

Saskia Wendel

## Der Körper der Autonomie

Anthropologie und Gender

Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist eine der grundlegenden Fragen des Philosophierens, die für die philosophische Tradition gleichbedeutend mit derjenigen nach dem menschlichen Selbstverständnis und vor allem mit der Frage nach dem Wesen des Menschen bzw. nach der menschlichen Natur gewesen ist. „Wesen“ und „Natur“ galten als unveränderlich, gewissermaßen als ewiger Wesenskern des Menschen, und dieser Wesenskern wiederum wurde zumeist in der Vernunft des Menschen (*animal rationale*), im Denken (*res cogitans*) oder einer Seelensubstanz gesehen. Diese Position ist jedoch heute, nach der Metaphysikkritik Kants, aber auch derjenigen Martin Heideggers, obsolet geworden: Kant entlarvte im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* die traditionelle Vorstellung von einer Seelensubstanz bzw. die Cartesische Trennung von *res cogitans* und *res extensa* als transzendente Illusion, als Hypostasierung des „ich denke“ zu einem Ding, das denkt, bzw. zu einer Seelensubstanz.<sup>1</sup> Und Heidegger machte auf den statischen Charakter des traditionellen Wesensbegriffs aufmerksam, der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht in das Menschsein zu integrieren vermochte und nicht vorrangig die Existenz des Menschen, sondern eine verdinglichte Essenz des Menschseins bedacht hatte. Das Wesen des Menschen wird auf diese Art und Weise objektiviert, zu einem unveränderlichen „Etwas“ gemacht. Heidegger will stattdessen „Wesen“ nicht mehr substantivisch, sondern als Verb verstanden wissen, bringt doch dieser verbale Charakter die Zeitlichkeit, die Dynamik und das Beziehungsvermögen der menschlichen Existenz zum Ausdruck.<sup>2</sup> Dieser Kritik an einer Metaphysik des Wesens bzw. der Substanz entsprechend kann man heute nicht mehr so einfach von einem „Wesen“ oder der „Natur“ des Menschen sprechen. Läßt sich dann jedoch überhaupt noch die Frage nach einem menschl-

<sup>1</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B399-432.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Martin Heideggers Ausführungen zum In-der-Welt-sein des Daseins in ders., *Sein und Zeit*, Tübingen 1969, 12f., 17f., 52ff.

chen Selbstverständnis stellen? Und was folgt aus dieser Kritik für das Verständnis der menschlichen Freiheit, kann doch Freiheit offensichtlich nicht mehr aus einem Begriff der menschlichen Natur abgeleitet werden?

Hinsichtlich der Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis stellt sich jedoch noch ein anderes Problem, und dies aus feministischer Perspektive: Hat die philosophische Tradition nicht stillschweigend die Frage nach dem menschlichen mit derjenigen nach dem männlichen Selbstverständnis identifiziert? Gibt es dann aber noch so etwas wie *den* Menschen? Ist die Frage nach dem *menschlichen* Selbstverständnis unter diesen Vorzeichen überhaupt noch zu stellen? Und wiederum stellt sich die Frage nach dem Freiheitsverständnis: Gibt es überhaupt die Freiheit des Menschen oder nur eine geschlechtlich differenzierte, „männliche“ und „weibliche“ Freiheit? Oder ist der Freiheitsbegriff überhaupt als hypertroph und machtförmig zu verabschieden?

Ich möchte diese Fragen vor dem Hintergrund der zeitgenössischen „gender“-Theorien wie etwa derjenigen Judith Butlers diskutieren, und dies sowohl aufgrund der Kritik an der Metaphysik der Substanz als auch aufgrund der feministisch motivierten Kritik an der Gleichung „Mensch“ gleich „Mann“. Ich beginne mit ausführlichen Überlegungen zum Selbstverständnis und zum Freiheitsverständnis, und dies in erster Linie im Rekurs auf die Theorie des Selbstbewusstseins von Dieter Henrich, und werde mich dann in einem dritten Teil der Frage nach der Relevanz von „Geschlecht“ für das je eigene Selbstverständnis sowie für das Verständnis von Freiheit widmen.

