

Hat das moralische Subjekt ein Geschlecht?

SASKIA WENDEL

1. Moralität ohne Subjekt?

Kurz vor ihrer Hinrichtung im Februar 1943 sagte Sophie Scholl zu ihren Eltern: »Wir haben alles, alles auf uns genommen (...). Das wird Wellen schlagen«¹, und in einem Brief schrieb sie: »Es fallen so viele Menschen für dieses Regime, es wird Zeit, daß jemand dagegen fällt.«² Die ethische Begründung dieser Haltung formulierte Kurt Huber, ebenfalls Mitglied der »Weißen Rose«: »Ich habe gehandelt, wie ich aus einer inneren Stimme heraus handeln musste. Ich nehme die Folgen auf mich nach dem schönen Wort Johann Gottlieb Fichtes: Und handeln sollst du so, als hinge von dir und deinem Tun allein das Schicksal ab der deutschen Dinge, und die Verantwortung wär' dein.«³ Scholl und Huber beziehen sich somit auf den ethischen Gedanken des freien Subjekts, das in moralischen Konfliktsituationen zu erkennen vermag, was zu tun ist: einem unbedingten Gefühl der Verantwortung entsprechend zu handeln.

Auf die Ideen Subjektivität und Freiheit als Möglichkeitsbedingungen von Moralität gründeten sich zunächst auch die ethischen Reflexionen feministischer Philosophie. Simone de Beauvoir etwa führte in »Das andere Geschlecht« die Diskriminierung von Frauen auf die Konstruktion der Frau als »das Andere« des männlich gedachten Subjekts zurück⁴ und sah in der universalen Gültigkeit der beiden philosophischen Grundbegriffe Subjektivität und Freiheit die Möglichkeit gegeben, diese Konstruktion von Frauen als »Andere« durchbrechen zu können.⁵ Diese Perspektive ist von der Überzeugung bestimmt, dass jeder Mensch ein autonomes Subjekt ist mit der Macht und der Fähigkeit, zu wählen, eigenverantwortlich Entscheidungen zu treffen und so die eigene Existenz zu konstituieren und zu konstruieren. Die Freiheit ermöglicht es, sich anderen Freiheiten zu öffnen und sich in einem Akt wechselseitiger Anerkennung auf andere zu beziehen. Darin ist die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz markiert: Es ist dem Menschen aufgegeben, seine Freiheit zu realisieren und sich selbst zu transzendieren, andernfalls bleibt er in bloßer Immanenz verhaftet. Diese Realisation der Freiheit ist selbst schon eine moralische Handlung wie auch Möglichkeitsbedingung dieser Handlungen. Frauen blieb es verwehrt, diese Fähigkeit zu entfalten, sie waren zur Immanenz verurteilt, da ihnen der Status eines autonomen Subjekts abgesprochen wurde.⁶ Sie

1. Inge Scholl, *Die Weiße Rose*, Frankfurt am Main 1955, 82.

2. Zit. n. Renate Wiggershaus, *Frauen unterm Nationalsozialismus*, Wuppertal 1984, 134.

3. Scholl, 87.

4. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1989, 10 f.

5. Ebd. 21.

6. Ebd. 85.

müssen sich daher de Beauvoir zufolge den Subjektstatus erobern und damit das Menschsein im Sinne von Freiheit und Transzendenz verwirklichen – das ist die wahrhaft moralische Handlung von Frauen. Dementsprechend formuliert de Beauvoir eine Ethik der Subjektivität und der Freiheit auch für Frauen unter der Maßgabe formaler Gleichheit von Mann und Frau.

Der Subjektgedanke wurde jedoch in der Folge postmoderner und poststrukturalistischer Subjektkritiken auch durch feministische Theoretikerinnen kritisiert und teilweise verabschiedet. Luce Irigaray z. B. bestimmte die Konstruktion von Frauen als »Andere« durch Rezeption und Kritik Jacques Lacans; die Frau repräsentiere in der phallisch-väterlichen symbolischen Ordnung des Imaginären das »Andere«, das »Anderswo« und »Außerhalb« dieser Ordnung, also das Reale und damit den Bereich des Dunklen, Unbewussten, Vorreflexiven, Unsagbaren. Damit repräsentiere sie jedoch letztlich das Nichts, welches allein negativ als Mangel, als Fehlen, als »Loch« symbolisiert werden könne.⁷ Dementsprechend könne sie im Bereich der phallischen symbolischen Ordnung kein eigenes Begehren entwickeln, weil die Struktur des Begehrens an das Symbolische gebunden sei und durch es konstituiert werde. Darum seien Frauen subjekt- und identitätslos, da sich Subjektivität durch Identifikationen im Spiegelstadium ausbilden, die wiederum durch die Struktur des Begehrens motiviert sind. Als »Andere« fungieren sie stattdessen als Objekte, Spiegel des männlichen Subjekts: »Das Andere auf das ANDERE des GLEICHEN zu reduzieren. Was auch gedeutet werden könnte als Unterwerfung des Realen unter das Imaginäre des sprechenden Subjekts.«⁸ Darum ist Irigaray davon überzeugt, dass Frauen niemals Subjekte werden können, da das Subjekt in der herrschenden symbolischen Ordnung stets eine phallisch besetzte Identität begehrt und darum nur durch den Phallus repräsentiert werden könne. Nur unter Aufgabe ihrer Andersheit, ihrer Weiblichkeit, könne die Frau Subjekt dieser Ordnung werden. Statt den Subjektstatus einzufordern, sollten Frauen daher laut Irigaray mimetisch die Position des Anderen innerhalb der symbolischen Ordnung übernehmen, allerdings nicht mit dem Ziel der Anpassung, sondern mit demjenigen der Subversion eben jener Ordnung.⁹ Dadurch könnten Frauen eine eigene weibliche Identität und ein weibliches Selbst mit einem eigenen Begehren entwickeln, die es in die herrschende symbolische Ordnung im Sinne eines »Frau-Sprechens« einzuschreiben gelte¹⁰ sowohl durch die Anerkennung weiblicher Genealogien¹¹ als auch durch die Identifizierung des Weiblichen mit dem Göttlichen, da dieses nichts anderes repräsentiere als das stets begehrte Reale, welches zur Konstitution des eigenen, weiblichen Selbst notwendig sei.¹² Dieser Gedanke eines weib-

7. Vgl. z. B. *Luce Irigaray, Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt am Main 1980, 180; *dies., Das Geschlecht das nicht eins ist*, Berlin 1979, 99.

