sie die Haltung der ‚Narzisstin‘, der ‚Liebenden‘ und der ‚Mystikerin‘. Diese unauthentischen Haltungen werden von Beauvoirs abschliessendem Portraet der ‚unabhaengigen Frau‘ kontrastiert, das diese im vierten und letzten Teil des Buches unter dem Titel „Auf dem Weg zur Befreiung“ entwirft. Ein zusammenfassender ‚Schluss‘ beendet das Buch.

3. Die Frau als *Andere* des Mannes

Simone de Beauvoir denkt die Stellung der Frau/en wesentlich von ihrem Status als *Anderer* im Verhaeltnis zum Mann als dem *Einen*. Das bedeutet, das es kein Verhaeltnis einer reversiblen Symmetrie zwischen ihnen gibt, sondern ein Verhaeltnis der Alteritaet zwischen beiden

¹²⁵ Ebd., S. 334.

besteht, in welchem die Frau ausschliesslich in Bezug auf den Mann definiert wird, er aber nicht mit Bezug auf sie. „Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere.“¹²⁶ Die Kategorie des *Anderen* ist, gemäss Beauvoir, so alt wie das menschliche Bewusstsein selbst und existiert auch in Kulturen, deren Denken nicht nach binärem Schema wie das abendländische funktioniert, wie z.B. das chinesische. Vielmehr sei die Alterität eine „grundlegende Kategorie des menschlichen Denkens“¹²⁷, deren sich kein Individuum oder Gruppe je entziehen könne. „Keine Gemeinschaft definiert sich jemals als die Eine, ohne sich sofort die Andere entgegenzusetzen.“¹²⁸ Dieses Andere ist dabei immer das „Fremde“ und kann viele Gesichter annehmen. „Für den Antisemiten sind die Juden ‚andere‘, für die amerikanischen Rassisten sind es die Schwarzen, für die Kolonialherren die Eingeborenen und für die besitzenden Klassen die Proletarier.“¹²⁹ Diese Feindseligkeit des Bewusstseins einem anderen gegenüber komme diesem quasi natürlicherweise zu. Dies hat zuerst Hegel entdeckt. „Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegen-setzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren.“¹³⁰ Für eine Beziehung der Alterität gilt dabei: „Nicht das Andere definiert das Eine, indem es sich selbst als das Andere definiert: es wird von dem Einen, das sich als das Eine versteht, als das Andere gesetzt.“¹³¹ Bloss setzt das andere Bewusstsein dem einen denselben Anspruch entgegen, sodass es gezwungen ist eine gewisse Art der Wechselseitigkeit anzuerkennen. Beauvoir fragt nun, warum diese Art der Wechselseitigkeit zwischen Mann und Frau nicht entstanden sei, warum es dem männlichen Geschlecht über so lange Zeit hinweg gelungen sei, sich als das erste und einzig wesentliche Geschlecht zu setzen. Denn: „Damit aber die Umkehrung vom Anderen zum Einen nicht vollzogen wird, muss das Andere sich diesem fremden Standpunkt unterwerfen.“¹³²

¹²⁶ Ebd., S. 12.

¹²⁷ Ebd., S. 13. Der Begriff der *Andersheit* (gr. *heterotes*, lat. *alteritas*) ist bereits in der Metaphysik Platons im *Parmenides* und *Timaios* ein wichtiger Begriff. Im Neuplatonismus wird der *nous* gegenüber dem „Einen“ als Andersheit aufgefasst, weil in ihm die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem enthalten ist. Bedeutung erlangte der Begriff durch G.W.F. Hegel, für den die *Andersheit* die Negation des Einen, zugleich aber „das Andere in sich selbst“ ist. Es schliesst „sein eigenes Anderes in sich“ und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik seiner selbst“ (Georgi Schischkoff [Hg.], *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1991, S. 26).

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd., S. 14.

¹³² Ebd.

Wieso haben Frauen ihren Anspruch auf den „ersten Platz“ nicht geltend gemacht? Alle von Beauvoir vergleichsweise genannten Gruppen, die ebenfalls das Stigma des Anderen tragen, haben zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte ihr Joch abgeschüttelt und ihre Wesentlichkeit, ihre Subjektivität behauptet. Die Proletarier ebenso wie die Schwarzen oder viele vom Kolonialismus betroffene Länder. Nicht so die Frau/en. „Die Proletarier sagen ‚wir‘. Die Schwarzen auch. Indem sie sich als Subjekte setzen, verwandeln sie die Bürger, die Weissen in ‚andere‘. Die Frauen sagen nicht ‚wir‘, ausser auf bestimmten Kongressen, die theoretische Kundgebungen bleiben.“¹³³ Die Versuche der Frauen sich als historische Subjekte zu setzen sind für Beauvoir bloss symbolische geblieben. „Sie haben nur das erreicht, was Männer ihnen zugestehen wollten. Sie haben nichts genommen, sie haben angenommen.“¹³⁴ Beauvoir findet dafür folgende Erklärung: Frauen entbehren der konkreten Mittel und Möglichkeiten sich zusammenzuschliessen. Sie leben isoliert und verstreut mitten unter den Männern und haben keine Möglichkeit der Kollektivbildung, wie z.B. die Arbeiter in der Fabrik oder die Schwarzen in den Ghettos. Auch die Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Positionen entfremdet die Frauen voneinander und veranlasst sie dazu sich eher den Männern der eigenen sozialen Schicht verbunden zu fühlen als Frauen anderer Herkunft. Ebenso können sie auf keine eigene Geschichte zurückgreifen, die sie in der Vergangenheit verwurzeln, oder auf einen Mythos oder eine Religion, die ihr Dasein metaphysisch legitimieren würde.

3.1. Der Körper als Ursache der „Änderung“ der Frauen

Nach Erörterung der sozialen Kriterien, die die Lage der Frauen von denen anderer unterdrückter Gruppen zwar signifikant unterscheidet, aber doch vergleichbar macht, gelangt Beauvoir zu dem wesentlichen Punkt, der die Situation der Frau/en unvergleichlich sein lässt. „Proletarier hat es nicht immer gegeben. Frauen hat es immer gegeben. Sie sind Frauen

¹³³ Ebd., S. 15. Es sei daran erinnert, dass Beauvoir dieses Buch 1949 schrieb, als es noch keine Neue Frauenbewegung gab. Warum Beauvoir an dieser Stelle die Kämpfe der Ersten Frauenbewegung nicht als kollektive Subjektsetzung der Frauen anerkennt, ist fraglich.

¹³⁴ Ebd.

aufgrund ihrer physiologischen Struktur.“¹³⁵ „Die Geschlechtertrennung ist naemlich eine biologische Gegebenheit, kein Merkmal der Menschheitsgeschichte.“¹³⁶

Hier tritt nunmehr die Bedeutung des Koerpers erstmals deutlich zutage. Auch fuer Susanne Moser ist der Koerper der „entscheidende Grund“ warum Frauen von Maennern zur Anderen gemacht wurden, warum Frauen den Maennern in der Geschichte im Kampf um wechselseitige Anerkennung nie als Gleiche gegenueberstanden. Denn waehrend „in diesem Kampf, der immer von Maennern gefuehrt wird, [...] auch den Sklaven eine gewisse Gleichwertigkeit [zukommt]“¹³⁷, „handelt es sich bei der Situation der Frau nicht um etwas, das durch bestimmte Entwicklungen und Ereignisse zustande gekommen ist.“¹³⁸ Ihre koerperliche Verschiedenheit macht die Frau zur „absolut Anderen“¹³⁹, die, im Unterschied zum einfachen „Anderen“, niemals in eine Form der Wechselseitigkeit treten kann. Auch fuer Beauvoir gibt es, wie fuer Luce Irigaray, „zwei Arten von Alteritaet“, „die sich gegenseitig ausschliessen“¹⁴⁰. Dazu Beauvoir im Wortlaut: „Wenn man sagt, dass die Frau das *Andere* war, so heisst dies, dasz es zwischen den Geschlechtern keine gleichwertige Wechselbeziehung gab: als Erde, Mutter, Goettin war sie fuer den Mann nicht seinesgleichen; ihre Macht behauptete sich *jenseits* des Menschenreichs: das heisst, sie war *ausserhalb* dieses Reichs. Die Gesellschaft ist immer maennlich gewesen, die politische Macht lag immer in den Haenden der Maenner.“¹⁴¹ Und weiter: „Der gleiche, der andere, der auch ein gleicher ist, mit dem Wechselbeziehungen hergestellt werden, ist fuer den Mann immer ein maennliches Individuum. (...): die Frauen sind Teil der Gueter, die den Maennern gehoeren und die ein Tauschmittel unter ihnen sind.“¹⁴² Fuer Beauvoir ruehrt der Irrtum daher, „dasz man zwei Arten von Alteritaet verwechselt hat, die sich strikt ausschliessen. In dem Masze, wie die Frau als das absolute Andere, das heisst – ungeachtet ihrer magischen Kraefte – als das Unwesentliche betrachtet wird, ist es gerade unmoeglich sie als ein anderes Subjekt anzusehen.“¹⁴³ Beauvoir weist darauf hin, dass gerade dort, wo die Frau als *das Andere* gesehen wuerde, ihre Integration in die Gesellschaft am

¹³⁵ Ebd., S. 14.

¹³⁶ Ebd., S. 16.

¹³⁷ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 158.

¹³⁸ Ebd., S. 197.

¹³⁹ Ebd., S. 159.

¹⁴⁰ Ebd., S. 161.

¹⁴¹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 96/97.

¹⁴² Ebd., S. 97. Beauvoir bezieht sich an dieser Stelle auf Claude Lévi-Strauss' Dissertation *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, deren Druckfaehnen Lévi-Strauss Beauvoir zur Lektuere ueberlassen hatte.

¹⁴³ Ebd.

schaerfsten abgelehnt werde. Ebenso verweist Beauvoir darauf, dass die Frau heute nur unter der Bedingung „eine gleiche *andere* [wird], wenn sie ihre mystische Aura verliert.“¹⁴⁴

4. Der Frauenkoerper als immanenter Objektkoerper

4.1. Das Geschlechterverhaeltnis als asymmetrische Dialektik von Transzendenz und Immanenz

Die durch ihre Biologie bedingte Situation der Frauen stellt fuer Beauvoir ein grosses „Unglueck“ dar, weil sie im Gegensatz zu den vergleichsweise unbelasteten Maennern, welche leichtfuessig ihre Freiheit realisieren koennen, „biologisch zur Wiederholung des Lebens“¹⁴⁵ bestimmt sind. Waehrend fuer den Mann durch die Erfindung des Werkzeugs das Leben Taetigkeit und Entwurf wurde, blieb „die Frau durch die Mutterschaft an ihren Koerper gefesselt [...] wie das Tier“.¹⁴⁶

Diese fundamentale asymmetrische Differenz der Geschlechter fasst Beauvoir mittels der Begriffe von *Transzendenz* und *Immanenz*, die sie der Philosophie Sartres weniger entlehnt als gemeinsam mit ihm entwickelt hat, wie Kristana Arp betont.¹⁴⁷ Immanenz oder Faktizitaet bezeichnet das An-sich-Sein (*en-soi*) der Natur und der Objektwelt, und Transzendenz oder Freiheit, das sich dieser entgegensehenden Fuer-sich-Sein (*pour-soi*), der sich selbst entwerfenden und sich stetig transzendierenden menschlichen Subjektivitaet/Freiheit¹⁴⁸. In der existentialistischen Philosophie Sartres und Beauvoirs hat jede menschliche Existenz Anteil an beiden Sphaeren, sowohl Transzendenz als auch Immanenz, die einander im Individuum konflikthaft gegenueberstehen¹⁴⁹. In *Das andere Geschlecht* weitet Beauvoir diese auf das (von

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd., S. 90.

¹⁴⁶ Ebd., S. 91.

¹⁴⁷ Vgl. Kristana Arp, „Beauvoir’s Concept of Bodily Alienation“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 163. Arp verweist in diesem Zusammenhang auf Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir. A Biography*, New York, 1990; Alice Schwarzer, *After the Second Sex*, New York, 1984; Margaret Simons, „Beauvoir and Sartre: The Philosophical Relationship“, in: *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*. Special issue of *Yale French Studies* 72, Winter 1986, p. 165-79.

¹⁴⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phaenomenologischen Ontologie*, Hamburg 1995.

¹⁴⁹ Felix Hammer charakterisiert das Verhaeltnis von Immanenz und Transzendenz in der Philosophie Sartres als „unversoehnliche Grundspannung zwischen in reiner und beziehungsloser Selbstidentitaet verharrendem An-sich der Dinge („en-soi“) und dem in bestaendigem Selbstueberstieg auf das eigene Nichts sich entwerfenden Fuer-sich

Sartre als geschlechtsneutral konzipierte, aber maennlich konnotierte) Individuum gemuenzte Begrifflichkeit auf das Geschlechterverhaeltnis aus, wobei sie, die Hierarchie zwischen den Geschlechtern in patriarchalen Gesellschaften aufzeigend, Transzendenz den Maennern zuschreibt, waehrend sie Frauen der Sphaere der Immanenz, der Natur zuordnet. „Transzendenz bezeichnet die freie Subjektivitaet, die ihre eigene Natur definiert und sich auf Projekte einlaesst, die Neues in die Welt bringen. (...) Ein Mann ist auf keine bestimmte Natur festgelegt, sondern hat alle moeglichen Optionen – er kann Soldat oder Kuenstler sein, Politiker oder Chef, Wissenschaftler oder Spieler“¹⁵⁰, so Iris Marion Young. Auch weniger privilegierte Maenner, die von Klassen-, oder Rassendiskriminierung betroffen sind, „verfuegen ueber ein Frauen nicht zugestandenes Privileg – naemlich oeffentlich zu sein. Sie koennen einiges an oeffentlicher Anerkennung am Arbeitsplatz, unter Kameraden oder Kumpeln an der Bar gewinnen“¹⁵¹. Es ist nicht ihr Geschlecht, das sie an der Entfaltung ihrer Individualitaet hindert. Dies trifft alleine Frauen. „Waehrend ein Mann als transzendierendes Subjekt existiert, das seine Interessen autonom bestimmt, verlangen die patriarchalen Institutionen von einer Frau, dass sie das Objekt fuer den Blick und die Beruehrung durch ein Subjekt abgibt und fuegsam auf dessen Befehle reagiert“¹⁵².

Reduktion auf den Objektstatus und Verlust der Moeglichkeit der Realisierung der eigenen Subjektivitaet sind die Charkteristika der Sphaere der Immanenz in der Frauen im Patriarchat gefangen sind. „Mit ‚Immanenz‘ ist gemeint, dass man ein Objekt ist: ein Ding mit einer bereits festgelegten Natur und einer allgemeinen Kategorie von Gegenstaenden der gleichen Art zugeordnet“¹⁵³. Das Leben in der immanenten haeuslichen Sphaere verlangt von Frauen eine Besch/n/eidung und Reduktion auf die immergleichen Handlungsablaeuft und tradierten Verhaltensgewohnheiten statt der Entwicklung ihrer jeweiligen Subjektivitaeten und der Kultivierung von Mut, Durchsetzungskraft und Handlungsfahigkeit. Der Versuch, die dem immanenten Bereich zugehoerigen Aktivitaeten als sinnvolle erscheinen zu lassen, produziere bloss monstroeuse Karikaturen von Expressivitaet und Individualitaet, wie sie etwa in dem Bild

des Bewusstseins („pour-soi“). Waehrend das „en-soi“ in sich verschlossen, ist, was es ist, und nichts weiter, besteht die Seinsweise des „pour-soi“ gerade umgekehrt darin, zu sein, was es nicht ist und nicht zu sein, was es ist.“ (Felix Hammer, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phaenomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn, 1974, S. 134.)

¹⁵⁰ Iris Marion Young, „Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik“, in: Elisabeth List / Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhaeltnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main, 1989, S. 40.

¹⁵¹ Ebd., S. 44.

¹⁵² Ebd., S. 40.

¹⁵³ Ebd.

des narzisstischen, einzig der Pflege seiner äusseren Erscheinung hingegebenen Mannequins, der zaenischen, putzwuetigen Hausfrau oder klammernden Mutter anschaulich werden. In den Worten Judith Butlers: „In der existentialistischen Analyse der Misogynie von Beauvoir ist das Subjekt immer schon als maennliches bestimmt, das mit dem Universellen verschmilzt und sich selbst von einem weiblichen Anderen abhebt, das seinerseits ausserhalb der universalistischen Normen der Persoenlichkeit steht, hoffnungslos „partikular“, leiblich und zur Immanenz verurteilt.“¹⁵⁴

Im Widerspruch zu ihrer grundsatzlichen Bestimmung der Frau als im Hegelschen Sinn doppelt *Anderer*, die qua Biologie aus der Dialektik maennlicher Wechselseitigkeit ausgeschlossen ist, fasst Beauvoir das Geschlechterverhaeltnis im Folgenden mittels eines Begriffsrahmens dualistischer Komplementaritaet, in der die Frau in einem Modus lediglich einfacher Andersheit die komplementaere Haelfte eines Ganzen bildet.¹⁵⁵ Wenngleich Beauvoir ihre urspruengliche Bestimmung der Frau als *Anderer* beibehaelt, so hat sich diese unter der Hand doch veraendert. Fuer den weiteren Verlauf ihres Buchs greift Beauvoir auf beide Bestimmungen zurueck.

Wie Susanne Moser zusammenfasst, analysiert Beauvoir das Verhaeltnis der Geschlechter als eines, das sie wechselseitig aufeinander bezogen sein und einander notwendig brauchen laesst. „Das Paar ist eine Grundeinheit, deren Haelften aneinander gefesselt sind: eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern ist nicht moeglich. Das ist das wesentliche Charakteristikum der Frau: Sie ist das Andere in einem Ganzen, dessen Elemente einander brauchen.“¹⁵⁶ Das Aufeinanderangewiesensein der Geschlechter habe jedoch nichts dazu beigetragen die Position der Frauen positiv zu beeinflussen. Diese Situation erinnere Beauvoir an die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht: „Auch Herr und Sklave sind durch ein gegenseitiges wirtschaftliches Beduerfnis miteinander verbunden, das den Sklaven nicht befreit, weil der Herr in seiner Beziehung zum Sklaven das Beduerfnis nicht *setzt*. Er hat die

¹⁵⁴ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 30.

¹⁵⁵ Susanne Moser zitiert in ihrer Studie Eva Lundgren Gothlin, die „unterstreicht, dass im Gegensatz zu anderen Beauvoir-Interpretationen ihrer Meinung nach Beauvoir die Frau nicht mit dem Knecht gleichsetze, vielmehr werde die Frau als die ‚absolut Andere‘ gesehen, weil sie nie in die Herr-Knecht-Dialektik eingetreten sei“ (Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 29). Moser bezieht sich auf Eva Lundgren Gothlin, *Sex and Existence. Simone de Beauvoirs ‚The Second Sex‘*, New Hampshire, 1996, S. 67.

¹⁵⁶ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 163.

Macht, dieses Beduerfnis zu befriedigen; er vermittelt es nicht. Der Sklave in seiner Abhaengigkeit, Hoffnung oder Angst dagegen verinnerlicht, dass er eines Herrn bedarf.“¹⁵⁷

4.2. Zur Freiheit verurteilt und Freiheit als Willensakt – Zwei unterschiedliche Subjektmodelle

Obwohl Simone de Beauvoir den Begriffsrahmen von Transzendenz und Immanenz gemeinsam mit Sartre entwickelte, interpretiere sie die beiden Termini doch eher im Sinne Hegels als Sartres, so Susanne Moser¹⁵⁸. Bei Sartre ist die Faehigkeit des Menschen zur Freiheit, seine Existenz als Entwurf und Transzendenz, die die Moeglichkeit der Nichtung seines Seins beinhaltet, ontologisch verankert¹⁵⁹. „Ich bin nicht frei, weil ich frei sein will, sondern dadurch, dass ich urspruenglich Entwurf und Transzendenz bin: Ich bin zur Freiheit verurteilt.“¹⁶⁰ Es ist dem Menschen, ob Mann oder Frau, unmoeglich seine Freiheit nicht zu realisieren oder sie zu verfehlen. Jeder Entwurf, jede Realisation der menschlichen Existenz ist gleichberechtigt und gleich frei, sei es die einer Hausfrau, eines Trinkers oder eines Politikers. Auch der Verzicht auf die Freiheit ist ein Ausdruck dieser. „Der Mensch kann zwar versuchen vor seiner Freiheit zu fliehen, und andererseits kann versucht werden, ihn dieser Freiheit zu berauben, niemals kann jedoch die Existenz in ein reines An-sich, die Transzendenz in reine Faktizitaet zurueckfallen.“¹⁶¹

Bei Simone de Beauvoir hingegen ist ein Rueckfall der Transzendenz in die Immanenz, ein Leben als „reines An-sich“, als „blosse Faktizitaet“ sehr wohl moeglich, z.B. „im Falle einer Unterdrueckung“, wie sie bei den Frauen besteht.¹⁶² Dieses Zurueckfallen der Freiheit in Faktizitaet bezeichnet Beauvoir als „Herabminderung der Existenz“, die fuer sie eine moralische Verfehlung darstellt (*mauvaise foi*). „Bei Beauvoir bestimmt sich die Freiheit nicht aus der urspruenglichen Transzendenz des Menschen, so wie bei Sartre, sondern aus dem

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., S. 93/94. Beauvoir und Sartre leiten die Begriffe *Transzendenz/Fuer-sich-sein (pour-soi)* und *Immanenz/An-sich-sein (en-soi)* von den Hegelschen Termini des *Ansich* und *Fuersich* ab. Hegel wiederum hat diese Begriffe in Anknuepfung an jene der *res cogitans* und *res extensa* von Descartes entwickelt und den cartesianischen Dualismus im *AnsichFuersich* synthetisch „aufzuheben“ versucht.

¹⁵⁹ Ebd., S. 82. Moser bezieht sich auf Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., S. 81.

¹⁶⁰ Ebd., S. 90. Moser zitiert Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., S. 179.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Ebd., S. 91.

Willen. Es bedarf einer Entscheidung eines Willens, Subjekt sein zu wollen. Erst durch diese Setzung und die damit zusammenhaengende Realisierung konkreter Entwuerfe mache ich mich zu einem Subjekt, zu einer Transzendenz. Ansonsten verbleibe ich in der Immanenz, im Ansich und verzichte auf meine Freiheit.“¹⁶³ Beauvoir schwanke in dieser Hinsicht zwischen der Sartreschen und Hegelschen Position, so Moser. Hegel platziere Frauen auf eine ontologisch niederere Stufe mit niedrigerem Bewusstsein, die fuer die Philosophie, die Wissenschaften und die Kunst nicht geschaffen seien, so Moser weiter. Nach Hegel verfuegen Frauen ueber eine Kindernatur, seien inkosequent und launisch, „waehrend der Mann Grundprinzipien entwickeln kann“¹⁶⁴, so Moser weiter. „Aufgrund bestimmter Taetigkeiten und aufgrund der Zuschreibung einer gewissen ‚Natur‘ wird es also moeglich einem konkreten Menschen wesentliche Aspekte des Menschseins oder sogar das Menschsein selbst abzusprechen“¹⁶⁵. Und obwohl Beauvoir Hegel vielfach kritisiere, uebernehme sie „Hegels Konzept, alle diejenigen Taetigkeiten, die mit dem Leben selbst und dessen Erhaltung zu tun haben, der Immanenz und dem Ansich zuzuordnen. Muetterliche Taetigkeiten sind nach Beauvoir keine Aktivitaeten, sondern natuerliche Funktionen“¹⁶⁶. Moser zufolge korrespondieren mit diesen zwei verschiedenen Positionen auch einander widersprechende Subjekt-und Anerkennungsmodelle bei Beauvoir: Einerseits der wechselseitige gesellschaftliche Anerkennungsprozess, in den Maenner eintreten als „notwendige Voraussetzung fuer das Subjektsein“, der Frauen ausschliesst und verwehrt bleibt und ihnen daher verunmoeglicht ihre Subjektivitaet zu realisieren. Zum anderen verfuegt die Frau, auch wenn sie von Maennern zur *Anderen* gemacht worden ist, ueber „autonome Freiheit“¹⁶⁷, „unabhaengig von einem vorangegangenen Anerkennungsprozess“¹⁶⁸, was ihr auch ermoeoglicht ihre Situation als unterdrueckte zu erkennen und zu veraendern. „Die Frau entdeckt und waehlt sich als autonomes Subjekt auch dann, wenn ihr die Maenner vorschreiben, die Rolle der Anderen zu uebernehmen.“¹⁶⁹

¹⁶³ Ebd., S. 92.

¹⁶⁴ Ebd., S. 93.

¹⁶⁵ Ebd., S. 93/94.

¹⁶⁶ Ebd., S. 94. Ich danke Herta Nagl fuer den Hinweis, dass die Stellung der Frau bei Hegel in einem differenzierteren Licht zu sehen sei. Hegel platziere die Frau zwar ausdruecklich in die haeusliche Sphaere, ihre vorrangige Aufgabe der Aufzucht der Kinder werde von diesem aber keineswegs als bloss „naturische“ Funktion angesehen. Vor allem die Erziehung des Knaben und dessen Vorbereitung auf den Eintritt in die Gesellschaft fasst Hegel als verantwortliche und handelnde Taetigkeit der Frau/en auf.

¹⁶⁷ Ebd., S. 164.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd., S. 163/164.

