GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Relire Beauvoir. "Das Andere Geschlecht" sechzig Jahre später

Galster, Ingrid

2010

https://doi.org/10.25595/3778

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Galster, Ingrid: *Relire Beauvoir. "Das Andere Geschlecht" sechzig Jahre später*, in: FGS (Freiburger GeschlechterStudien), Jg. 16 (2010) Nr: 1, 109–128. DOI: https://doi.org/10.25595/3778.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ingrid Galster

Relire Beauvoir. *Das Andere Geschlecht* sechzig Jahre später

Bevor ich mich dazu äußere, was von Simone de Beauvoirs Untersuchung *Das andere Geschlecht* sechzig Jahre nach ihrem Erscheinen 1949 zu halten ist, möchte ich das Werk selbst vorstellen, denn, wie man immer wieder feststellen kann, ist es sehr wenig gelesen worden und reduziert sich für viele auf den vielleicht meistzitierten Satz der gesamten feministischen Literatur: „On ne naît pas femme: on le devient." Ein Satz, der unterschiedlich übersetzt und paraphrasiert wird, weil der Kontext, in dem er steht, selten genau bekannt ist, obwohl das Buch als Bibel des Feminismus gilt. Ich werde versuchen, die Charakterisierung knapp zu halten.[1]

Genese

Zunächst: Wie kam Beauvoir dazu, *Das andere Geschlecht* zu schreiben? Nach dem Zweiten Weltkrieg war die *First Wave* (die sogenannte Suffragettenbewegung) zu Ende; die Frauen hatten 1944 auch in Frankreich endlich das Wahlrecht bekommen, und die *Second Wave*, die in Frankreich erst im Umkreis des Pariser Mai 1968 entstand, war noch weit entfernt. Folgt man Beauvoirs eigenen Angaben, so wollte sie über sich schreiben, d. h. ihre Autobiografie, und als Philosophin, die sie war, ging sie das Thema systematisch an: Was hatte es für sie bedeutet, eine Frau zu sein? Im Grunde gar nichts – zu diesem Schluss kam sie zunächst, denn nie habe ihr jemand ein Gefühl der Unterlegenheit vermittelt. Unter ihren Kommilitonen und Kollegen war sie anerkannt wie ein Mann. Die republikanischen Institutionen, vor allem die anonymen *Concours*, die schon früh effektiver als etwa in Deutschland für Chancengleichheit im Erziehungswesen sorgten, hatten dies möglich gemacht. Sartre, mit dem sie alle Projekte besprach, habe ihr jedoch zu bedenken gegeben, dass sie als Mädchen anders erzogen worden sei als ein Junge. Verlässt man sich auf Beauvoirs Erinnerung, so gab diese Bemerkung den Ausschlag. Sie ging ihr nach und war selbst am meisten erstaunt über das, was sie entdeckte: Die Welt, in der sie seit nunmehr fast vierzig Jahren lebte, war eine männliche Welt, ihre Kindheit

war von Mythen geprägt, die von Männern gemacht worden waren und auf die sie anders reagiert hätte, wenn sie ein Junge gewesen wäre. Beauvoir gab ihr autobiografisches Projekt zunächst auf und befasste sich mit der Lage der Frau im Allgemeinen. Mit der ihr eigenen Arbeitswut und Gründlichkeit las sie sich in kürzester Zeit durch alles hindurch, was die Pariser Bibliotheken zu diesem Thema zu bieten hatten, und holte sich zusätzlich noch Anregungen in den USA. Es entstand ein enzyklopädisches Werk von fast 1000 Seiten.

Das Werk

Fundiert wird dieses Werk ausdrücklich in einer ‚existentialistischen Ethik'. Jedes Bewusstsein, das sich kontingent, d.h. ontologisch nicht begründet, in der Welt vorfindet, strebt danach, sich selbst im Handeln eine Identität zu geben. Dieser Selbstentwurf in Freiheit macht für Beauvoir wie für Sartre die Würde des Menschen aus. Wer sich ihm entzieht, handelt schuldhaft. Beauvoir sieht jedoch den Fall vor, dass man an der Selbstüberschreitung gehindert werden kann. Dies charakterisiert die Lage der Frau, denn andere haben bereits ihre Rolle festgelegt. Wie kam es dazu und wie kann die Frau aus der Abhängigkeit in die Unabhängigkeit gelangen? Diese Frage liegt ihrer Untersuchung zugrunde.

In einer Art Forschungsbericht befragt Beauvoir zunächst die Psychoanalyse und den historischen Materialismus auf mögliche Antworten. Diese beiden Erkenntnisansätze galten damals als die fortschrittlichsten, zu denen der Existentialismus in Konkurrenz trat. Der Körper spielt offenbar für sie zunächst eine so geringe Rolle, dass Sartre sie daran erinnern muss, auch die Biologie hinzuzuziehen. Alle drei Disziplinen lassen sie, wie zu erwarten, unbefriedigt. In der Psychoanalyse Freuds erkennt sie die Spuren der männlichen Perspektive: Es handelt sich für sie um die moderne Version der Frau als Mängelwesen, der Frau, die immer nur in Relation zum Mann gedacht wird. Die Annahme, dass es ein Unbewusstes gibt, das mich steuert, stellt für sie im Übrigen einen Determinismus dar, der mit ihrer Freiheitsphilosophie unvereinbar ist. Am historischen Materialismus setzt sie aus, dass es in der klassenlosen Gesellschaft, wäre sie erst realisiert, keinen Unterschied mehr gäbe zwischen Männern und Frauen, weil alle nur noch Arbeiter – also gleich – seien. Auch die Daten der Biologie haben als solche für Beauvoir keine Aussagekraft, sie bedürfen der Interpretation. Ob eine Frau weniger Muskeln hat als ein Mann, ist an sich noch nicht bedeutsam; diese Tatsache erhält erst Sinn aufgrund ihrer Funktion innerhalb eines bestimmten Kontextes. Dasselbe gilt für Schwangerschaft und Mutterschaft. Wie sie erlebt werden, hängt Beauvoir zufolge von dem Wert ab, den man ihnen innerhalb einer gegebenen Gesellschaft beimisst.

Beauvoir hat also in den drei Disziplinen, die sie untersucht hat, keine Antwort auf ihre Frage gefunden, warum die Frau an der Selbstüberschreitung – oder ‚Transzendenz' – gehindert und in die ‚Immanenz' gezwungen wurde,[2] anders gesagt, warum der Mann dauerhaft zum Subjekt und die Frau zum Objekt wurde. In der Geschichte, die sie in einem Schnelldurchgang von den

Urhorden bis zu ihrer eigenen Gegenwart durchmisst, findet sie jedoch selbst die Antwort. Es ist die Reproduktion der Gattung, die die Frauen in die Immanenz zwang, während die Männer ihre Situation transzendierten und die Welt annektierten, um das Überleben der Gattung zu sichern.[3] Gebären als unkontrollierte und unreflektierte Fortpflanzung erlaubt keine ontologische Begründung; der *homo faber* verwirklicht sich dagegen in Freiheit. Die Kasernierung und Selbstentfremdung der Frau wird noch durch Mythen zementiert, die Beauvoir eindrucksvoll von der Antike über die Literatur des 20. Jahrhunderts bis hin zum täglichen Leben aufzeigt.

Die Gesamtanlage der Untersuchung entspricht dem Verfahren, das Sartre „synthetische Anthropologie" oder später „progressiv-regressive Methode" nannte. Das erste Buch zeigt die Konditionierung auf, die die Gesellschaft der Frau zuteil werden lässt; im zweiten Buch wird vor allem ermittelt, wie diese Konditionierung subjektiv erfahren wird. Und hier steht nun zu Beginn der berühmte Satz: „Man wird nicht als Frau geboren: Man wird dazu gemacht." So lautet meine Übersetzung, die sich durch die Fortsetzung des Textes rechtfertigt. Denn: „Kein biologisches, psychisches, ökonomisches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das Menschenweibchen in der Gesellschaft annimmt; vielmehr bringt die Zivilisation das Produkt (…) hervor, das als weiblich bezeichnet wird." Und weiter: „Nicht mysteriöse Instinkte machen Mädchen passiv, kokett oder mütterlich; diese ‚Berufung' wird ihnen vielmehr von klein auf andressiert" (Beauvoir 1976, II, 13 f; meine Übersetzung). Biologisches Geschlecht und soziale Rolle werden hier radikal voneinander abgekoppelt: Das eine prädestiniert nicht für das andere. Wenn es in der Geschichte der Menschheit dennoch so war, dann, weil es Nutznießer gab, die es so wollten. Beauvoir zeichnet die für ihre Zeit (und ihre Klasse) typische Lebenschronologie der Frau nach. Wie im Einzelnen werden Mädchen zu dem programmiert, was die Gesellschaft unter ‚Frau' versteht? Wie wird diese Programmierung empfunden? Wieso bedingt die Institution der Ehe, die Beauvoir ablehnt, die Prostitution? Welche typischen Arten des Selbstbetrugs hat die Situation der Frau zur Folge? Zwei Bedingungen müssen vor allem als Voraussetzung für die Befreiung erfüllt sein: Geburtenkontrolle und ökonomische Unabhängigkeit durch Teilnahme der Frauen an der Erwerbsarbeit. Beauvoir, die in diesem Buch ihre idealistische Philosophie in Richtung auf einen existentialistisch fundierten Marxismus überschreitet – neben Hegel, Husserl und Heidegger verarbeitet sie auch Marx, Engels und Bebel –, geht davon aus, dass ein Sozialismus, der diesen Namen verdient, den Frauen am ehesten diese Möglichkeiten bietet.[4] Sie partizipiert an dem, was Jean-François Lyotard dreißig Jahre später als „métarécit" bezeichnen sollte (Lyotard 1979).