8. *Irigaray, Das Geschlecht das nicht eins ist*, 102.

9. Vgl. ebd. 78.

10. Vgl. z. B. ebd. 115.

11. Vgl. ebd. 117–142.

12. *Luce Irigaray, Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989, 111. Die italienische Philosophinnengruppe

lichen Selbst, nicht derjenige des Subjekts, ist für Irigaray die Basis der moralischen Praxis von Frauen.

Die Möglichkeit dieser Alternative wird jedoch von radikalen Konstruktivistinnen wie beispielsweise Judith Butler verneint. Im Anschluss an entsprechende Überlegungen Michel Foucaults geht Butler davon aus, dass der Gedanke der Subjektivität durch diskursive Praktiken erzeugt ist¹³; das Ich ist nicht einfach in Diskursen situiert, sondern durch deren Vorgängigkeit konstituiert und konstruiert.¹⁴ Formuliert Irigaray also noch den Gedanken eines »weiblichen Selbst« als Alternative zum Subjektgedanken, so verabschiedet Butler diesen Gedanken ersatzlos. Denn die Suche nach der Möglichkeit eines weiblichen Selbst ist Butler zufolge vergeblich, wenn man – wie schon die Theorie der sexuellen Differenz – die Abhängigkeit der Selbstfindung und Selbstwerdung vom Diskursiven herausstellt und somit eine externalistische Theorie der Selbstkonstitution vertritt. Ebenso verhält es sich laut Butler mit dem Verständnis von »Geschlecht«: Genauso wenig wie ein Selbst gebe es ein »weibliches« oder »männliches«, also sexuell differenziertes Selbst. Auch »Geschlecht« ist Effekt diskursiver Praxen, und was als natürlich gegeben erscheine wie etwa der Körper in seiner geschlechtlichen Differenzierung, ist allein Ergebnis kulturell und gesellschaftlich bedingter Benennungspraxen.¹⁵ Demzufolge gibt es keine natürliche Geschlechtsidentität (sex) im Unterschied zum kulturell bedingten Geschlecht (gender), folglich auch kein »Außerhalb« des Diskurses im Sinne einer weiblichen Identität, die der Macht des Diskurses entzogen wäre. Das »Außen« ist vielmehr selbst schon diskursiv erzeugt, Projektion des durch das Symbolische hervorgebrachten Begehrens. Dementsprechend macht es für Butler auch keinen Sinn, sich positiv auf das Weibliche zu beziehen im Sinne der Identifikationsversuche eines weiblichen Selbst oder eines weiblichen Begehrens.

Die ethische Konsequenz dieses Modells ist deutlich: die moralische Praxis ist keine Tat einer freien Akteurin oder eines Akteurs, sondern geschieht in ständig sich verschiebenden performativen Prozessen im Machtdiskurs – ein unendliches, ununter-

»Diotima« hat diesen Ansatz weiter ausgefaltet, etwa im Hinblick auf die Bedeutung der weiblichen Freiheit, die mit der weiblichen Identität und dem weiblichen Begehren verbunden ist. Die Entdeckung der weiblichen Freiheit sei an die Anerkennung anderer Frauen als weibliche Autoritäten gebunden (affidamento), die zur Entdeckung des eigenen weiblichen Selbst verhelfen und in ihnen die Sehnsucht nach dem Realen wecken. Eine besondere Funktion nehme dabei die Identifikation mit einer »autonomen« und »symbolischen« Mutter ein, deren Rat sich die einzelne Frau freiwillig unterwirft, um zu sich selbst zu finden. Dementsprechend sei der phallisch-väterlichen Ordnung eine symbolische Ordnung der Mutter entgegenzusetzen, in der sich das weibliche Begehren symbolisieren könne. Vgl. hierzu etwa *Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona* (Hg.), *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*, Wien 1989; *dies.* (Hg.), *Jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität*, Frankfurt am Main 1999; *dies.* (Hg.), *Die Welt zur Welt bringen. Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen*, Frankfurt am Main 1999; *Luisa Muraro*, *Die symbolische Ordnung der Mutter*, Frankfurt am Main – New York 1993.

13. *Judith Butler*, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991. 212.

14. Vgl. *Judith Butler*, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«*, in: *Seyla Benhabib* u. a., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, 40.

15. Vgl. etwa *Butler*, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 26.

brochenes Spiel von Performanzen und Konstruktionen. Doch angesichts dieser offenkundig Nietzscheanischen Drift ist zum einen zu fragen, ob diese Praxis noch mit dem Attribut »moralisch« qualifiziert werden kann – vorausgesetzt, man versteht unter Moralität etwas anderes als eine dem Willen zur Macht folgende »Herrenmoral«. Zum anderen stellt sich die Frage, ob durch die Negation von Subjektivität und Freiheit Moralität nicht genau besehen aufgelöst wird, denn das Problem der Moralität menschlichen Handelns kommt ja erst durch die Freiheit auf: Das Individuum kann im Einzelfall, in konkreten Handlungssituationen zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten wählen. Dadurch entstehen überhaupt erst Konfliktsituationen, moralische Dilemmata; die Frage nach dem Tun oder Lassen einer Handlung gemäß der Beurteilung dieser Handlung als »gut« oder »schlecht«, »recht« oder »unrecht« ist an ein Tun-oder-lassen-Können gebunden, an das Vermögen, so oder auch anders zu handeln – im Rahmen der Kontingenz menschlicher Existenz. Der Gedanke der Freiheit ist jedoch an den Gedanken des Subjekts geknüpft, an die Idee der Singularität eines erkennenden und handelnden Ichs als Möglichkeitsbedingung eben jenes Erkennens und des Handelns und als Träger des Erkenntnis- und des Handlungsvermögens. Wie ließe sich etwa Sophie Scholls Übernahme einer unbedingten Verantwortung auch um den Preis des eigenen Lebens erklären, ohne die Grundmotive Subjektivität und Freiheit als Möglichkeitsbedingungen jenes widerständigen Handelns vorauszusetzen, ergeht doch der Ruf in die Verantwortung an ein unvertretbares und unersetzbares, einmaliges Ich, das in Freiheit erkennt, was es zu tun (oder zu lassen) hat und dementsprechend handelt? Darüber hinaus ist hinsichtlich der feministischen Perspektive zu betonen, dass auch der Feminismus die unveräußerliche und unverletzliche Würde und das Recht jedes einzelnen Individuums auf ein selbstbestimmtes Leben in leiblich-seelischer Unversehrtheit und sozialer Sicherheit herausstellt und auch und gerade für Frauen einfordert. Diese Anerkennung der Singularität jedes und jeder Einzelnen kommt jedoch ohne die Anerkennung des Subjektgedankens nicht aus, worauf z. B. Herta Nagl-Docekal hinweist:

»Wie soll überhaupt (...) eine Diskriminierung von Frauen – oder auch von anderen Gruppen – festgestellt werden? Wenn es als unzulässig gilt, die Frage der Achtung respektive Mißachtung von Personen als Maßstab heranzuziehen – woran soll dann die beklagte Verletzung erkannt werden? Und warum sollte Benachteiligung überhaupt bekämpft werden, wenn nicht im Zeichen des Anspruchs, daß Frauen in ihrer Selbstbestimmung in der gleichen Weise zu respektieren sind wie Männer? (...) Wer die Besonderheit aller einzelnen zur Geltung bringt, sollte auch der Frage nachgehen, wie es zu dieser Besonderheit kommt. Damit fällt der Blick darauf, daß unser individueller Lebensweg (...) von unseren Entscheidungen mitgestaltet wird. (...) Nur weil wir zu handeln vermögen, sind wir in der Lage, eine unverwechselbare Identität auszubilden.«¹⁶

Aufgrund dieser Überlegungen sind mittlerweile wieder verstärkt Rehabilitations-

16. Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt am Main 1999, 184 f.

versuche der Grundmotive Subjektivität und Freiheit auch in feministisch-ethischen Theorien zu verzeichnen, die an ein modifiziertes Gleichheitsparadigma anknüpfen¹⁷ – auch aufgrund der Überzeugung, dass das Modell eines »weiblichen Selbst« keine Alternative zum radikalen Konstruktivismus darstellen kann. Denn dieses Modell setzt bereits die externalistische Theorie der Selbstkonstitution voraus, die auch vom radikalen Konstruktivismus vertreten und dann im Unterschied zur Differenztheorie konsequent weiterentwickelt wird.¹⁸ Allerdings bleiben die feministisch-ethischen Rehabilitationsversuche des Subjekts in einem Punkt lückenhaft: Zwar wird die Inanspruchnahme des Subjektgedankens auch für die feministische Ethik argumentativ gerechtfertigt, es bleibt jedoch offen, wie der Subjektbegriff, der in Anspruch genommen wird, tragfähig zu bestimmen ist angesichts seiner feministischen bzw. konstruktivistischen Bestreitungen: Wie lässt sich etwa dem Einwand Irigarays begründet widersprechen, dass der Subjektgedanke zum einen stets männlich konnotiert und zum anderen Resultat eines identifizierenden Herrschaftsdenkens ist? Was lässt sich Butlers These, dass »Subjekt« und »Geschlecht« nichts anderes sind als Effekte von Diskursen, entgegensetzen? Der Hinweis etwa auf die Tragfähigkeit transzendentalphilosophischer Rechtfertigungen von Subjektivität allein ist hier meines Erachtens unzureichend, weil eben jene Tradition weder den Einwand der »Herrschaftslogik« noch den Einwand bedacht hatte, dass der Subjektbegriff von »Geschlecht« abstrahiere und gerade darum quasi durch die Hintertür das angeblich neutrale Subjekt implizit oder gar explizit »männlich« besetze. Deshalb stellt sich meiner Meinung einer subjektorientierten feministischen Ethik die Aufgabe, diese offenen Fragen zu reflektieren, eine Aufgabe, die jedoch mit den Mitteln ethischer Reflexion allein nicht zu erfüllen ist. Hierzu bedarf es einer weitergehenden subjektphilosophischen Reflexion über die Frage nach dem Subjektverständnis einerseits und den Zusammenhang von Subjektivität und »Geschlecht« andererseits.

II. Hat das moralische Subjekt ein Geschlecht?

Die Verhältnisbestimmung von Subjektivität und »Geschlecht« hängt von der Klärung des Subjektverständnisses ab, das dieser Verhältnisbestimmung zugrunde liegt – ein Subjektverständnis, das Subjektivität nicht reflexionstheoretisch auf das abstrakte

17. Vgl. hierzu neben Nagl-Docekal z. B. Herlinde Pauer-Studer, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt am Main 2001; Beate Rössler, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt am Main 2001; Martha Nussbaum, *Konstruktionen der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, Stuttgart 2002. Vgl. auch den Überblick über diese Positionen in: Saskia Wendel, *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburg 2003, 88–101.

18. Vgl. zu dieser Kritik am Differenzfeminismus z. B. auch Saskia Wendel, »...und sind wir schon weiter, zu weit gegangen, geht's noch einmal weiter, zu keinem Ende geht's« (Ingeborg Bachmann). Zur Zukunftsfähigkeit feministischer Theologie, in: Margit Eckholt – Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*, 35 ff.

ego cogito reduziert, sondern das in den Subjektgedanken die Aspekte Affektivität und Leiblichkeit einzuschreiben sucht und von dort her auch eine Verbindung von Subjektivität und »Geschlecht« erlaubt, die nicht notwendigerweise männlich konnotiert ist. Dieses Verständnis eines »inkarnierten Subjekts« lässt sich sowohl mit Rückgriff auf Elemente der Bewusstseinstheorie Dieter Henrichs als auch durch Rezeption phänomenologischer Subjekt- und Leibtheorien wie etwa diejenigen Edmund Husserls, Maurice Merleau-Pontys oder Edith Steins formulieren.¹⁹