### **1. Vom menschlichen Selbstverständnis zum Selbstverständnis bewussten Lebens: Das Ich als Subjekt und Person in Affektivität und Leiblichkeit<sup>3</sup>**

Die Frage nach dem je eigenen Selbstverständnis lässt sich meines Erachtens nur dann adäquat diskutieren, wenn sie in bewusstseinsphilosophische Überlegungen eingebettet ist, denn die Frage nach dem Verständnis meines Seins, meiner Existenz, setzt bereits ein Wissen um mich, also ein Bewusstsein meiner selbst und meiner Existenz, die ich zu

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden auch ausführlich S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15), Regensburg 2002, 243-314.

verstehen suche, voraus. Genau deshalb führt denn auch die Frage nach dem Verständnis meiner selbst zur Frage nach dem Verständnis des Wissens um mich, also nach Selbstbewusstsein. Die eigene Selbstverständigung vollzieht sich demnach im Modus des Wissens um sich, umgekehrt impliziert der Versuch der Selbstverständigung bereits den Versuch, der Möglichkeit des Selbstbewusstseins auf die Spur zu kommen. Folglich bedingen sich die Frage nach dem Selbstverständnis und nach dem Selbstbewusstsein gegenseitig und gehören daher zusammen. Zur Beantwortung der Frage nach dem je eigenen Selbstverständnis kann nun vor allem die Bewusstseinstheorie Dieter Henrichs wichtige Hinweise geben, ebenso für die Anschlussfrage nach der Möglichkeit eines menschlichen Selbstverständnisses und nach der Relevanz der Kategorie „Geschlecht“ für diese Frage.

Henrich versteht Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit mit sich, die jeder Selbstreflexion des Ichs 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.“<sup>4</sup> Damit vollzieht sich Selbsterkenntnis nicht allein in einem Akt der Selbstreflexion, im Denken meiner selbst, in dem ich mich mir selbst vorstelle, als Objekt zustelle und mich begrifflich zu erfassen suche. Es gibt zwar unbestreitbar Momente der reflektierenden ‘Einkehr zu sich’, des Nach- und Durchdenkens über mich selbst und der Frage, wer und was ich bin, wozu ich lebe und wie ich mein Leben führen möchte. Diese Reflexion findet auch in Auseinandersetzung und Begegnung mit dem anderen meiner selbst statt; sie ist der Spiegel der Selbstreflexion, der zugleich meine eigenen Vorstellungen und Entwürfe meiner selbst radikal durchbricht. Diesen Spiegelungen, Reflexionen, Konstruktionen liegt jedoch etwas voraus, was nicht in ihnen aufgeht, was unmittelbar gewiss und darin zugleich unbezweifelbar ist: die präreflexive Vertrautheit des Ich und das darin eingeschlossene Gewahrwerden der Evidenz des reinen nackten *ich bin und nicht vielmehr nicht*. Dieses *ich bin* ist kein Ding, keine Substanz, kein Seiendes mit eigenem ontologischen Status neben oder jenseits des Einzel-Ich. Es ist nichts anderes als die Möglichkeitsbedin-

<sup>4</sup> D. Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I*, Tübingen 1970, 257-284, hier: 271.

gung dafür, mich selbst, meine Identität, mein Leben fortwährend zu gestalten und zu formen; es ist die Möglichkeitsbedingung aller Modi meines Erkennens, also des Denkens ebenso wie des Fühlens und Spürens, Möglichkeitsbedingung des Handelns und Wollens – kurz: Bedingung der Möglichkeit aller Grundvollzüge meiner Existenz und damit nichts anderes als die irreduzible Jemeinigkeit meines Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns. Damit ist dieses Ich, 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. Die Reflexion vollzieht dieses vorreflexive Gewährwerden nach im Sinne eines Bemerkens und Entdeckens eines unthematisch Bewussten; in der Reflexion, so Henrich, wird „ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht“<sup>5</sup>. Als Form intuitiver Erkenntnis hat die Vertrautheit mit sich eine sinnlich-emotionale Komponente, handelt es sich doch um ein Gewährwerden, ein Fühlen und Spüren, das Grund meines konkreten Spürens ist, wie Ulrich Pothast ausführt: „Ich nehme mein Spüren nicht wahr, ich habe auch kein Verhältnis zu ihm, das wahrnehmungsähnlich wäre, *ich bin es.*“<sup>6</sup>