Was war 1949 neu?

Mit dieser zeittypischen Fortschrittsgläubigkeit, die sich auch in der unkritischen Bewunderung des *homo faber* äußert, ist aus meiner Sicht schon das Element benannt, das viele heute am stärksten als überholt ansehen. Wenn man Beauvoirs Werk richtig einordnen will, ist daneben aber auch und vor allem zu unterstreichen, was 1949 völlig neu war. Mit der Trennung von biologischem Geschlecht und sozialer Rolle begründet Beauvoir das, was später *gender* genannt wurde, d.h. den Begriff ‚Frau' als gesellschaftliches Konstrukt – gemeinhin wird dieses Konzept der US-amerikanischen Forschung Jahrzehnte später zugeschrieben (so etwa noch von Hof 2003, 331). Dasselbe ist der Fall, wenn es in der Genderforschung um die Opposition von Selbst und Anderem geht, Subjekt und Objekt (vgl. ebd.): Beauvoir ist die Erste, die das Geschlechterverhältnis systematisch mit philosophischen Kategorien angeht, wobei sie zahlreiche andere Disziplinen für ihre Untersuchung heranzieht – Biologie, Psychoanalyse, Anthropologie, Geschichte, Soziologie usw. –, das heißt Pluri- oder Transdisziplinarität praktiziert, was heute zu den Standards gehört, wenn man Drittmittel für Geschlechterforschung einwerben will. In ihrem Buch liefert sie auch neben der Mythenkritik erste Beispiele für feministische Literaturkritik, deren Begründung ebenfalls der US-amerikanischen Genderforschung zugeschrieben wird.[5] Sie thematisiert unverblümt Sexualität, Abtreibung, Homosexualität und Prostitution und zeigt, dass das Private politisch ist – bevor dieser Satz zum Slogan wurde. Damit begeht sie einen Tabubruch und löst im Mai 1949 einen Skandal aus, als das Kapitel über die sexuelle Initiation der Frau in den *Temps modernes* – der Zeitschrift, die Sartre, sie und andere 1945 gegründet hatten – vorveröffentlicht wurde.[6] Sie hatte etwas thematisiert, worüber man zuvor nur hinter vorgehaltener Hand gesprochen hatte, und machte damit Probleme diskursfähig – und verhandelbar –, die auf diese Weise breiter ins öffentliche Bewusstsein Eingang finden konnten.

Die US-amerikanische Rezeption

Aber nicht sofort. Denn trotz des Skandals, den das Buch auslöste, wurde es in Frankreich zunächst nur isoliert von Einzelnen gelesen – vielen galt es als schwer verdaulich. In den USA, wo die Feminismusbewegung einen Vorsprung hatte, wurde es jedoch intensiver rezipiert. Dass eine Reihe von Erkenntnissen Beauvoirs US-Amerikanerinnen zugeschrieben wird, liegt daran, dass sie unerkannt (da ohne Nachweis) Eingang in die Publikationen fanden, die den Feminismus 20 Jahre später über den Globus verbreiteten.[7] Auf meinem Beauvoir-Kolloquium 1999 sprach eine Teilnehmerin Kate Millett darauf an. Sie antwortete nicht ungeschickt: „It was a revelation! How could it have been a source?" (Galster 2004c, 16). Während die Ideen Beauvoirs über US-amerikanische Vermittlung auch nach Frankreich zurückkehrten, wo sie wichtige Figuren der Frauenbefreiungsbewegung der 1970er Jahre beeinflussten, entstanden gleichzeitig Gegenentwürfe auf einer völlig anderen Denkgrundlage, von der

aus Beauvoir und der von ihr inspirierte emanzipatorische Egalitätsfeminismus nicht nur als veraltet, sondern als der Sache der Frauen (wenn nicht der Menschheit) abträglich bezeichnet wurden. Ich spreche von den Ansätzen von Hélène Cixous, Luce Irigaray und Julia Kristeva, die erst in den USA, wo eine neue Generation von Akademikerinnen sie euphorisch rezipierte, zu einer Gruppe mit dem trügerischen Etikett *French Feminism* zusammengefasst wurden. So unterschiedlich ihre Ansätze sind, konvergieren sie doch in einer psychoanalytisch fundierten Rationalitätskritik. Man spricht auch von Poststrukturalismus. Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich zu diesen Ansätzen geäußert (Galster 1999b) und berücksichtige hier nur in extremer Verkürzung das, was ihr Verhältnis zur Theorie Beauvoirs beleuchtet.

Eine männliche Philosophie?

Hélène Cixous kritisiert mit Jacques Derrida das Denken in binären Oppositionen, denn es begründet Hierarchie: Das erste Glied konstituiert sich mit Hilfe dessen, was es als sein anderes ausschließt. Alle Oppositionen gehen auf das grundlegende Paar ‚Mann/Frau' zurück. Die Frau ist das Verdrängte, sie garantiert das Funktionieren des Systems. Abschaffen kann man es nicht, nur destabilisieren. Diesem Zweck dient die von Cixous kreierte *écriture féminine*, in der sich die besondere Trieborganisation der Frau niederschlagen soll. Sie löst „logozentrische" Eindeutigkeit in Polysemie, Unentscheidbarkeit auf. Man kann auch von poetischer Vieldeutigkeit sprechen. Luce Irigaray kommt zu ähnlichen Schlüssen. In ihrer Dissertation stellt sie 1974 fest, dass die Frau im abendländischen Denken immer nur als Spiegel des Mannes erscheint. Der Mann setzt sich als Absolutes, die Frau wird in Bezug auf ihn definiert, sie ist kein Wesen *sui generis*. Auch Irigarays Gegenmittel ist Ambiguisierung, Verflüssigung von festem Sinn, bei der sie allerdings andere Verfahren verwendet als Cixous.

Zunächst fällt durchaus eine Ähnlichkeit mit dem begrifflichen Instrumentarium Beauvoirs auf, bei der sich Cixous und Irigaray zweifellos starke Anregungen geholt haben. Auch Beauvoir hatte den Objektstatus der Frau im männlichen Denken klar erkannt. Der Mann ist der Definitor, der auf die Frau alles projiziert, „was er beschlossen hat, nicht zu sein", schreibt sie im *Anderen Geschlecht*. Nun aber der Unterschied: Sie appellierte an die Frauen, sich nicht mit diesem Status abzufinden und ihrerseits zu mündigen Subjekten zu werden. Damit verbleibt sie jedoch nach Auffassung der Poststrukturalistinnen im Rahmen der Identitätslogik. Der Unterdrückungsmechanismus, den die Opposition von Subjekt und Objekt darstellt, wird nicht angetastet. Und da die Entstehung dieser Logik den Männern zugeschrieben wird, unterstellt man Beauvoir, für die Rationalität unhintergehbar ist, ihre Frauenbefreiungstheorie auf einer männlichen Philosophie begründet zu haben. Wer als Frau nach Emanzipation strebt, sucht lediglich nach Vermännlichung.