Ein Blick auf Beauvoirs zwei Jahre vor *Das andere Geschlecht* veröffentlichtem Essay „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“ kann Beauvoirs Verständnis von Freiheit erhellen. Darin geht Beauvoir explizit auf die Widersinnigkeit der Bedeutung von „frei sein wollen“¹⁷⁰ im Vergleich zu einem immer schon „frei sein“ ein. Sie verwahrt sich an dieser Stelle gegen ein Verständnis von Freiheit als „einer Sache natürlich anhaftende Eigenschaft“¹⁷¹, die eine/r wie ein Besitz zukommt. „In Wirklichkeit aber lässt sie sich nicht von der Bewegung jener ambivalenten Realität trennen, die man das Dasein nennt, und die nur ist, indem sie sich sein macht; die Freiheit ist nur insofern gegeben, als sie errungen werden muss. Frei sein wollen bedeutet den Übergang von der Natur zur Sittlichkeit vollziehen, indem man auf dem ursprünglichen Emporkommen unseres Daseins eine echte Freiheit gründet.“¹⁷² Der menschlichen Existenz kommt das Vermögen zur Freiheit zwar grundsätzlich zu, trotzdem muss diese in Form einer bewussten Entscheidung, eines bewussten Entwurfs realisiert werden. „So entwirft sich die menschliche Spontaneität stets auf etwas hin; selbst in den Fehlhandlungen und Nervenanklängen erkennt der Psychoanalytiker einen Sinn. Damit aber dieser Sinn die ihn enthüllende Transzendenz rechtfertigen kann, muss er selbst begründet sein: und er ist nur dann begründet, wenn ich mich dafür entscheide, ihn zu begründen.“¹⁷³ In *Das andere Geschlecht* schreibt Beauvoir: „Tatsächlich ist jedes Existierende sowohl Immanenz wie Transzendenz; wenn man ihm kein Ziel anbietet oder es daran hindert, eines zu erreichen, wenn man es um seinen Sieg bringt, fällt seine Transzendenz unerfüllt in die Vergangenheit, das heißt in die Immanenz zurück. Das ist das der Frau im Patriarchat zugewiesene Los, aber es ist genausowenig eine Berufung, wie die Sklaverei die Berufung des Sklaven ist.“¹⁷⁴

4.3. Der Ursprung weiblicher Subordination – Beauvoirs Blick auf die Früh-/Geschichte

Das hierarchische Geschlechterverhältnis hat Beauvoir zufolge ihren Ursprung in der Frühgeschichte der Menschheit¹⁷⁵, als die weiblichen Körperfunktionen wie

¹⁷⁰ Simone de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 92.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd.,

¹⁷⁴ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 320.

¹⁷⁵ Vgl. Beauvoirs Kapitel zur ‚Geschichte‘ in Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O. S. 86 – 189.

Schwangerschaft und Menstruation die Arbeitsfaehigkeit und Belastbarkeit der Frauen verminderten und „im Kampf gegen die feindliche Welt“¹⁷⁶ zu einer Unterlegenheit fuehrten, die Frauen in der Nahrungsversorgung und im Kampf gegen Feinde von den Maennern abhaengig werden liess. Alleine waeren Frauen nicht in der Lage gewesen ihre Kinder zu versorgen, so Beauvoir. Die von Beauvoir als „unsinnig“ bezeichnete Fruchtbarkeit der Frau habe verhindert, dass die Frau „sich aktiv an der Vermehrung der Ressourcen“ beteiligt/e, „waehrend sie unaufhoerlich neue Beduerfnisse schuf“¹⁷⁷. Diese sei fuer die Fortpflanzung der Art zwar notwendig, das Ueberleben der Menschheit sei jedoch allein der Aktivitaet der Maenner zu verdanken. Waehrend die Frau „passiv ihr biologisches Schicksal“¹⁷⁸ erdulde/te, ernaeht/e der Mann „die Gemeinschaft nicht nach Art der Arbeitsbiene in einem bloss vitalen Prozess, sondern durch Akte, die sein Tier-sein transzendieren.“¹⁷⁹ Beauvoir sieht den Mann als „*homo faber*“¹⁸⁰, als Erfinder, der die Welt erobert, sich ihrer bemaechtigt, um Lebensraum und Kultur zu schaffen. „[E]r setzt Ziele, er entwirft Wege zu ihnen: er verwirklicht sich als Existierender. (...) Er hat nicht nur daran gearbeitet, die gegebene Welt zu erhalten: er hat ihre Grenzen gesprengt, hat die Grundlagen fuer eine neue Zukunft gelegt.“¹⁸¹ Deshalb komme transzendenten Taetigkeiten wie Jagen oder Fischen ein „heiliger Charakter“¹⁸² zu, auf die der Mann zu recht stolz sei.

Fuer Beauvoir „war der Triumph des Patriarchats weder ein Zufall noch das Ergebnis eines gewaltsamen Aufstandes. Von Beginn der Menschheit an hat der biologische Vorteil den Maennern erlaubt, sich allein als souveraene Subjekte zu behaupten.“¹⁸³ Mit dieser Interpretation der menschlichen Fruehgeschichte legitimiert Beauvoir in gewisser Weise die Errichtung maennlicher Vorherrschaft, indem sie den Frauen, ganz im Sinne biologistischer Argumentationen qua deren koerperlicher Besonderheit die Faehigkeit zu eigenstaendiger Ueberlebenssicherung und bedeutsamer kultureller Taetigkeit schlicht abspricht.

Auf Basis heutiger prae/historischer Forschungen ist eine solche Interpretation nicht haltbar. In ihrer bahnbrechenden historischen Studie *Die Entstehung des Patriarchats*¹⁸⁴ weist die

¹⁷⁶ Ebd., S. 87.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd., S. 89.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., S. 103.

¹⁸⁴ Gerda Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats*, Frankfurt/New York, 1995.

feministische Historikerin Gerda Lerner die „bei weitem populaerste[n] Version der traditionalistischen Argumentation“¹⁸⁵, die die Gruende der Unterordnung der Frauen den differenten biologischen Ausstattungen der Geschlechter zuschreibt, als widerlegt aus. „Die groessere physische Kraft der Maenner, ihre Faehigkeit, schneller zu laufen und schwerere Lasten zu tragen, sowie ihre groessere Aggressivitaet lassen sie zu Jaegern werden. Als solche versorgen sie sie ihre Staemme mit Nahrung, gewinnen an Wertschaetzung und werden hoeher geachtet als Frauen. Die Geschicklichkeit, die sich aufgrund ihrer Erfahrungen bei der Jagd herausbildet, erlaubt es ihnen, zu Kriegern zu werden. Der Mann als Jaeger, ueberlegen an Kraft, Faehigkeiten und Erfahrung aufgrund des Gebrauchs von Werkzeugen und Waffen, schuetzt und verteidigt ‚natuerlich‘ die verletzbare Frau, deren biologische Ausstattung sie fuer Mutterschaft und Aufziehen des Nachwuchses praedestiniert.“¹⁸⁶ Eine solche von Lerner als „biologisch-deterministisch“ qualifizierte Erklaerung wuerde im weiteren Verlauf „von der Steinzeit bis in die Gegenwart ausgedehnt, indem versichert wird, dass die geschlechtsbedingte Arbeitsteilung auf der Grundlage der maennlichen natuerlichen ‚Ueberlegenheit‘ eine allgemein-menschliche Grundvoraussetzung ist und deshalb heute noch genauso gilt wie in den primitiven Anfaengen der menschlichen Gesellschaft.“¹⁸⁷ Mittels ethnographischer Forschungsergebnisse gebe sich diese Theorie einen „‚wissenschaftlichen‘ Anstrich“ und stuetze somit „die gegenwaertige bestehende maennliche Dominanz auf eine willkommene Weise“, ebenso wie sie „die heute lebenden Maenner von aller Verantwortung fuer ihr dominantes Verhalten freistellt.“¹⁸⁸

Lerner bezieht sich an dieser Stelle auch explizit auf Simone de Beauvoir: „Wie tiefgehend dieser Erklaerungsansatz selbst feministische Theoretikerinnen beeinflusst hat, wird darin deutlich, dasz etwa Simone de Beauvoir ihn zumindest teilweise akzeptiert hat. So setzt sie als selbstverstaendlich voraus, dass die maennliche ‚Transzendenz‘ sich von der Taetigkeit des Mannes als Jaeger und Krieger und den dazu erforderlichen Werkzeugen herleitet. Abgesehen von der Zweifelhafteit ihrer biologistischen These einer physischen Ueberlegenheit des Mannes ist die ‚Der Mann-als-Jaeger‘-Erklaerung durch die Ergebnisse von anthropologischen Forschungen ueber Jaeger und Sammler widerlegt worden. In den meisten dieser Gesellschaften ist die Jagd im grossen Stil eine zusaetzliche, hilfswiese Anstrengung,

¹⁸⁵ Ebd., S. 35/S. 36.

¹⁸⁶ Ebd., S. 35.

¹⁸⁷ Ebd. Vgl. auch Kapitel B.1.

¹⁸⁸ Ebd., S. 36.

während der Lebensunterhalt vor allem durch Sammeltaetigkeiten und Kleintierjagd von Frauen und Kindern gewahrleistet wird.“¹⁸⁹ Ebenso macht Lerner darauf aufmerksam, dass die Theorien vom „Mann-als-Jaeger“ widerlegt worden seien, „auch mit der Darstellung der wesentlichen, kulturell-innovativen Beitrage der Frauen zur Entstehung der Zivilisation durch die Erfindung des Korbflechtens und der Herstellung von Tongefaessen sowie durch ihre Kenntnisse vom Gartenbau und dessen Entwicklung.“¹⁹⁰

4.4. Das Reich der Immanenz – Die Frau und der Frauenkoerper als inerte Objektkoerper

Nach Beauvoir ist das Leben der Frau in der immanenten Sphaere in keiner Weise schoepferisch. Kein Entwurf, keine Form von Transzendenz ist in diese Existenzweise der Frauen einbezogen. „Der Geist hat ueber das Leben gesiegt, die Transzendenz ueber die Immanenz, die Technik ueber die Magie und die Vernunft ueber den Aberglauben“¹⁹¹, so Beauvoir. „[D]ie damit einhergehende Entwertung der Frau“ stellt fuer Beauvoir „eine notwendige Etappe der Menschheitsgeschichte dar.“¹⁹² Beauvoir dazu im Wortlaut: „Weil die Menschheit sich in ihrem Sein in Frage stellt, das heisst Lebensgruende hoeher bewertet als das Leben selbst, hat der Mann sich der Frau gegenueber als Herr gesetzt. Der Entwurf des Mannes besteht nicht darin, sich in der Zeit zu wiederholen, sondern den Augenblick zu beherrschen und die Zukunft zu erfinden. Das maennliche Handeln (...) hat den Sieg ueber die verworrenen Kraefte des Lebens davongetragen; es hat die Natur und die Frau unterjocht.“¹⁹³ Ihrer Logik konsequent folgend geht Beauvoir sogar soweit Krieg und Toeten als gewichtigere und wertvollere Aktivitaeten zu bezeichnen als die Faehigkeit Leben zu schenken. So ist fuer Beauvoir der Ausschluss der Frauen aus dem Bereich der Lohnarbeit zwar ein Malheur, „jedoch sei der schlimmste Fluch, der auf den Frauen laste, die Tatsache, dass sie von den

¹⁸⁹ Ebd., S. 36. Lerner verweist an dieser Stelle auf: Peter Farb, *Humankind*, Boston, 1977, Kap. 5; Sally Slocum, „Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology“, in: Rayna Rapp Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, 1978, S. 36-50; Michelle Z. Rosaldo, „The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding“, in: *SIGNS*, 5/3 (Spring 1980), S. 389-417.

¹⁹⁰ Ebd., S. 37. Lerner verweist auf: M. Kay Martin/Barbara Voorhies, *Female of the Species*, New York, 1975, Kap. 7; Nancy Tanner / Adrienne Zihlmann, „Women in Evolution, Part 1: Innovation and Section in Human Origins“, in: *SIGNS*, 1/3 (Spring 1976) Part 1, S. 565-608.

¹⁹¹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 100.

¹⁹² Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 159.

¹⁹³ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 91.

Kriegszuegen ausgeschlossen wurde“¹⁹⁴. „(...) [D]enn nicht indem der Mensch Leben schenkt, sondern indem er es einsetzt, erhebt sich der Mensch ueber das Tier. Deshalb wird innerhalb der Menschheit der hoechste Rang nicht dem Geschlecht zuerkannt, das gebiert, sondern dem, das toetet.“¹⁹⁵ „Die Frau dagegen, so Beauvoir, sei urspruenglich ein Existierendes, das Leben schenkt und sein Leben nicht aufs Spiel setzt.“¹⁹⁶ Hier wendet Susanne Moser ein: „Die Frau setzt bei jedem Geburtsvorgang sehr wohl ihr Leben aufs Spiel; dennoch wird ihr die entsprechende Anerkennung – zumindest in einem hegelschen Modell der Kriegerethik – nicht entgegengebracht. Sie schenkt, sie gibt Leben, sie nimmt es nicht. Weit davon entfernt Anerkennung fuer die Faehigkeit zur Produktion neuen Lebens zu erhalten, wird diese vielmehr – zumindestens in einer Gesellschaft, die die Ueberwindung des Lebens hoeher ansetzt als das Leben selbst – zum Ansatzpunkt fuer weibliche Unterdrueckung.“¹⁹⁷ Moser dazu weiters: „Die Macht und Anerkennung, die der Frau aufgrund ihrer Faehigkeit Leben zu geben zukommen muesste, wird ihr im Patriarchat genommen: sie wird zur Reproduktionsmaschine, zu einem Ding degradiert. Sie befindet sich unter der Herrschaft des Mannes, der die Kontrolle ueber den weiblichen Koerper an sich zieht.“¹⁹⁸ Mit fortschreitender Lektuere von *Das andere Geschlecht* kommt die Leserin kaum umhin Beauvoirs Darstellung des weiblichen Koerpers und der Taetigkeiten der immanenten Sphaere als aeusserst geringschaetzig wahrzunehmen. Beauvoirs diesbezugliche Haltung scheint die der patriarchalen Kultur direkt widerzuspiegeln. Wie die Phaenomenologin Regula Giuliani bemerkt, sei Beauvoirs „misogyne Darstellung der Weiblichkeit (...) oft und nachhaltig geruegt worden“¹⁹⁹.

4.5. Dualismus und Misogynie - Feministische Kritik am Modell von Transzendenz und Immanenz

Iris Marion Young etwa gibt zu bedenken, dass mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz Beauvoir zwar hoechst ueberzeugend demonstriere, „dass das Patriarchat all jene

¹⁹⁴Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 165. Moser zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 89.

¹⁹⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 90.

¹⁹⁶ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 158.

¹⁹⁷ Ebd., S. 166.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Regula Giuliani, „Der uebergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler“, in: *Phaenomenologische Forschungen*, Neue Folge 2, 1997, S. 105

Aspekte menschlicher Existenz, die Teil der reinen Lebenserhaltung sind, auf Frauen projiziert hat“, sich jedoch gleichzeitig „in genau jener Definition der Frau als ein menschliches Anderes, die sie in ihrer brillanten Analyse als patriarchal aufdeckt“, verfange. Ihre dualistische Ontologie reproduziere lediglich die Dichotomien des abendländischen Denkens wie Natur und Kultur, Freiheit und bloßes Leben, Geist und Körper²⁰⁰. Young bestätigend, führt Susanne Moser in ihrer Studie zu Beauvoir aus, dass „der Dualismusvorwurf (...) einen der zentralsten Vorwürfe dar[stellt], der gegenüber dem *Anderen Geschlecht* erhoben wurde“, der sich „von den frühesten Beauvoir-Rezeptionen durch alle Phasen feministischer Theorie hindurch bis in die gegenwärtige Debatte hineinverfolgen“ liesse²⁰¹. „Die meisten feministischen Autorinnen sind sich einig darüber, dass die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz und die damit zusammenhängende Abwertung des weiblichen Körpers und traditioneller weiblicher Tätigkeiten zutiefst ein Ausdruck männlich-dominierten Denkens sei“²⁰², so Moser. Auch Judith Butler verweist auf den Umstand, dass, wenngleich Beauvoirs Position „auch eine grundlegende Kritik an der Entleiblichung des abstrakten maskulinen Erkenntnisobjekts“ beinhalte, welches „seine gesellschaftlich markierte Leiblichkeit verleugnet und weiterhin diese verleugnete und verworfene Leiblichkeit in die weibliche Sphäre projiziert, indem es den Körper gleichsam zu etwas Weiblichem umtauft“²⁰³, Beauvoirs Analyse doch von einer Auffassung von Leiblichkeit geprägt sei, „die eindeutig durch unkritische Reproduktion der Cartesianischen Unterscheidung zwischen Freiheit und Körper eingeschränkt wird“²⁰⁴. Butler dazu weiter: „Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, scheint Beauvoir den Geist-Körper-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt“²⁰⁵. In Butlers Augen „muss jede unkritische Reproduktion der Geist/Körper-Unterscheidung neu durchdacht werden: Sie hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt“²⁰⁶.

²⁰⁰ Iris Marion Young, „Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik“, a. a. O., S. 45.

²⁰¹ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 27. Vgl. auch: Jo-Ann Pilardi, „Feminists Read the Second Sex“, in: Margaret A. Simons, *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 29-45.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 30.

²⁰⁴ Ebd., S. 31.

²⁰⁵ Ebd. Siehe dazu auch: Judith Butler, „Sex and Gender in Beauvoir’s *Second Sex*“, in: *Yale French Studies* 72, a. a. O., 35-49.

²⁰⁶ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 31.

5. Der Koerper als Situation

5.1. Der Frauenkoerper als Last und Ort der Entfremdung

Nach den bisherigen Ausfuehrungen verwundert es nicht, dass Beauvoirs Sichtweise des Frauenkoerpers auch abseits dessen grundsatzlicher Zuordnung zur negativ konnotierten immanenten Sphaere nicht allzu positiv ausfaellt. Fuer Beauvoir bleibt der weibliche Koerper ein weitgehend fremdbestimmter Ort des Unbehagens, der Behinderung und Entfremdung, wie folgendes Zitat verdeutlichen mag: „Ihre [der Frau] physiologische Bestimmung ist sehr komplex; sie selbst laesst sie als etwas Fremdes ueber sich ergehen: ihr Koerper ist fuer sie kein klarer Ausdruck ihrer selbst, sie fuehlt sich darin entfremdet. Das Band, das in jedem Individuum das physiologische mit dem psychischen Leben verknuepft, oder besser gesagt, die Beziehung zwischen der Faktizitaet eines Individuums und der Freiheit, von der diese diese auf sich genommen wird, ist das Schwierigste im Menschen enthaltene Raetsel. In der Frau stellt es sich am verwirrendsten.“²⁰⁷ In Beauvoirs Perspektive erscheint der Frauenkoerper als die Frau in der Entfaltung ihrer Individualitaet behindernd und ihre individuelle Existenz zugunsten der Erhaltung der Gattung begrenzend²⁰⁸. Angefangen von der Menstruation ueber die Moeglichkeit zur Schwangerschaft und Geburt von Kindern ist fuer Beauvoir die Frau bloss einer Belastung ausgesetzt, „die ihr keinen persoentlichen Vorteil bringt, sondern im Gegenteil schwere Opfer abverlangt“²⁰⁹. Die Menstruation ist nichts als furchteinfluessend, Schwangerschaft ein „Martyrium“²¹⁰. „Die Menstruation floesst ihr nur darum solchen Schrecken ein, weil sie einen brutalen Rueckfall in die Weiblichkeit darstellt“, so Beauvoir.²¹¹ Im Gegensatz zum Mann wird das weibliche Soma „von der Wirkung der Hormone bestimmt.“²¹² Die Muskelkraft und Atemkapazitaet der Frauen sind geringer als die der Maenner, ihr „gesamter Organismus“ ist von „Unausgeglichenheit“ gezeichnet, der sie fuer „krampfartige Zustaende, wie Wein- und Lachkraempfe oder Nervenzusammenbrueche, anfaellig“²¹³ macht. „Erst nach den Wechseljahren ist die Frau von den Zwaengen ihrer

²⁰⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 322/323.

²⁰⁸ Vgl. Iris Marion Young, „Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik“, a. a. O., S. 45.

²⁰⁹ Ebd., S. 54.

²¹⁰ Ebd., S. 364.

²¹¹ Ebd., S. 893/894.

²¹² Ebd., S. 55.

²¹³ Ebd., S. 56.

Weiblichkeit befreit, sie ist nicht laenger Maechten unterworfen, die ueber sie hinausgehen“²¹⁴. Erst dann „stimmt [sie] mit sich selbst ueberein“²¹⁵. Doch dann sind fuer Beauvoir Frauen zwar „keine maennlichen, aber auch keine weiblichen Wesen mehr.“²¹⁶ Nicht nur im spezifischen Kapitel zur „Biologie“ der Geschlechter im ersten Teil von *Das andere Geschlecht*, sondern quer durch den gesamten Text lassen sich aehnliche Beschreibungen weiblicher Leiblichkeit finden. Die maennliche Physiologie stellt (sich fuer) Beauvoir in einem gaenzlich anderen Licht dar.

5.2. Der Maennerkoerper als Verleiblichung von Transzendenz

Von koerperlicher Entfremdung, wie Beauvoir sie bei Frauen diagnostiziert, sind Maenner nicht betroffen. Im Gegenteil. „Vergleicht man sie [die Frau] mit dem Mann, so scheint dieser unendlich bevorzugt: sein Geschlechtsleben stoert seine persoenliche Existenz nicht, es verlaeuft gleichbleibend, ohne Krise und im allgemeinen ohne Komplikation (...)“²¹⁷ Im Gegenteil zum weiblichen Koerper faellt der Maennerkoerper bei Beauvoir mit der Transzendenz zusammen, stellt quasi deren Verleiblichung dar, wie die Phaenomenologin Regula Giuliani bemerkt²¹⁸. Diese Faehigkeit des Mannes zur Transzendenz sei gleichsam biologisch bedingt. „[D]er Mann realisiert sich als Entwurf, als Freiheit, selbst wenn er es nicht einmal will, also sozusagen sogar unfreiwillig.“²¹⁹ Wie die Zuordnung der Frau zur Sphaere der Immanenz bei Beauvoir durch ihre Gebaerfaehigkeit erfolgt, ist die Zuordnung des Mannes zur Sphaere der Transzendenz durch den Phallus bedingt. „Der Vorteil, den der Mann besitzt und der fuer ihn von Kindheit an spuerbar ist, besteht darin, dass seine Berufung als Mensch keinen Widerspruch zu seiner Bestimmung als Mann darstellt. Durch die Gleichstellung von Phallus und Transzendenz ergibt es sich, dass seine sozialen oder geistigen Erfolge ihm ein maennliches Prestige verleihen.“²²⁰ „Denn der Mann habe ein Sexualeben, das im Normalfall in seine individuelle Existenz integriert ist: im Begehren, im Koitus verschmilzt *sein Sich-*

²¹⁴ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 198.

²¹⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 55.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Regula Giuliani, „Der uebergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler“, a. a. O., S. 107.

²¹⁹ Ebd., S. 106.

²²⁰ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 844.

Ueberschreiten auf die Art hin mit dem subjektiven Moment seiner Transzendenz: Er *ist* sein Koerper.“²²¹ Waehrend beim Mann Transzendenz und Leiblichkeit zusaemmenfallen, konzipiert Beauvoir den Frauenkoerper als einen der Transzendenz widerstrebenden. „Die Frau ist eher den Beduerfnissen der Eizelle angepasst, als ihren eigenen’. Dies bedeutet: der weibliche Leib und die persoenliche Existenz fallen bei der Frau grundlegend auseinander. Der weibliche Leib widersetzt sich dem Freiheitsentwurf“²²². „Wie der Mann ist die Frau ihr Koerper: aber ihr Koerper ist etwas anderes als sie.“²²³

Diese Tendenz zur differenten Betrachtung der beiden Geschlechtskoerper scheint einerseits aus der Zuordnung der beiden Geschlechter zu differenten Lebensbereichen zu resultieren, weist aber, wie auch schon im Fall von Beauvoirs Blick auf die Anfaenge der Menschheit, eine biologistische Tendenz auf, die Beauvoirs grundsatzlicher betonter Abkehr von jeglichem Biologismus und Essentialismus zuwiderlaeuft.

5.3. Beauvoirs Begriff der Entfremdung

Im Kapitel zur Psychoanalyse zu Beginn des ersten Buchs von *Das andere Geschlecht* geht Beauvoir auf den Begriff der *Entfremdung*²²⁴ naeher ein, der ihre Konzeption einer unterschiedlichen Bezogenheit des Frauen-, und des Maennerkoerpers zur Transzendenz, wie auch ihre negative Sichtweise des weiblichen Koerpers erhellen kann. Dort bezeichnet sie die Entfremdung als „existentielles Faktum“, als „Tendenz“ im, von ihr nicht naeher spezifizierten, Subjekt. „Die Angst vor seiner Freiheit fuehrt das Subjekt dazu, sich in den Dingen zu suchen, was eine Art Flucht vor sich selbst ist“.²²⁵ Diese Tendenz sei „fundamental“, sie entwickle sich beim Kind „unmittelbar nach der Entwohnung, sobald es vom Ganzen getrennt ist“, im Bestreben „in den Spiegeln, im Blick seiner Eltern seine entfremdete Existenz dingfest zu

²²¹ Regula Giuliani, „Der uebergangene Leib“, a. a. O., S. 107. Giuliani zitiert hier Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 50.

²²² Ebd. Giuliani zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 32.

²²³ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 53.