1. Das Ich als Subjekt und Person in Affektivität und Leiblichkeit

Die feministische Kritik des Subjektbegriffs bezog sich vor allem auf ein reflexionstheoretisches Subjektverständnis im Sinne des »ich denke« sowie auf substanzmetaphysische Deutungen des Subjektgedankens. Der Subjektgedanke lässt sich jedoch auch anders bestimmen, und dies etwa im Anschluss an Dieter Henrichs Verständnis von Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit mit sich, die jeder Selbstreflexion des Ichs und damit jeden Akten der Spiegelung und der Selbstkonstruktionen noch voraus liegt, ja voraus liegen muss, andernfalls könnte sich das Ich gar nicht auf sich beziehen, da die Reflexion auf sich bereits ein Wissen von sich voraussetzt: »Die Vertrautheit mit Bewußtsein kann überhaupt nicht als das Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewußtsein eintritt.«²⁰ Diese präreflexive Vertrautheit des Ich ist gleichbedeutend mit der Erkenntnis *ich bin und nicht vielmehr nicht*. Jenes *ich bin* ist jedoch kein Ding, keine Substanz, kein Seiendes mit eigenem ontologischen Status neben oder jenseits des Einzel-Ich. Es ist nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung dafür, mich selbst, meine Identität, mein Leben fortwährend zu gestalten und zu formen; es ist die Möglichkeitsbedingung aller Grundvollzüge meiner Existenz, welche auch als die irreduzible Jemeinigkeit meines Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns interpretiert werden kann. Damit ist dieses Ich im Sinne eines präreflexiven Mit-sich-vertraut-Seins, das allen Spiegelungen und Konstruktionen entzogen ist, Möglichkeitsbedingung eben jener Spiegelungen und Konstruktionen, denn nur, wenn ich bin, kann ich überhaupt konstruieren, Spiegel sein und mich spiegeln.

Präreflexiv ist das Ich mit sich vertraut in Form eines instantanen und vor allem intuitiven Erfassens, und darin hat die Vertrautheit mit sich eine sinnlich-emotionale Komponente, handelt es sich doch um ein Gewahrwerden, ein Fühlen und Spüren, das Grund meines konkreten Spürens ist, wie etwa Ulrich Pothast ausführt: »Ich nehme

19. Vgl. hierzu auch Saskia Wendel, *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am »Leitfaden des Leibes«*, in: DZPh 4 (2003), 559–569 sowie ausführlich dies: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 246–313.

20. Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Rüdiger Bubner – Konrad Cramer – Rainer Wiehl (Hgg.): *Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I*, Tübingen 1970, 271.

mein Spüren nicht wahr, ich habe auch kein Verhältnis zu ihm, das wahrnehmungsähnlich wäre, *ich bin es.*«²¹ Genau deshalb kann das Ich auch nicht verdinglicht werden, denn als Erleben und Erspüren ist es kein Ding oder Substanz, sondern Vollzug, Ereignis, in dem nichts anderes markiert ist als eine besondere Perspektive des einzelnen Ich, nämlich dessen Einmaligkeit und Einzigartigkeit: Niemand kann meinen Standort, meine Perspektive einnehmen, nicht einmal nach meinem Tod. Diese Perspektive der Singularität, die in der präreflexiven Vertrautheit mit sich und damit mit Selbstbewusstsein gegeben ist, lässt sich nun auch als Subjektivität bezeichnen: In seiner Einmaligkeit ist das Ich Subjekt. Damit meint die Bezeichnung »Subjekt« das konkret existierende individuelle Ich unter der Perspektive seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit, die in der Irreduzibilität des Selbstbewusstseins zum Ausdruck kommt. Darin wiederum ist es Möglichkeitsbedingung von Selbsterkenntnis im Sinne von Selbstreflexion sowie von Welterkenntnis.

Das Ich ist jedoch nicht nur Subjekt, es ist auch Person: »Wir sind ursprünglich beides, Person und Subjekt, und das eine nur, insofern wir das andere sind. (...) Der unhintergehbare Personsinn ist direkt vom Subjektsinn her verfügbar.«²² Im alltäglichen Gebrauch werden Subjekt, Person und auch Individuum meist synonym verwendet, doch der Personbegriff ist weder mit dem Subjektbegriff noch mit demjenigen des Individuums identisch. Als Person ist das Ich nicht nur Einzelnes und Einfaches, eben Individuum, sondern zum einen Einzelnes unter anderen Einzelnen und als solches in Beziehung zu anderen Individuen; zum anderen ist das Ich als Person ein besonderes Einzelnes neben anderen Individuen, das sich auf diese beziehen kann. Damit beschreibt der Personbegriff ein Mehrfaches: Erstens beschreibt er eine Relation, nämlich diejenige des Ichs zum anderen seiner selbst; über die Personalität des Ichs wird folglich auch das Andere thematisiert, zu dem das Ich in Relation steht. Zweitens beschreibt der Personbegriff zugleich ein besonderes Vermögen bzw. eine Fähigkeit des Ichs, nämlich diejenige, zu einem Anderen in Beziehung treten und sich ihm öffnen zu können. Damit bezeichnet die Personalität den Aspekt des In-der-Welt-Seins des Ichs, dies aber zugleich und vor allem auch als Mitsein und In-Beziehung-Sein zu Anderem und Anderen. Und drittens bezeichnet Personalität die Besonderheit des Ichs gegenüber anderen Individuen. Hier befindet sich gewissermaßen die Schnittstelle zwischen Personalität und Subjektivität, denn das Ich kann nur dann Person sein, wenn es zugleich auch Subjekt ist. Die Besonderheit nämlich, die dem Ich als Person zukommt, kann weder aus seiner Individualität stammen noch seiner Relation zu anderen, denn wie sollte aus Einzelheit Besonderheit entspringen? Die Besonderheit wurzelt vielmehr in der Singularität des Ichs, also in dessen Subjektivität. Ohne Subjektivität wäre das Ich isoliertes Einzelnes neben anderen, lediglich unbedeutender Teil einer Masse. Außerdem

21. Ulrich Pothast, Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein, Frankfurt am Main 1988, 91.

22. Dieter Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, in: *ders.*, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1982, 137 und 142.

könnte sich das Ich überhaupt nicht auf Anderes beziehen, wäre es nicht bereits mit sich selbst vertraut und wüsste es nicht immer schon intuitiv um sich. Ohne Selbstverhältnis und Selbstbewusstsein könnte sich das Ich gar nicht zum Anderen verhalten und sich in der Begegnung zu ihm öffnen.

Sowohl vom Verständnis der Subjektivität als affektiv-intuitives Vertrautsein mit sich als auch von der Doppelstruktur des Ichs als Subjekt und Person ausgehend lassen sich nun Reflexionen zur »Verleiblichung« des Subjektbegriffs anschließen, die in klassischen Subjekttheorien meist fehlen. Dazu ist aber zunächst zu bestimmen, was mit Leib bzw. Leiblichkeit gemeint ist. Entgegen der den Cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* reproduzierenden Auffassung, dass der Leib ein Ding und damit dem nicht-dinghaften Bewusstsein entgegensetzen bzw. zu subsumieren sei, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass dem Leib eine Doppelstruktur eignet. Er ist, wie Maurice Merleau-Ponty treffend beschreibt, ein »Sein mit zwei Dimensionen«²³, ein »zweiblättriges Wesen«²⁴: Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der Dinge berührt und sieht. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper, der Objekt der Reflexion sein kann. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Doch der Leib ist mehr als nur Körper, denn er ist vom erlebenden Ich untrennbar.