Die Beauvoir-Rezeption Julia Kristevas

Im Gegensatz zu Cixous und Irigaray, die aus ihrer starken Abneigung gegen Beauvoir keinen Hehl machen,[8] passt Julia Kristeva ihre Stellungnahmen strategisch den Redeanlässen an. Die seit Mitte der 1960er Jahre in Paris lebende gebürtige Bulgarin hatte sich zunächst auch der Pluralisierung monologischen Sinns entsprechend der Dekonstruktion gewidmet, bekannte sich jedoch zunehmend zur Psychoanalyse als Erkenntnissystem, das wahrheitsfähige Aussagen begründen kann. Auf dieser Basis bezeichnete sie 1979 den Feminismus nach der Abdankung der Ideologien – als Maoistin hatte sie gerade noch selbst einer von ihnen angehangen – als die letzte paranoide Formation, die das Böse auf Sündenböcke projiziert, statt es im eigenen Unbewussten zu suchen (Kristeva 1979). In der letzten Zeit inthronisiert sie jedoch zunehmend Beauvoir als große Vorgängerin, deren Theorie freilich von ihrer eigenen abgelöst worden sei. Schon 1997 veranstaltete sie ein Kolloquium zu Ehren Beauvoirs, deren zehnter Todestag in Paris übergangen worden war,[9] dann widmete sie Beauvoir ihre Trilogie *Le génie féminin* (Kristeva 2002), bedauerte allerdings 2003 in einem „surprisingly sympathetic talk" (Kruks 2005, 291) vor der internationalen Beauvoir-Gesellschaft, dass die Verfasserin des *Anderen Geschlechts* sich stärker mit der Lage der Frau als mit ihrer Singularität, der Originalität von Frauen wie Colette, Hannah Arendt und Melanie Klein, die sie in ihrer Trilogie behandelt, befasst habe.[10] Überraschend, wenn nicht grotesk, war es auch, dass gerade Kristeva das Kolloquium zum 100. Geburtstag Beauvoirs im Januar 2008 ausrichtete.[11] Obwohl sie ihr attestierte, eine „anthropologische Revolution" oder „Mutation" verursacht zu haben[12] (bei der man allerdings nicht recht versteht, worin sie bestehen soll[13]), unterschlägt sie nicht die Schlüsse, die die Psychoanalyse, wie sie meint, aus Beauvoirs Theorie ziehen muss. Am deutlichsten kommen diese in einem Vortrag zum Ausdruck, den Kristeva im November 2005 in der UNESCO hielt (Kristeva 2006). Beauvoir ist die Vertreterin eines „phallischen Universalismus", der eine dreifache Verleugnung voraussetzt: die Verleugnung des weiblichen Körpers, der weiblichen Homosexualität und der Mutterschaft. Was die Philosophin in ihrem Rationalismus verdrängt, entdeckt Kristeva, die seit 1979 auch als Psychoanalytikerin praktiziert, allerdings in ihren literarischen Texten als Subtext, in dem sich das Unbewusste manifestiert: beinahe das Eingeständnis der Geschlechterdifferenz. Man denkt unwillkürlich an diejenigen, die dem erklärten Atheisten Sartre attestierten, hinter seinen Deklarationen scheine ein verdrängtes Christentum durch (vgl. Böhme 1981). Kristevas gerade noch in den USA festgestellter „recent turn to Beauvoir" (*PMLA*, Jan. 2009, 224) erhält eine Fortsetzung. Im März 2010 veranstaltet sie ein Kolloquium zum Thema „Beauvoir und die Psychoanalyse". Dort wird es vermutlich zu vertieften Diagnosen kommen.

Die Beauvoir-Rezeption Judith Butlers

Während die dekonstruktivistischen Ansätze Kristevas und Irigarays unter dem Einfluss der Psychoanalyse einem Feminismus der Differenz oder einem „maternalistischen Essentialismus" gewichen sind,[14] der eine neue Ethik der Intersubjektivität auf der Mutterschaft begründen soll,[15] kam die Dekonstruktion in Form der Theorie Judith Butlers aus den USA nach Paris zurück. Dass das Kultbuch *Gender Trouble* mit 15 Jahren Verspätung 2005 endlich übersetzt wurde, geht nicht auf die von Kristeva geschmähten Feministinnen zurück, sondern auf Soziologen, die an der *queer theory* interessiert waren.[16] Die wohl auch heute noch einflussreichste Gender-Theoretikerin hat sowohl Beauvoir als auch Sartre rezipiert. In einer 1986 zum Tode Beauvoirs erschienenen Gedenknummer der *Yale French Studies* stellte Butler insbesondere die Brauchbarkeit von Beauvoirs Körperkonzept heraus. Der Körper als Teil der Situation, in der das Subjekt sich vorfindet, die es jedoch im Handeln überschreitet und damit interpretiert, musste Butler interessieren, deren fundamentales Anliegen darin besteht, die Vorstellung von der Dualität der Geschlechter aufzulösen. Allerdings missverstand sie 1986 Beauvoirs Ansatz, wenn sie davon ausging, dass im *Anderen Geschlecht* der Körper bereits als diskursive Setzung betrachtet werde.[17] Butler erkannte ihren Irrtum und rückte dementsprechend in *Gender Trouble* von Beauvoir ab.[18] Die Position Butlers, die das biologische Geschlecht als performativ hergestellt betrachtet, ist allerdings nicht unumstritten. Kritikerinnen, die auf der Materialität des Körpers insistieren, kommen damit Beauvoir näher, die den Körper für gegeben und materiell resistent, aber dennoch interpretierbar hält und sich damit in einer mittleren Position zwischen einem Determinismus befindet, der Anatomie für Schicksal hält,[19] und der Dekonstruktion, die die Bildung von Identität unterläuft und soziopolitisch weitgehend folgenlos bleibt.[20]

Rasse, Klasse, Gender

Ähnlich wie die Theorie Judith Butlers ist auch der im Rahmen der *Cultural Studies* in den 1980er Jahren entstandene intersektionelle Feminismus, der die Geschlechterproblematik mit anderen Differenzen wie ‚Rasse' und Klasse kombiniert, in Frankreich lange unbeachtet geblieben. Glaubt man dem Forschungsbericht von Sonia Kruks, so wurde in den USA auch gegen Beauvoir das Argument vorgebracht, ihr Feminismus berücksichtige nur weiße, heterosexuelle Mittelklasse-Frauen und lasse alle anderen außen vor (Kruks 2005, 289). In Wirklichkeit widmet Beauvoir 1949 nicht weniger als ein ganzes Kapitel der „Lesbierin", deren sexuelle Präferenz sie zum Entsetzen der Kritik völlig unaufgeregt als „situierte Wahl" bezeichnet, während 1975 noch 42% der französischen Bevölkerung die Homosexualität als Krankheit betrachtete (vgl. Galster 2004c, 16 und Tidd 2007). Auch der Klassenaspekt spielt in ihrem zwischen Existentialismus und Marxismus angesiedelten Buch eine Rolle, wenn sie etwa die Frauen der Bourgeoisie als „Parasiten" oder das Abendkleid als „Klassen-

livree“ bezeichnet und bei der Behandlung der Abtreibung deutlich unterscheidet, welche Möglichkeiten bei einer ungewollten Schwangerschaft die Frauen in begüterten Kreisen gegenüber Angestellten, Sekretärinnen, Studentinnen, Arbeiterinnen oder Bäuerinnen haben (Beauvoir 1976, II, 336 ff). Dass Beauvoir die Verbindung von Geschlecht und Klasse für damalige Verhältnisse so innovativ konzipiert, dass man auch hier von einem Tabubruch sprechen kann,[21] hat gerade noch der Bremer Soziologe Lothar Peter gezeigt (Peter 2009). Natürlich stehen die von den Feministinnen der sogenannten *Third Wave* reklamierten Differenzen bei ihr nicht völlig im Vordergrund. Entsprechend dem Schrifttum, das ihr zugänglich war (soweit anderes damals überhaupt schon existierte), und ihrem persönlichen Anschauungsfeld betrifft *Das Andere Geschlecht* tatsächlich vor allem Frauen aus dem mittleren und höheren Bürgertum.[22] Diejenigen, die sich seit einigen Jahren bemühen, die intersektionelle Theorie in Frankreich zu etablieren,[23] wären gut beraten, sich Beauvoirs Situationskonzept anzuschauen, denn es erlaubt, Konditionierungen unterschiedlicher Art simultan zu denken, ohne einem Essentialismus das Wort zu reden. Ähnlich lautet auch die Empfehlung der bekannten Genderforscherin Joan Scott.[24]

Beauvoir postmodern?