²²⁴ Der Begriff der *Entfremdung* entstammt dem Vokabular der marxistischen Philosophie, wengleich sich seine Wurzeln bis in die mittelalterliche Theologie zurueckverfolgen lassen. Bedeutung erlangte der Terminus durch Hegel und Feuerbach. „Fuer Hegel kann das Bewusstsein sich der eigenen objektiven Allgemeinheit gegenueberstellen und sich gegen sie entfremden. Feuerbach betrachtet die Religion als eine Weise der Entfremdung des Menschen, der sich von der Realitaet entfernt und seine Ideale auf Himmel und Gott projiziert“ (Georgi Schischkoff [Hg.], *Philosophisches Woerterbuch*, a. a. O., S. 171).

²²⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 72.

machen²²⁶ um seine Ganzheit wiederzufinden. Diese Tendenz entpuppt sich als eine Art anthropologische Konstante: „Die Primitiven entfremden sich im Mana, im Totem; die Zivilisierten in ihrer individuellen Seele, in ihrem Ich, ihrem Namen, ihrem Eigentum, ihrem Werk: das ist die erste Verlockung zur Unauthentizität²²⁷, so Beauvoir. Das Objekt, in welchem sich die Menschen entfremden, stelle jeweils ihr „Double“ dar. Es ist gleichzeitig ein fremdes Objekt und gleichzeitig das Subjekt selbst. Unterstützt von der wohlwollenden Aufmerksamkeit der Eltern und ErzieherInnen beginnt beim kleinen Jungen der Penis die Rolle dieses Doubles zu spielen. „In ihm verkörpert sich die spezifische Transzendenz in greifbarer Weise, und er ist eine Quelle des Stolzes. Weil der Phallus fuer sich ist, kann der Mann das ueber ihn hinausreichende Leben in seine Individualität integrieren. (...) Es ist also konstant, dass der Phallus fleischlich die Transzendenz verkörpert²²⁸, so Beauvoir zur privilegierten Rolle des Phallus. Das kleine Maedchen mit anderer Anatomie entbehrt jedoch diese Art von Double und ist daher nicht in der Lage sich in einem sicht- und greifbaren Teil ihres Koerpers zu entfremden um seine Integrität wiederherzustellen. In Ermangelung anderer Moeglichkeiten „sich selbst als Geschlecht zu vergegenwaertigen“, wird es „dazu veranlasst, sich ganz zum Objekt zu machen, sich als das Andere zu setzen²²⁹, die Rolle des/der Anderen, die der Mann ihr aufzwingt, nicht undankbar anzunehmen, obgleich dies auch eine Flucht in die Unauthentizität darstellt.

Beauvoir verweist jedoch auf die kulturelle Situiertheit dieser Erfahrung. Die Tatsache der Entfremdung sei zwar eine „Konstante“, aber keineswegs „schicksalsbestimmend“, wie Freud dies annahm. Beauvoir fordert dazu auf, die Bedeutung des Phallus als gesellschaftlich gemacht anzusehen, die die patriarchale Vorherrschaft des Mannes widerspiegle. „Gelaenge es der Frau, sich als Subjekt zu behaupten, wuerde sie Aequivalente zum Phallus erfinden: die Puppe, in der sich die Verheissung des Kindes verkörpert, kann ein kostbarer Besitz werden als der Penis. Es gibt matrilineare Gesellschaften, in denen die Frauen die *Masken* verwahren in denen sich die Gesellschaft entfremdet: so verliert der Penis viel von seiner Herrlichkeit.“²³⁰

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd., S. 73.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd. Fuer Beauvoir resultiert daraus, dass die Psychoanalyse „ihre Wahrheit nur im historischen Kontext finden“ kann. Auch wenn die Psychoanalyse fuer Beauvoir „einige bereichernde Vorstellungen“ enthaelt, die „eine gewisse Parallelität“ zu ihren Ausfuehrungen aufwies, so lehnt sie deren Methode und grundsatzliche Kategorien wie „ein mysterioeses Unbewusstes“, „die Woerter ‚Komplex‘, ‚Trieb‘ etc.“ fuer eine Bestimmung der Frau ab. In Beauvoirs Augen versagt die Psychoanalyse „insbesondere darin zu erklaren, warum die Frau das

Beauvoirs Erlaeuterungen zeigen, dass die Entfremdung wie die Setzung des *Anderen* als grundsatzliche psychische Mechanismen beim Menschen aufzufassen sind, den beide Geschlechter auf ihre je eigene Weise vollziehen. Diese sind jedoch nicht deterministisch zu verstehen, sondern mit der jeweiligen gesellschaftlichen Praxis verknuepft, die in den patriarchalen Gesellschaften zuungunsten der Frauen, wohl aber auch zu deren Gunsten ausfallen koennte, wie Beauvoirs Hinweis auf die Praxis einer matriarchalen Gesellschaft zeigt.

In diesem Zusammenhang sieht Beauvoir ein weiteres Problem darin, dass „die Verhaltensweisen, die Entfremdung erkennen lassen, als feminin gelten und die, mit denen ein Subjekt seine Transzendenz setzt, als maennlich.“²³¹ Das bedeute fuer eine Frau: „jedesmal, wenn sie sich als Mensch verhaelt, heisst es, sie imitiere den Mann.“²³² Dies ist auch eine ihrer Kritikpunkte an der Psychoanalyse, die weibliches Verhalten auf eine Identifizierungsproblematik mit Vater und Mutter reduziere und dieses „immer in seiner Bindung an die Vergangenheit erkluert und nicht mit Bezug auf eine Zukunft, in die es sich entwirft.“²³³ Beauvoir sieht die Frau in dieser Hinsicht „als zwischen zwei Arten von Entfremdung hin-und hergerissen dargestellt. Wenn sie spielt ein Mann zu sein, muss sie natuerlich scheitern; aber auch wenn sie spielt, eine Frau zu sein, ist dies eine Illusion: Frau sein hiesze das Objekt, der *Andere* sein, und der Andere bleibt in seiner Selbstaufgabe unterworfen.“²³⁴

Das „wahre“ Problem, das sich der Frau, Beauvoir zufolge, stelle, sei jedoch „sich als Transzendenz zu erfuehlen“ und zu sehen, „welche Moeglichkeiten ihr das sogenannte maennliche und weibliche Verhalten jeweils eroeffnet.“²³⁵ Beauvoir moechte die Frau „in eine Welt von Werten eingeordnet“ sehen, „und ihren Verhaltensweisen soll eine Dimension von Freiheit gegeben werden.“²³⁶ In dieser Hinsicht sieht sie die Frau nicht zwischen „viriloiden’

Andere ist“ (ebd.). „Zum einen werden wir uns nicht damit begnuegen, Sexualitaet als Gegebenes anzusehen: dass diese Einstellung unergiebig ist, beweist die Duerftigkeit der Beschreibungen der weiblichen Libido. Wie gesagt, haben die Psychoanalytiker sie nie unmittelbar, sondern nur von der maennlichen Libido abgeleitet untersucht“ (ebd., S. 74.). Beauvoir zufolge gibt es „im Existierenden eine urspruenglichere ‚Suche nach dem Sein‘, und die Sexualitaet ist nur einer ihrer Aspekte“ (ebd., S. 70). Beauvoir dazu an anderer Stelle: „Die Sexualitaet ist uns uebrigens nie als bestimmend fuer ein Schicksal erschienen, nie an sich als ein Schluessel des menschlichen Verhaltens, sondern immer nur als Ausdruck einer Gesamtsituation, zu deren Bestimmung sie betraegt“ (ebd., S. 883).

²³¹ Ebd., S. 76.

²³² Ebd., S. 77.

²³³ Ebd., S. 75.

²³⁴ Ebd., S. 76.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd., S. 75.

und ‚femininen‘ Neigungen schwankend²³⁷, sondern zwischen ihrem Anspruch auf Freiheit und ‚der Rolle des *Objekts*, des *Anderen*, die ihr angetragen wird²³⁸‘ zuögern. Für Beauvoir mag es sich daher einstellen, dass sie in einer ‚Reihe von Fakten²³⁹‘ mit den Freudianern und Adlerianern, deren Ansatz Beauvoir ebenfalls diskutiert, übereinstimmt, jedoch misst sie diesen ‚eine ganz andere Bedeutung²⁴⁰‘ bei. ‚Für mich ist die Frau ein Mensch auf der Suche nach Werten in einer Welt von Werten²⁴¹‘, so Beauvoir. ‚Ich glaube, dass sie zwischen der Behauptung ihrer Transzendenz und ihrer Entfremdung als Objekt wählen muss. Sie ist nicht der Spielball widersprüchlicher Triebe; sie erfindet Lösungen, unter denen eine ethische Rangordnung herrscht.²⁴²‘

5.4. Körperliche Entfremdung als Resultat patriarchaler Sozialisation

Auch Kristana Arp verweist auf die soziale Genese des Phänomens körperlicher Entfremdung bei Simone de Beauvoir²⁴³. In ihren Augen ist das Konzept körperlicher Selbstentfremdung ‚Beauvoirs greatest contribution to an analysis of the social construction of female bodily experience²⁴⁴‘. Beauvoirs Erläuterungen zum Begriff der Entfremdung, ihrer phänomenologisch inspirierten Definition des Körpers als Situation und ihren Ausführungen zur ‚Gelebten Erfahrung‘ des Frauseins im zweiten Buch von *Das andere Geschlecht* folgend²⁴⁵, sieht Arp von einer rein biologischen Interpretation körperlicher Entfremdungsphänomene bei Frauen bewusst ab: ‚I myself do not see how there is anything intrinsically alienating (at least alienating in a negative sense) in the experiences of pregnancy, lactation, and menstruation.²⁴⁶‘ Ganz im Sinne Beauvoirs kann auch für Arp die Biologie nie allein bestimmen wie eine Frau ihren Körper erfährt. Auch Arp geht davon aus, dass die menschliche Existenz die biologische Seite ihrer Existenz zwar inkorporiert, aber doch

²³⁷ Ebd., S. 77.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd., S. 75.

²⁴³ Vgl. Kristana Arp, „Beauvoir’s Concept of Bodily Alienation“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 161-177.

²⁴⁴ Ebd., S. 162.

²⁴⁵ Sowohl auf Beauvoirs existenzialphänomenologische Körperkonzeption als auch auf den Begriff der ‚Gelebten Erfahrung‘ wird im Folgenden noch näher eingegangen.

²⁴⁶ Ebd.

ueberschreitet. Freilich seien Beauvoirs negative Aeusserungen ueber den weiblichen Koerper und dessen Beschreibung als passive, traege Immanenz nicht zu ueberlesen oder gar zu ignorieren, wie z.B. Judith Butler dies in ihrer Lektuere von Beauvoir tue, „who ignores Beauvoir’s remarks about biology, stressing instead how Beauvoir sees gender to be socially constructed.“²⁴⁷

Im Gegensatz zu anderen Autorinnen fasst Arp Beauvoirs statements aber nicht „at face value“²⁴⁸ auf. Arp zufolge ist die Passivitaet des weiblichen Koerpers, von der Beauvoir im Zusammenhang mit ihrem Konzept der Immanenz als ontologischem Attribut spricht, eine soziale Konstruktion. „It is a result of a process of alienation that unfolds at the social level. I think that in her portrayal of female biological functions Beauvoir has slipped in, unbeknownst to herself, an account of female bodily experience in patriarchal society.“²⁴⁹

Der kulturelle Ursprung des Phaenomens der koerperlichen Entfremdung bei Frauen verweist fuer Arp in erster Linie auf die unterdrueckerische patriarchale Kultur, in der Frauen sozialisiert werden. „A woman is only liable to become alienated in her body because it has been alienated from her by this culture. The process could not occur without the mediation of culture.“²⁵⁰ Innerhalb dieses Rahmens haben Frauen gewisse eingeschraenkte Wahlmoeglichkeiten. „But a woman never has the choice to break free from her socialization altogether“²⁵¹. Aus der kulturellen Genese des Phaenomens koerperlicher Selbstentfremdung resultiert fuer Arp auch, dass Freiheit und Transzendenz im Grunde keinen Widerspruch zum weiblichen Koerper darstellen, wie von Beauvoir selbst an einigen Stellen und einigen Interpretinnen behauptet, denn: “[I]f bodily alienation is culturally induced, then having (or rather being) a female body presents no obstacles at the biological level to achieving the existentialist ideal of transcendence.“²⁵²

Beauvoirs Beschreibung des Prozesses koerperlicher Entfremdung bei Frauen ist fuer Arp „very important not least because this phenomenon still deeply affects women’s lives at the present moment.“²⁵³ Gewisse Aspekte dieses Phaenomens, die zu Beauvoirs Zeiten noch aktuell waren, moegen heute an Brisanz verloren haben, wie bspw. das Tabu um die

²⁴⁷ Ebd., S. 163. Kristana Arp bezieht sich hier auf Judith Butler, “Sex and Gender in Beauvoir’s Second Sex”, a. O.

²⁴⁸ Ebd., S. 164.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ebd., S. 173.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd., S. 168.

²⁵³ Ebd.

Menstruation, jedoch nicht das Phaenomen im allgemeinen. Arp konstatiert im Gegenteil eine Zunahme kulturell induzierter koerperlicher Entfremdungsphaenomene bei Frauen. „Indeed, one could even argue that alienation of women’s bodies through cultural means has intensified in the years since *The Second Sex* was first published. Today everywhere one looks one is confronted by images of the female body. They are used to sell every product imaginable.“²⁵⁴ In diesem Zusammenhang koennte auch die steigende Zahl von Schoenheitsoperationen oder das beinahe epidemische Ausmass von Essstoerungen bei Frauen genannt werden, wie es sich im Krankheitsbild der Anorexie oder Bulimie zeigt ²⁵⁵. Fuer Arp ist der Prozess koerperlicher Entfremdung: „[o]ne of the primary ways, if not the primary way that women are conditioned to accept their oppression (...) And the alienation of women in their bodies and from their bodies has been effected through male ideology. For these reasons, Beauvoir’s concept of bodily alienation is a major contribution to feminist thought.“²⁵⁶

Arps Interpretation wird durch eine Reihe von Textstellen bei Beauvoir gestuetzt. Im Kapitel ueber die Kindheit schreibt Beauvoir etwa: „Bei einer gesellschaftlichen Gleichberechtigung der Geschlechter wuerde das Maedchen die Menstruation lediglich als seine besondere Art des Erwachsenwerdens betrachten. (...) Es koennte auch auf den blutenden Koerper stolz bleiben, wenn es seinen Stolz als Mensch nicht verloere.“²⁵⁷ Im Kapitel zum Alter schreibt sie: “Hier wie sonst haengt das Unbehagen der Frau weniger mit ihrem Koerper selbst zusammen als mit ihrem aengstlichem Bewusstsein von eben diesem Koerper.“²⁵⁸ Und an spaeterer Stelle: „Wenn also die biologische Situation der Frau ein Handikap fuer sie bedeutet, so nur wegen der Perspektive, in der sie befangen ist.“²⁵⁹

Fuer Andrea Guenter koennte als positive Antwort auf die Erfahrung von Selbstentfremdung im Sinne Beauvoirs gelten, danach zu suchen, diese nach wie vor von den meisten Frauen als entfremdet empfundenen koerperlichen Erfahrungen wie die Menstruation, aber auch die Schwangerschaft oder das Stillen „als Transzendenz zu erfuellen.“²⁶⁰ In Guenters Augen

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Fuer weitere Literatur zu diesem Thema siehe etwa: Naomi Wolf, *The Beauty Myth. How Images of Beauty are used against women*, London, 1990.

²⁵⁶ Ebd., S. 174.

²⁵⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 389.

²⁵⁸ Ebd., S. 724.

²⁵⁹ Ebd., S. 407.

²⁶⁰ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 71.

geschieht dies, indem Frauen heute „nach neuen und alten Initiationen und Ritualisierungen dieser Erfahrungen suchen.“²⁶¹

5.5. Der Begriff der Situation

Die Hinweise auf die kulturelle Situiertheit koerperlicher Erfahrungen fuehren uns zum Begriff der *Situation*, der neben den Begriffen Transzendenz und Immanenz ein wesentlicher der existentialistischen und der Beauvoirschen Philosophie ist. „Tatsaechlich befindet sich jeder konkrete Mensch immer in einer einzigartigen Situation“²⁶², schreibt Beauvoir. Die Situation bezeichnet die Lebensumstaende eines Individuums, die dieses nicht freiwillig gewaehlt hat. Sei es das Land, in dem eine/r geboren wurde, die historische Epoche, die gesellschaftliche Schicht, Familie oder der bestimmte Koerper. „Ich bin in eine Welt hineingeboren, die ich nicht gewaehlt habe“²⁶³. „Die Situation ist der Ausgangspunkt, von dem ich meine Entwuerfe taetige. Damit ist sie aber auch immer schon ueberschritten. Sie ist mir in ihrer reinen Faktizitaet nie zugaenglich, da sie immer schon durch meinen Entwurf auf eine bestimmte Bedeutung hin ueberschritten wurde.“²⁶⁴ Sie stellt zugleich den Ausgangspunkt als auch die Grenze der Freiheit eines Individuums dar. Es gibt keine Freiheit ohne Situation.

Ein grosser Teil von *Das andere Geschlecht* ist der Analyse der Situation der Frauen gewidmet²⁶⁵. Im Patriarchat sind Frauen vielfaeltigsten „gesellschaftlichen Konditionierungen“²⁶⁶ ausgesetzt, die darauf abzielen Frauen gefuegig zu machen und den herrschenden Rollenerwartungen anzupassen. Anders als der Marxismus lehnt der Existenzialismus jedoch eine Determinierung der menschlichen Freiheit von seiten der Situation ab. „Die gesellschaftlichen Einfluesse duerfen nicht unterschaezt werden, dennoch koennen sie meine individuellen Entwuerfe und meine Identitaet nicht zur Gaenze festlegen“²⁶⁷, so Beauvoir. Beauvoir zufolge muessen sich die Frauen bewusst werden, dass sie ebenso wie

²⁶¹ Ebd. Guenter verweist in diesem Zusammenhang auf: Heike Schierenbeck, „Das rote Tuch. Ueber die Zurichtung weiblichen Begehrens im Menstruationstabus“, in: *Schlangenbrut* 45, 1994, S. 24-27. Zu diesem Thema siehe auch: Gabriele Proell, *Meine Tage. Quelle weiblicher Kraft und Intuition*, Freiburg/Breisgau, 2002; Penelope Shuttle / Peter Redgrove, *Die weise Wunde Menstruation*, Frankfurt/Main, 1980.

²⁶² Ebd., S. 10.

²⁶³ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 191.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Vgl. Simone de Beauvoir, „Situation“, in: Dies., *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 516 –781.

²⁶⁶ Ebd., S. 747.

²⁶⁷ Ebd., S. 227.

die Maenner ueber Freiheit und Autonomie verfuegen und „dass die jeweilige Situation nur den notwendigen Ausgangspunkt ihrer Entwuerfe darstellt“²⁶⁸ ohne ihre Existenz jedoch determinieren zu koennen. „Situationen, betont Beauvoir, zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich veraendern und auch veraendert werden koennen. Eine Situation, die im Laufe der Zeit entstanden ist, koennte in einer anderen Zeit aufgeloeset werden.“²⁶⁹

In dieser Hinsicht fordert Beauvoir tiefgreifende kollektive Veraenderungen, um die Situation der Frauen zu verbessern. Frauen sollen ihre Freiheit ergreifen, die Grenzen der ihnen zugewiesenen Raeume ueberschreiten und „einen Zugriff auf die Welt bekommen“²⁷⁰. Bisher seien „die Moeglichkeiten der Frau erstickt worden“, ihre Transzendenz von ihren Unterdrueckern verschlungen²⁷¹, so dass diese nicht nur den Frauen, sondern der gesamten Menschheit als Potential verlorengegangen seien, „und dass es in ihrem Interesse, wie auch im Interesse aller hoechste Zeit ist, sie ihre Faehigkeiten endlich ausschöpfen zu lassen“²⁷². „Produzierend und aktiv, gewinnt sie [die Frau] ihre Transzendenz zurueck. In ihren Entwuerfen behauptet sie sich konkret als Subjekt. Durch das Verhaeltnis zu dem Ziel, das sie verfolgt, zum Geld und zu den Rechten, die sie sich aneignet, empfindet sie ihre Verantwortung.“²⁷³ In diesem Sinne fordert Beauvoir gleiche Rechte sowie oekonomische Unabhaengigkeit als erste konkrete Schritte in die Freiheit. Beauvoir ist sich allerdings dessen bewusst, dass Lohnarbeit in der heutigen Gesellschaft keine Freiheit bedeutet und die meisten Arbeiter und Arbeiterinnen Ausgebeutete sind. Es reicht daher nicht, bloss die „oekonomischen Bedingungen des Frauseins zu veraendern, um eine Umwandlung der Frau“ herbeizufuehren, wengleich der oekonomische Faktor fuer Beauvoir „der wichtigste Motor ihrer Evolution“ bleibt²⁷⁴. Werden nicht „die ethischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sonstigen Konsequenzen nach sich gezogen (...), auf die er verweist und die er verlangt, kann die neue Frau nicht in Erscheinung treten.“²⁷⁵ Die Befreiung der Frau/en kann fuer Simone de Beauvoir nur auf kollektiver Ebene erfolgen, eine Befreiung im Singular haelt sie nicht fuer moeglich. Immer wieder betont sie, dass Versuche vereinzelter Frauen dieser Konditionierung zu

²⁶⁸ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 232.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd., S. 192.

²⁷¹ Vgl. Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 135.

²⁷² Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 192. Susanne Moser zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a.a.O., S. 881.

²⁷³ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 841.

²⁷⁴ Ebd., S. 842.

²⁷⁵ Ebd.

entkommen zum Scheitern verurteilt sind. In ihrer Zeit sah Beauvoir die Voraussetzungen fuer eine „kollektive Evolution“ nirgends verwirklicht, weder in Frankreich, in der Sowjetunion oder in den USA.

5.6. Der Koerper als Situation. Simone de Beauvoirs existenzialphaenomenologische Perspektive des Koerpers

Die „biologischen Gegebenheiten“ bezeichnet Simone de Beauvoir als „ausserordentlich wichtig: sie spielen in der Geschichte der Frau eine herausragende Rolle und sind ein wesentliches Element ihrer Situation: bei allen weiteren Darstellungen werden wir uns darauf beziehen muessen. Denn da der Koerper das Instrument fuer unseren Zugriff auf die Welt ist, stellt sich diese, je nachdem, ob sie auf die eine oder auf die andere Weise erfasst wird, ganz anders dar.“²⁷⁶ Fuer Beauvoir stellen „diese Gegebenheiten“ sogar den „Schluessel zum Verstaendnis der Frau“ dar, die darum „ausfuehrlich abgehandelt“ werden muessen²⁷⁷, wie sie dies im ersten Kapitel von *Das andere Geschlecht* zur „Biologie“, aber auch im gesamten zweiten Teil des Buches zur „Gelebten Erfahrung“ unternimmt. Andrea Guenter bemerkt, dass fuer Beauvoir, wie auch fuer Luce Irigaray, im Unterschied zu Kant, der Koerper das Transzendente sei. Der Koerper sei fuer Beauvoir „das Mittel, das Transzendenz ermoeoglicht. Denn als Existenz wird der Koerper unmittelbar Ursprung von Transzendenz.“²⁷⁸

Beauvoir gibt jedoch deutlich zu verstehen, dass sie die „Vorstellung, dass sie fuer die Frau ein festgelegtes Schicksal bedeuten“²⁷⁹, ablehnt. Die Biologie kann uns nicht erklaren, warum das Verhaeltnis der Geschlechter ein hierarchisches ist, warum die Frau unterdrueckt und zur *Anderen* gemacht wurde. Denn „unter dem rein biologischen Gesichtspunkt koenne man keinen Vorrang eines der Geschlechter in bezug auf seine Rolle bei der Arterhaltung feststellen“²⁸⁰, beide sind gleich wichtig fuer die Erhaltung der Art.

Das Unterdrueckungsverhaeltnis zwischen den Geschlechtern und die Frage danach verweisen auf einen Bereich jenseits der Biologie, der das genuin Menschliche erst ausmache: den

²⁷⁶ Ebd., S. 57.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 57.

²⁷⁹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 57.

²⁸⁰ Ebd., S. 61.

Bereich des Sozialen und Gesellschaftlichen, der Kultur und Sprache. Denn „die Definition des Menschen lautet, dass er kein gegebenes Wesen ist, sondern eines, das sich zu dem macht, was es ist. Wie Merleau-Ponty sehr richtig gesagt hat, ist der Mensch keine natuerliche Spezies: er ist eine historische Idee.“²⁸¹ Dies gilt auch fuer die Frau: „Die Frau ist keine feststehende Realitaet, sondern ein Werden, und in ihrem Werden muesste man sie dem Mann gegenueberstellen (...)“.²⁸² Die menschliche Gesellschaft ist keine Spezies. „[I]n ihr verwirklicht sich die Spezies als Existenz; sie transzendiert sich auf die Welt und auf die Zukunft hin. Ihre Sitten leiten sich nicht aus der Biologie ab. Die Individuen sind nie ihrer Natur ueberlassen, sie gehorchen jener zweiten Natur, der Sitte, in der sich Wuensche und Aengste spiegeln, die ihre ontologische Einstellung ausdrucken.“²⁸³

Das Subjekt ist auf der Welt, nicht als „blosser Koerper“, sondern wird sich seiner erst bewusst als Koerper, „der Tabus und Gesetzen unterworfen ist“, „es bewertet sich nach einem bestimmten Wertsystem“²⁸⁴. In diesem Sinne ist es gemaess Beauvoir auch nie „die Physiologie, die Werte begruenden koennte: vielmehr nehmen die biologischen Gegebenheiten die Werte an, die der Existierende ihr gibt“²⁸⁵. Die biologischen Gegebenheiten muessen daher in einem weiteren Kontext untersucht und verstanden werden, „im Licht eines ontologischen, oekonomischen, sozialen und psychologischen Zusammenhangs.“²⁸⁶

Gemaess der existenzialphaenomenologischen Perspektive, die Beauvoir einnimmt, erweist sich der menschliche Koerper als Existenz, als grundsuetzlich doppelsinnig und ambigue, sowohl der Natur als auch der Kultur angehoerig. „Doch wird man sagen, wenn in der Perspektive, die ich einnehme und die der von Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty entspricht, der Koerper kein *Ding* ist, so ist er Situation: er ist unser Zugriff auf die Welt und der erste Ansatz zu unseren Entwuerfen.“²⁸⁷ Nicht „der von den Wissenschaftlern beschriebene Objekt-Koerper existiert wirklich, sondern der vom Subjekt erlebte Koerper.“²⁸⁸ In bezug auf das Frausein bedeutet dies, dass „die Frau in dem Masze weiblich ist, wie sie sich als solches

²⁸¹ Ebd., S. 59.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd., S. 61.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd., S. 59. Auch Julie Ward weist darauf hin, dass Judith Butler Beauvoirs Auffassung des Koerpers als Situation aufgegriffen und in *Das Unbehangen der Geschlechter* zum Ansatz der diskursiven Konstruktion der Koerper weiterentwickelt hat (vgl. Julie K. Ward, „Beauvoir’s Two Senses of ‚Body‘ in *The Second Sex*“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 223-242).