Diese Doppelstruktur des Leibes, die ihn einem Verständnis entreißt, das ihn auf einen Ding- bzw. Objektstatus reduziert, lässt sich mit der Doppelstruktur des Ichs als Subjekt und Person vergleichen: Der Leib ist einerseits Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis, andererseits aber selbst schon eingelassen in die Welt. Jenes »Leibapriori der Erkenntnis« bezieht sich auf die Selbst- und die Welterkenntnis. Hinsichtlich der Welterkenntnis gilt die Feststellung Edith Steins, dass der Leib Orientierungszentrum der Welt ist und folglich Möglichkeitsbedingung der Beziehung zur Welt der Phänomene. Dementsprechend ist der Leib, so Stein, »am Nullpunkt der Orientierung«²⁵, Zur-Weltsein, und damit nicht Teil der Außenwelt wie der Körper. Folglich lässt sich der Leib im Unterschied zum Körper im Anschluss an Husserl auch als fungierender Leib bezeichnen: »Fungierender Leib bedeutet: der Leib ist beteiligt an der Konstitution der Welt (...)«²⁶ Dem Leib kommt somit eine konstituierende und demgemäß auch transzendente Funktion hinsichtlich der Welterkenntnis zu, wie Merleau-Ponty ausführt: »Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-Seins (...) wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist (...)«²⁷ Diese

23. Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1994, 179.

24. Ebd. 180.

25. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, München 1980, 47.

26. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000, 254.

27. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 106.

These ist keineswegs mit der hybriden Behauptung identisch, das Ich sei in ontologischer Hinsicht Ursprung und Zentrum Welt. Es geht vielmehr um die erkenntnistheoretische Bedeutung der Leiblichkeit: Die Erkenntnis von Dingen, von Geschehnissen, von Personen, also letztlich die Welterkenntnis, geht unweigerlich von mir selbst und das heißt auch: von meinen Spürensqualitäten, von meinem Fühlen, von meinem Leib aus. In dieser Funktion lässt sich der Leib der Subjektivität des Ichs vergleichen. Gleichzeitig ist der Leib aber auch Beziehung zur Welt, und er ist deren Teil, ist In-der-Welt-Sein.

Die Gemeinsamkeit zwischen Subjektivität und Leiblichkeit gilt jedoch nicht allein hinsichtlich der Funktion des Leibes in Bezug auf Welterkenntnis und Welterfahrung, sondern auch hinsichtlich der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins. Denn wenn sich Selbstbewusstsein intuitiv vollzieht, dann besitzt es genau darin einen Bezug zur *aisthesis*, zum Empfinden und Erspüren, und damit auch zur Leiblichkeit, da diese mit dem Fühlen und Spüren untrennbar verknüpft ist. Affekte scheinen in und durch meinen Leib auf, lassen sich leiblich erfassen. Dementsprechend ist das als Selbstbewusstsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst ein Sich-selbst-Fühlen in der Leiblichkeit und Affektivität. Umgekehrt lässt sich das Selbstbewusstsein in der Leiblichkeit erleben, weil das leibliche Spüren irreduzibel je meines ist: »Der Leib ist (...) immer *mein* und *dein* Leib, einem unmittelbaren Erleben und Miterleben zugänglich. Der Körper ist *ein* Körper, einer äußeren Beobachtung und Behandlung sich anbietend.«²⁸ Es handelt sich also um ein Spüren meiner selbst noch vor aller Reflexion und aller Diskursivität. Niemand außer mir selbst weiß, wie es ist, mein Leib zu sein. Damit ist der Leib dem spürenden und erlebenden Ich nicht nachgeordnet, sondern das Ich ist bereits ein leibliches Ich; die Qualität des Spürens und der Leib fallen zusammen. Der Leib kommt mir nicht zu als bloße Eigenschaft meiner Existenz; ich bin, insofern ich überhaupt bin, schon leiblich: »(...) mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib.«²⁹ Dementsprechend lässt sich der Leib auch als Existenzial begreifen, denn ohne ihn ist Existenz schlichtweg undenkbar.

Der Leib ist allerdings auch Ausdruck des erlebenden Ichs, und dies nicht als Repräsentation eines Innen-Ichs, sondern als Symbol, welches das Auszudrückende immer schon realisiert, nicht bloßes Abbild, sondern Vollzug, in dem das Ich ganz enthalten ist und sich realisiert: »(...) das Ausgedrückte realisiert sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe.«³⁰ Damit ist der Leib eine Ausdrucksweise des Ichs noch vor aller Reflexion, vor aller sprachlichen Vermittlung und in dieser Hinsicht ebenso präreflexiv wie das Selbstbewusstsein, dessen Symbol er ist, zugleich jedoch immer schon offen für Vermittlung und Kommunikation. Schließlich ist der Leib ein Vermögen, nämlich sowohl ein Vermögen der Offenheit und des Bezugs, der Relation zum anderen meiner selbst, als auch ein Vermögen

28. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980, 37.

29. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 180.

30. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 224.

meiner Lebensführung und meines Handelns in der Welt. Außerdem ist er ein Vermögen, meiner Existenz Ausdruck zu verleihen, mich selbst zu symbolisieren und anderen gegenüber zu präsentieren.

Bestimmt man den Leib nun in der genannten Art und Weise, dann besitzt er auch eine Bedeutung hinsichtlich der Personalität, ist er doch Möglichkeitsbedingung der Beziehung des Ichs zum Anderen. Der Leib ist Vermögen der Offenheit zur Welt, der Offenheit für das begegnende Andere, das sich nur einem leiblich verfassten Ich geben, sich darbieten kann, welches umgekehrt das Andere wiederum nur kraft seiner Leiblichkeit annehmen kann. Damit ist der Leib Medium und Vollzugsform der Personalität, folglich nicht nur eine Existenzweise des Ich, die auf sich selbst bezogen ist, sondern ein Existenzial, in dem das In-der-Welt-Sein als Mitsein mit Anderen überhaupt erst geschehen kann. Der Leib ist Verbindung, Brücke zwischen Ich und Anderem, und darin ermöglicht er eine Form der Beziehung und Kommunikation noch vor dem Denken und jenseits propositionaler Äußerungen: Ich spüre und erlebe die Anderen in und durch meinen Leib in einer sinnlich-asthetischen Weise im Sehen, Berühren und Ertasten, im Hören und im Riechen.