Neben den Gender-Theoretikerinnen, die Beauvoir kritisch gegenüberstehen, bemüht sich eine Reihe von Philosophinnen aus dem anglo-amerikanischen Bereich, die Autorin des *Anderen Geschlechts* auf die Höhe der Zeit zu bringen, allerdings zum Teil etwas gewaltsam. So will Ruth Evans in Beauvoirs Buch ein postmodernes Werk *avant la lettre* sehen, weil Beauvoir heterogene Quellen benutze (Evans 1998; ähnlich wohl auch Deutscher 2008). In der Tat stützt Beauvoir sich gleichzeitig auf Hegels dialektische Geschichtsphilosophie und den (ahistorischen) Strukturalismus von Lévi-Strauss, was auch Françoise Héritier oder Lothar Peter auffiel,[25] aber man verkennt Beauvoirs Denken, wenn man urteilt, sie habe damit bewusst Geschlossenheit vermeiden wollen und den „Widerstreit“ (le différend) von Sprachspielen in der Terminologie Lyotards als Grundlage intendiert. Beauvoir bewegt sich innerhalb einer „großen Erzählung“, und wenn ihre Quellen eklektisch sind, dann, weil sie es eilig hatte. Noch grotesker ist die Behauptung, Beauvoirs angeblich negative Konzeption des weiblichen Körpers, wie Kristeva und andere sie stigmatisieren, sei ein ironisches Zitat des Phallogozentrismus, also der von den Poststrukturalisten als männlich enttarnten Rationalität, womit man sie der frühen Irigaray annähert (ebenfalls Evans 1998). In manchen Fällen scheint es so, als wären die Autorinnen weniger daran interessiert, Beauvoirs Werk gerecht zu werden, als selbst Profil zu zeigen.[26]

Beauvoir contra Sartre

Andere Publikationen aus demselben Sprachraum verfolgen das Ziel, Beauvoirs Autonomie als Philosophin gegenüber Sartre zu beweisen, denn Beauvoir galt entsprechend dem von ihr selbst im *Anderen Geschlecht* aufgedeckten kulturellen Wahrnehmungsmuster lange als Sartres ‚Schülerin'. Sonia Kruks geht in ihrem Forschungsbericht so weit, hier von einer Beauvoir-Renaissance zu sprechen, die entscheidend gewesen sei für eine Wende zum „Post-Poststrukturalismus" (Kruks 2005, 290).[27] Die wichtigsten Unterschiede, die in diesen Publikationen herausgestellt werden, beziehen sich auf die Konzepte der Intersubjektivität, der Freiheit und der Situation. Im Gegensatz zu Sartre, für den die Anderen die Hölle seien, ende für Beauvoir, so erfährt man, Intersubjektivität nicht notwendigerweise in der Aporie. Debra Bergoffen und Fredrika Scarth ordnen ihr eine „Ethik der Großzügigkeit" zu, die sie unter anderem im Mutterkörper als Ausgangspunkt verorten, wobei man sich fragt, was Beauvoir noch von der späten Irigaray, der sie hier explizit angenähert wird, oder Kristeva unterscheiden soll.[28] Der Freiheitsbegriff, der dem *Anderen Geschlecht* zugrunde liege – ich referiere weiter – sei eingeschränkter, womit einhergeht, dass Beauvoir den Situationsbegriff konkreter fasse als Sartre, weil sie sich in ihrem Werk in Richtung auf Soziologie, Geschichte und Politik bewege.[29] Insgesamt erscheint Beauvoir im Vergleich zu Sartre weniger pessimistisch und weniger idealistisch.

Ich habe bereits 1997 in den *Feministischen Studien* zu dieser Tendenz Stellung genommen, die sich seitdem offenbar verstärkt hat. Wenn man sich nur auf den Vergleich mit der Philosophie Sartres beschränkt (und den Mutterkörper außen vor lässt), dann begehen die Autorinnen den Fehler, Werke aus verschiedenen Epochen heranzuziehen. Sie beziehen sich nämlich ausschließlich auf Sartres erstes philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, das 1943 als Abschluss eines in den 1930er Jahren begonnenen Denkprozesses erschien, während Beauvoir ihr Werk Mitte bis Ende der 1940er Jahre verfasste. Gerade in der Zeit nach der Befreiung von der Naziherrschaft, in der die während der Besatzung verbotene Kommunistische Partei die intellektuelle Hegemonie erlangte, entwickelte sich die Pariser Debatte rasant, so dass Sartre genauso wie Beauvoir seine idealistische Philosophie zugunsten eines existentialistisch fundierten Marxismus verließ, der sich schon in seinen Schriften niederschlug, bevor er 1960 mit der *Kritik der dialektischen Vernunft* sein zweites philosophisches Hauptwerk publizierte. Ohne Beauvoir wieder in die Position der Epigonin zurückzudrängen,[30] muss man konstatieren, dass unter dem Eindruck der Pariser Linkshegemonie beider Entwicklung weitgehend parallel verlaufen ist. So stellte Beauvoir in demselben Jahr, in dem Sartres Werk *Das Sein und das Nichts* erschien, ihren ersten Roman *L'Invitée – Sie kam und blieb* – noch unter das Hegelmotto „Ebenso muss jedes Bewusstsein auf den Tod des anderen gehen". Von Solidarität ist dagegen im nächsten Roman die Rede, der im Herbst 1945 erschien, als Sartre in seinem berühmten Vortrag „Der Existentialismus ist ein Humanismus" eine Art kategorischen Imperativ formulierte, wenn er forderte, das Verlangen des Individuums nach Freiheit für sich selbst müsse zugleich

die Freiheit der anderen zum Ziel haben (Sartre 1973, 32). Beide denken in dieser Zeit angestrengt darüber nach, wie eine nicht konfliktive Intersubjektivität philosophisch begründet werden kann. In diesem Zusammenhang taucht der von Descartes entlehnte Begriff der „Großzügigkeit" auf, der ihnen aus der Patsche helfen soll.[31] Während er von den genannten Philosophinnen nur Beauvoir zugestanden wird, greift Sartre gleichzeitig in seiner Literaturtheorie auf ihn zurück.[32] Aber solange die Herr-und-Knecht-Dialektik Hegels weiterhin ihre Grundlage bleibt, ist die Entfremdung durch den anderen nicht zu überwinden,[33] auch wenn an einigen Stellen im *Anderen Geschlecht* eine Utopie der gegenseitigen Anerkennung von Subjekten aufscheint (z.B. in Beauvoir 1976, I, 238).

Simone de Beauvoir hat sich 1963 in ihrer Autobiografie selbst von dieser Fundierung distanziert, wenn sie schrieb, dass sie den 1. Band auf eine materialistischere Grundlage stellen würde, wenn sie das Werk noch einmal schreiben sollte. „Ich würde den Begriff des ‚anderen'", fährt sie fort, „und den Manichäismus, den er nach sich zieht, nicht auf einem apriorischen und idealistischen Kampf der Bewußtseine fundieren, sondern auf der Knappheit und dem Mangel" (Beauvoir 1963, I, 267, meine Übersetzung).[34] Drei Jahre zuvor war Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* erschienen, in der die Knappheit (*rareté*) eine zentrale Rolle spielt. Beauvoirs 1970 publizierter Großessay *Das Alter*, der als Pionierarbeit auf diesem Gebiet gilt, scheint auf dieser Theorie begründet zu sein. Entsprechend Beauvoirs Selbstkritik am *Anderen Geschlecht* ist dieses neue Buch vor allem ökonomisch und soziologisch ausgerichtet. Ich möchte etwas unorthodox behaupten, dass es von gelernten Ökonomen und Soziologen hätte besser geschrieben werden können, während ohne die philosophische Fundierung des *Anderen Geschlechts* Arbeiten wie jene von Cixous, Irigaray oder Butler nicht so leicht möglich gewesen wären, auch wenn die Thesen dieser Autorinnen den Thesen Beauvoirs widersprechen, wie ich oben erläutert habe. Was die konfliktive Intersubjektivität angeht, so kann sie auch nach der stärker materialistischen Theorie nur vorübergehend überwunden werden, nämlich dann, wenn Menschen sich spontan zu einer Gruppe formieren, um gegen eine gemeinsame Bedrohung von außen zu kämpfen (Sartre 1960, 381 ff). Während Beauvoir 1963 noch marxistisch dachte, die Entwicklung der *condition féminine* hänge von der Entwicklung der Produktion und der Zukunft der Arbeit ab (Beauvoir 1963, 263), schloss sie sich in den 1970er Jahren den Feministinnen des *Mouvement de Liberation des Femmes* (MLF) an, die man vielleicht als eine Ausformung des *groupe en fusion* verstehen kann, wie Sartre das immer nur provisorische „Wir" in der *Kritik der dialektischen Vernunft* nennt.

Beauvoir heute

Wenn ich nach diesem Durchgang durch die Theorien die Frage nach der Bedeutung des *Anderen Geschlechts* sechzig Jahre nach seinem Erscheinen aufnehme, dann zeigt sogar Beauvoirs eigenes Urteil, wie standortbezogen die Einschätzungen sind. Inwieweit Beauvoirs Theorie überholt ist, kann wohl nur jede oder jeder nach ihren oder seinen eigenen Prämissen beantworten. Einfa-