²⁸⁸ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 62.

empfindet. Es gibt biologisch wesentliche Gegebenheiten, die nicht ihrer gelebten Situation angehören: die Struktur der Eizelle etwa schlaegt sich nicht darin nieder, waehrend ein biologisch eher unbedeutendes Organ wie die Klitoris eine auusserst wichtige Rolle spielt. Nicht die Natur definiert die Frau: sie definiert sich selbst, indem sie die Natur in ihr Gefuehlsleben einbezieht.“²⁸⁹

Beauvoir laesst keinen Zweifel an der Bedeutsamkeit des Koerpers sowohl fuer die Situation als auch fuer die Existenz der Frau. „ (...) der Koerper der Frau ist eines der wesentlichen Elemente fuer die Situation, die sie in der Welt einnimmt. Aber andererseits genuegt er auch nicht, um sie zu definieren; er hat nur gelebte Realitaet, sofern er vom Bewusstsein durch Handlungen und innerhalb einer Gesellschaft bejaht wird.“²⁹⁰ In diesem Sinne ist auch Simone de Beauvoirs beruehmtes Zitat: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“²⁹¹ zu verstehen. „Sein heisst geworden sein, heisst zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt“²⁹², so Beauvoir. Beauvoir zufolge ist „die gesamte Zivilisation daran beteiligt (...), aus dem weiblichen Menschen eine Frau zu machen.“²⁹³

5.6.1. Der Koerper als Leib. Zum Verstaendnis des Koerpers in der Phaenomenologie

Mit ihrer Beschreibung des Koerpers als „erstem Zugriff auf die Welt“, der nicht Ding, sondern Instrument und der vom Subjekt erlebte Koerper sei, bezieht sich Simone de Beauvoir wiederholt auf das phaenomenologische Verstaendnis des Koerpers als *Leib*, wie es zuerst von Edmund Husserl formuliert²⁹⁴ und von Maurice Merleau-Ponty in einer existenzialphaenomenologischen Wendung umformuliert und weiterentwickelt wurde²⁹⁵. Im Gegensatz zur cartesianischen Auffassung des menschlichen Koerpers als Objekt (*res extensa*), das voellig unabhaengig vom Geist (*res cogitans*) nach den Gesetzen einer Maschine funktioniere, wird in der Phaenomenologie „ein Unterschied gemacht zwischen dem

²⁸⁹ Ebd., S. 62/63.

²⁹⁰ Ebd., S. 62.

²⁹¹ Ebd., S. 334.

²⁹² Ebd., S. 20.

²⁹³ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 224.

²⁹⁴ Vgl. Edmund Husserl, *Husserliana*, Den Haag/Dordrecht, 1950 ff.

²⁹⁵ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966. Frz. *La Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945.

‚fungierenden Leib‘, der *unser* Leib ist, den wir erleben, den wir spueren, mit dem wir uns bewegen, und dem Koerper, der auch ein blosser Flugkoerper sein kann und entsprechend als ‚Koerperding‘ bezeichnet wird“²⁹⁶. Anders als der cartesianische Dingkoerper gehoert der Leib keiner vom Geist getrennten Sphaere an, sondern ist vielmehr „der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte“, der zurueckwirkt „auf die Zugangsweise, in der uns dieses oder jenes begegnet“, so Bernhard Waldenfels.²⁹⁷ Wie die Sprache oder die Zeit stellt der Leib „ein Grundphaenomen dar, das heiszt, ein Phaenomen, das an der Konstitution anderer Phaenomene immerzu beteiligt ist“²⁹⁸. Der Leib ist unser Zugang zur Welt und gibt allen unseren Seinsbezieghkeiten und -aktivitaeten ihre spezifische Gestalt. In den Worten Merleau-Pontys: “[D]er Leib [ist] nicht eine Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergetisches System, dessen saemtliche Funktionen uebernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-Seins, dadurch, dass er die geronnene Gestalt der Existenz selbst ist.“²⁹⁹ Silvia Stoller zufolge bedeutet dies, „dass es einen leiblichen Zugang zur Welt gibt, d.h. zu mir selbst, zu den anderen und zu den Dingen. Der Leib gibt uns die

²⁹⁶ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phaenomenologie des Leibes*, Frankfurt/Main 2000, S. 15. Waldenfels weist darauf hin, dass es in vielen Sprachen nur *ein* Wort fuer menschliche bzw. lebendige und unlebendige Koerper gibt. Das griech. Wort *soma* und das lat. Wort *corpus* „werden sowohl im Bereich des Lebendigen wie in dem des Unlebendigen gebraucht“ (ebd., S. 14). Dieser Sprachgebrauch habe sich in den romanischen Sprachen weitertradiert, wie z. B. im Franzoesischen, wo es nur das Wort *corps* gibt. Wollen franzoesische PhaenomenologInnen den Leib vom Koerper unterscheiden, „muessen sie Adjektive einfuehren: sie sprechen dann vom *corps propre*, *corps fonctionnant* (= der fungierende Leib)“ (ebd., S. 15). „Im Deutschen haben wir jedoch die beiden Ausdruecke ‚Leib‘ und ‚Koerper‘, die vielfach gemischt gebraucht werden. Dabei ist die Rede vom ‚Koerper‘ im Deutschen wie in den anderen Sprachen zweideutig, waehrend wir den ‚Leib‘ im allgemeinen nur dem Lebendigen zusprechen. (...) Die Ausdruecke ‚Leib‘ und ‚Koerper‘ bilden ein sprachliches Kapital, das man nicht einfach verschleudern sollte, indem man vom ‚Koerper‘ spricht, wenn man den ‚Leib‘ meint“ (ebd.).

²⁹⁷ Ebd., S. 9. Waldenfels zur cartesianischen Auffassung des Koerpers: “Bei Descartes kommt es (...) zur Trennung in zwei heterogene Seins- und Erfahrungsbereiche, den Bereich der Dinge (bestimmt durch die *extensio*) und den Bereich des Denkens (bestimmt durch die *cogitatio*). Die denkende Substanz kann verstanden werden unabhængig von ausgedehnten Substanzen, und umgekehrt gilt das gleiche. Durch diese Scheidung entsteht der beruehmte cartesianische Dualismus: *res cogitans* und *res extensa* stehen fuer zwei Bereiche, die in und aus sich selber begriffen werden koennen. Der Mensch teilt sich auf beide Bereiche auf. Tiere und Pflanzen werden in den Bereich physischer Dinge verwiesen, sie werden als Automaten gedacht, die sich mechanisch bewegen. Das gilt auch fuer den Menschen sofern er einen Koerper hat. Der Mensch spaltet sich auf in ein denkendes Wesen und in ein Wesen, das einen Koerper hat. Es stellt sich dann die Frage, wie beim Menschen beides zusammenwirkt“ (ebd., S. 18). Waldenfels zufolge liegt das wesentliche Moment der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* darin, dass „die eine Substanz ohne die andere existieren kann. Ein Koerpermechanismus kann als Mechanismus abrollen, ohne sich innerlich auf Erlebnisweisen zu beziehen, und umgekehrt treten Erlebnisse unabhængig von der Koerpermaschine auf.“ (ebd., S. 244). Siehe dazu auch: Lueder Gaebe (Hrsg.) / René Descartes, *Meditationen ueber die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg, 1992.

²⁹⁸ Ebd., S. 9.

²⁹⁹ Silvia Stoller, „Koerper oder Sprache?“, a. a. O., S. 27. Stoller zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 273.

Oeffnung zur Welt³⁰⁰. Die Gerichtetheit auf die Welt wird in der Phaenomenologie Merleau-Pontys ausgedrueckt durch den Begriff des „*être au monde*“, des Seins *zur* Welt. Dieses vollzieht sich auf dreifache Weise: Im Selbst-, Fremd-, und Weltbezug.

Im Hinblick auf den Selbstbezug verweist die Phaenomenologie des Leibes auf die Tatsache, dass uns der Leib im Unterschied zu anderen Dingen im Raum in der ersten Person gegeben und somit immer auf uns selbst rueckbezogen ist. „Es gibt eine Selbstbeziehung, die auf gewisse Weise eben das ausmacht, was man Leib nennt. Der Leib ist auf sich selbst bezogen im Sichempfinden, im Sichbewegen usf.“, so Waldenfels.³⁰¹ Im Hinblick auf die Fremd- und Weltbezuglichkeit heisst dies nach Sara Heinaemaa, „daz der Leib tatsaechlich mit dem, was ihm begegnet, verwoben ist, z.B. mit Dingen oder anderen Subjekten. Aus der Verleiblichung des Subjekts und seiner Verwobenheit mit der Welt folgt, daz das Subjekt fuer sich selbst nicht transparent, sondern fuer immer raetselhaft bleibt. Das Leib-Subjekt ist nicht deckungsgleich mit sich selbst, es gehoert nicht voellig zur Welt und ist auch nicht voellig ausserhalb der Welt. Oder in Merleau-Pontys eigenen Worten, „die Welt ist voellig in mir und ich bin voellig ausser mir.“³⁰² Daraus folgt, dass im phaenomenologischen Verstaendnis der Selbstbezug nicht einfach gegeben ist, sondern immer auch Selbstentzug bedeutet und auch Selbstbezug und Fremdbezug nicht voneinander getrennt sind. Die Welt und „[d]ie Anderen treten „nicht zusaetzlich in meine Eigenheitssphaere ein, sondern ich gehoere mir nie ganz selber“³⁰³, so Bernhard Waldenfels. Das „Eigene“ ist immer schon mit „Fremdem“ durchsetzt und umgekehrt ist bei der Wahrnehmung des „Fremden“ auch immer „Eigenes“ beteiligt wahrnehmbar.

Die Ueberschreitung des klassischen Dualismus von Koerper und Geist, Innen und Aussen, Subjekt und Objekt ist ein zentrales Moment phaenomenologischen Denkens. In der Phaenomenologie „werden Versuche unternommen, von der leiblichen Existenz her eine mittlere Sphaere zu erschliessen, die nicht dem Gegensatz von Koerper und Seele, von Natur und Geist unterliegt.“³⁰⁴ Bereits Husserl hatte die Struktur des menschlichen Bewusstseins als „Bewusstsein von etwas als etwas“, also als grundsaeztlich auf seinen Gegenstand bezogen, definiert. Fuer dieses Phaenomen praegte er den Begriff der *Intentionalitaet* von

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 36/37.

³⁰² Sara Heinaemaa, „Was ist eine Frau?“, a. a. O., S. 72/73. Heinaemaa zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. X.

³⁰³ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 44.

³⁰⁴ Ebd., S. 16.

Bewusstsein³⁰⁵. Dieser Terminus bringt zum Ausdruck, dass gleichzeitig auch der Gegenstand immer mit Bezug „auf die *Eigenheit* meines Bewusstseins“³⁰⁶ erfahren wird. In einer existenzphilosophischen Wende hat Merleau-Ponty die Bewusstseinsphilosophie Husserls hinter sich gelassen und „das phaenomenologische Subjekt auf die Erde zurueckgeholt“³⁰⁷, wie Sara Heinaemaa formuliert. Fuer Merleau-Ponty ist „das Subjekt der Erfahrung kein von der Welt losgeloestes Bewusstsein, sondern ein lebendiger Koerper, der mit anderen Koerpern in der Welt wohnt. Folglich sind Bewegungen, Gefuehle und Wahrnehmungen in erster Linie koerperliche Erscheinungsformen“³⁰⁸, so Heinaemaa weiter. Dies gelte auch fuer Sprechen und Denken. Eines von Merleau-Pontys Hauptzielen sei es jedoch gewesen, „zu vermeiden in Sartres dualistische Ontologie zurueckzufallen“³⁰⁹.

Im Zentrum von Merleau-Pontys Phaenomenologie steht die *Wahrnehmung*, „als Grundweise der Existenz“, die „vor allem Denken“³¹⁰ stattfindet und im weiten Sinn mit der Erfahrung gleichgesetzt werden kann, da sie stets „Wahrnehmungserfahrung“ ist³¹¹. „Wahrnehmung leistet fuer Merleau-Ponty nichts Geringeres als die lebendige Verbindung von Subjekt und Objekt. Ein Ur dualismus beider in gegenseitigem Ausschluss von ‚en-soi‘ und ‚pour-soi‘, ist, gerade auch im empirischen Raum der Existenz, unmoeglich; sonst gaebe es keine Wahrnehmung“³¹², so Felix Hammer. „Wahrnehmung ist *Kenntnisnahme von Existierendem* (...). Sie geschieht als ‚Kommunikation‘, ja ‚Kommunion‘ und Vermaehlung des Leibes mit den Dingen.“³¹³ Die Gegenstaende der Wahrnehmung sind nicht einfach gegeben, „sondern von einem Bewusstsein innerlich nachvollzogen und gelebt“³¹⁴. Der Gegenstand ist „erlebter

³⁰⁵ Vgl. Silvia Stoller, „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher, *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, a. a. O., S. 145. Silvia Stoller bemerkt in Fn. 33, dass „fuer Husserl die Intentionalitaet eine ‚Grundeigenschaft des Bewusstseins“ sei. Merleau-Ponty dagegen wuerde „die Intentionalitaet in einem weiten Sinne als Grundeigenschaft jeder Erfahrung“ annehmen (ebd.). Stoller bezieht sich auf Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana, Band III/1, S. 303, und Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 301, Fn. 24.

³⁰⁶ Kelly Oliver, „Fuer eine feministische Phaenomenologie des Sehens“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher, *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, a. a. O., S. 173.

³⁰⁷ Sara Heinaemaa, „Was ist eine Frau? Butler und Beauvoir ueber die Grundlagen der Geschlechterdifferenz“, in: *Die Philosophin* 20, a. a. O., S. 71.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 163.

³¹¹ Vgl. Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty – Studie zur Phaenomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/Main, 1995.

³¹² Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 164.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd., S. 165.

Gegenstand“, ist Phaenomen im „Wie seiner Erscheinung“³¹⁵. Im Hinblick auf das Denken beschreibt Silvia Stoller die Wahrnehmung als „ein Geschehen (...), innerhalb dessen die Erkenntnis oder in einem generellen Sinn Rationalitaet, Vernunft, aber auch Reflexion, ein Moment der Wahrnehmung sind.“³¹⁶ Die Wahrnehmungswelt bilde den Boden der Welt des Denkens, auch im temporalen Sinn, da Kinder schon auf die Welt bezogen sind, bevor sie denken und sprechen koennen. Es gibt eine „natuerliche, vorpraedikative Einheit der Welt und unseres Lebens“³¹⁷, zitiert Stoller Merleau-Ponty. Subjekt der Wahrnehmung ist der Leib als medialer Ort, an dem nicht mehr rein zwischen materiellem Aeusseren und empfindendem Inneren unterschieden werden kann. Merleau-Ponty distanziert sich von traditionellen Subjektbegriffen, die Subjektivitaet vom Koerper unabhaengig und letzteren nur als Objektkoerper denken. Fuer Merleau-Ponty ist der Koerper nicht nur Huelle einer abstrakten Subjektinstanz, sondern selbst ausfuehrender Erkenntnisorganismus, ist „erkennender Leib“³¹⁸. Merleau-Ponty kritisiert Descartes' Zweifel und geht von einem dem cartesianischen Cogito vorausgehenden „stillschweigenden Cogito“ als dessen Bedingung aus. Nicht das „Ich bin“ wird in das „Ich denke“ integriert, sondern umgekehrt stellt das „Ich bin“ die Moeglichkeit fuer das „Ich denke“ dar³¹⁹.

Waldenfels beschreibt den Leib als „Umschlagstelle, d.h. er laesst sich weder eindeutig dem Bereich des Geistes und der Kultur noch dem Bereich der Natur zuordnen, sondern beide Momente sind in ihm verschraenkt.“³²⁰ Der Gedanke des Leibes als Umschlagestelle zwischen Natur und Kultur werde bei Merleau-Ponty „im Sinne einer *Ambiguitaet*“ als „zweideutige

³¹⁵ Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, a. a. O., S. 68.

³¹⁶ Ebd., S. 30.

³¹⁷ Ebd., S. 50. Stoller zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O. S. 15. An anderer Stelle weist Stoller darauf hin, dass die phaenomenologische Annahme einer vorpraedikativen Erfahrung nicht impliziere, „dass die vorpraedikative Erfahrung von Diskurs und Sprache voellig unabhaengig ist. (...) Der Bezug der vorpraedikativen Erfahrung zur Sprache ist indirekt wirksam, indem die in einer Kultur gueltigen Sprachkonventionen und –bedeutungen indirekt die vorpraedikative Erfahrung praegen. Sie nehmen Einfluss auf die Erfahrung, ohne dass die Erfahrung sprachlich artikuliert werden muss. Die Sprache wirkt sozusagen im Hintergrund und muss nicht selbst in Form von Rede oder Text in Erscheinung treten“ (Silvia Stoller, „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, a. a. O., S. 166.).

³¹⁸ Ebd., S. 72. Das Zitat entstammt Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 464.

³¹⁹ Wie Felix Hammer bemerkt, musste „einem Denken, das von einem reinen, transzendentalen Bewusstsein ausging, (...) die leibhaft individuelle Welt im Gegensatz zur Subjektivitaet erscheinen. Die Eigenwelt der Sinnesorgane konnte im Grunde das Wesen dieser reinen Subjektivitaet nicht veraendern.“ (Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 164/165).

³²⁰ Ebd., S. 247. Wie Waldenfels ausfuehrt, spricht bereits Husserl in den *Ideen II* „vom Leib als einer Umschlagstelle zwischen verstaendlichem Sinn und Naturkausalitaet. Das leibliche Verhalten hat eine Bedeutung, ich kann es verstehen, gleichzeitig greift aber die Naturkausalitaet bei der Realisierung des Sinnes mit ein“ (ebd.).

Seinsweise“³²¹ aufgefasst. Der Mensch *ist* sowohl sein/ihr Leib, als er/sie einen Koerper *hat*. Doch seien diese Momente „Selbstverdoppelungs- und Selbstdifferenzierungsprozesse und keine blossen Auszenbeschreibungen, wie wir sie an einem beliebigen Gegenstand vornehmen koennen“³²², so Waldenfels, da „der Leib, mit dem wir die Welt erfahren, selbst an dieser Differenz beteiligt ist. Dasz der Leib nach auszen tritt und zu einem Koerper gemacht wird, auch das setzt den Leib noch voraus. Betrachten wir den Leib als Koerper, so impliziert dies ein Absehen von dem Standort des Hier, ohne dieses Absehen waere der Koerper irgendein Ding unter anderen. (...) Selbst wenn der Leib als Koerper betrachtet wird, ist also noch eine leibliche Komponente im Spiel.“³²³ Silvia Stoller weist darauf hin, „dass der gelebte Koerper bzw. der Leib innerhalb der phaenomenologischen Tradition nicht einfach das Andere des physischen Koerpers, nicht der gelebte Koerper im Unterschied zum unbelebten Koerper, nicht einfach das Subjektive im Unterschied zum Objektiven“ sei, denn dies hiesse den cartesianischen Dualismus, den es zu vermeiden gaelte, schlicht fortzusetzen. Sie betont daher, dass zum Leib „natuerlich auch eine Dimension des Koerperlichen und Materiellen“ gehoere, dass „auch der menschliche Leib bis zu einem gewissen Grad objektiviert und wie ein Ding behandelt werden“ kann, „etwa durch eine aeuessere Kraftanwendung, bei Gewalt beispielsweise, aber auch schon der einfache Blick in den Spiegel kann diese Objektivierung verdeutlichen“³²⁴. Doch zeige umgekehrt gerade „auch das Spiegelbild, dass die Objektivierung meiner Selbst auf Grenzen stoest. *Ich* bin es, der in den Spiegel blickt. *Ich* erblicke *mich* im Spiegel. Das will die Rede vom Leib sagen: Der Leib ist nicht zu trennen in einen objektiven und einen subjektiven oder einen natuerlichen und kulturellen Teil, ‚Leib‘ bedeutet, dass er immer beides zugleich ist. Merleau-Ponty hat dies in dem Satz konzis zusammengefasst: ‚Beim Menschen ist [...] alles hergestellt und alles natuerlich.‘“³²⁵

Es ist die Ueberschreitung der abstrahierenden Verdoppelung des Leibes in ein Koerperding und Geistesding, das die Leiblichkeit als dritte Dimension kennzeichnet. Waehrend fuer den Koerper gilt, dass er „*sichtbar, aber nicht sehend*“ ist, so gilt umgekehrt fuer den Geist/die Seele, dass diese/r „*sehend, aber nicht sichtbar*“ ist. Der Leib hingegen ist beides: Er ist

³²¹ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O. S. 254.

³²² Ebd.

³²³ Ebd., S. 255.

³²⁴ Silvia Stoller, „Koerper oder Sprache?“, a. a. O., S. 28.

³²⁵ Ebd. Das Zitat entstammt Maurice Merleau-Ponty, *Die Phaenomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 224 und ist von der Autorin in veraenderter Uebersetzung wiedergegeben.

„sehend und sichtbar zugleich“³²⁶. Dazu Felix Hammer: „Es gibt keine Erfahrung, die den Leib (aehnlich wie einen aeusseren, materiellen Gegenstand) vor einem von ihm getrennten Cogito ausbreitet, um ihn so zum „Koerper“ zu depotenzieren, der notwendig nach einer getrennten und trennbaren Seelensubstanz verlangt. Erfahrung von Bewusstsein ist vielmehr ineins Erfahrung von Leiblichkeit: „Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps“³²⁷ zitiert Hammer Merleau-Ponty.

5.6.2. Simone de Beauvoirs Rezeption von Merleau-Pontys Leibbegriff

Sara Heinaemaa verweist darauf, dass Simone de Beauvoir Merleau-Pontys Auffassung des menschlichen Koerpers als Leib „als Basis fuer die feministische Fragestellung aufgegriffen“ habe³²⁸. Beauvoir kannte Merleau-Pontys *Phaenomenologie der Wahrnehmung* gut. Sie hatte das Buch fuer die von ihr gemeinsam mit Sartre gegrueendete Zeitschrift *Les Temps Modernes* rezensiert³²⁹. Darin hebt Beauvoir die grossen Verdienste der Phaenomenologie bei der Ueberwindung der fuer die traditionelle Philosophie charakteristischen Subjekt/Objekt-spaltung hervor³³⁰. Zu Beginn ihrer Rezension schreibt sie: „[O]ne of the great merits of phenomenology – is in its abolishing of the opposition between subject and object. It is impossible to define an object apart from the subject by whom and for whom it is the object; and the subject reveals itself only in relation to the objects it is engaged with.“³³¹ Vor allem im Hinblick auf den Entwurf einer Ethik erachtete Beauvoir die phaenomenologische Auffassung der Subjekt/Objekt-beziehung als notwendige Voraussetzung, wie Heinaemaa betont.

³²⁶ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 257. Waldenfels bemerkt diesbeueglich, dass die Gleichzeitigkeit von Sehen und Sichtbarkeit keine Koinzidenz der beiden Funktionen bedeute, sondern „wie Merleau-Ponty es haeufig nennt – eine Koinzidenz in der Nicht-Koinzidenz. Leiblichkeit besagt also, dasz wir auf uns bezogen sind, aber *wer* auf sich bezogen ist, ist nie identisch mit dem, *worauf* er bezogen ist, Sehen und Gesehenes und so auch die anderen Sinnesdarstellungen sind immer auf gewisse Weise gespalten“ (ebd., S. 260.).

³²⁷ Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 137. Hammer zitiert Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, a. a. O., S. 175.

³²⁸ Sara Heinaemaa, „Was ist eine Frau?“, a. a. O., S. 73.

³²⁹ Vgl. Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception de Maurice Merleau-Ponty“, in: *Les Temps Modernes* 1/4 (1945/1946), S. 363-367.

³³⁰ Vgl. Sara Heinaemaa, „Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference“, in: Margret Simons (ed.), *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 14/4 (Fall 1999). Special issue *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, S. 118.

³³¹ Ebd. Heinaemaa zitiert Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception“, a. a. O., S. 363. Die Uebersetzung ins Englische stammt von Heinaemaa.