Nun ist das personale Verhältnis jedoch als ein Verhältnis der Reziprozität zu verstehen³¹: Selbstbewusstsein trifft auf anderes Selbstbewusstsein, ein Ich auf ein anderes Ich, die wechselweise einander Andere werden können: »Da ist Einer, ein Einzelner, Besonderer, ein Ausblick und ein Brennpunkt, ein Dieser zu dieser Zeit und an diesem Ort. Und da ist ein Anderer, gerade so Einer wie jener. Sie sind zu gleicher Zeit, zwischen dem Ort des Einen und dem des Anderen und um sie herum ist ein selber Raum: sie sind zwei, sind miteinander, sind miteinander Andere füreinander.«³² Aus diesem Grund kann man das personale Verhältnis mit Merleau-Ponty auch als »Zwischenleiblichkeit«³³ bezeichnen, in der Ich und anderes Ich einander begegnen und sich zueinander verhalten als »wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.«³⁴

Wiewohl nun die Leiblichkeit mit der Präreflexivität des Selbstbewusstseins verknüpft werden kann, so ist sie doch offen für diskursive Praktiken und damit für Konstruktionen durch eine Sprach- und Benennungspraxis. In dieser Diskursivität wird der

31. Man könnte einwenden, dass der Gedanke der Reziprozität eine Folge kapitalistischer Tauschlogik sei sowie in der vorausgesetzten Symmetrie von Ich und Anderem eine identitätslogische Grundstruktur besitze, der entsprechend das Andere dem Selben angeglichen werde. Dagegen ist zu sagen, dass nicht jedes Verhältnis der Wechselseitigkeit und des Austausches bereits notwendigerweise einer Tauschlogik bzw. einem »do ut des«-Gedanken folgt: Tauschverhältnisse entstehen erst durch Implementierung eines Effizienz- und Profitgedankens in das Anerkennungsverhältnis bzw. durch den Wunsch nach Herrschaft und Verfügbarkeit. Ebenso wenig impliziert der Gedanke der Symmetrie zwischen Ich und Anderem notwendigerweise die Angleichung des Anderen an das Selbe. Im Gegenteil macht es dieser Gedanke gerade möglich, den Anderen als Subjekt und Person anzuerkennen, aufgrund dessen dem Anderen ebenso Würde und Unverfügbarkeit, Einmaligkeit und Einzigartigkeit zukommen wie dem Ich.

32. *Ute Guzzoni*, *Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*, Freiburg – München 1982, 62.

33. *Merleau-Ponty*, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.

34. Ebd. 182.

Leib zum Körper; »Leib« ist also der präreflexive Leib, »Körper« dagegen der objektiviert, zum Gegenstand gemachte Leib³⁵, der auch diskursiven Praktiken unterworfen ist und dementsprechend den erzeugten und gedeuteten Bildern, die wir uns vom Leib und dessen Erfahrungen machen, also Bildern von Körperfunktion, Körperschemata, Körperbau.

An dieses Verständnis von Subjektivität und Personalität einerseits und von Leiblichkeit in Differenzierung vom objektivierten Körper andererseits lässt sich anknüpfen, wenn man Subjektivität und »Geschlecht« miteinander verbinden möchte. Dazu ist jedoch ein weiterer Reflexionsgang notwendig, der auch Überlegungen zum Aspekt des Begehrens impliziert.

2. Subjekt – Person – Geschlecht³⁶

Die Leiblichkeit wurde auch als ein Vermögen der Offenheit zum anderen bezeichnet. Diese Offenheit impliziert jedoch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich der Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist zwar immer intentional ausgerichtet, ist also ein Begehren von etwas oder jemandem, doch um etwas oder jemanden begehren zu können, braucht es eine Möglichkeitsbedingung dieses intentional verfassten Begehrens – das Begehrensvermögen. Jenes Vermögen zu begehren ist selbst noch nicht intentional verfasst und gewissermaßen auch noch nicht material gefüllt. Es ist reine Möglichkeitsbedingung, quasi strukturelle Vorgabe für das konkrete Begehren konkreter Objekte. Als solches Begehrensvermögen ist das Begehren engstens mit der Leiblichkeit als Vermögen der Offenheit zur Welt verbunden und ist somit zunächst ebenso präreflexiv zu bestimmen wie der Leib.

In der Zwischenleiblichkeit wird nun das Begehren besonders bedeutsam, denn ihr kann auch eine erotische Dimension zukommen³⁷, wenn der leiblich verfassten Beziehung und Kommunikation einander Anderer ein Moment des Einander-Begehrens und Einander-Liebens eingeschrieben wird. In der erotischen Beziehung erfahren wir die leibliche Präsenz des oder der Anderen und genießen in ihr die Intensität des sexuellen Begehrens: »Indem Bewegen, Berühren und Sehen sich fortan auf den Anderen und auf sich selbst einlassen, gehen sie zu ihrer Quelle zurück, und mit der geduldigen und schweigsamen Arbeit des Begehrens beginnt das Paradox des Ausdrucks.«³⁸ So verstanden ist Sexualität keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne einer Definition von dessen Substantialität, noch kommt sie dem leiblich verfassten Ich als bloßes Akzi-

35. Vgl. z. B. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 131. Ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 178 ff.

36. Vgl. zum Folgenden auch Saskia Wendel, *Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst?!* in: *genus*. Münsteraner Arbeitskreis für gender studies (Hg.): *Kultur – Geschlecht – Körper*, Münster 1999, 77–100.

37. Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*. 240. Vgl. ebenso in einer an Hegel orientierten Gleichsetzung von Liebe mit einem reziproken Anerkennungsverhältnis Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, 153 ff.

38. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 189.

denz zu. Sie ist vielmehr eine Existenzweise, die dem Existenzial der Leiblichkeit angehört. Als solche ist sie das Vermögen, eine andere Person begehren und genießen zu können, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, dass das Ich ein sexuelles Wesen ist, dass ihm die Existenzweise der Sexualität eigen ist – als eigenes Vermögen, das in der Leiblichkeit wurzelt: »Es muß so etwas wie einen Eros oder eine Libido geben, die eine ihnen eigene Welt beseelen, die äußeren Reizen erst ihre sexuelle Geltung oder Bedeutung geben und je dem Subjekt vorzeichnen, was es mit seinem objektiven Leib zu tun hat.«³⁹ Dementsprechend lässt sich also das sexuelle Begehren nicht in erster Linie dem objektivierten Körper zuzuordnen, sondern dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als »einen benennbaren Körper haben«.⁴⁰ Sexualität besitzt demnach wie die Leiblichkeit ein »Darüberhinaus«, das den Bereich der Reflexion und des Diskursiven sprengt und zugleich begrenzt: Es gibt ein reflexiv nicht vollkommen erkennbares sowie ein nicht begrifflich fassbares und nicht diskursiv benennbares »Mehr«.⁴¹

Die Zwischenleiblichkeit ist jedoch als personales und kommunikatives Verhältnis immer schon offen für diskursive Deutungen und Praktiken, in der Begegnung von Ich und Anderem wird der Leib, der sie sind und in und durch den sie einander begegnen, zum diskursiv gedeuteten und zugleich erzeugten und somit sozial konstruierten Körper. Folglich vollzieht sich in der Zwischenleiblichkeit von Ich und Anderem zugleich die Begegnung von Körpern des *ego* und des *alter ego*⁴². Das hat Folgen für das Verständnis von Sexualität bzw. Geschlecht: Das erotisch-sexuelle Begehren lässt sich auch »Geschlechtlichkeit« nennen, insofern »Geschlechtlichkeit« nichts anderes meint als eben das Vermögen, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Damit ist »Geschlecht« in diesem Sinne zunächst einmal nicht an den objektivierten Körper geknüpft, sondern an den Leib und an das eigenleibliche Spüren und folglich an die

39. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.

40. Vgl. zur Relevanz der Trennung von Leib und Körper für die »gender«-Debatte vor allem: Hilge Landweer, *Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte*, in: Theresa Wobbe – Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, 147–176; *dies.*, *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in: Silvia Stoller – Helmuth Vetter (Hg.), *Zur Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 249–273; Theresa Wobbe, *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts*, in: *Dies. – Lindemann* (Hg.), *Denkachsen*, 177–207; Gesa Lindemann, *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in: Wobbe – Lindemann (Hg.), *Denkachsen*, 115–146; *Dies.*, *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in: *Feministische Studien* 2 (1993), 44–54.

41. Dieses Verständnis von Geschlecht findet sich auch bei Landweer, die zwischen Geschlecht im Sinne eines eigenleiblichen Spürens und zwischen Geschlecht im Sinne einer präsentativen und diskursiven Symbolisierung jenes Spürens wie auch zwischen Geschlecht als Gestaltwahrnehmung und Körperschema, die das leibliche Spüren voraussetzen, unterscheidet. Vgl. hierzu Landweer, *Generativität und Geschlecht*, bes. 159–167.

42. Vgl. zu diesem Komplex z. B. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften Band 8*, Hamburg 1992, 111–131.

Dimension der Subjektivität. Das Subjekt ist somit keineswegs geschlechtslos. Allerdings ist dem »Geschlecht« in diesem Sinne noch keine sexuelle Differenz eingeschrieben, denn die Dimension der Subjektivität, dem die Sexualität als Existenzweise zugehört, besagt nichts anderes als die Einmaligkeit eines einzelnen Ichs. Diese Einmaligkeit kommt jedem Ich zu, insofern ihm Vertrautheit mit sich eignet. Deshalb ist Subjektivität universal und bar jeglicher sexuellen Differenz. Das bedeutet: Zwischen »Geschlecht« und »Geschlechterdifferenz« besteht ein wichtiger Unterschied, insofern »Geschlecht« im Sinne eines an die Leiblichkeit gebundenen Existenzials noch nicht sexuell differenziert ist.

Die Sexualität konkretisiert sich jedoch in ihrem Vollzug, und dazu bedarf es eines personalen Verhältnisses zwischen begehrendem Ich und begehrtem Anderem, also jemandem, auf den sich mein Begehren richtet. Damit gehört Sexualität nicht allein der Subjektivität zu, sondern – als Begehren einander Anderer – der Personalität. Wie die Personalität ist das mit ihr verknüpfte Begehren reziprok; ich begehre den Anderen, umgekehrt aber auch dieser mich, ich löse beim Anderen Begehren aus wie dieser mich Begehren empfinden lässt. Im Begehren werden somit Ich und Anderer einander Andere, und dies immer im Medium des Leibes, der Zwischenleiblichkeit. Nicht nur als Subjekt, sondern auch als Person ist das Ich also auch Geschlecht, geschlechtlich. Genau an diesem Punkt kommt jedoch erneut die Differenz von Leib und Körper zum Tragen, denn in der Beziehung zu anderen wird mein Leib auch zum Körper. Die Beziehung impliziert nämlich ein kommunikatives Verhältnis des Austausches, und diese Kommunikation geschieht nicht allein vorsprachlich, sie ist vielmehr auch für die sprachliche Vermittlung offen. Damit ist sie auch offen für Reflexion und Diskurs, für Definitionen, Beschreibungen, Deutungen, für Konstruktionen und dementsprechende Praktiken. Der Diskurs schafft somit durchaus auch ein bestimmtes Verständnis der Leiber als definierte und solcherart konstruierte Körper; er schafft Körperbilder, Körperschemata, er definiert bestimmte Körperpraxen. Doch erst hier beginnt der Bereich der diskursiven Konstruktion des Körpers und damit auch die Konstruktion von Geschlecht, dessen Differenzierung in »männlich« und »weiblich« und die entsprechende Definition zweigeschlechtlich bestimmter Körperbilder, die Definition eines sexuell differenzierten Begehrens und dementsprechender sexueller Praktiken. In seiner personalen Dimension ist das Ich offen für vielfältige diskursive Konstruktionen auch seines eigenen Selbstverständnisses und damit auch für die Konstruktion des je eigenen geschlechtlichen Selbstverständnisses unter der Maßgabe des binären Codes von »männlich« und »weiblich«. Erst der Personalität ist eine – durchaus auch sozial und diskursiv konstruierte – sexuelle Differenz einzuschreiben. Dementsprechend ist das Subjekt ebenso wenig »männlich« wie »weiblich«, es geht diesen Differenzierungen als »Mehr« des Diskurses noch voraus. Sexuelle Differenzierungen treten erst in der personalen Dimension auf, dort aber sind sie in ihrer Bedeutung für den gesamten Bereich der personalen Beziehung, also des Verhältnisses einander Anderer als Grundkonstante dieser Beziehungen zu reflektieren, insbesondere auch im Kontext der Be-

deutsamkeit der vielfältigen Konstruktionen, denen die Persönlichkeit und damit auch die an die Persönlichkeit und die Körperschemata gebundene Sexualität unterworfen ist.⁴³