cher ist es, nach der Aktualität einzelner Themen zu fragen, die sie behandelt. Eine Reihe von ihnen ist heute darum nicht mehr aktuell oder weniger aktuell als 1949, weil die Hauptforderungen erfüllt sind, die Beauvoir für die Gleichstellung für unabdingbar hielt: Geburtenkontrolle und Teilnahme der Frauen an der Erwerbsarbeit. Nach der sogenannten sexuellen Revolution, der Pille und dem Abtreibungsgesetz, für welches Beauvoir sich engagiert einsetzte,[35] sind die Frauen nicht mehr zur „Immanenz" verurteilt, um mit Beauvoirs Worten zu sprechen. Sie haben außerdem ein unverkrampfteres Verhältnis zu ihrem Körper und zur Sexualität, so dass man Barbara Vinken zustimmen muss, wenn sie schreibt, dass heutige Frauen das Trauma, das Menstruation und Geschlechtlichkeit für die Frauen früherer Generationen bedeutet haben müssen, nicht mehr nachvollziehen können und Beauvoirs Schilderungen von Hochzeitsnächten wie aus einer anderen Zeit wirken (*taz*, 9.1.2008). Die Kritik an Beauvoirs Vorstellung von Mutterschaft, die nicht nur von Psychoanalytikerinnen wie Kristeva, sondern auch von Sympathisantinnen formuliert wird, ist freilich zu korrigieren, obwohl gewisse Widersprüche zwischen dem 1. und 2. Buch zu bestehen scheinen, die der allzu schnellen Niederschrift des umfangreichen Werks anzulasten sind. Wegen der Art, wie sie Schwangerschaft, Niederkunft und Stillen beschreibt, wurde ihr unterstellt, grundsätzlich gegen Mutterschaft und außerdem eine verkappte Naturalistin zu sein, d.h. die Frau eher der Tierwelt zuzuordnen. Der Irrtum besteht darin, dass hier nicht zwischen der Beschreibung der rein physiologischen Vorgänge, die Teil der Situation sind, und der Interpretation dieser Situation durch das Individuum unterschieden wird und dass ein Befund, der so lange gültig war, wie es keine effiziente Geburtenkontrolle gab, auch für heutige Verhältnisse geltend gemacht wird. Je nach Rahmenbedingungen kann Mutterschaft Beauvoir zufolge, wie bereits erwähnt, eine positive oder negative Erfahrung sein.[36] Man deutet sie wohl nicht falsch, wenn man behauptet, dass bewusst gewählte Mutterschaft, wie sie heute möglich ist, und Erziehung im Sinne eines mit Werten verbundenen, in die Zukunft weisenden Projekts durchaus als kreative und damit seinsbegründende Tätigkeiten angesehen werden können, und sollte sie nicht auf ihre schematisierende, durch Kojève vermittelte Hegel-Rezeption im 1. Band reduzieren. Gerade weil sie Menschen zu erziehen für den schwersten Beruf hält, fordert sie, dass Frauen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft mitwirken dürfen, um die Gestaltung der Realität mitzubestimmen, in die sie ihre Kinder entlassen (vgl. Galster 2003, 131). Dass die Botschaft Beauvoirs in diesem Sinne wesentlich komplexer ist, als man gemeinhin annehme, und dass die Forschung ihr nicht genügend nachgegangen ist, darauf hat kürzlich noch die Historikerin Yvonne Knibiehler hingewiesen, die am intensivsten die Geschichte der Mutterschaft im Okzident erforscht hat (Dubesset/ Thébaud 2007). Vielen Frauen ist es inzwischen möglich, sowohl berufstätig zu sein[37] als auch Kinder zu haben, woraus das zuletzt noch von Iris Radisch medienwirksam beklagte Problem der Doppelbelastung entstanden ist (Radisch 2007), das Beauvoir durchaus sah,[38] das sie jedoch nicht vertiefte, weil es 1949 zunächst überhaupt darum ging, die Frauen an der Erwerbsarbeit teilhaben zu lassen und sie damit ökonomisch unabhängig zu machen. Obwohl Beauvoir dem Kapitel „Hausarbeit" erstaun-

lich viele Seiten widmet,[39] muss man im Übrigen konzedieren, dass *Das andere Geschlecht* von einer Schriftstellerin verfasst wurde, die im Hotel wohnte und im Restaurant aß, kurz: die sich selbst alles vom Leibe hielt, was sie am Schreiben hindern konnte. Und auch, wenn sie die bürgerliche Ehe eingegangen wäre, die sie sich jahrelang vorstellte, bevor sie von Dritten hörte, der Betreffende heirate eine andere,[40] hätte sie Hauspersonal gehabt. Für die Teilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit zwischen Ehe- oder Lebenspartnern ist *Das andere Geschlecht* nicht das richtige Nachschlagewerk.

Die Ablehnung der Ehe und, falls Ehe, das Recht auf wechselnde Sexualpartner für beide Seiten entspricht schon eher modernen Gepflogenheiten, auch wenn Beauvoir hier in eine Norm überführt, was Sartre zur Bedingung machte. An dem Intellektuellenpaar Sartre-Beauvoir, das zu leben schien, was es schrieb, haben sich mehrere Generationen nicht nur französischer Paare orientiert (vgl. Galster 2005b). Hat es den Frauen zur Emanzipation verholfen? Einige meinen, die Theorie hätte den Männern eher als Legitimation von Seitensprüngen gedient (etwa Françoise Chandernagor 2000).

Auf der Beauvoir-Konferenz zum 100. Geburtstag an der *New York University* wies Yvette Roudy, die erste Frauenministerin unter Mitterrand, darauf hin, dass Beauvoir bestimmte Themen in ihrem Buch nicht angeschnitten habe, weil sie damals noch nicht aktuell waren, wie Inzest, Exzision, sexuelle Nötigung, Pädophilie oder politische Parität (Roudy 2009). In der Frage der Klitorisbeschneidung hätte Beauvoir sicher nicht zu denjenigen gehört, die sich zurückhalten, weil sie die Menschenrechte als europäischen Partikularismus und ihre Geltendmachung als okzidentalen Imperialismus betrachten.[41] Bei der politischen Parität, die in Frankreich die feministische Debatte der 1990er Jahre beherrschte, kann man sich schon eher die Frage stellen, wie sie votiert hätte. Während Sartre bis zu seinem Lebensende der Devise „Elections, piège à cons!" treu blieb,[42] unterstützte Beauvoir nach Sartres Tod offiziell die Sozialistische Partei und beriet Yvette Roudy. Aber hätte sie für die Grundgesetzänderung gestimmt, die vorsieht, dass die Parteien ebenso viele Frauen wie Männer zur Wahl aufstellen müssen? Viele Universalistinnen waren vehement dagegen, weil auf diese Weise die Geschlechterdifferenz in die Konstitution eingeschrieben wurde. Beauvoir wäre vielleicht pragmatisch vorgegangen wie die Historikerin Michelle Perrot, die prominenteste Vertreterin der feministischen Geschichtswissenschaft in Frankreich, die sich wie die Mehrheit der Historikerinnen und der Soziologinnen auf Beauvoirs Erbe beruft:[43] Sie hätte für die Parität gestimmt, ohne damit zum Differenzfeminismus überzulaufen,[44] und zu einer Revision und Historisierung des Begriffs der Universalität angeregt (vgl. Perrot 1997, 135).

Auch wenn *Das andere Geschlecht* in Frankreich wenig zitiert wird,[45] ist Beauvoir allgegenwärtig, wenn es um Geschlechterfragen geht: Man definiert sich in ihrem Sinne oder gegen sie. Dieser Antagonismus zeigt sich in Paris auch und besonders in den Interventionen zweier Philosophinnen, die als Politikergattinnen eine hohe Medienpräsenz besitzen: Elisabeth Badinter, Ehefrau des Justizministers Robert Badinter, der unter Mitterrand die Todesstrafe abschaffte, und Sylviane Agacinski, Ehefrau des Premierministers Lionel Jospin, der

die Grundgesetzänderung im Sinne der Parität dem damaligen Präsidenten der Republik Jacques Chirac vorschlug. Badinter versteht sich als Egalitaristin, die das Werk Beauvoirs fortsetzt – in ihrem ersten Buch vertiefte sie die von Beauvoir begonnene Entmythologisierung der Mutterliebe (Badinter 1980; vgl. Galster 1999b, 598 f)[46] –, während Agacinski einen maternalistischen Essentialismus ähnlich jenem Kristevas und Irigarays vertritt und Beauvoir gern als Konstrastfolie benutzt.[47] In der Debatte um die Parität haben sie dezidiert und öffentlichkeitswirksam die konträren Positionen verteidigt, die zu ihren Prämissen passen.[48] Auch in anderen Fragen, die z.Z. die französische Öffentlichkeit bewegen, haben sie sich zu Wort gemeldet. So sprach Sylviane Agacinski sich vehement gegen die „homoparentalité" (gleichgeschlechtliche Elternschaft) aus, während Badinter dafür stimmte. Agacinski argumentiert, die Menschheit sei „natürlicherweise heterosexuell" und nur angesichts eines „gemischten" Elternpaars erkenne das Kind seine eigenen Grenzen (Agacinski 1998, 136). Badinter behauptet, dass ein Kind sich bei guten homosexuellen Eltern besser entfalten könne als bei schlechten heterosexuellen.[49] Auch in der aktuellen Debatte über Prostitution und Leihmutterschaft sind sie unterschiedlicher Meinung. Während Agacinski davor warnt, den Körper zu vermarkten, und Leihmutterschaft als Sklaverei betrachtet,[50] plädiert Badinter dafür, dass jede Frau autonom über ihren Körper verfügen können soll.[51] Die Debatten werden nicht nur in den Medien ausgetragen, sondern beide Philosophinnen sprechen auch als Expertinnen vor Senats- und Parlamentsausschüssen, so dass ihre Positionen unmittelbar Eingang in die Meinungsbildung der Mandatsträger und Mandatsträgerinnen bei Gesetzesinitiativen finden.[52] Ob Badinter dabei wirklich immer genau den Geist Beauvoirs trifft, ist nicht ganz sicher.[53]