„According to Beauvoir such an understanding is necessary for a sincere and total ethical commitment“³³². Im Motiv der Ueberschreitung des klassischen cartesianischen Dualismus sah Beauvoir auch die grosse Bedeutung von Merleau-Pontys Theorie. „For Merleau-Ponty, she writes, the personal consciousness ‚is not a pure for-itself, nor a gap in being, as Hegel wrote, and Sartre repeated, but it is a > a curve, a folding that can be unfolded <‘. She explains further that Merleau-Ponty rejects Sartre’s opposition between the for-itself and in-itself and describes the bodily subject in its concrete existence; her sympathies are clearly with Merleau-Ponty. For her, Merleau-Pontys phenomenological descriptions of the body, its spatiality, movement, sensations, speech, and sexuality are a ‘rich’ and ‘convincing’ source. Their additional merit is that they are not ‘violent’: on the contrary, they suggest that we should adopt the movement of life itself.“³³³ In Heinaemaas Augen bezeugt Beauvoirs Rezension “Beauvoir’s commitment to phenomenology“³³⁴. In dieser Rezension werde auch ersichtlich, dass Beauvoir die Unterschiede zwischen Sartres und Merleau-Pontys Interpretation von Husserls Phaenomenologie klar erkannt habe, „and that she considered Merleau-Pontys nondualistic modification more promising on account of its ethical implication“³³⁵. Fuer Heinaemaa besteht Beauvoirs originaere und weitreichende Innovation darin, „to pose the question of sexual difference within and in terms of a phenomenology of body. The *Second Sex* gives us a rich description of the living sexual body, its bodily and spiritual aspects, and its relations to other bodies and the world as a whole.“³³⁶ Neben Merleau-Pontys Konzept des Leibes hat Simone de Beauvoir auch dessen Begriff der „Gelebten Erfahrung“ aufgegriffen, wie das folgende Kapitel zeigt.

6. „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ – Gelebte Erfahrung

Frau sein und werden ist ein komplexes Zusammenspiel verschiedener individueller und gesellschaftlicher, natuerlicher und kultureller Faktoren, dessen eingehender Untersuchung Beauvoir den gesamten zweiten Teil ihres Werks *Das andere Geschlecht* widmet. Dieser traegt

³³² Ebd.

³³³ Ebd. Das Zitat entstammt aus Simone de Beauvoir, “La Phénoménologie de la Perception”, a. a. O., S. 367.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd., S. 119.

den Titel „Gelebte Erfahrung“, ein Begriff der, ebenso wie Beauvoirs Verständnis des Körpers als Leib, der Philosophie Merleau-Pontys entlehnt ist. Silvia Stoller zufolge hatte Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* einen „eminenten Stellenwert (...) für Beauvoirs weiteres philosophisches Schaffen“³³⁷. „Es sei die ‚phänomenologische Explikation der gelebten Erfahrung [l'expérience vécue]‘, die Beauvoir an Merleau-Pontys Arbeit am meisten beeindruckte“, so Stoller. „Und genau diese fließt in ihre vier Jahre später veröffentlichte Studie *Das andere Geschlecht* ein, deren ganzer und für die feministische Rezeption wichtiger Teil II mit ‚L'expérience vécue‘ betitelt ist“³³⁸. Beauvoirs phänomenologischer Hintergrund blieb jedoch lange Zeit unberücksichtigt, so Stoller weiter, worauf zunächst Kristana Arp in Bezug auf den amerikanischen Raum hingewiesen hatte³³⁹. Wie Stoller weiter ausführt, übernahm Beauvoir von Merleau-Ponty „auch den Gedanken, dass der Mensch historisch gewachsen und nicht eine natürliche Realität ist. (...) So sieht es ganz danach aus, als verdanke sich Beauvoirs zentrale Konzeption des sozialen Frauendaseins zu einem wesentlichen Teil Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit.“³⁴⁰

In diesem zweiten Teil ihrer Untersuchung führt Beauvoir ihre These vom Körper als Situation im konkreten aus. Unter Heranziehung mannigfaltiger literarischer Werke und Tagebücher, wissenschaftlicher, journalistischer und statistischer Dokumente, psychologischer und psychoanalytischer Fallgeschichten von und über Frauen entwirft Beauvoir - gleichsam aus der Innenperspektive - ein exemplarisches und komplexes Bild des Frauendaseins ihrer Schicht und Zeit. Einige Situationen und Stationen auf dem Weg zum Frauendasein, bzw. des Frauendaseins, wie sie vor allem für unser Thema von Relevanz sind, seien hier nachgezeichnet.

³³⁷ Silvia Stoller, „Merleau-Ponty im Kontext der feministischen Theorie“, in: Regula Giuliani (Hrsg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München, 2000, S. 200.

³³⁸ Ebd. Silvia Stoller bezieht sich in ihrem Zitat auf Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception de Maurice Merleau-Ponty“, a. a. O., S. 367.

³³⁹ Vgl. Kristana Arp, „A Different Voice in the Phenomenological Tradition. Simone de Beauvoir and the Ethic of Care“, in: Linda Fisher / Lester Embree (Hg.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, 2000, S. 71-81.

³⁴⁰ Silvia Stoller, „Merleau-Ponty im Kontext der feministischen Theorie“, a. a. O., S. 201. An dieser Stelle weist Stoller auf weitere Bezugspunkte Simone de Beauvoirs zu Maurice Merleau-Ponty hin: „Noch Jahrzehnte später tragen die theoretischen Schriften Beauvoirs phänomenologische Züge, die einen Rückbezug auf Merleau-Ponty erlauben.“. In dieser Hinsicht herausragend sei vor allem Beauvoirs bisher wenig rezipierte Studie über *Das Alter*. Siehe dazu Simone de Beauvoir, *Das Alter*, Hamburg, 1995.

6.1. Das junge Maedchen

Unter dem Titel „Werdegang“ beschreibt Beauvoir die Phase der „Kindheit“, der Jungmaedchenjahre, die Zeit der „Einfuehrung in die Sexualitaet“, aber auch die besondere Situation der Lesbe. Der Prozess der koerperlichen Entfremdung, auf den Kristana Arp in diesem Zusammenhang hinweist³⁴¹, beginne sehr frueh und dies fuer beide Geschlechter. Waehrend sich der junge Bub im Penis entfremde und wiederfinde, entfremde sich das Maedchen in der Puppe, die den ganzen Koerper des Maedchens repraesentiert und zugleich ein lebloses Ding ist. „On this account, the little girl will be encouraged to alienate herself in her whole person and to regard this as an inert given object”³⁴², schreibt Kristana Arp. Diese Identifikation wird ihr durch die Gesellschaft nahegelegt und ist nicht in der Biologie begruetet, worauf bereits hingewiesen wurde. “It is a destiny that is imposed on her by her educators and by society”³⁴³. Die Beziehung zu ihrer Puppe ist Teil einer Situation, in der das kleine Maedchen selbst wie eine lebendige Puppe gekleidet und behandelt wird und lernt, dass es in erster Linie auf der Welt ist, um anderen zu gefallen.

In der Zeit der Pubertaet wird das Maedchen fuer andere wie fuer sich selbst zusehends zum Objekt. Die Veraenderungen, denen ihr Koerper unterworfen ist, ziehen die Aufmerksamkeit ihrer maennlichen Umgebung auf sich, und koennen andere Maedchen und Frauen (oft unbeabsichtigt) zu Rivalinnen machen. Diese Reaktionen verstaerken die Entfremdungsgefuehle, zu denen Maedchen vor allem zur Zeit der ersten Periode neigen. Beauvoir zufolge sind diese vor allem psychosomatischer Natur und der Angst vor den Konsequenzen nicht des koerperlichen, sondern des sozialen Frauwerdens geschuldet. Die eigenen erotischen Gefuehle des jungen Maedchens „are channeled in such a way by society that she comes to look upon her body as a sexual object for others, and for herself.”³⁴⁴ Diese Tendenz sich selbst als Sexualobjekt zu sehen, kann in die Haltung der Narzisstin muenden, die Beauvoir an spaeterer Stelle im Kapitel „Rechtfertigungen“ beschreibt.

³⁴¹ Vgl. Kristana Arp, “The Concept of Bodily Alienation”, a. a. O., S. 161-179 und Kapitel in dieser Arbeit.

³⁴² Ebd., S. 168.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Kristana Arp, “Bodily Alienation”, a. a. O., S. 169.

6.2. Die Lesbe

Das letzte Kapitel im ersten Abschnitt des zweiten Buchs zum „Werdegang“ der Frau ist der Situation der Lesbe gewidmet, die „noch nicht zu einer Frau ‚gemacht‘ worden ist“³⁴⁵ und sich darum „die Schätze ihrer Weiblichkeit aneignen kann.“³⁴⁶ Weibliche Homosexualität ist für Beauvoir „ebensowenig eine freimütige Perversion wie ein schicksalhafter Fluch“, sondern „eine *aus der Situation heraus gewählte* Haltung (...), die begründet und frei angenommen ist.“³⁴⁷ Beauvoir beschreibt diese Existenzweise sehr wohlwollend und positiv als mögliche „Quelle fruchtbarer Erfahrungen“³⁴⁸. „Für die Frau ist sie eine Art unter anderen, die Probleme zu lösen, die ihr Frausein im allgemeinen und ihre erotische Situation im besonderen mit sich bringen.“³⁴⁹ Im Gegensatz zur heterosexuellen Liebe beruhe die homosexuelle auf Wechselseitigkeit. „Die Trennung ist aufgehoben, es gibt weder Kampf noch Sieg, noch Niederlage. In vollkommener Wechselseitigkeit sind beide Subjekt und Objekt, Herrscherin und Sklavin zugleich. Die Dualität ist Einvernehmen.“³⁵⁰ „Beide Frauen können sich in Gleichheit lieben.“³⁵¹ Susanne Moser bemerkt, dass Simone de Beauvoir Weiblichkeit dort als positiv beschreibt, wo die Frau „ihrem herkömmlichen Schicksal entkommt“.³⁵² Im Kontext der Homosexualität werde Weiblichkeit von Beauvoir als etwas „Positives“ und „Wertvolles“ beschrieben, „das in der Beziehung zum Mann nicht gefunden werden kann.“³⁵³

6.3. Die Ehefrau

Die nächsten Stationen eines typischen Frauenlebens sind Ehe und Mutterschaft, die von Simone de Beauvoir im nächsten Kapitel zur „Situation“ untersucht werden. Der Institution der Ehe kann Beauvoir nichts Positives abgewinnen. In ihr manifestiert sich die patriarchale Unterdrückung der Frau am deutlichsten. Sie verdammt die Frau zu einem Leben in

³⁴⁵ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 220.

³⁴⁶ Ebd. Moser zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 506.

³⁴⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 515.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd., S. 506.

³⁵¹ Ebd., S. 510.

³⁵² Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 220.

³⁵³ Ebd.

Immanenz und Unfreiheit, die sie in jeglicher Hinsicht, oekonomisch wie geistig, koerperlich, psychisch und seelisch in unmittelbare Abhaengigkeit vom Mann zwingt, die Beauvoir als „eheliche Sklavenschaft“³⁵⁴ bezeichnet. „Das Band der Gegenseitigkeit, auf der die Ehe beruht, wird nicht zwischen Maennern und Frauen hergestellt, sondern zwischen Maennern mittels Frauen, die nur der Hauptanlasz dazu sind.“³⁵⁵ zitiert Beauvoir Lévi-Strauss im Kapitel zur ‚Geschichte‘. Waehrend der Mann durch seine Arbeit an die Gesellschaft rueckgebunden ist, bezieht die Frau im Patriarchat ihre gesellschaftliche Existenzberechtigung einzig aus dem Dienst an ihrem Ehemann, der im Gegenzug fuer die Sicherung ihrer materiellen Existenz aufkommen muss. „Die Gesellschaft bedient sich seiner Vermittlung, um sich ihrer Pflichten gegenueber der Frau, die sie ihm anvertraut, zu entledigen. Die Rechte, die der Ehefrau aus der Erfuellung ihrer Aufgaben erwachsen, druecken sich in den Verpflichtungen des Mannes aus.“³⁵⁶ Doch auch wenn die vielfachen Verpflichtungen die Ehe auch dem Mann zur Last machen koennen, die fuer Beauvoir letztendlich ein Gefaengnis fuer beide darstellt, so sind ihre Situationen doch nicht symmetrisch. „Gesellschaftlich ist der Mann ein autonomes und vollstaendiges Individuum“³⁵⁷, so Beauvoir. Im Gegensatz zu ihm erlangt die Frau ihre gesellschaftliche Vollwertigkeit erst durch ihre eheliche Beziehung zu einem Mann. „Er ist in erster Linie Buerger und produktiver Arbeiter, und nur in zweiter Linie Ehemann. Sie ist vor allem und oft ausschliesslich Ehefrau.“³⁵⁸ Das eheliche Leben ist fuer Frauen gekennzeichnet von Verfuegbarkeit, Routine, Langeweile und Stumpfsinnigkeit, die ihre Transzendenz unerfuellt sein laesst. „Ihre Haende sind fleissig, nur ihr Geist hat nichts zu tun. (...) Keine ihrer Beschaeftigungen genuegt sich selbst. Ihre Gedanken richten sich auf den Ehemann, auf die Kinder (...). Sie lebt nur fuer die Familie – aber wer ist ihr schon dafuer dankbar?“³⁵⁹

Diese asymmetrische Situation wird zum Naehrboden der Unaufrichtigkeit. „Wenn man diese komplexe Mischung aus Anhaenglichkeit, Groll, Hass, Vorschrift, Resignation, Traegheit und Heuchelei, genannt eheliche Liebe, zu achten behauptet, so nur, weil sie als Alibi dient.“³⁶⁰ Fuer Beauvoir sind daran jedoch nicht die einzelnen Individuen, weder Mann noch Frau schuld, sondern die Institution der Ehe selbst. „Niemand will die Tragoedien, die Niedertraechtigkeiten

³⁵⁴ Ebd., S. 611.

³⁵⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 97. Das Zitat entstammt aus den Druckfahnen von Claude Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*.

³⁵⁶ Ebd., S. 518.

³⁵⁷ Ebd., S. 517.

³⁵⁸ Ebd., S. 568.

³⁵⁹ Ebd., S. 600.

³⁶⁰ Ebd., S. 596.

des Ehelebens leugnen. Falsch ist nur, wenn die Befürworter der Ehe behaupten, die Konflikte verheirateter Paare hätten ihren Ursprung in der Unaufrichtigkeit der Individuen, nicht in der Institution der Ehe selbst.³⁶¹ Im weiteren erklärt sie die Institution zum Scheitern verurteilt. „Nicht die Individuen sind verantwortlich für das Scheitern der Ehe. Die Institution selbst ist (...) zum Scheitern angelegt. Zu erklären, dass ein Mann und eine Frau, die sich nicht einmal gewählt haben, einander auf Lebenszeit in jeder Hinsicht genügen *müssen*, ist eine ungeheuerliche Anmaßung, die zwangsläufig Heuchelei, Lügen, Feindseligkeit und Unglück erzeugt.“³⁶² Beauvoir zufolge ist die Sache „die, dass ein von Männern geschaffenes Gesetzbuch, eine von Männern und im Interesse der Männer entwickelte Gesellschaft die Bedingungen des Frauseins in eine Form gebracht haben, die jetzt für beide Geschlechter eine Quelle des Unglücks ist.“³⁶³

Nichtsdestotrotz konzediert Beauvoir, dass diese Kerninstitution patriarchaler Unterdrückung bereits im Wandel begriffen sei und theoretisch auch Spielraum für Ebenbürtigkeit und Wechselseitigkeit der Beteiligten liesse. Wenn überhaupt, dann sollte die Ehe „ein Zusammenschluss zweier autonomer Existenzen sein, kein Rückzug, keine Annexion, keine Flucht, kein Heilmittel.(...) Das Paar dürfte sich nicht als eine Gemeinschaft, eine geschlossene Zelle betrachten, sondern das Individuum müsste als solches in eine Gesellschaft integriert sein, in der es sich ohne Hilfe entfalten könnte. Erst dann wäre es ihm möglich, in reiner Grosszügigkeit eine Bindung zu einem anderen, ebenfalls in die Kollektivität eingliederten Individuum zu schaffen, beruhend auf der Erkenntnis zweier Freiheiten.“³⁶⁴

6.4. Die Mutter

Die Situation der Mutter, die zu Beauvoirs Zeiten noch in den meisten Fällen mit der Situation der verheirateten Frau ident war, ist die, die für Beauvoir den geringsten Spielraum an Freiheit übrig lässt. „Eine der weiblichen Funktionen kann beim heutigen Stand der Dinge fast

³⁶¹ Ebd., S. 591.

³⁶² Ebd., S. 608.

³⁶³ Ebd., S. 611.

³⁶⁴ Ebd., S. 608.

unmoeglich in aller Freiheit uebernommen werden: Die Mutterschaft.³⁶⁵ Besonders in bezug auf dieses Thema bringt Beauvoir die Doppelsinnigkeit der weiblichen Existenz ins Spiel. So sehr die Mutterschaft die „vollstaendige Erfuellung“ des physiologischen Schicksals der Frau darstelle, verweist sie doch auf deren Kultuerlichkeit, zunaechst beim Akt der Geburt. „Bezeichnend ist, dass die Frau – wie dies auch bei manchen Haustieren der Fall ist – normalerweise Hilfe braucht, um die ihr von der Natur zugewiesene Funktion zu erfuellen. (...) Ausgerechnet in dem Moment, in dem die Frau den letzten Schritt zur Vollendung ihres weiblichen Schicksals realisiert, ist sie wieder abhaengig. Das beweist auch, dass Natuerliches und Kuenstliches sich beim Menschengeschlecht nie trennen lassen.“³⁶⁶

Die Annahme eines „Mutterinstinkts“ lehnt Beauvoir ab. Dieser Begriff laesst sich ihr zufolge „nicht auf die menschliche Spezies anwenden“³⁶⁷. Mutterliebe hat in ihren Augen „nichts Natuerliches an sich (...): aber genau darum gibt es schlechte Muetter“³⁶⁸, wie Beauvoir anhand einiger Beispiele demonstriert. „Die Haltung der Mutter ergibt sich aus deren gesamter Situation und aus der Art und Weise, wie sie diese annimmt. Wie wir gesehen haben ist das Resultat aeusserst variabel.“³⁶⁹ Stekel zitierend sind Kinder fuer Beauvoir „Verpflichtungen, glueckliche Menschen zu gestalten“³⁷⁰. „Solche Verpflichtungen haben nichts Natuerliches an sich: die Natur kann niemandem eine moralische Entscheidung auferlegen. Diese Entscheidung setzt ein Engagement voraus. Kinder in die Welt zu setzen, heisst eine Verpflichtung eingehen. Wenn die Mutter sich ihr spaeter entzieht, vergeht sie sich an einem Dasein, an einer Freiheit.“³⁷¹ Vor allem an dieser Stelle widerspricht Beauvoir ihrer eigenen Argumentation an anderen Stellen von der Belanglosigkeit und Bedeutungslosigkeit des Lebens und Taetigseins in der immanenten, haeuslichen Sphaere.

In ihrem Ausblick auf eine befreite Gesellschaft stellt Beauvoir jedoch durchaus in Aussicht, dass die Frau einerseits trotz Mutterschaft ihre Zukunft frei entwerfen, als auch andererseits die Mutterschaft ein solcher Entwurf fuer sie darstellen koennte. Untersteht die Frau nicht laenger der Herrschaft des Mannes und sie kann selbst frei entscheiden, „ob sie ein Kind moechte oder nicht, waere es fuer Beauvoir denkbar, dass dieser Bereich nicht mehr der Immanenz

³⁶⁵ Ebd., S. 860.

³⁶⁶ Ebd., S. 640.

³⁶⁷ Ebd., S. 647.

³⁶⁸ Ebd., S. 663.

³⁶⁹ Ebd., S. 647.

³⁷⁰ Ebd., S. 662.

³⁷¹ Ebd.

zuzurechnen waere, sondern als freier Entwurf angesehen werden koennte³⁷², so Susanne Moser. Nach Beauvoirs Utopie wuerden Kinder ihren Eltern zwar nicht entzogen, aber auch nicht allein ueberlassen werden, sondern groesstenteils von der Kollektivitaet versorgt, ebenso waeren Geburtenkontrolle und Abtreibung frei zugaenglich.³⁷³

7. Freiheit als Ziel und Rechtfertigung

Beauvoirs Verstaendnis des Koerpers als sozial kontextualisiertem und in das Handeln des Menschen einbezogenem verweist auf die zentrale Bedeutung der Dimension der Freiheit in Simone de Beauvoirs Denken. „Die Konzeption der Freiheit bildet die Grundlage des gesamten philosophischen Werks von Simone de Beauvoir“³⁷⁴, so Susanne Moser. In ihren Memoiren ‚In den besten Jahren‘ habe Beauvoir betont, „dass die Freiheit das Fundament aller menschlichen Werte“ sei, „und das einzige Ziel darstellt, das die Handlungen der Menschen rechtfertigen kann.“³⁷⁵ Anders als Heidegger, der das menschliche Sein vom Tod her bestimmt, bestimmt sich dieses fuer Beauvoir „von gewissen Zielen“³⁷⁶ her, die der Mensch in Gestalt von Entwuerfen realisiert. So sind fuer Beauvoir z.B. Jagen oder Fischen nicht bloss Zerstreuungen wie fuer Heidegger, sondern „Bewegungen auf das Sein hin.“³⁷⁷ Die Freiheit ist fuer Beauvoir nicht nur das Fundament der existentialistischen Moraltheorie, Ontologie, Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie, sondern gleichzeitig auch deren Endziel, „das erst zu erringen ist“.³⁷⁸ „Es ist die Aufgabe des Menschen dem Reich der Freiheit inmitten der gegebenen Welt zum Durchbruch zu verhelfen.“³⁷⁹, so Beauvoirs vorletzter Satz in *Das andere Geschlecht*. Es beduerfe jedoch eines „Bewusstwerdungsprozesses, um die Freiheit von der unreflektierten Ebene auf die der Reflexion zu heben. Die Authentizitaet verlangt nach einer reflexiven Wahl, sie verlangt danach, dass man sich seiner Freiheit, aber auch seiner grundsaeztlichen Doppelsinnigkeit bewusst wird.“³⁸⁰ „Die Freiheit ist der Ursprung aller Bedeutungen und

³⁷² Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 231.

³⁷³ Ebd., S. 230.

³⁷⁴ Ebd., S. 41.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Ebd., S. 54.

³⁷⁸ Ebd., S. 42

³⁷⁹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 900.

³⁸⁰ Ebd., S. 218.

Werte, die Urvoraussetzung jeder Rechtfertigung des Daseins. Der Mensch, der sein Leben zu rechtfertigen sucht, muss vor allem anderen und ohne Einschränkung die Freiheit wollen: sie fordert nicht nur die Verwirklichung konkreter Ziele und bestimmter Entwürfe, sondern ganz allgemein sich selbst³⁸¹, so Beauvoir in ihrem Essay „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“. Und weiter: „[E]ine Ablehnung der Freiheit lässt sich nicht auf der Freiheit begründen, denn wenn die Freiheit auf Grund der Freiheit verworfen werden könnte, würde damit jede Möglichkeit einer Begründung verworfen werden. Sittlich sein und frei sein wollen ist ein und dieselbe Entscheidung.“³⁸² Dabei „erscheint die Freiheit stets als auf Befreiung hin gerichtete Bewegung.“³⁸³

Vor allem in *Das andere Geschlecht* lehnt Beauvoir andere Ziele oder Rechtfertigungen als das/die der Freiheit, wie z.B. das/die des Glücks ab. Sich auf das Glück zu berufen, läuft für Beauvoir immer Gefahr, eine Situation, die im Grunde von Unfreiheit gekennzeichnet ist, zu idealisieren, wie dies im Falle der Verklärung des „Glücks“ der Hausfrau zutrifft. In der Einleitung zu *Das andere Geschlecht* schreibt sie: „Es gibt keine Möglichkeit das Glück eines anderen zu messen, und es ist leichter, die Situation für glücklich zu erklären, die man ihm aufzwingen will: besonders diejenigen, die man zur Stagnation verurteilt, werden unter dem Vorwand, Glück sei Unbeweglichkeit, für glücklich erklärt. Glück ist also ein Begriff, auf den wir uns nicht beziehen.“³⁸⁴ Beauvoir nimmt vielmehr die Perspektive der existentialistischen Ethik ein, nach der sich jedes Subjekt „durch Entwürfe konkret als eine Transzendenz“³⁸⁵ setzt. „Es verwirklicht seine Freiheit nur durch ständiges Ueberschreiten auf andere Freiheiten hin. Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft“³⁸⁶, so Beauvoir.

³⁸¹ Simone de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 91.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd., S. 97.

³⁸⁴ Ebd., S. 25.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd.