Wenn das Geschlecht nun auch der Subjektivität zugehört, ist es wie diese jedoch entgegen der These des radikalen Konstruktivismus nicht konstruiert und auch nicht konstruierbar, ist es den Diskursen und deren Konstruktionen entzogen. Folglich ist das Geschlecht ebenso wie das Subjekt kein Konstrukt, ihm kommt ein ›Darüberhinaus‹, ein ›Mehr‹ zu, das das Diskursive sprengt – und dieses ›Mehr‹ ist kein bloß Verdrängtes des Diskurses. Als nichtdiskursives ›Mehr‹ ist es gerade Möglichkeitsbedingung diskursiver Konstruktionen auch konkreten erotisch-sexuellen Erlebens meiner selbst und des anderen meiner selbst. Wenn »Geschlecht« aber auch mehr ist als bloßes Konstrukt, so ist es doch grundsätzlich offen für Bezeichnungspraxen und ist damit durchaus auch als Ergebnis sozial-kultureller Konstruktionsprozesse zu betrachten. Das Begehren und mit ihm die Sexualität wird diskursiv geformt und dementsprechend auch genormt.⁴⁴ Ein affektiv-leibliches und als solches auch geschlechtliches Ich entwirft sich und seine sexuelle Identität in der Vielfalt von Diskursen und Körperpraxen. Dabei entwirft es sich auch als Mann oder als Frau, was mehr bedeutet als sich einfach nur einem vorgegebenen Geschlecht zuzuordnen. Oder anders formuliert: Das Ich sucht sein Geschlechtsein zu bestimmen und zu benennen. Dabei muss es notwendigerweise auf eine ihm durch die Diskursgemeinschaft zukommende Bestimmung und Klassifikation zurückgreifen, die sich dem Körper einschreibt. Das bedeutet: »Geschlecht« ist kein bloßes Konstrukt, aber auch nicht identisch mit einer zur Ursprungskategorie erhobenen sexuellen Differenz, da die Geschlechterdifferenz bereits in ein Netz von Konstruktionsprozessen verwoben ist, der »Geschlecht« in der Dimension des Personseins immer schon ausgesetzt ist.

Was folgt jedoch aus diesen Überlegungen für die Frage, ob das moralische Subjekt ein Geschlecht hat? Welche Bedeutung haben Geschlecht und Geschlechterdifferenz für das moralische Handeln? Zum einen ist zu betonen, dass das Subjekt weder geschlechtlos noch zweigeschlechtlich ist. Das bedeutet: Der in der Ethik in Anspruch genommene Subjektgedanke ist weder männlich konnotiert noch durch den Gedanken eines »weiblichen Selbst« zu ersetzen; der Begriff »Subjektivität« ist der sexuellen Differenz jedoch vorgängig und besitzt somit universalen, die Zweigeschlechtlichkeit

43. Genau diesen Aspekt übersieht die Differenztheorie, denn sie vernachlässigt sowohl die Differenz zwischen Subjekt und Person als auch zwischen Leib und Körper. Sie schließt offensichtlich von Körperbildern und Körperpraxen auf die Bestimmung von Identität und Subjektivität und damit auch auf sexuelle Identität: Das Ich hat einen Körper, und der ist anatomischen Merkmalen gemäß geschlechtlich differenziert. Damit existiert der Mensch immer schon in einer ursprünglichen geschlechtlichen Differenz, als Mann oder Frau. Dabei wird »Geschlecht« mit »Geschlechterdifferenz« identifiziert und die Identität, Subjektivität, Freiheit, Begehren des Ichs dementsprechend sexualisiert als »weibliche« und »männliche« Identität, Subjektivität, Freiheit, als »weibliches« und »männliches« Begehren.

44. Vgl. hierzu auch *Andrea Maihofer*, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des »Geschlechts«*, in: *Wobbe – Lindemann* (Hg.), *Denkachsen*, 255 ff.

sprengenden Charakter. Zum anderen überschreitet die Subjektivität den Bereich des Reflexiven, Diskursiven, und kann deshalb weder als Herrschaftsinstanz interpretiert werden, die sich etwa durch das Instrument des Begriffs das Andere verfügbar zu machen sucht, noch als bloßer Effekt diskursiver Praktiken. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass die Geschlechterdifferenz in der Ethik keine Relevanz hätte. Sie kommt jedoch erst auf der Ebene der Personalität zum Tragen, damit auch auf der Ebene der Verflochtenheit des Ichs in diskursive Praktiken. Auf dieser Ebene sind auch die moralischen Konflikte und Dilemmata anzusiedeln, die situative, kontextsensitive Entscheidungen erforderlich machen, welche auch von der Erfahrung des »Frau«- oder »Mann«-Seins der handelnden Personen geprägt sind. Diese Dimension der sexuellen Differenz als Teil diskursiver Praxis, nicht jedoch als »ursprüngliche Differenz im Menschsein«, ist bei den zu fällenden moralischen Urteilen stets mitzubedenken. Um nochmals auf das Eingangsbeispiel zurückzukommen: Sophie Scholl hat sich in einer moralischen Konfliktsituation dazu entschieden, Widerstand gegen ein System des Terrors zu leisten. Sie mag dazu auch aufgrund einer besonderen Betroffenheit motiviert worden sein, die womöglich mit ihrer weiblichen Sozialisation bzw. mit spezifischen Erfahrungen verbunden ist, die mit ihrem »Frausein« und den Konstruktionen von Weiblichkeit im herrschenden Geschlechterdiskurs zu tun haben. Das Vermögen zu dieser widerständigen Praxis stammte jedoch nicht aus ihrem »Frausein«, sie teilte es vielmehr mit Männern wie ihrem Bruder Hans oder eben Kurt Huber, denn dieses Vermögen ist universal und kommt jeder und jedem zu, noch vor aller sexuellen Differenz: »Ich habe gehandelt, wie ich aus einer inneren Stimme heraus handeln musste. Ich nehme die Folgen auf mich (...)«