Sicher ist dagegen, dass dieser Geist in Frankreich absolut lebendig ist. Einige Themen des *Anderen Geschlechts* mögen überholt sein, aber der Text enthält Potential, das noch nicht ausgeschöpft wurde. Es lohnt sich daher für Genderforscherinnen, das Buch endlich zur Hand zu nehmen, aber auch für alle anderen ist die Lektüre ein Gewinn. Denn *Das andere Geschlecht* ist Teil der Vorgeschichte der prekären Freiheit, die zumindest in den Industrieländern viele Frauen heute errungen haben.[54]

Anmerkungen

1 Ich stütze mich hierbei auf Galster 2004a. Ausführlichere Versionen in Galster 2003 oder Galster 2007, 159-182.

2 Als Phänomenologin verwendet sie hier die Terminologie Husserls.

3 In ihrem Forschungsbericht zitiert Inge Stephan (Stephan 2000, 80) eine sehr ähnliche Stelle aus Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, die zwei Jahre vor Beauvoirs *Anderem Geschlecht* erschien. Geht die Ähnlichkeit darauf zurück, dass beide Schriften – Beauvoir in der Lesart Kojèves (vgl. Lundgren-Gothlin 1996, 78) – sich aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* nähren? Die Passage befindet sich im Fragment „Mensch und Tier" am Ende des Buches (Horkheimer/ Adorno 1971, 221). Ein Vergleich ist m.W. noch nicht angestellt worden.

4 Das wurde von der Hauptvertreterin des sozialistischen Feminismus in Deutschland offenbar übersehen (vgl. Haug 2008). Auch in den *Anforderungen an ein linkes feministisches Projekt heute*, die sie für *Die Linke* erarbeitete, kommt der Name Beauvoir nicht vor (wohl aber Virginia Woolf). In ihrer „Ouverture" zur Beauvoir-Tagung der Rosa-Luxemburg-Stiftung nennt Evelin Wittich (dank des Namensregisters der deutschen Übersetzung) immerhin zwei Stellen, an denen Beauvoir auf die Namensgeberin der Stiftung eingeht, ignoriert aber ebenso, dass Beauvoir 1949 eine sozialistische (keine stalinistische!) Gesellschaft wollte, dass sie wie Luxemburg die Frauen der Bourgeoisie als Parasiten bezeichnet und dass ihr Buch gut sichtbar mit einem Zitat von Karl Marx endet.

5 Susan R. Suleiman deckte in meinem Beauvoir-Kolloquium von 1999 einen der Gründe hierfür auf. Die Taschenbuchausgabe der Reihe *idées*, mit der viele Genderforscherinnen arbeiteten, enthielt nicht diese Kapitel (vgl. Galster 2004c, 238).

6 Vgl. Galster 2000. Ich habe die Reaktionen der französischen Presse von 1949-1951 in einer Anthologie zusammengestellt (Galster 2004b).

7 Zum transatlantischen Hin und Her der feministischen Theorie zwischen Frankreich und den USA von 1947-2000 siehe Galster 2007, 217-230 (zuerst 2004 auf der Grundlage eines Vortrags von 2002; siehe auch Galster 1999a, 13 f).

8 Zu Cixous vgl. Galster 1997a; zu Irigaray vgl. ihren Nachruf in der *taz* vom 19.4.1986. (Die *taz*-Redaktion hatte sich offenbar in der Adresse geirrt.)

9 Siehe meinen Kolloquiumsbericht (Galster 1997b).

10 Siehe meinen Bericht (Galster 2005a, 757).

11 Die Umstände der *petite histoire*, die dazu führten, lasse ich hier außen vor. Beauvoirs Adoptivtochter, der Kristevas Position nicht unbekannt ist, machte zur Bedingung, dass auch die von Kristeva geschmähten Egalitaristinnen eingeladen wurden (Brief von Sylvie Le Bon de Beauvoir an Ingrid Galster vom 15.3.2007).

12 Sowohl in den Kolloquiumsakten (Kristeva u.a. 2008, 11) als auch in Kristeva 2008 oder der Radiosendung „Les vendredis de la philosophie" am 4.1.2008 auf *France Culture*. Engl. Version in *PMLA*, Jan. 2009, 226-230.

13 Auch der Kompilatorin des Dossiers im *magazine littéraire* war dies nicht gelungen, wie sie mir mitteilte.

14 Der Terminus stammt von Nancy Fraser (Fraser 1992, 19) und bezieht sich auf Kristeva, kann aber auch für Irigaray geltend gemacht werden. Für eine „Vordenkerin der Gender-Studies" (*FAZ*, 20.6.2008) wird Kristeva wohl nur noch in Deutschland gehalten.

15 Für Kristeva, die 1975 Mutter wurde, ist Mutterliebe die Grundlage aller Lie-

besbeziehungen, der christlichen *caritas* und der laizistischen Menschenrechte (Clément/ Kristeva 1998, 94). Zur essentialistischen Wende Irigarays vgl. Galster 1999b, 594.

16 Das Vorwort von *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (La Découverte, 2005) stammt von dem Soziologen Eric Fassin.

17 „Revealing the natural body as already clothed, and nature's surface as cultural invention, Simone de Beauvoir gives us a potentially radical understanding of gender" (Butler 1986, 49).

18 Butler 1990, 111 ff. Ohne so weit wie Butler zu gehen, analysierte Beauvoir allerdings Anne-Marie Sohn zufolge die Inszenierung des Körpers mit Hilfe der Mode schon zu einem Zeitpunkt, als niemand daran dachte (vgl. den Beitrag von Sohn in Galster 2004c, 375).

19 So explizit Fouque (vgl. Galster 1999b, 597), von welcher Kristeva und Irigaray heute nur noch wenig trennt.

20 So etwa die Philosophinnen Françoise Collin (vgl. Galster 1999b, 600) und Geneviève Fraisse (Fraisse 2007, 120). Auf die mittlere Position Beauvoirs hat Sonia Kruks bereits 1992 hingewiesen (vgl. Kruks 2005, 290). Mir ist nicht unbekannt, dass Butler als Reaktion auf die Kritik immer wieder ihren Ansatz nachgebessert hat und dass sie sich in letzter Zeit zunehmend für die Menschenrechte interessiert, worauf auch Eveline Kilian in ihrem Beitrag in diesem Band hinweist. Auf welchen philosophischen Prämissen Butler eine Ethik begründen will, scheint dabei noch nicht deutlich geworden zu sein (vgl. Kruks 2005, 309).

21 Für manche gilt das noch heute, s.o. Anm. 4.

22 Was Beauvoir jedoch nicht daran hinderte, ein ganzes Kapitel den Prostituierten zu widmen. Eine von ihnen hatte sie zuvor in der Zeitschrift *Les Temps modernes* selbst zu Wort kommen lassen (Dez. 1947 und Jan. 1948), was in der kommunistischen Presse als „Abort-Romantik" stigmatisiert wurde (vgl. Galster 2004c, 16).

23 Vor allem die Philosophin Elsa Dorlin (vgl. Dorlin 2009).

24 Wenn sie schreibt, dass Beauvoirs Ansatz es gestattet, Differenzen von Geschlecht, Sexualität, Rasse oder Ethnie innerhalb der Gleichheit zu denken (*Libération*, 20.1.1999). Auch Mona Ozouf weist Wege aus der falschen Alternative von Universalismus und Kommunitarismus (Ozouf 2009, 240 ff), in denen ich durchaus Züge von Beauvoirs Denken wiedererkenne.

25 Françoise Héritier in ihrem Beitrag in Galster 2004c, 107 sowie Peter 2009, 111.

26 So etwa auch Raynova (1999) oder Pelz (2007), die in der Verbindung des Abstrakten mit dem Konkreten Hybridität als Merkmal der Postmoderne erkennen, statt sie auf Beauvoirs phänomenologischen Ansatz zurückzuführen, wenn ich die Rezension von Lieselotte Steinbrügge (*Tagesspiegel*, 9.1.2008) richtig verstehe.

27 Ich gehe hier nur auf *Das Andere Geschlecht* ein. Welche grotesken Formen die Beauvoir aufgezwungene „Rehabilitation" annimmt, wenn Sartre explizit als Beauvoirs Plagiator bezeichnet wird oder Beauvoirs Biografin behauptet, letztere habe Sartre in der Regel zu einem gegebenen Thema eine Gliederung geliefert, die er dann nur entsprechend mit Stoff füllen musste, habe ich mehrfach geschildert (vgl. Galster 2007, im Index unter „Bair" und „Fullbrook"). Hier scheint tatsächlich die von Kristeva den Feministinnen attestierte Paranoia oder aber die Suche nach Originalität um jeden Preis zu greifen.