7.1. Freiheit als situierte und inkarnierte

Beauvoirs Freiheitsbegriff sei jedoch niemals ein solch radikaler und absoluter wie der Kants oder Sartres gewesen³⁸⁷, argumentiert Sonia Kruks in ihrem Artikel „Teaching Sartre about Freedom“.³⁸⁸ „For in fact, there is a notion of the subject, and of freedom, in her own work, which is strikingly close to Merleau-Ponty’s: a notion of the subject that is never a pure ‘for-itself’ but an embodied consciousness, a socially situated and conditioned freedom.”³⁸⁹ Tatsächlich habe Sartre seinen absoluten Freiheitsbegriff unter dem Einfluss von Merleau-Pontys Philosophie, die von einem “inkarnierten Subjekt” spricht, fuer sein spaeteres, 1960 erschienenes Werk *Critique de la raison dialectique*³⁹⁰, relativiert. Wesentlich frueher als Sartre, bereits in den Neunzehnhundertvierziger Jahren, haette Beauvoir sich diesem relativierten, inkarnierten und situierten Freiheitsbegriff Merleau-Pontys zugewandt. Beauvoirs “account of human freedom” kann demnach als “much closer to Merleau-Ponty’s than to Sartre’s” gesehen werden. “[I]t implies that there are degrees or gradations of freedom and that social situations modify freedom itself and not merely facticity or exteriority.”³⁹¹

Auf eine weitere Studie Kruks’ zu Beauvoir weist Susanne Moser hin³⁹². In dieser zeige jene, dass sich Beauvoir stufenweise von Sartres Ontologie, welche das Fuer-sich als reines Nichts als unbegrundet und nicht verursacht annimmt, entfernt habe³⁹³. Beauvoirs Entwicklung eines neuen Begriffs von Subjektivitaet beginne bereits 1944 in „Pyrrhus und Cineas“, Beauvoirs erstem veroeffentlichten philosophischen Essay, mit dem Begriff der Interdependenz freier Subjekte, werde 1947 in „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“ um den Begriff der sozial eingebetteten Subjektivitaet erweitert und muende 1949 in *Das andere Geschlecht* in einen neuen Subjektbegriff, dem verkoerperten Subjekt („the subject as embodied“³⁹⁴). Kruks’ Ausfuehrungen zu Beauvoirs relativiertem Freiheitsbegriff unterstuetzen die Erkenntnisse zu Beauvoirs phaenomenologisch inspiriertem Koerperverstaendnis.

³⁸⁷ Auch bei Descartes ist die Freiheit aus dem Willen verstehbar, die mit der *res cogitans* gleichgesetzt und infolgedessen als vom Koerper voellig unbaengige Substanz aufgefasst wird (vgl. Lueder Gaebe [Hrsg.] / René Descartes, *Meditationen ueber die Grundlagen der Philosophie*, a. a. O.).

³⁸⁸ Vgl. Sonia Kruks, “Teaching Sartre about Freedom”, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 79-97.

³⁸⁹ Ebd., S. 82.

³⁹⁰ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960 (dt. *Kritik der dialektischen Vernunft*, Hamburg, 1967)

³⁹¹ Sonia Kruks, “Teaching Sartre about Freedom”, a. a. O., S. 84.

³⁹² Vgl. Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 31.

³⁹³ Vgl. Sonia Kruks, *Situation and Human Existence. Freedom, Subjectivity and Society*, New York, 1990.

³⁹⁴ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 31/32.

Andrea Guenter zufolge bringt Beauvoir den Dualismus von Transzendenz und Immanenz in ein fruchtbares Wechselverhaeltnis. Es gehe darum, das Denken der weiblichen Existenz damit zu verbinden, dass sie ‚Freiheit‘ beinhalte³⁹⁵, wie auch zu verstehen, dass Immanenz „nicht das Andere der Transzendenz, sondern ihr Ursprung“ sei, infolgedessen „fließt sie in Transzendenz ein“³⁹⁶. Fuer Guenter erlaubt Beauvoirs Ansatz, „Faktoren der biologischen, der psychologischen, der historisch-materialistischen Situation ernst zu nehmen ohne dabei in einen Determinismus zu verfallen.“³⁹⁷ Die Reduktion der Existenz der Frauen auf unausweichliche Fakten, die ihr Schicksal sein sollen, seien „eine menschliche Bestimmung, die der Frau die menschlichen Moeglichkeiten des freiheitlichen Handelns und damit das Menschsein abspricht.“³⁹⁸ In *Das andere Geschlecht* lasse sich vielmehr „ein Konzept von Freiheit finden, das davon ausgeht, dass Menschen biologisch, psychisch, sozial, historisch, kulturell und symbolisch bedingt und dennoch frei sind.“³⁹⁹

Im Kapitel ueber die Psychoanalyse sagt Beauvoir es selbst: “Die Idee der Freiheit ist aber nicht unvereinbar mit dem Vorhandensein bestimmter Konstanten.“⁴⁰⁰, welche aber nicht „schicksalsbestimmend“⁴⁰¹ seien.

8. Ambiguitaet, Doppelsinnigkeit, Mehrdeutigkeit

Ein zentraler Begriff in Beauvoirs existentialphaenomenologischer Philosophie ist jener der *Ambiguitaet*⁴⁰² (*l'ambiguïté*). Auch wenn dieses Konzept in *Das andere Geschlecht* nicht haeufig Erwaehnung findet, sondern eher als implizite Ausgangsbasis dient, liegt es Beauvoirs

³⁹⁵ Ebd., S. 49.

³⁹⁶ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 61.

³⁹⁷ Ebd., S. 51.

³⁹⁸ Ebd., S. 52.

³⁹⁹ Ebd., S. 91.

⁴⁰⁰ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 71.

⁴⁰¹ Ebd., S. 73.

⁴⁰² Das Wort *Ambiguitaet* (von lat. *ambigere*, „nach zwei Seiten treiben“) bedeutet zunaechst einen „Mangel an sprachlicher Eindeutigkeit“ und wird mit „Zweideutigkeit“ uebersetzt. „Abgesehen von dieser Bedeutung erhaelt der Begriff der A. einen bestimmten philosophischen Sinn nach Kierkegaard unter Hinweis auf eine ontologischen ‚Doppelnatur‘ bzw. auf eine ‚unnatuerliche‘ ‚konstitutionelle Zweideutigkeit‘ des Menschen. (...) Merleau-Ponty [versteht] A. als ‚Wesensbestimmung menschlicher Existenz‘ und geschichtlichen Handelns, das sich allenfalls retrograd danach beurteilen laesst, inwiefern es Chancen und Risiken oder auch gute und schlechte Konsequenzen in sich barg. Die A. soll im Wesen der Wahrnehmung bzw. des Handelns und nicht in einer schwankenden Begrifflichkeit liegen. Eine nur konzeptionelle A. liegt vor, wenn etwa der Leib als weder rein dingliche noch auch rein ‚geistige‘ Realitaet oder als einerseits subjektiv, andererseits objektiv Gegebenes beschrieben wird“ (Peter Precht / Franz-Peter Burkhard [Hg.], *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart/Weimar, 1999, S. 20).

Philosophie doch „zentral“ zugrunde, wie Eva Gothlin bemerkt⁴⁰³. In ihrem zwei Jahre vor *Das andere Geschlecht* erschienen Essay „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“⁴⁰⁴ erlaeutert Simone de Beauvoir ihre Auffassung des Begriffs der Ambiguitaet - dessen Verwendung abermals Beauvoirs Naehue zur phaenomenologischen Tradition demonstriert – ausfuehrlicher. Eine genauere Untersuchung dieses Essays kann unser Verstaendnis von Beauvoirs Perspektive des Koerpers und ihre Auffassung des Zusammenhangs von Koerper und Geist vertiefen.

In diesem Essay betont Beauvoir, dass der Existentialismus „von Anfang an eine Philosophie der Ambivalenz, der Doppelsinnigkeit“⁴⁰⁵ gewesen sei, die sich der „wesensmaeszige[n] Ambivalenz“ des Menschen, sowohl Koerper als auch Geist zu sein, „der sowieso nicht zu entkommen sei“⁴⁰⁶ immer gestellt habe. Die „tragische Ambivalenz“⁴⁰⁷ sowohl Koerper als auch Geist zu sein, haetten die Menschen schon von Anbeginn an erfahren, so Beauvoir. Als „vernunftbegabtes Tier“, als „denkendes Schilfrohr“⁴⁰⁸, habe der Mensch jedoch immer versucht „dieser seiner naturgegebenen Lage zu entfliehen, ohne sich indessen aus ihr loesen zu koennen; er ist gleichzeitig Bewusstsein und Bestandteil dieser Welt; er weiss sich als reine Innerweltlichkeit, der keine aeussere Macht etwas anhaben kann, und erfahrt sich doch als Sache, auf der schwer das Gewicht der anderen Sachen lastet“⁴⁰⁹. In der Auseinandersetzung mit dieser grundlegenden Ambiguitaet sei die philosophische Tradition jedoch wenig erfolgreich gewesen, so Beauvoir. “[S]eit es aber Philosophen gibt, seit die Menschen denken, haben sie groszenteils versucht, diese Ambivalenz zu vertuschen. Sie bemuehten sich, den Geist auf die Materie zurueckzufuehren oder die Materie im Geist aufgehen zu lassen oder auch Geist und Materie zu einer besonderen Substanz zu vermengen. Jene Menschen, die den Dualismus akzeptiert haben, schufen eine Rangordnung zwischen Leib und Seele, die es ermoeeglichte, jenen Teil des Ichs zu vernachlaessigen, der sich nicht rechtfertigen liess. Sie

⁴⁰³ Eva Gothlin, „Appell Begehren Ambiguitaet. Ein Vergleich zwischen Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre“, in: *Die Philosophin* 20, a. a. O., S. 85.

⁴⁰⁴ Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O. Die Uebersetzerinnen von Eva Gothlins Text Isolde Schmid und Ursula Konnertz betonen, dass der Begriff *ambiguité* mit dem Wort „Mehrdeutigkeit“ ins Deutsche zu uebersetzen sei und die deutsche Uebersetzung von Alfred Zeller als „Doppelsinnigkeit“ den semantischen Gehalt nur „sehr verkuerzt“ wiedergebe. Im weiteren Verlauf von Beauvoirs Essay werde auch auf das Wort „Ambivalenz“ zurueckgegriffen (vgl. Eva Gothlin, „Ambiguitaet Begehren Appell“, a. a. O., Fn. 5, S. 85). Susanne Moser haelt diesbezuglich fest, dass der Begriff der „Ambiguitaet“ an der Terminologie Sartres und Merleau-Pontys, der Begriff der „Doppelsinnigkeit“ eher an der Hegels orientiert sei (vgl. Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 74).

⁴⁰⁵ Ebd., S. 81.

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 79.

⁴⁰⁸ Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 79.

⁴⁰⁹ Ebd.

leugneten den Tod dadurch, dass sie ihn entweder ins Leben eingliederten oder den Menschen die Unsterblichkeit verhieszen, oder sie leugneten das Leben, indem sie es nur als truegerischen Schleier betrachteten, unter dem sich die eigentliche Realitaet des Nirwana verbarg.⁴¹⁰ So haetten die Morallehren, die einem solchen Denken folgten, stets das gleiche Ziel verfolgt: „die Ambivalenz sollte dadurch aufgehoben werden, dass sich der Mensch entweder vollkommen verinnerlichte oder voellig veraeusserlichte; entweder wich man der Sinnenwelt aus oder man tauchte ganz in sie hinein, entweder strebte man nach Ewigkeit oder gab sich ganz dem Augenblick hin.“⁴¹¹ Auch heute gaebe es „viele Lehren, die es vorziehen, bestimmte Aspekte einer allzu komplexen Situation im Dunkel zu lassen.“⁴¹²

Es sei Kierkegaard gewesen, der zuerst erkannt und ausgesprochen habe, „daz die Doppelsinnigkeit irreduzibel ist, und sich damit gegen Hegel gestellt“⁴¹³ habe. In der Gegenwart sei es Sartre, „der in *Das Sein und das Nichts* diese Doppelsinnigkeit zur grundgenden Definition des Menschen heranzieht, dieses Wesens, dessen Sein darin besteht, nicht zu sein, dieser Subjektivitaet, die nur als Anwesenheit in der Welt wirklich wird, dieser gebundenen Freiheit, dieses Erscheinens fuer-sich, das fuer die anderen unmittelbar gegeben ist.“⁴¹⁴ Nach dieser existentialistischen Ontologie gibt es fuer den Menschen „keine Moeglichkeit, jenes Sein zu werden, das er nicht ist.“⁴¹⁵ Sartre bestimmt den Menschen als „ein Sein, das sich aus dem Nichtsein heraus macht, auf dass das Sein sei.“⁴¹⁶ Die Nichtung des Seins durch den Menschen sei jedoch nicht vergeblich, denn „durch ihn enthuellt sich das Sein, und diese Enthuellung will er. Es gibt eine unmittelbare Weise, dem Sein verhaftet zu sein, die nicht ‚sein wollen‘, sondern ‚das Sein enthuellen wollen‘ bedeutet.“⁴¹⁷ Dieser grundsuetzliche „Riss“ in der menschlichen Existenz, die urspruengliche Bestimmung des Menschen als Negativitaet fuehre letztlich zur Positivitaet der Existenz. Denn erst „[i]ndem sich der Mensch von der Welt losreiszt, macht er sich der Welt gegenwaertig und macht sich die Welt gegenwaertig. Ich moechte diese Landschaft sein, die ich betrachte, ich moechte, daz dieser Himmel, dieses stille Gewaesser sich in mir denken, daz ich ihr Fleisch und Blut gewordener Ausdruck bin, und doch bleibe ich in Abstand von ihnen; aber gerade durch diesen Abstand

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd., S. 80.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd., S. 82.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Ebd.

sind Himmel und Gewaesser mir gegenueber da.“⁴¹⁸ Gleichwohl darf der Mensch „nicht existieren, ohne dieses Sein anzustreben, das er niemals sein wird, aber er kann dieses Streben mit dem damit verbundenen Scheitern wollen. Sein Sein ist Seinsmangel, aber es gibt eine Seinsweise dieses Mangels, die nichts anderes ist als die Existenz.“⁴¹⁹

Im Unterschied zu Hegel sind Beauvoir und Sartre „der Auffassung, dass die Existenz auch in ihrer positiven Selbstbestaetigung noch Negativitaet bleibt, nicht aber zum Endglied einer hoechsten Synthese wird: das Scheitern wird nicht ueberschritten, es wird auf sich genommen; das Dasein bejaht sich als ein Absolutes, das seine Rechtfertigung in sich selbst suchen musz, nicht aber sich aufheben soll, auch wenn es dabei erhalten bliebe.“⁴²⁰ Will der Mensch zu seinem eigentlichen Wesen finden, so „darf er nicht versuchen, die Ambivalenz seines Seins aufzuheben, sondern musz im Gegenteil bereit sein, sie zu verwirklichen: er findet nur zu sich, wenn er bereit ist, sich gegenueber Abstand zu wahren.“⁴²¹ Den (Hegelschen) Versuch den Widerspruch von An-sich und Fuer-sich aufzuheben, bezeichnet Beauvoir als „unmoegliche Synthese“⁴²². Ist der Mensch aber bereit „nicht zu sein, um eigentlich dazusein, dann verzichtet er auf den Traum einer nicht menschlichen Objektivitaet (...) dann weigert er sich auch an absolute Werte zu glauben, die sich als Sachen vor seiner Freiheit erheben wuerden.“⁴²³ Der „Grundentwurf des Menschen“ ist fuer Beauvoir wesensmaessig „ambivalent (...): er will sein, und er will Enthuellung des Seins sein. Wenn er sein will und in diesem Wollen voellig aufgeht, scheitert er; (...) [i]n diesen gescheiterten Versuchen geht die menschliche Transzendenz erfolglos unter.“⁴²⁴ „Wenn der Mensch jedoch mit seinem Willen, Enthuellung des Seins zu sein, uebereinstimmt, dann gewinnt er, weil durch seine Anwesenheit in der Welt die Welt anwesend wird.“⁴²⁵ Diese Enthuellung bedeutet „ununterbrochene Spannung“, „resultierend aus dem Bemuehen, vom Sein Abstand zu bewahren, sich von der Welt loszureissen und sich als Freiheit zu bestaetigen: die Enthuellung der Welt wollen und frei sein wollen ist ein und dieselbe Bewegung“, so Beauvoir.⁴²⁶ Das Sich-Losreissen von der Welt, um als Freiheit wieder in ihr aufzutauchen, bezeichnet Beauvoir auch als „existentialistische

⁴¹⁸ Ebd., S. 83.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Ebd., S. 83/84.

⁴²² Ebd., S. 84.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd., S. 91.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Ebd.

Umkehr⁴²⁷, die der phänomenologischen Reduktion Husserls nahestuende: „wenn der Mensch seinen Willen zum Sein ‚in Klammern setzt‘, gelangt er zum Bewusstsein seiner wirklichen Lage“⁴²⁸, so Beauvoir. Durch diese Umkehr werden „meine Triebe, meine Wünsche, meine Entwürfe, meine Leiden nicht aufgehoben: sie schaltet lediglich jede Möglichkeit eines Scheiterns dadurch aus, dass sie es ablehnt, die Ziele meiner Transzendenz absolut zu setzen, und sie im Zusammenhang mit der Freiheit sieht, die sie entwirft.“⁴²⁹ „[M]eine Freiheit darf nicht versuchen wollen, das Sein einzufangen, sondern muss das Sein enthüllen; die Enthüllung bedeutet den Übergang vom Sein zum Dasein; das von meiner Freiheit angestrebte Ziel ist es, durch die stets verfehlt Dichte des Seins zum Dasein zu gelangen.“⁴³⁰

Die existentialistische Ontologie der Ambiguität von Faktizität und Freiheit weist das menschliche Dasein als grundsätzlich nichtidentisch mit sich selbst aus. Durch seine Denk- und Vernunftfähigkeit ist dem Menschen die Distanz zu sich selbst irreduzibel gegeben. Er/Sie kann letztlich niemals mit sich selbst übereinstimmen. Die fundamentale Trennung vom Sein, von der Ganzheit, lässt den Menschen diese jedoch unaufhörlich suchen und erreichen wollen. Eine sinnlose Passion, die kläglich zum Scheitern verurteilt ist, und trotzdem auf sich genommen werden muss. Verlieren sich die Menschen darin, verlieren sie auch ihre Freiheit. Erkennen sie ihr Scheitern das Sein erreichen zu können jedoch an, haben sie die Möglichkeit ihr ambigues Dasein authentisch zu verwirklichen. Nicht im Sein, aber in der Enthüllung des Seins können sie ihre Freiheit erfüllen.

Wie Beauvoirs Perspektive in *Das andere Geschlecht*, erweist sich auch ihre ontologische Skizze in der „Moral der Doppelsinnigkeit“ als von phänomenologischen Denkmotiven geprägt. Der intentionale Charakter von Erfahrung, den Beauvoir in ihrer Rezension von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* als Überwindung der klassischen Subjekt/Objekt-Dichotomie begrüsst, bildet das ontologische Fundament ihres Ethikentwurfs. Bei aller Unterschiedlichkeit von Faktizität und Freiheit sind diese untrennbar miteinander verbunden, ja bedingen einander. Dies bezeugt Beauvoirs Feststellung, dass die Freiheit zu wollen und die Enthüllung des Seins zu wollen, ein und dieselbe Bewegung sei. Die wechselseitige Bezogenheit der beiden Existenzmodi besteht auch in die andere Richtung: die

⁴²⁷ Ebd., S. 84.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Ebd., S. 96.

Welt wird erst durch meine Anwesenheit anwesend, und die Menschen machen sich aus dem Nicht-sein, *damit* das Sein sei. Mein Abstand zur Welt ist Garant sowohl dafuer, dass ich darin auftauchen, als auch dafuer, dass diese vor mir/um mich auftauchen kann. Die Enthuellung des Seins macht mein Sein zu Dasein. In Anlehnung an die Husserlsche *epoché* bezeichnet Beauvoir diese existenzielle Haltung als „existenzielle Umkehr“, als Haltung, die es „ablehnt, die Ziele meiner Transzendenz absolut zu setzen, und sie im Zusammenhang mit der Freiheit sieht, die sie entwirft“⁴³¹.

Die ontologische Ambiguitaet des menschlichen Daseins findet ihren Widerhall auf der moralischen Ebene als Spannung zwischen dem Ich und dem anderen und auf der erkenntnistheoretischen Ebene als Ueberschreitung der klasssischen Subjekt/Objekt-dichotomie. So wie mich die ontologische Ambiguitaet von Faktizitaet und Freiheit dazu verpflichtet nicht einfach zu sein, sondern mein Sein zu enthuelen, soll mein Dasein authentisch sein, so bin ich auf moralischer Ebene dazu verpflichtet mit meiner Freiheit auch immer die Freiheit des anderen zu wollen, meine Freiheit auf der des anderen zu gruenden. Dies verpflichtet mich auch dazu jene anderen zu befreien, deren Freiheit unterdrueckt wird, so Beauvoir⁴³². In diesem Essay fasst Beauvoir den Begriff der Autonomie neu und weiter. So kommt der individuellen Freiheit, die alleine eine Existenz zu begruenden vermag, nach wie vor hoechster Wert zu, diese wird aber im Kontext anderer Freiheiten gesehen. „The individual is still accorded absolute value and still recognized as the foundation of its own existence, but it is also situated among others who sustain it. Autonomy may be the ground of the value of the I, but it also directs us to the value of the other and requires the I be responsive to demands of the we”⁴³³, so Debra Bergoffen. Eva Gothlin zufolge beschreibt Beauvoir in „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“ „die Existenz als eine, die nicht erfuehlt sein kann, wenn sie auf das Selbst begrenzt ist. Die menschliche Existenz begehrt die Existenz des Anderen“⁴³⁴.

„Weit mehr als blosz eine Erweiterung von Sartres Stimme bildet *Fuer eine Moral der Ambiguitaet* eine komplexe Umarbeitung miteinander streitender Stroemungen innerhalb der

⁴³¹ Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 84.

⁴³² Als Beispiele nennt Beauvoir Sklaven und Frauen, im speziellen den „Negersklave[n] des 18. Jahrhunderts“, der noch kein Bewusstsein von seiner Unterdrueckung entwickelt hatte und „die in einem Harem eingesperrte Mohammedanerin“, die beide „ueber keine Moeglichkeit, sich gegen die sie unterdrueckende Kultur zu wenden“ verfuegen (ebd., S.102). „Sobald jedoch eine Befreiung als moeglich erscheint, ist der Verzicht auf eine Ausnuetzung dieser Moeglichkeit ein Verzicht auf die Freiheit, ein Verzicht, der Unredlichkeit bedeutet und eine positive Schuld ist“, so Beauvoir (ebd.).

⁴³³ Debra Bergoffen, „Out from Under. Beauvoir’s Philosophy of the Erotic“, in: Margret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 185.

⁴³⁴ Eva Gothlin, „Appell Begehren Ambiguitaet“, a. a. O., S. 94.

kontinentalen Tradition“⁴³⁵, so Bergoffen. „Es nimmt die phänomenologischen, dialektischen, marxistischen und existentialen Gedanken auf, die bei französischen Intellektuellen der vierziger Jahre verbreitet waren“⁴³⁶. Bergoffen zufolge „beschreibt Beauvoir die Dynamik der Intentionalität neu und verbindet die Ontologie des Existentialismus mit einer Ethik. Ihre späteren philosophischen Werke *Das andere Geschlecht* und *Soll man Die Sade verbrennen?* entfalten die feministischen Implikationen dieser Ethik, indem sie die radikalen Möglichkeiten der Beschreibung der Intentionalität in *Für eine Moral der Ambiguität* erkundet“⁴³⁷. Nach Bergoffen unterteilt Beauvoir in „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“ die Intentionalität in zwei Momente: „einen Moment, welches das Sein enthüllt, und einen Moment, welches das enthüllende Ich mit dem des enthüllten Seins gleichsetzt.“⁴³⁸ Während beim ersten Moment die Phänomenologie Husserls anklingt, sei die Darstellung des zweiten Moments „ein Echo auf Hegel“⁴³⁹. „Beide Momente befinden sich im Widerstreit, aber sie sind auch miteinander verknüpft. Ihre Verbindung ist der Grund dessen, was Beauvoir die Ambiguität der menschlichen Situation nennt, wie es auch die Quelle ihrer eigenen unverwechselbaren philosophischen Sicht ist.“⁴⁴⁰ Beauvoir bestimmt „das Bewusstsein als Ort widerstreitender Begehren: des Begehrens, das Sein zu enthüllen, und des Begehrens zu sein“⁴⁴¹. Dabei stellt Beauvoir selbst „das Moment der Enthüllung in den Mittelpunkt“ und umgibt es, anders als Sartre, der die Freiheit auf ontologischer Ebene mit Angst verknüpft, mit der Stimmung der Freude. Damit verlagert Beauvoir den Schwerpunkt einer existentialistischen Ethik. Die Ängste der Freiheit, von denen Sartre spricht, die den Menschen in Situationen der Unaufrichtigkeit treiben, drücken sich in Beauvoirs Perspektive als das Begehren zu sein aus, über das „die Freuden der Intentionalität, die sich darin zeigen, die Bedeutungen des Seins zu offenbaren, die Oberhand gewinnen“⁴⁴². Freilich kann „das Begehren zu sein, nicht zunichte

⁴³⁵ Debra Bergoffen, „Intentionale Ängste bekaempfen“, in Silvia Stoller / Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, 1997, S. 188. Die Uebersetzerin von Bergoffens Essay gibt den Titel der deutschen Uebersetzung von Simone de Beauvoirs *Pour une morale de l'ambiguité* veraendert wieder und verwendet anstelle des Wortes „Doppelsinnigkeit“ den Ausdruck „Ambiguität“.

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ Ebd., S. 187.

⁴³⁸ Ebd., S. 188.

⁴³⁹ Ebd., S. 189.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Ebd. Die von Bergoffen hervorgehobenen zwei Momente der Intentionalität rufen die in Kapitel 4.1. erwähnten zwei verschiedenen Freiheitsmodelle in Erinnerung. Dort war die Rede davon, dass, wenn den Menschen die Möglichkeit zur Freiheit auch grundsätzlich zukomme, diese von ihnen doch bewusst bejaht und verwirklicht werden muss.