28 Vgl. das Referat der Arbeiten von Bergoffen und Scarth in Kruks 2005, 304-306. Ich greife nur diese Arbeiten heraus.

29 So Moi 1996, 227. Zu dem Buch von Moi vgl. meine Rezension in *Lendemains*

94/1999, 146-149 (Wiederabdruck in Galster 2007, 269-274).

30 Dass der Anstoß zur Engagementtheorie von Beauvoir kam, deren Ausformulierung sie jedoch Sartre überließ, habe ich in Galster 2008 gezeigt.

31 Siehe Sartres posthum erschienene *Cahiers pour une morale* sowie den Artikel „Intersubjectivité" von Daniel Giovannangeli im *Dictionnaire Sartre* (Champion 2004).

32 Siehe z.B. „Schreiben heißt also die Welt enthüllen und sie gleichzeitig der Großzügigkeit des Lesers anheimstellen" (Sartre 1958, 39).

33 Die Hegel-Lektüre Judith Butlers (*Subjects of Desire*, 1999), nach welcher das Unterworfenwerden gleichzeitig Subjektwerdung beinhaltet, hätte Beauvoirs und Sartres Anspruch auf Widerspruchsfreiheit nicht genügt (vgl. Löchel 2002).

34 Weitere Stellen, an denen Beauvoir sich in der Rückschau zu ihrem Buch äußert, sind zusammengestellt in Lecarme-Tabone 2008, 210 ff, einem schmalen Band, der den besten Schlüssel zu Beauvoirs *Anderem Geschlecht* bietet, den ich kenne und für dessen Übersetzung sich ein deutscher Verlag interessieren sollte.

35 Indem sie 1971 mit ihrem Prestige als weltweit anerkannte Intellektuelle das Manifest der 343 Frauen mit unterschrieb, die erklärten, abgetrieben zu haben, als die Abtreibung noch strafbar war; als sie 1972 als Präsidentin der Vereinigung *Choisir* auf der Seite der Mutter stand, die ihrer vergewaltigten minderjährigen Tochter bei der Abtreibung geholfen hatte und deswegen in Bobigny angeklagt wurde, etc.

36 „Schwangerschaft und Mutterschaft werden völlig unterschiedlich erlebt, je nachdem, ob sie mit Gefühlen der Empörung, der Resignation, der Befriedigung oder der Begeisterung einhergehen" (Beauvoir 1976, II, 343). Vgl. auch Galster 2000b und Daigle in Kristeva u.a. 2008, 174, Anm. 13.

37 Wobei gleiche Chancen auf dem Arbeitsmarkt, gleicher Lohn für gleiche Arbeit etc. noch nicht erreicht sind (vgl. Maruani 2009). Erstaunlicherweise war die Rate der berufstätigen Frauen im Jahre 2006 in Deutschland leicht höher als in Frankreich, obwohl in Frankreich wesentlich bessere Kinderbetreuungsmöglichkeiten bestehen.

38 Wenn sie im 2. Band schreibt: „Es ist zur Zeit sehr schwierig, Arbeit und Mutterschaft miteinander in Einklang zu bringen" (Beauvoir 1976, II, 329).

39 Im Kapitel „Die verheiratete Frau". Das Thema „Hausarbeit" hat die Soziologin Christine Delphy, die mit Beauvoir und anderen 1977 die Zeitschrift *Questions féministes* gründete, auf einer materialistischen Basis weiterentwickelt, während Beauvoir das Thema eher philosophisch anging (vgl. Delphy 1984).

40 Das sieht man deutlicher in dem 2008 erschienenen Tagebuch (*Cahiers de jeunesse*) als in der Autobiografie, vgl. meine Rezension in der *NZZ* vom 24.12.2008.

41 Vgl. Galster 1999b, 601. Die These vom okzidentalen Imperialismus vertritt Judith Butler in Bezug auf die Burka (Butler 2005, 80) und damit einen Relativismus, der auch Geneviève Fraisse (Fraisse 2007, 117) bedenklich stimmt.

42 D.h. er war gegen die repräsentative Demokratie überhaupt.

43 Vgl. ihren schönen Beitrag in der Gedenknummer der *Temps modernes* zum 100. Geburtstag Beauvoirs (Perrot 2008).

44 Eine prominente Überläuferin, deren Wort in der französischen Öffentlichkeit Gewicht hat, ist Simone Veil, die 1974 das nach ihr benannte Abtreibungsgesetz durchbrachte. Obwohl sie sich immer noch als Feministin fühle, habe ihre langjährige Arbeit in der Politik ihr gezeigt, dass der Blick der Frauen anders sei, sagte sie mehrmals in den

vergangenen Jahren im französischen Fernsehen.

45 Juliette Rennes nennt in *Le Monde* vom 11.1.2008 drei mögliche Gründe. Ich würde hinzufügen, dass das Buch wenig gelesen wurde und dass Beauvoir stärker über ihre öffentlich gelebte Rolle wirkte, was auch von der 1928 geborenen Michelle Perrot so gesehen wird, die hier als Zeitzeugin spricht (vgl. Galster 2007, 229).

46 Dreißig Jahre später, im Februar 2010, hat sie ihre Thesen gegen einen neo-biologistischen Mutterdiskurs erneuert (Badinter 2010a).

47 Es ist daher kein Zufall, dass ihre beiden Beiträge kontrapunktisch am Ende der Akten eines Kolloquiums abgedruckt sind, in dem bekannte französische Intellektuelle im November 2007 über „Frauen – Männer: welcher Unterschied?" diskutierten (Birnbaum 2008, 199-213).

48 Vgl. Agacinski 1998 sowie meine Rezension in der *NZZ* vom 5./6.9.1998. Die Position E. Badinters findet sich u.a. in dem Sammelband *Le piège de la parité* (Paris: Hachette 1999).

49 Vgl. Badinter (2010b).

50 Vgl. Agacinski 2009 sowie das Interview mit Dorothée Werner in *Elle,* April 2009.

51 Vgl. Badinter 2003 (und meine Rezension in der *NZZ* vom 23.9.2003) sowie Girard 2009.

52 Die Anhörungen werden vom französischen Fernsehsender LCP/ Public-Sénat übertragen, die Texte befinden sich im Netz. Bei einer Expertenanhörung zum Gesetzesentwurf des Verbots der Burka in der Öffentlichkeit stützte sich der Philosoph Henri Peña-Ruiz am 12.11.2009 explizit auf eine Stelle im *Anderen Geschlecht*, an der Beauvoir ausführt, die Tatsache, dass manche Frauen ihrer Entfremdung zustimmen (wie man sage, ohne es wirklich zu wissen), legitimiere diese nicht. Auch Elisabeth Badinter wurde gehört (vgl. *Libération*, 9.9.2009).

53 Etwa, als sie in *Fausse route* die französischen Feministinnen pauschal bezichtigte, die Frauen in die Rolle des unmündigen Opfers zu drängen anstatt auf ihre Autonomie zu setzen. Dagegen hat die Anwältin Gisèle Halimi, die zusammen mit Beauvoir Gewalt gegen Frauen bekämpfte, vehement protestiert. Tatsächlich sind bei Beauvoir Unterdrückung und Freiheit die nicht zu trennenden beiden Seiten derselben Medaille (vgl. meinen Artikel in der *NZZ* vom 23.9.2003).

54 Auch wenn sich die Bilanz der spanischen und schwedischen Ministerinnen für Gleichstellung weniger optimistisch liest (Bibiana Aído und Nyamko Sabuni, „Les femmes d'Europe, toujours le deuxième sexe", *Libération*, 6.7.2009).

Literatur

Agacinski, Sylviane (1998) *Politiques des sexes*. Paris: Seuil.

Agacinski, Sylviane (2009) *Corps en miettes*. Paris: Flammarion.

Badinter, Elisabeth (1980) *L'Amour en plus*. Paris: Flammarion.

Badinter, Elisabeth (2003) *Fausse route*. Paris: Odile Jacob.

Badinter, Elisabeth (2010a) *Le Conflit. La femme et la mère*. Paris: Flammarion.

Badinter, Elisabeth (2010b) „Elisabeth Badinter soutient les mères porteuses." 23.2.2010 <http://videos.leparisien.fr/video/iLyROoafJyj8.html>.

Beauvoir, Simone de (1963) *La Force des choses*. Folio. Paris: Gallimard.

Beauvoir, Simone de (1976) *Le Deuxième Sexe* [1949]. Folio, 2 Bde. Paris: Gallimard.

Bergoffen, Debra (1997) *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press.

Birnbaum, Jean (2008) Hg. *Femmes, hommes: quelle différence?* Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Böhlke, Effi (2009) Hg. *Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Beauvoir und die Befreiung der Frauen von männlicher Herrschaft*. Texte/ Rosa Luxemburg-Stiftung, 59. Berlin: Karl Dietz Verlag.

Böhme, Wolfgang (1981) Hg. *Jean-Paul Sartre – ein Atheist?* Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden.

Butler, Judith (1986) „Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*." *Yale French Studies* 72/1986: 35-49.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble*. New York/ London: Routledge.

Butler, Judith (2005) *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Ed. Amsterdam.

Chandernagor, Françoise (2000) *Die erste Frau*. München: Malik Verlag.

Clément, Catherine/ Julia Kristeva (1998) *Le féminin et le sacré*. Paris: Stock.

Delphy, Christine (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Übersetzt und herausgegeben von Diana Leonard. Amherst: University of Massachusetts Press.

Deutscher, Penelope (2008) *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. Ideas in Context, 91. Cambridge: Cambridge University Press.

Dorlin, Elsa (2009) *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Actuel Marx/ Confrontations. Paris: PUF.

Dubesset, Mathilde/ Françoise Thébaud (2005) „Entretien avec Yvonne Knibiehler", *Clio* 21/2005. 15.3.2010 <http://clio.revues.org/index1707.html>.

Evans, Ruth (1998) „The Influence of *The Second Sex* on the French Feminist Scene." *Simone de Beauvoir's* Second Sex. *New Interdisciplinary Essays*. Hg. Ruth Evans. Manchester: Manchester University Press.

Fraisse, Geneviève (2007) *Du consentement*. Non conforme. Paris: Seuil.

Fraser, Nancy (1992) „Introduction." *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*. Hg. Nancy Fraser/ Sandra Lee Bartky. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.

Galster, Ingrid (1997a) „Simone de Beauvoir zwischen Heiligenverehrung und Muttermord. Überlegungen zur aktuellen Beauvoir-Rezeption aus Anlaß eines Kolloquiums." *Feministische Studien* 15.1/1997: 130-134.

Galster, Ingrid (1997b) „Actualité de Simone de Beauvoir." *Lendemains* 85/ 1997: 98-101.

Galster, Ingrid (1999a) „Introduction." *Cinquante ans après* Le Deuxième Sexe: *Beauvoir en débats*. Hg. Ingrid Galster. *Lendemains* 94/1999: 7-18.

Galster, Ingrid (1999b) „Positionen des französischen Feminismus." *Frauen*

Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. Hiltrud Gnüg/ Renate Möhrmann. Stuttgart/ Weimar: Metzler-Verlag, 591-602; 732-734.

Galster, Ingrid (2000a) „Kurz vor dem Brechreiz. Die Rezeption von Beauvoirs *Anderem Geschlecht* 1949." *Das Argument* 35/2000: 253-260.

Galster, Ingrid (2000b) „Französischer Feminismus vor 1970." *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 11.2/2000: 362-366.

Galster, Ingrid (2003) „*Das Andere Geschlecht* von Simone de Beauvoir, Fundament des egalitären Feminismus." *Frauenforscherinnen stellen sich vor. Ringvorlesung Teil VII*. Hg. Ilse Nagelschmidt. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 115-139.

Galster, Ingrid (2004a) „Beauvoir." *Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Young*. Hg. Gisela Riescher. Stuttgart: Kröner, 39-42.

Galster, Ingrid (2004b) Hg. Le Deuxième Sexe *de Simone de Beauvoir. Textes réunis et présentés par* –. Mémoire de la critique. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Galster, Ingrid (2004c) Hg. *Simone de Beauvoir:* Le Deuxième Sexe. *Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Paris: Honoré Champion.

Galster, Ingrid (2005a) „Simone de Beauvoir, encensée et incomprise." *Commentaire* (Paris) 111/2005: 756-760.

Galster, Ingrid (2005b) „Le couple modèle?" *L'Histoire* (Paris) 295/2005: 68-71 (gekürzte deutsche Fassungen in der *NZZ*, 18.6.2005, und in *Freitag*, 30.9.2005).

Galster, Ingrid (2007) *Beauvoir dans tous ses états*. Paris: Tallandier.

Galster, Ingrid (2008) „Genese, Theorie und Praxis des Engagements bei Sartre und Beauvoir." *Das Argument* 275/ 2008: 246-260.

Girard, Isabelle (2009) „Mères-porteuses. Entretien avec Elisabeth Badinter." *Figaro-Madame*, 10. Juli. Zugriff 15.3.2010 <http://madame.lefigaro.fr/societe/en-kiosque/2173-meres-porteuses-entretien-avecelisabeth-badinter>.

Haug, Frigga (2008) „Sozialistischer Feminismus: Eine Verbindung im Streit." *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Hg. Ruth Becker/ Beate Kortendiek. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 52-58.

Hof, Renate (2003) „Kulturwissenschaften und Geschlechterforschung." *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Hg. Ansgar Nünning/ Vera Nünning. Stuttgart: Metzler, 329-350.

Horkheimer, Max/ Theodor W. Adorno (1971) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947]. Frankfurt/ M.: Fischer.

Kristeva, Julia (1979) „Le temps des femmes." *33/44: Cahiers de recherche de science des textes et documents* 5/1979: 5-19.

Kristeva, Julia (2002) *Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. Paris: Fayard.

Kristeva, Julia (2006) „La réinvention du couple." *Diogène* 216/2006: 36-43.

Kristeva, Julia (2008) „Aux risques de la liberté." *magazine littéraire* 471/2008: 57-59.

Kristeva, Julia/ Pascale Fautrier/ Pierre-Louis Fort/ Anne Strasser (2008) Hg. *(Re)découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir. Du* Deuxième Sexe *à la* Cérémonie des adieux. Bordeaux: Editions Le Bord de l'eau.

Kruks, Sonia (2005) „Beauvoir's Time/ Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies." *Feminist Studies* 31.2/2005: 286-308.

Lecarme-Tabone, Eliane (2008) Le Deuxième Sexe *de Simone de Beauvoir*. Foliothèque. Paris: Gallimard.

Löchel, Rolf (2002) „Die Tücken des Subjekts. Judith Butler über das Subjekt

der Unterwerfung." *literaturkritik.de* 4/2002.

Lundgren-Gothlin, Eva (1996) *Sex And Existence. Simone de Beauvoir's* The Second Sex [1991]. Übersetzt aus dem Schwedischen von Linda Schenck. London: Athlone.

Lyotard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.

Lyotard, Jean-François (1984) *Le différend*. Paris: Minuit.

Maruani, Margaret (2009) „Beschäftigung, Arbeitslosigkeit und Prekarität in Europa." *Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Beauvoir und die Befreiung der Frauen von männlicher Herrschaft*. Hg. Effi Böhlke. Texte/ Rosa Luxemburg-Stiftung, 59. Berlin: Karl Dietz Verlag, 158-172.

Moi, Toril (1996) *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen* [1994]. Übersetzt aus dem Englischen von Ingrid Lebe. Die Frau in der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Fischer.

Ozouf, Mona (2009) *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Paris: Gallimard.

Pelz, Monika (2007) *Simone de Beauvoir*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Perrot, Michelle (1997) *Femmes publiques*. Paris: Textuel.

Perrot, Michelle (2008) „Simone de Beauvoir et l'histoire des femmes." *Les Temps modernes* 63.647-648/2008: 162-168.

Peter, Lothar (2009) „*Das andere Geschlecht* und der historische Materialismus." *Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Beauvoir und die Befreiung der Frauen von männlicher Herrschaft*. Hg. Effi Böhlke. Texte/ Rosa Luxemburg-Stiftung, 59. Berlin: Karl Dietz Verlag, 99-116.

Radisch, Iris (2007) *Die Schule der Frauen. Wie wir die Familie neu erfinden*. München: Deutsche Verlagsanstalt.

Raynova, Yvanka B. (1999) „*Das andere Geschlecht*. Eine postmoderne Lektüre." *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 10.1/1999: 79-90.

Roudy, Yvette (2009) „Ma rencontre avec le Castor." *Simone de Beauvoir Centennial Conference*. Hg. Tom Bishop/ Coralie Girard. New York: Center for French Civilization and Culture, The Florence Gould Lectures at New York University, X, 152-162.

Sartre, Jean-Paul (1958) *Was ist Literatur?* [1948]. Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1960) *Critique de la raison dialectique*. Bibliothèque des idées Paris: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1973) *Drei Essays*. Frankfurt/M./ Berlin/ Wien: Ullstein.

Scarth, Fredrika (2004) *The Other Within. Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Stephan, Inge (2000) „Gender, Geschlecht und Theorie." *Gender Studien. Eine Einführung*. Hg. Christina von Braun/ Inge Stephan. Stuttgart: Metzler, 58-96.

Tidd, Ursula (2007) „Female Masculinities and Simone de Beauvoir." *Lesbian Inscriptions in Francophone Society and Culture*. Hg. Renate Günther/ Wendy Michallat. Durham: Durham University Press, 143-163.