⁴⁴² Ebd., S. 190.

gemacht werden. Es kann jedoch auf verschiedene Weise gelebt werden. Es kann auf den Entwurf der Unaufrichtigkeit verzichten, die Distanz zwischen sich selbst und dem Objekt seines Begehres zu zerstören, indem es seines Entzueckens beim Enthüllen des begehrten Objekts gedenkt⁴⁴³, so Bergoffen. Die Unaufrichtigkeit kann vermieden werden, indem die Spannungen der Intentionalität auf sich genommen werden. Die Enthüllung der Bedeutung/en von Welt sind für Beauvoir irreduzibel mit der Verwirklichung der Freiheit des Individuums verbunden, welche wiederum untrennbar mit der Freiheit des Anderen verknüpft ist. Beauvoir dazu im Zitat: „[D]ie Welt enthüllen wollen, die Freiheit aller Menschen wollen – das ist ein und dasselbe Wollen“⁴⁴⁴. Bergoffen betont, dass Ethik für Beauvoir „nicht eine Angelegenheit unparteiischer Verantwortlichkeit“⁴⁴⁵ sei. „Sie ist existentielle Bejahung. Indem wir unsere Verantwortung dem Anderen gegenüber auf uns nehmen, drücken wir den freudigen Sinn der Intentionalität aus.“⁴⁴⁶

8.1. Ambiguität des weiblichen Körpers und Begehrens

Im Hinblick auf Beauvoirs Auffassung von Autonomie und gegenseitiger Abhängigkeit stellt Eva Gothlin fest, dass „Gleichzeitigkeit“⁴⁴⁷ das fundamentale Kennzeichen der Ambiguität des Menschseins sei. „Nach Beauvoir sind wir beides, getrennt voneinander und verbunden miteinander, ein einzigartiges Subjekt und ein Objekt für andere, Bewusstsein und Körper, frei und unfrei.“⁴⁴⁸ Gothlin zufolge bringt Simone de Beauvoir in *Das andere Geschlecht* das Konzept der Ambiguität „mit dem weiblichen Körper und Begehren in Verbindung“⁴⁴⁹. Gothlin verweist auf die „interessante Tatsache“, „dass die Beschreibung von weiblichem Begehren, wie auch von weiblicher Verkörperung / Verleiblichung sich mit Beauvoirs eigener Definition des Menschseins als ambigüe deckt.“⁴⁵⁰

Das Phänomen körperlicher Selbstentfremdung, von dem bereits die Rede war, das Beauvoir bei Frauen vor allem im Zusammenhang mit Menstruation und Schwangerschaft

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 194. Bergoffen zitiert Simone de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 137.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 195.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Eva Gothlin, „Appell Begehren Ambiguität“, a. a. O., S. 85.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 86.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 91.

beschreibt, wie auch die unterschiedliche Beziehung der Geschlechter zu ihrem jeweiligen Koerper, versteht Gothlin im Licht von Beauvoirs Konzept der Ambiguitaet. „Wenn sie menstruiert oder wenn sie schwanger ist, ist sie sich entfremdet und sie erfahrt sich als sich entfremdet, weil sie dann unter dem Zugriff der menschlichen Art steht. ‚Wie der Mann ist die Frau ihr Koerper: aber ihr Koerper ist etwas anderes als sie.‘ Somit ist die Frau und ist nicht ihr Koerper, ihre Beziehung dazu ist ambigue. Sie deckt sich nicht vollstaendig mit ihm, waehrend der Mann immer sein Koerper ist.“⁴⁵¹ Diese Ambiguitaet spiegle sich im Phaenomen der Schwangerschaft auch insofern wider, als die Frau dann zugleich sie selbst und ein anderes Wesen sei. Fuer Gothlin bedeutet dies, „dass Beauvoir in *Das andere Geschlecht* die Frau expliziter als den Mann als Verkoerperung der Ambiguitaet des Menschseins sieht, Ambiguitaet, die voneinander getrennt und gegenseitig abhaengig, sowohl Bewusstsein als auch Koerper sein, bedeutet.“⁴⁵²

Dies trifft fuer Gothlin auch in Bezug auf Beauvoirs Vorstellung des weiblichen Begehrens zu. „Anders als das Begehren des Mannes ist das weibliche Begehren im ganzen Koerper ausgebreitet, es hat ihren ganzen Koerper befallen und ist nicht von einem Willensakt gesteuert. Die Frau ist somit aktiver, aktivierter Koerper und Seele, jedoch macht sie sich selbst auch in gewissen Sinne zu einem Objekt. Sie ist zugleich Subjekt und Objekt.“⁴⁵³ Wird die Norm der maennlichen Libido auf die Beschreibung der weiblichen Libido angewandt, wie die Psychoanalyse dies tue, so scheint die Idee einer ‚passiven Libido‘, von der Beauvoir spricht, ein Widerspruch zu sein. Beauvoir jedoch behauptet, „dass sie sich nicht auf Passivitaet im traditionellen Sinn“⁴⁵⁴ beziehe. „Sich zum Objekt *machen*, sich passiv *geben* ist etwas ganz anderes als ein passives Objekt *sein*“⁴⁵⁵, so Beauvoir. Waehrend sich maennliches Begehren „in einem Organ“ konzentrierte, das eine „instrumentelle Ausrichtung des Begehrens“ ermutige, welches die traditionelle Subjekt/Objekt-spaltung widerspiegle und unterstuetze, wird im Unterschied dazu bei der Frau der ganze Koerper erogen, „da die erogenen Zonen, die sich

⁴⁵¹ Ebd., S. 86/87. Gothlin zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 53.

⁴⁵² Ebd., S. 87.

⁴⁵³ Ebd., S. 88. In Fn. 24 zitiert Gothlin eine Textstelle Beauvoirs, in der diese beschreibt, dass die „erotische Transzendenz“ des jungen Maedchens darin bestuende, „Beute zu werden, um Beute zu machen. Es wird ein Objekt und es erfasst sich als Objekt. Mit Ueberraschung entdeckt es diesen neuen Aspekt seines Seins: es hat den Eindruck sich aufzuspalten. Statt genau mit sich uebereinstimmen, beginnt es ploetzlich, ausserhalb zu existieren“ (Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 412).

⁴⁵⁴ Ebd., S. 89.

⁴⁵⁵ Ebd. Gothlin zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 461.

entwickeln, so zahlreich sind“⁴⁵⁶. Die Beziehung zum Anderen verlaufe bei Frauen daher jenseits von Instrumentalitaet, so Gothlin. Fuer Gothlin hat weibliches Begehren nach Beauvoir den Charakter eines „Appells“⁴⁵⁷, eines „Anrufs des Anderen“⁴⁵⁸. Anders als fuer Sartre, fuer den Begehren irreduzibel mit Gewalt verbunden und sexuelle Vereinigung „sodomasochistische Dialektik“⁴⁵⁹ sei, sei diese fuer Beauvoir „ein Verschmelzen mit dem Anderen, wo Autonomie gleichzeitig aufgefuehrt und aufgeloeset ist“⁴⁶⁰ Gothlin zitiert dazu Beauvoir: „ (...) Die Dimension des *Anderen* bleibt. Tatsache aber ist, dass die Alteritaet keinen feindlichen Charakter mehr hat. Eben dieses Bewusstsein von der Vereinigung der Koerper in ihrer Trennung macht den Geschlechtsakt so aufregend. Und er ist es umso mehr, als die beiden Wesen, die gemeinsam ihre Grenzen negieren und behaupten, gleichartig und doch unterschiedlich sind.“⁴⁶¹ In der Perspektive des (heterosexuellen) weiblichen Begehrens sind beide Subjekt und Objekt. An spaeterer Stelle schreibt Beauvoir: „In Wirklichkeit ist der Mann genau wie die Frau Fleisch und folglich Passivitaet, ein Spielball der Hormone und der Art, eine aengstliche Beute des Begehrens. Und im Fieber der fleischlichen Lust ist die Frau genau wie der Mann Einwilligung, freiwillige Gabe, Aktivitaet.“⁴⁶² Anders als Sartre sieht Beauvoir das Begehren „nicht als Konflikt zwischen Bewusstsein und Koerper“⁴⁶³, sondern fuer sie ist „die authentische sexuelle Beziehung eine konkrete und koerperliche Form wechselseitiger Anerkennung zwischen zwei bewussten Wesen“⁴⁶⁴. Fuer Sartre sei „Begehren auf verschiedene Art bedrohlich, weil der Koerper dazu tendiert, das Bewusstsein zu ueberwaeltigen“⁴⁶⁵. Fuer Beauvoir hingegen ist „[d]ie authentische sexuelle Vereinigung (...) Anerkennung zwischen zwei Bewusstseinen, hier in ‚konkreter und fleischlicher Form‘ aufgefuehrt. Begehren wird nicht als Bedrohung fuer das Bewusstsein gesehen, im Begehren kann man nach Beauvoir das ‚schaerfste Bewusstsein von dem anderen und dem Ich haben“⁴⁶⁶.

Abschliessend zieht Gothlin eine Parallele zwischen Beauvoirs Konzept der Ambiguitaet und der Beschreibung des weiblichen Koerpers bei der Differenzphilosophin Luce Irigaray. Bei

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 90.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 93.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 93.

⁴⁶¹ Ebd. Gothlin zitiert Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 490.

⁴⁶² Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 895.

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 98.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd. Die Zitate entstammen aus Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 490.

aller Unterschiedlichkeit der beiden Philosophinnen bringen, Gothlin zufolge, beide den weiblichen Körper und das weibliche Begehren mit dem Gedanken der Ambiguität in Verbindung. Nach Luce Irigaray sind die Unterschiede der Geschlechter irreduzibel und das weibliche Geschlecht in der herrschenden symbolischen Ordnung, die Irigaray als Repräsentation des männlichen Geschlechts sieht, nicht repräsentiert und auch nicht repräsentierbar. Irigarays zentrales Anliegen ist es, den verstummten weiblichen Körper zum Sprechen zu bringen. Ebenso wie Beauvoir beschreibe Irigaray „die Unmöglichkeit, weibliches Begehren und weibliche Sexualität zu einer Einheit zu reduzieren, zu etwas nicht-ambiguum: die Frau ist ‚(...) weder eins noch zwei‘ und ihr Begehren ist ‚vielfältig‘ (plurielle)“, so Gothlin⁴⁶⁷. Weiters sagt Irigaray, „dass der weibliche Körper nicht solch klare Grenzen hat wie der Männliche. Der Mann kann im Koitus in die Frau eindringen und das Kind verlässt den weiblichen Körper bei der Geburt.“⁴⁶⁸ Irigaray bezeichnet den weiblichen Körper als ‚Schwelle‘. „Die Schwelle der Lippen, die für Dichotomie und Oppositionen Fremde sind.“ Das weibliche Geschlecht ist somit eins und zwei, es ist beides, drinnen und draussen – es ist ambiguum.⁴⁶⁹ Für beide Philosophinnen sei „Ambiguität in Verbindung zu Frauen etwas Positives“ und beinhalte auch „das Bild einer anderen, unterschiedlichen Beziehung zum Anderen“⁴⁷⁰, so Gothlin.

9. Existenz als Ort der Ambiguität

„In beiden Geschlechtern spielt sich das gleiche Drama von Fleisch und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab“⁴⁷¹, so Beauvoir. „Sie leben jeder auf seine Art die seltsame Doppeldeutigkeit der Fleisch gewordenen Existenz.“⁴⁷² Der Existenzbegriff vereint die verschiedenen Aspekte, die das Frausein für Beauvoir ausmachen. Beauvoir habe die Wichtigkeit des Existenzbegriffs für ihr Werk betont, dieser bilde den Hintergrund ihrer

⁴⁶⁷ Ebd. Gothlin zitiert Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, a. a. O., S. 27.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Ebd. Gothlin zitiert Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, 1984, S. 24.

⁴⁷⁰ Ebd. Gothlin betont an dieser Stelle, dass keine der beiden Philosophinnen essentialistisch gelesen werden sollte.

⁴⁷¹ Ebd., S. 896.

⁴⁷² Ebd., S. 895.

Analyse, so Susanne Moser⁴⁷³. „[I]n der synthetischen Einheit der Existenz“⁴⁷⁴ koexistieren die verschiedenen Existenzmodi des menschlichen Daseins. Die Existenz stellt die unaufhoerliche Bewegung dar, die die verschiedenen Aspekte des Daseins aufgreift und gleichzeitig transzendiert. Andrea Guenter fuehrt an, dass Beauvoir den Begriff der Existenz von Maurice Merleau-Ponty uebernommen habe. „Die Existenz hat keine willkuerlichen Attribute, keinen Inhalt, der nicht dazu beitraegt ihr ihre Gestalt zu geben, sie laesst in sich selbst kein reines Faktum zu, weil sie die Bewegung darstellt, durch die die Tatsachen aufgenommen werden“⁴⁷⁵, so Andrea Guenter Beauvoir zitierend. „Diese Aussage beinhaltet, dass es, wenn der Mensch als Existenz betrachtet wird, keine Fakten und Bedingungen gibt, die im Menschen an sich vorhanden sind und sein Tun bestimmen.“⁴⁷⁶ In dieser Hinsicht gibt es keinen qualitativen Unterschied zwischen der Freiheit, der Faktizitaet oder der Situation. Sie tragen gleichermassen zur Gestaltwerdung der Existenz bei. Beauvoir dazu: „Man kann den immanenten und transzendenten Aspekt der lebendigen Erfahrung nie trennen: was ich fuerchte oder begehre, ist immer eine Spielart meiner eigenen Existenz, aber alles widerfaehrt mir ueber das, was nicht ich ist.“⁴⁷⁷ Der Koerper ist mit der Existenz unmittelbar verwoben, ist aber nur durch die Situation zu verstehen, welche sich wiederum „erst im Vollzug der Existenz enthuehlt“⁴⁷⁸. Menschen sind immer aktiv, sie greifen die sie bestimmenden Fakten und Bedingungen unausgesetzt auf. Die Existenz stelle also die unausgesetzte Bewegung des Aufgreifens und Verarbeitens dar.

Der Frau obliege nun die Erkenntnis, „dass das Frausein an die Ambiguitaet der Existenz gekoppelt ist und nicht an das biologische Geschlecht“⁴⁷⁹, so Susanne Moser. Andrea Guenter zufolge verleiht die Existenz Tatsachen Sinn, die nicht der menschlichen Natur angehoren, aber auch solchen, die unhintergebar sind, wie z.B. „dass der Mensch sterblich ist und dass er andere Koerper braucht um zur Existenz zu kommen.“⁴⁸⁰ Gemaess Guenter gelinge es Simone de Beauvoir mittels des Existenzbegriffs „den alten philosophischen Dualismus von Essenz und

⁴⁷³ Vgl. Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 222.

⁴⁷⁴ Ebd.

⁴⁷⁵ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg, 1951, S. 26. zit.n. Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 53 (Guenter zitiert nach der ersten im Jahr 1951 im deutschsprachigen Raum erschienen Uebersetzung von *Das andere Geschlecht*). Beauvoirs Definition der Existenz entspricht fast wortwoertlich jener Merleau-Pontys (vgl. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, 1993 [Reprint], Paris, S. 198).

⁴⁷⁶ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 53.

⁴⁷⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 217.

⁴⁷⁸ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 222.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 54.

Kontingenz zu ueberwinden.“⁴⁸¹ Es gaebe „unhintergehbare Fakten“ einerseits und „gewachsene Bedingungen“ andererseits, „sowie die Bewegung, die diese zugleich aufgreift.“⁴⁸² Beauvoir behalte zwar den grundsuetzlichen Dualismus von Transzendenz und Immanenz bei, „zugleich gelingt es ihr, diesen Dualismus durch die Entdeckung der menschlichen Seite des Werdens zu ueberwinden, naemlich der Entdeckung, dass Menschen Existenz sind“⁴⁸³.

Fuer Beauvoir sind in diesem Sinne die Kategorien und Erkenntnisse der Biologie, der Psychoanalyse, des historischen Materialismus, die sie im ersten Teil von *Das andere Geschlecht* diskutiert, zwar durchaus hilfreich, doch „gleichermaszen auszerstande, eine konkrete Frau zu erfassen. Es gibt einen existenziellen Unterbau, der sowohl die individuellen Dramen wie die Wirtschaftsgeschichte der Menschheit umfasst und der es allein ermoeeglicht, diese einzigartige Form – ein Leben – als Ganzes zu verstehen.“⁴⁸⁴ An der Freudschen Theorie schaezt Beauvoir, dass „der Existierende ein Koerper ist: die Art, wie er sich anderen Koerpern gegenueber als Koerper empfindet, gibt seine existentielle Situation konkret wieder.“⁴⁸⁵ Ebenso sei an der marxistischen Theorie wahr, „dass die ontologischen Ansprueche des Existierenden je nach den materiellen Moeglichkeiten, die sich ihm bieten, konkrete Gestalt annehmen, was vor allem jene betrifft, die die Technik ihm eroeffnet.“⁴⁸⁶ „Wenn aber Sexualitaet und Technik nicht in die Gesamtheit der menschlichen Realitaet integriert werden, koennen sie allein nichts erklaeern“⁴⁸⁷, so Beauvoir weiter. Sie existieren fuer den Menschen nur insofern konkret, „sofern er sie unter der globalen Perspektive der Existenz erfasst“⁴⁸⁸.

An der Psychoanalyse, so Guenter, kritisiere Beauvoir auch deren subjektivistischen Standpunkt, der darin bestuende, „dass die Frau in dem Masze Weib sei, wie sie sich als solches fuehlt. Damit bestimme nicht die Natur die Frau, sondern sie allein, was sie ist. Damit waere Frau sein ein rein subjektiver Faktor, was Beauvoir mit dem Existenzbegriff ablehnt, denn dieser besagt, wie gesagt, dass die Menschen das aufgreifen, was sie selbst sind, zusammen mit dem, was ihnen begegnet und folglich an sie von auszen bzw. als Tatsache

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Ebd., S. 49.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 85.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Ebd.

herantritt. Die Existenz ist fuer Beauvoir nicht auf Subjektivitaet zu reduzieren.⁴⁸⁹ Guenter weiter: „Die Existenz ist eine ontologische Form.“⁴⁹⁰ Gerade auch anhand der von Beauvoir beschriebenen Schwierigkeiten des Maedchens die weibliche Rolle zu uebernehmen, wird fuer Guenter deutlich, dass die Menschen, Beauvoir zufolge, ueber die Natur nicht willkuerlich verfuegen und sie hinter sich lassen koennen. Die Menschen bestimmen lediglich welche Rolle etwas und folglich auch die Natur fuer sie spielt. Die „Menschen werten, wenn sie aufgreifen“⁴⁹¹ Beauvoir dazu: „Der Wert der Muskelkraft, des Phallus, des Werkzeugs kann nur in einer Welt von Werten definiert werden: er wird bestimmt durch den grundlegenden Entwurf des Existierenden, der sich auf das Sein hin transzendiert.“⁴⁹²

In Beauvoirs Forderung an die Frauen ihre Transzendenz zu verwirklichen, schwingt immer wieder, wenngleich auch eher implizit, die Notwendigkeit der Setzung eigener Werte mit. An einer Stelle bemerkt sie feststellend: „In Wirklichkeit haben die Frauen den maennlichen Werten nie weibliche entgegengesetzt;“⁴⁹³, was sie an anderer Stelle als schwerwiegendes Uebel geisselt. „Der schwere Fluch, der auf ihr lastet, besteht darin, dass der Sinn ihrer eigenen Existenz nicht in ihren Haenden liegt.“⁴⁹⁴ Fuer Guenter muss „die Suche der Frau nach eigenen Werten (...) anerkannt werden.“⁴⁹⁵ Eine solche Suche, ein solches Unterfangen, wuerde Transzendenz auf seiten der Frauen auch erst tatsaechlich ermoeeglichen. „Erst die Moeglichkeit der Bewertung jenseits der vorgesehenen Bewertungen bringt Transzendenz in einem engeren Sinne zuwege.“⁴⁹⁶ Fuer Guenter heisst „*Transzendenz* (...) diesen Ausfuehrungen zufolge, dass die Menschen ihre natuerlichen Bedingungen ueberschreiten koennen, ohne dass die Natur ueberwunden werden muss und kann. Dafuer steht bei Beauvoir der Begriff *Existenz*.“⁴⁹⁷ Menschen seien keine psychologischen Tiere. Ihnen komme vielmehr Existenz zu.

Dem Begriff des Daseins von Martin Heidegger und dem des Leibes von Maurice Merleau-Ponty nahestehend, eroeffnet der Begriff der Existenz eine dritte Dimension, die den Dualismus von Transzendenz und Immanenz, Koerper und Geist gleichzeitig verbindet und ueberschreitet, ohne dabei deren Eigencharakter aufzuheben. Vor allem „vor dem Hintergrund

⁴⁸⁹ Ebd., S. 60.

⁴⁹⁰ Ebd.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 85.

⁴⁹³ Ebd., S. 90/91.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 568.

⁴⁹⁵ Andrea Guenter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 60.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 61.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 60.

neuester feministischer Diskussionen in denen die ‚Bedeutung‘ als menschlich-sprachliche Leistung der Determination des Menschseins durch nicht-sprachliche Faktoren gegenuebergestellt wird⁴⁹⁸, seien die Beauvoirschen Ausfuehrungen wichtig und erhellend, so Guenter.

10. Authentizitaet vs. Unaufrichtigkeit, Unwahrhaftigkeit

Der Begriff der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*), ein weiterer Schluesselbegriff der Existenzphilosophie Sartres und Beauvoirs, erschliesst eine weitere Dimension des Daseins, auch im Hinblick auf den Koerper. Der Begriff geht zurueck auf Heideggers Konzept der *Eigentlichkeit*, das Beauvoir und Sartre im Rahmen der Existenzphilosophie zum Begriff der *Authentizitaet* weiterentwickelten. Die Authentizitaet ist ein Gradmesser der Wahrhaftigkeit der menschlichen Existenz und gleichzeitig eine Aufforderung, sich an dieser nicht schuldig zu machen. „Sie fordert den Menschen auf, seine je eigene ‚Geworfenheit‘, seine Besonderheit des ‚In-der-Welt-seins‘ auf sich zu nehmen und weder in eine gesellschaftliche Rolle, noch in ein fiktives Ideal zu fluechten.“⁴⁹⁹ Der Begriff haengt eng mit der Frage danach zusammen, ‚wer‘ jemand ist. Der Existenzialismus geht davon aus nicht sagen und bestimmen zu koennen, was oder wer jemand ‚ist‘. Die Identitaet ist nichts Festgelegtes oder Fixes, sondern in einem staendigen Werden begriffen. Erst am Ende des Lebens ist es moeglich zu sagen, wer oder was der oder die Betreffende gewesen ist. Die Identitaet bestimmt sich allein durch das Handeln und die Projekte auf die sich ein Individuum hin entwirft. Flicht eine Person ihre Freiheit, wird ihr Leben unauthentisch. Es ist dann gekennzeichnet von Unaufrichtigkeit oder Unauthentizitaet, der *mauvaise foi*, die den Charakter einer moralischen Verfehlung hat. So wie es in jedem Individuum einen fundamentalen Anspruch gibt, sich als Freiheit und als Subjekt zu behaupten, gibt es nach Beauvoir und Sartre eine diesem widersprechende Tendenz im Subjekt seine Freiheit zu fliehen. „[M]an vermeidet so die Angst und Spannung einer selbstverantwortlichen Existenz“, so Beauvoir.⁵⁰⁰

Unter dem Titel „Rechtfertigungen“ fuehrt Beauvoir im dritten Teil des zweiten Buches von *Das andere Geschlecht* drei unauthentische weibliche Existenzweisen vor, die auf verschiedene

⁴⁹⁸ Ebd., S. 71.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 146.

⁵⁰⁰ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 17.

Art und Weise ihre Freiheit fliehen: die Narzisstin, die in Ermangelung eines echten Entwurfs und Engagements ihr gesamtes Interesse auf ihr eigenes Ich lenkt, das sie masslos vergrößert, „bis es Alles fuer sie ist“⁵⁰¹, die Liebende, die sich aus Liebe selbst aufgibt und damit auf ihren Entwurf verzichtet, und die Mystikerin, die in der Liebe zu Gott, in der religioesen Ekstase den Bezug zu ihrem Selbst und zur Welt verliert. Beauvoir dazu im Wortlaut: „Die mystische Glut kann wie die Liebe und der Narzissmus selbst in ein aktives und unabhaengiges Leben einbezogen werden. Doch an sich koennen diese Bemuehungen um individuelles Heil nur scheitern. Entweder setzt die Frau sich mit einem Irrealen – ihrem Double oder Gott - in Verbindung, oder sie schafft eine irrealer Beziehung zu einem realen Wesen. Jedenfalls hat sie keinen Zugriff auf die Welt. Sie tritt nicht aus ihrer Subjektivitaet heraus. Ihre Freiheit bleibt unerfuellt. Die einzige Moeglichkeit, sie authentisch zu erfuellen, waere die, sie durch positives Handeln in die menschliche Gesellschaft hinein zu entwerfen.“⁵⁰²

Das Konzept der Authentizitaet hat jedoch noch eine weitere Komponente. Wie bereits festgestellt, mache ich mich an meiner Existenz schuldig, wenn ich meine Freiheit unverwirklicht lasse. Dies gilt allerdings genauso fuer die andere Seite der Existenz, die Faktizitaet. Ich kann zwar vor der „grundsuetzlichen Ambiguitaet des Menschseins, zugleich In-der-Welt-sein und Transzendenz zu sein, die Augen verschliessen“.⁵⁰³ Soll mein Dasein aber authentisch sein, muss ich auch meiner Faktizitaet gerecht werden. Beauvoir dazu in der „Moral der Doppelsinnigkeit“: „Zum Menschsein gehoert also die Moeglichkeit, dieses Menschsein nicht verwirklichen wollen zu koennen. Um sich vewirklichen zu koennen, musz sich der Mensch als Sein, das ‚sich zum Nichtsein macht, auf dasz Sein sei‘, erkennen. Aber die Unredlichkeit ermoeoglicht es, an jedem beliebigen Punkt innezuhalten: man kann davor zurueckschrecken, sich zum Nichtsein zu machen, kann vor dem Dasein zurueckweichen; oder man kann sich unredlicherweise als Sein oder auch als Nichts hinstellen; man kann seine Freiheit nur als abstrakte Unabhaengigkeit verwirklichen oder im Gegenteil verzweifelt den Abstand leugnen, der uns vom Sein trennt. Alle Irrtuemer sind moeglich, da der Mensch Verneinung ist, und ihr Grund ist die Angst, die der Mensch vor der Freiheit hat.“⁵⁰⁴ Susanne Moser dazu: „Die Flucht vor der Freiheit ist die Unwahrhaftigkeit (*mauvaise foi*), die darin besteht, nur den einen Teil der Existenz anzuerkennen – sei es Faktizitaet, sei es

⁵⁰¹ Ebd., S. 783.

⁵⁰² Ebd., S. 840.

⁵⁰³ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 218.

⁵⁰⁴ Simone de Beauvoir, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, a. a. O., S. 99.

Transzendenz.⁵⁰⁵ Dies heisst nichts anderes, als dass die Anerkennung der koerperlich-leiblichen Dimension des Daseins bei Simone de Beauvoir auch auf moralischer Ebene eingefordert wird. Erkenne ich die Tatsache meines koerperlich/leiblichen Frauseins nicht an, wie dies gegenwaertig etwa im Kontext postfeministischer und queerer Theorien in der Annahme geschieht, dass „das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentitaet (*gender*) gewesen“⁵⁰⁶ sei, dann handle ich im Beauvoirschen Sinne unauthentisch. In der Einleitung zu *Das andere Geschlecht* formuliert Simone de Beauvoir in aller Deutlichkeit: “Die Begriffe vom Ewigweiblichen, von der schwarzen Seele, vom juedischen Charakter abzulehnen, bedeutet ja nicht zu verneinen, dass es heute Juden, Schwarze, Frauen gibt: Diese Verneinung waere fuer die Betroffenen keine Befreiung, sondern eine Flucht ins Unauthentische. Selbstverstaendlich kann keine Frau, ohne unaufrichtig zu sein, behaupten, sie stuede jenseits ihres Geschlechts.“⁵⁰⁷

11. Wege der Befreiung. Gleichheit, Differenz oder *Féminitude*?

Entgegen einer verbreiteten feministischen Rezeption, die Beauvoirs Betonung des Menschseins der Frau und ihrer Utopie einer „vollkommene[n] oekonomischen und gesellschaftliche[n] Gleichheit“⁵⁰⁸ der Geschlechter dahingehend interpretiert/e, dass Beauvoir die Frauen vom Frausein emanzipieren und zu Maennern machen wolle⁵⁰⁹, besteht Simone de Beauvoir sehr wohl auf einer Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern. „Zunaechst einmal ist zu sagen, dass bestimmte Unterschiede zwischen Mann und Frau immer bestehen bleiben werden. Da die weibliche Erotik und folglich die sexuelle Welt der Frau eine besondere Gestalt haben, bleibt nicht aus, dass sie in der Frau auch eine besondere Sinnlichkeit und Empfindsamkeit erzeugen. Ihre Beziehungen zum eigenen Koerper, zum maennlichen Koerper, zum Kind werden nie identisch mit denen sein, die der Mann zu seinem Koerper, zum weiblichen Koerper, zum Kind unterhaelt. Diejenigen, die soviel von ‚Gleichheit in der Unterschiedlichkeit‘ reden, sollten wohl die letzten sein, die bestreiten, dasz es Unterschiede in

⁵⁰⁵ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 77.

⁵⁰⁶ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 24.

⁵⁰⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 10.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 896.

⁵⁰⁹ Vgl. z. B. Céline T. Léon, “Beauvoir’s Woman: Eunuch or Male?”, in: Margret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 137-159.

der Gleichheit geben kann“⁵¹⁰, so Beauvoir am Schluss von *Das andere Geschlecht*. „Im Gegenteil, erst wenn die Versklavung der einen Hälfte der Menschheit mitsamt dem ganzen verlogenen System, das dazu gehört, einmal abgeschafft ist, wird die ‚Unterteilung‘ der Menschheit ihre authentische Bedeutung offenbaren, wird das von zwei Menschen gebildete Paar seine wahre Gestalt finden“⁵¹¹, so Beauvoir weiter. An einer Stelle charakterisiert Beauvoir ihre Vorstellung von weiblicher Emanzipation dahingehend, dass Frauen, um „ein vollständiges, dem Mann gleichgestelltes Individuum zu sein“, ebenso „Zugang zur männlichen Welt“⁵¹² gewährt werden müsse, wie ihn der Mann zur weiblichen hat. Dies bedeutet aber nicht, ja darf nicht bedeuten, dass die Frau auf ihre Weiblichkeit verzichten solle. „Sie lehnt es ab, sich auf ihre weibliche Rolle zu beschränken, weil sie sich nicht verstümmeln will. Würde sie aber auf ihr Geschlecht verzichten, wäre dies ebenfalls eine Verstümmelung. Der Mann ist ein geschlechtlicher. Die Frau kann nur dann ein vollständiges Individuum und dem Mann ebenbürtig sein, wenn auch sie ein geschlechtlicher Mensch ist. Auf ihre Weiblichkeit verzichten hiesse, auf einen Teil ihres Menschseins verzichten.“⁵¹³ Im letzten Teil von *Das andere Geschlecht* behandelt Beauvoir die Situation der „unabhängigen Frau“ und deren schwierige, weil zerrissene Lage. Jene scheint „zwischen der Vergangenheit und der Zukunft hin- und hergerissen. (...) [S]ie fühlt sich in ihrem weiblichen Fleisch ebenso unwohl wie in ihrer männlichen Aufmachung. Sie muss sich häuten und ihre eigenen Kleider schneiden. Dahin kann sie nur dank einer kollektiven Evolution gelangen“⁵¹⁴, so Beauvoir. Das „Schneiden eigener Kleider“ spielt auf die Durch/Setzung eigener Werte an, die die Forderung nach Einlass und Einpassung in bereits vorhandene, männlich geprägte Strukturen überschreitet.

Anders als Sartre, der in seiner antirassistischen Schrift *Schwarzer Orpheus*⁵¹⁵ die *Négritude*⁵¹⁶ als einzig authentische Befreiungsstrategie Schwarzer darstellt, habe Beauvoir jedoch kein Befreiungsmodell einer *Féminitude* entwickelt, das „die bewusste Wahl der

⁵¹⁰ Ebd., S. 898.

⁵¹¹ Ebd., S. 899.

⁵¹² Ebd., S. 847.

⁵¹³ Ebd., S. 844.

⁵¹⁴ Ebd., S. 892.

⁵¹⁵ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Schwarzer Orpheus*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg, 1986.

⁵¹⁶ „Der Begriff der *Négritude* wurde im Zuge der Dekolonisation in den 1930er Jahren von frankophonen Intellektuellen wie vor allem Aimé Césaire (Antillen), L.S. Senghor (Senegal) und L.G. Damas (Guyana) als politischer Begriff schwarzer Selbstbestimmung entwickelt und dem kolonialen Assimilationsangebot einer *Francité* (die Kolonisierten assimilierend zu Franzosen werden zu lassen) gegenübergestellt“ (<http://www.de.wikipedia.org/wiki/négritude> [Stand: 7. 8. 2008]). Siehe dazu auch: Aimé Césaire, *Ueber den Kolonialismus*, Berlin 1968 ; Léopold Sédar Senghor, *Négritude und Humanismus*, Duesseldorf, 1967.

Weiblichkeit⁵¹⁷ in den Mittelpunkt stellen würde, moniert Susanne Moser. Für Sartre ist der/die Schwarze in gewissem Sinn „zur Authentizität verdammt“⁵¹⁸, weil er/sie nicht unerkant als Weisse/r unter Weissen leben und sein/ihr Schwarzsein verbergen kann. Dieses Merkmal teilen Frauen mit farbigen Menschen. In *Schwarzer Orpheus* betont Sartre, dass der/die Schwarze zuerst ein Bewusstsein von sich als Schwarze/r entwickeln, sich seiner/ihrer Rasse bewusst werden muss, um sich befreien zu können. „Auch wenn der Schwarze eine Gesellschaft ohne Privilegien anstrebe, wo die Pigmentierung seiner Haut als blosser Zufall angesehen werde, sollte er dennoch zunächst den Weg der Separation gehen“⁵¹⁹, so Sartre. Dieser „antirassistische Rassismus ist der einzige Weg, der zur Beseitigung der Rassenunterschiede führen kann“⁵²⁰, betont Sartre. „Der Schwarze muss also zuerst einmal versuchen sich als Schwarzer zu denken, sich eine bestimmte gemeinsame Qualität im Denken und Verhalten geben, die man Négritude nennt.“⁵²¹ Und weiter: „Die Négritude ist wie die Freiheit Ausgangspunkt und letztes Ziel: es geht darum, sie vom Unmittelbaren zum Mittelbaren übergehen zu lassen, sie zu thematisieren“⁵²². Bei der Négritude handle es sich weder um eine Essenz, die es zu verwirklichen gälte, noch um den Mythos der ‚Schwarzen Seele‘, der von den Weissen als Mittel der Unterdrückung und des Ausschlusses geschaffen wurde, sondern „um eine bewusste Wahl“⁵²³, weist Moser hin. „Die bewusste Wahl einer Négritude oder Féminitude darf also nicht verwechselt werden mit einer Zuschreibung von ausen, die aufgrund auserer Merkmale eine ganz bestimmte Identität festlegt. Vielmehr handelt es sich um eine bewusste Wahl, sich seiner Weiblichkeit oder seinem Schwarzsein in positiver Weise zu nähern“⁵²⁴, so Moser. Diese bedeute auch keine Festlegung. So könne sich eine von dieser Identität auch mittels einer transgener oder transsexuellen Lebensweise distanzieren. Moser betont, dass die „bewusste Wahl der Weiblichkeit (...) ein wichtiger Schritt zur Authentizität [sein könnte], ohne unbedingt ein Rückfall in eine Essentialisierung der Weiblichkeit oder eine Rückkehr zum Mythos der Weiblichkeit bedeuten zu müssen.“⁵²⁵ In ihren späteren Interviews hat Simone de Beauvoir „eine Weiblichkeit oder Féminitude, die aus

⁵¹⁷ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 234.

⁵¹⁸ Ebd., S. 233.

⁵¹⁹ Ebd.

⁵²⁰ Ebd. Moser zitiert Jean-Paul Sartre, *Schwarzer Orpheus*, a. a. O., S. 45.

⁵²¹ Ebd.

⁵²² Ebd. Moser zitiert Jean-Paul Sartre, *Schwarzer Orpheus*, a. a. O., S. 57.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd., S. 237.

⁵²⁵ Ebd., S. 234.

einer Wahl heraus gesetzt wird und eigene wertstiftende Elemente in sich traegt⁵²⁶ immer mit der Begrueung abgelehnt, dass der Glaube an eigene weibliche Werte den Glauben an eine weibliche Natur, gegen den sie sich immer verwahrt habe, voraussetzen wuerde. In Mosers Augen hat Beauvoir diesbezieglich nicht genug differenziert „zwischen einem essentialistischen Begriff von Weiblichkeit, einer weiblichen Natur, und einer Weiblichkeit im Sinne von Féminitude, die aus einer Wahl gesetzt wird. Auch die Abgrenzung gegenueber dem Mythos der Weiblichkeit verlaeuft oft nur sehr unscharf.“⁵²⁷ Maennlichen Werten gegenueber wuerde Beauvoir diese Skepsis jedoch nicht entgegenbringen, so Moser. „In demselben Interview in dem sie weibliche Werte ablehnt, erkennt sie die Welt selbst als eine maennliche an und fordert die Frauen auf, sich die von Maennern geschaffenen Werte anzueignen, statt sie abzulehnen.“⁵²⁸ Ihrem existentialistischen Ansatz folgend, muesste Beauvoir vorgegebene maennliche Werte und Identitaeten genauso in Frage stellen, so Moser. Moser zufolge beinhaltet *Das andere Geschlecht* jedoch durchaus Elemente, die in die Richtung einer Féminitude weisen. So betone Beauvoir immer wieder, „dass die Frau sich entdecken muesste, so wie sie wirklich ist und nicht so, wie sie vom Mann konstituiert wird.“⁵²⁹ Sie muesse sich endlich selbst als Subjekt setzen, und zwar als ‚andere‘ und nicht als gleiche“, vielmehr muesse sie „die Schaetze ihrer Weiblichkeit“⁵³⁰ entdecken. Fuer Moser resultiert daraus, dass die „reflektierte, bewusste Entscheidung zur Weiblichkeit als Weg der Befreiung (...) im *Anderen Geschlecht* also sehr wohl angelegt, jedoch nicht weiter ausgearbeitet ist.“⁵³¹

12. Konklusion

Anliegen der vorliegenden Untersuchung war die Theoretisierung des Frauenkoerpers in der feministischen Philosophie zu untersuchen. Vor dem Hintergrund des Befunds einer

⁵²⁶ Ebd., S. 236.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Ebd., S. 234.

⁵³⁰ Ebd. Wie Moser anfuehrt, betont Simone de Beauvoir in einem Interview mit Alice Schwarzer im Jahr 1972, dass es „ein Irrtum gewesen sei, zu glauben, dass die Probleme der Frauen sich in einer Entwicklung zum Sozialismus von selbst loesen wuerden“ (ebd., S. 231). Der Sozialismus, der verwirklicht worden sei, habe lediglich die Produktionsverhaeltnisse, nicht aber die Menschen veraendert. Es muesse ebenso die Struktur der Familie veraendert werden, so Beauvoir (vgl. Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Koeln, 1999).

⁵³¹ Ebd.

tendenziellen „Somatophobie“ zeitgenoessischer feministischer und *gender*-Theorien bestand das weitere Ziel darin den Frauenkoerper fuer die aktuelle Debatte philosophisch wiederzugewinnen. Zu diesem Zweck wurde die Philosophie Simone de Beauvoirs einer eingehenden Analyse unterzogen, deren Ergebnis nicht nur Beauvoirs von feministischer Seite lange Zeit kritisierte Koerperfeindlichkeit in ein neues Licht rueckt, sondern darueber hinaus die ausserordentliche Bedeutung des Frauenkoerpers fuer Beauvoirs Philosophie aufzeigt. Beauvoirs Verstaendnis und Theoretisierung des weiblichen Koerpers kann die aktuelle Debatte auf vielfaeltige Weise bereichern. Ihre Analyse zeigt zunaechst die Bedeutsamkeit des Frauenkoerpers fuer das Zustandekommen und die Perpetuierung des (nach wie vor asymmetrischen) Geschlechterverhaeltnisses. Die differente Gestalt des weiblichen Koerpers, seine Faehigkeit zu Menstruation und Prokreation stellen nach Beauvoir den Grund fuer die „Aenderung“ und Subordination der Frauen dar. Im Unterschied zu zeitgenoessischen *gender*-Theorien, die den koerperlichen Aspekt von Geschlechtlichkeit ausser Acht lassen und einzig auf ihren kulturellen Aspekt reduzieren, ist und bleibt der Koerper Beauvoir zufolge wesentliches Element der Situation der Frau/en, ohne diese zu determinieren. Eine Verleugnung der Tatsache der eigenen Leiblichkeit ist nur um den Preis von „Authentizitaet“ moeglich. Nach Beauvoir ist der Mensch, ist die Frau ein Wesen, das seinen *beiden* grundsuetzlichen Vermoegen, der Freiheit/Transzendenz, wie auch der Faktizitaet/Immanenz gerecht zu werden hat. In der Konzeption des Zusammenspiels der beiden Bereiche behaelt Beauvoir den klassischen Dualismus von Koerper und Geist einerseits bei, wie sie diesen andererseits ueberschreitet. Fuer diese Doppeldeutigkeit steht bei Beauvoir der Begriff der „Ambiguitaet“. Die Frau ist beides, Koerper und Geist, Subjekt und Objekt, autonom und abhaengig von anderen, und sie ist beides immer gleichzeitig. Gleichwohl Simone de Beauvoir Koerper und Geist als distinktiv voneinander unterschieden analysiert, versteht sie beide Bereiche als irreduzibel aufeinander bezogen. Jeder der beiden bringt den jeweils anderen in seiner Eigenart erst hervor. Die physische Existenz ist Bedingung fuer das Erscheinen von Freiheit, derer es umgekehrt bedarf, um die Enthuellung der Welt zu ermoeeglichen. Auch Beauvoirs Bezugnahme auf zwei einander widersprechende Koerperkonzepte, die traditionelle cartesianische Auffassung des Koerpers als Objektkoerper einerseits, und die phaenomenologische Auffassung des Koerpers als Leib, als vom Subjekt erlebten und erfahrenen Koerper andererseits, ist vor dem Hintergrund des Begriffs der Ambiguitaet zu verstehen: Die Frau *ist* zugleich Leib, wie sie einen Koerper *hat*.

Bibliographie

- Angerer, Marie-Luise, „Zwischen Ekstase und Melancholie. Der Koerper in der neueren feministischen Diskussion“, in: *L'Homme. Europaeische Zeitschrift fuer feministische Geschichtswissenschaft* 5/1 (1994), S. 28-44.
- Arp, Kristana, „Beauvoir's Concept of Bodily Alienation“, in: Margret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park/Pennsylvania, 1995, S. 165-179.
- Beauvoir, Simone de, „Fuer eine Moral der Doppelsinnigkeit“, in: Dies., *Soll man de Sade verbrennen?*, Hamburg, 1983, S. 77-192. Frz. *Pour une morale de l'ambiguité*, Paris, 1947.
- Dies., *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg, 1992.
Frz. *Le deuxième sexe*, Paris, 1949.
- Dies., Interview mit Alice Schwarzer, in: Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*, Koeln, 1999.
- Becker-Schmidt, Regina / Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Feministische Theorien zur Einfuehrung*, Hamburg, 2000.
- Bergoffen, Debra, „Out from Under. Beauvoir's Philosophy of the Erotic“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park/Pennsylvania, 1995, S. 179-192.
- Dies., „Intentionale Aengste bekaempfen“, in: Silvia Stoller / Helmuth Vetter (Hg.), *Phaenomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, 1997, S. 187-206.
- Dies., „Zum Ding an sich des Patriarchats“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher (Hrsg.), *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg, 2005, S. 29-45.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main, 1991. Amerik. *Gender Trouble*, London, 1990.
- Duden, Barbara, „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkoerperung. Ein Zeitdokument“, in: *Feministische Studien* 11/2 (1993), Heftschwerpunkt *Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘*, S. 24-33.
Feministische Studien 11/2 (1993), Heftschwerpunkt *Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘*.

- Giuliani, Regula, „Der uebergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler“, in: *Phaenomenologische Forschungen*, Neue Folge 2, 1. Halbband 1 (1997), S. 104-125.
- Gothlin, Eva, „Appell Begehren Ambiguitaet. Ein Vergleich zwischen Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre“, in: *Die Philosophin* 20, Oktober (1999), Heftschwerpunkt *Simone de Beauvoir 50 Jahre Das andere Geschlecht*, S. 84-98.
- Guenter, Andrea, „Von den Moeglichkeiten ‚Frau‘ zu sagen“, in: dies., *Weibliche Autoritaet, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie*, Koenigstein/Taunus, 1996, S. 33-56.
- Dies., „Der Sternenhimmel in uns‘. Transzendenz, Geschlechterdifferenz und die Suche nach Rueckbindung bei Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, den Frauen des Mailaender Frauenbuchladens und den Philosophinnen von Diotima, Koenigstein/Taunus, 2003.
- Hammer, Felix, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phaenomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn, 1974.
- Heinaemaa, Sara, „Was ist eine Frau? Butler und Beauvoir ueber die Grundlagen der Geschlechterdifferenz“, in: *Die Philosophin* 20, Oktober (1999), Heftschwerpunkt *Simone de Beauvoir 50 Jahre Das andere Geschlecht*, S. 62-85.
- Dies., „Simone de Beauvoir’s Phenomenolgy of Sexual Difference“, in: *Hypatia* 14/4, (Fall 1999), Special issue *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, S. 114-132.
- Irigaray, Luce, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt, 1980.
Frz. *Speculum de l’autre femme*, Paris, 1974.
- Klinger, Cornelia, „Zwei Schritte vorwaerts, einer zurueck- und ein vierter darueber hinaus. Die Etappen feministischer Auseinandersetzung mit der Philosophie“, in: *Die Philosophin* 12, 6/2 (1995), S. 81-97.
- Kruks, Sonia, „Teaching Sartre about Freedom“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park/Pennsylvania, 1995. S. 79-97.
- Landweer, Hilge, „Generativitaet und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte“, in: Gesa Lindemann/Theresa Wobbe, *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht*, Frankfurt/Main, 1994, S. 146-176.
- Lerner, Gerda, *Die Entstehung des Patriarchats*, Frankfurt u.a., 1995. Amerik. *The*

- Creation of Patriarchy*, Oxford, 1986.
- Meyer, Ursula I., *Einfuehrung in die feministische Philosophie*, Aachen, 1992.
- Moser, Susanne, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tuebingen, 2002.
- Muraro, Luisa, „Die denkende Differenz der Geschlechter. Eine italienische Einfuehrung“, in: *Feministische Studien* 12/2 (1994), S. 71-80.
- Nagl-Docekal, Herta, „Was ist Feministische Philosophie?, in: Dies. (Hg.), *Feministische Philosophie*, Wiener Reihe, Band 4, Wien/Muenchen, 1994, S. 7-38.
- Dies., *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/Main, 1999.
- Oliver, Kelly, „Fuer eine feministische Phaenomenologie des Sehens“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher (Hrsg.), *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg, 2005, S. 171-207.
- Die Philosophin* 20, Oktober (1999), Heftschwerpunkt *Simone de Beauvoir 50 Jahre Das andere Geschlecht*.
- Precht, Peter / Franz-Peter Burkhard (Hg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart/Weimar, 1999.
- Price, Janet / Margrit Shildrick (eds.), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Edinburgh, 1999.
- Schischkoff Georgi (Hg.), *Philosophisches Woerterbuch*, Stuttgart, 1991.
- Schroeter, Susanne, *FeMale. Ueber Grenzverlaeuft zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt/Main, 2002.
- Simons, Margret A. (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park / Pennsylvania, 1995.
- Spelman, Elizabeth, „Woman as Body. Ancient and Contemporary Views“, in: *Feminist Studies* 8/1 (1982), 109-131.
- Stoller, Silvia, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phaenomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/Main, 1995.
- Dies., „Merleau-Ponty im Kontext der feministischen Theorie“, in: Regula Giuliani (Hrsg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, Muenchen, 2000, S. 199-226.
- Dies., „Feministische Phaenomenologie“, in: *Information Philosophie* 2 (Mai 2001), S. 44-49.
- Dies., „Koeper oder Sprache. Judith Butler phaenomenologisch hinterfragt“, in:

Sprache, Koerper und Politik. Neue Ergebnisse der feministischen Theorie und Geschlechterforschung. Mitteilungen des Instituts fuer Wissenschaft und Kunst 57/3-4 (2002), 25-31.

Dies. / Veronica Vasterling / Linda Fisher (Hrsg.), *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg, 2005.

Dies., „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, in: Dies. / Veronica Vasterling / Linda Fisher (Hrsg.), *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg, 2005, S. 139-170.

Vintges, Karen, „Zur Aktualitaet von Beauvoirs Denken“, in: *Die Philosophin* 20, Oktober (1999), Heftschwerpunkt *Simone de Beauvoir 50 Jahre Das andere Geschlecht*, S. 99-113.

Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phaenomenologie der Leiblichkeit*, Frankfurt/Main, 2000.

Waniek, Eva / Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Wien, 2001.

Young, Iris Marion, „Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik“, in: Elisabeth List / Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhaeltnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main, 1989, S. 37-65.

Elektronische Ressourcen

<http://www.de.wikipedia.org/wiki/négritude> [Stand: 7. 8. 2008].

Lebenslauf

geb. am 11. 7. 1970 in Wien als Tochter von Marianne (kfm. Angestellte) und Rupert Scheufler (Goldschmied).

1976 – 1980 Volksschule (G. W. Pabstg. 2, 1100 Wien)

1980 – 1989 Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium V (Rainerg. 39, 1050 Wien),
Neusprachliches Gymnasium, Reifeprüfung im März 1989.

Inskription an der Universität Wien im Frühjahr 1989. Zunächst Studium der Anglistik /
Fächerkombination. Zur Finanzierung des Studiums diverse Jobs u.a. in der Markt- und
Meinungsforschung, im Einzelhandel, als Sprachtrainerin in Nachhilfeinstituten und als
Übersetzerin. Wechsel auf das Studium der Philosophie / Anglistik im Jahr 2000.

Wissenschaftliche Publikationen:

Eva Scheufler / Ursula Ziegler, „Körper, Sprache und Erkenntnis. Zur Bestimmung eines
Verhältnisses im Bereich der Feministischen Philosophie / Geschlechterforschung“, in:
Psychologie in Oesterreich 21, 4/2001, Themenschwerpunkt *Psychologie der Geschlechter –
Gender Studies*, S. 337/338.

Linda Fisher, „Der fundamentale Charakter der sexuellen Differenz“, uebers. von Eva
Scheufler und Erik Vogt, in: Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des
Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Wien, 2001, S. 219-238.