Das Ich im Sinn einer präreflexiven Vertrautheit mit sich ist wie bereits erwähnt kein Ding, kein Etwas oder ein Ort im Einzel-Ich oder gar ein hypostasiertes Ich neben diesem. Damit ist es auch keine Substanz. Folglich bricht solch ein Selbstverständnis mit der Metaphysik der Substanz und folgt damit sowohl der Kantischen als auch der Heideggerischen Kritik der Wesensmetaphysik. Das Ich kann nicht verdinglicht werden, weil es als Erleben und Erspüren kein Ding und kein Objekt, sondern Vollzug, Ereignis ist. Außerdem ist in ihm nichts anderes markiert als eine besondere Perspektive des einzelnen Ich, nämlich dessen Einmaligkeit und Einzigartigkeit, also die Singularität des einzelnen Ichs: Niemand kann meinen Standort, meine Perspektive einnehmen, nicht einmal nach meinem Tod.

Diese Perspektive der Einmaligkeit, die in der präreflexiven Vertrautheit mit sich und damit mit Selbstbewusstsein gegeben ist, lässt sich nun

<sup>5</sup> D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967, 12.

<sup>6</sup> U. Pothast, *Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein*, Frankfurt a.M. 1988, 91.

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 jeden weiteren Wissens.

Das Ich ist jedoch nicht nur Subjekt, es ist auch Person. Henrich bezeichnet diese Doppelstruktur des Ich als Subjekt und als Person als Grundverhältnis bewussten Lebens: „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.“<sup>7</sup> 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 Ich zum anderen seiner selbst; über die Personalität des Ich 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

<sup>7</sup> D. Henrich, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in: ders., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1982, 125-181, hier: 137 und 142.

Masse. Außerdem 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.

Auf die Frage nach einem möglichen Selbstverständnis kann also zunächst die Antwort gegeben werden: Ich bin einmalig und einzeln zugleich, Subjekt und Person. Wie vollziehen sich nun aber diese beiden Aspekte des Selbstseins? Hinsichtlich der Subjektivität wurde bereits festgestellt, dass sich das Gewahrwerden meiner selbst, die Vertrautheit mit sich, die mit der Subjektivität korrespondiert, affektiv vollzieht in Form eines intuitiven Erspürens und Erlebens. Von dieser affektiven Dimension der Subjektivität ausgehend lässt sich eine Brücke schlagen zur Leiblichkeit des Ichs. Dazu ist aber zunächst genau zu bestimmen, was mit Leib bzw. Leiblichkeit gemeint ist. Hier kann meines Erachtens ein Rückgriff auf phänomenologisch orientierte Philosophien des Leibes, wie sie etwa bei Edmund Husserl, Edith Stein, Maurice Merleau-Ponty oder Hermann Schmitz formuliert worden sind, weiterhelfen.

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“<sup>8</sup>, ein „zweiblättriges Wesen“<sup>9</sup>. 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 meines diskursiven Erkennens 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. Ein Leib ohne Ich ist, so schreibt etwa Edith Stein, kein Leib, sondern ein Leichnam.

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

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1994, 179.

<sup>9</sup> Ebd. 180.

sich auf die Selbst- und die Welterkenntnis. Hinsichtlich der Welterkenntnis gilt die Feststellung 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“<sup>10</sup>, Zur-Welt-sein, 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 – ich zitiere hierzu Bernhard Waldenfels: „Fungierender Leib bedeutet: der Leib ist beteiligt an der Konstitution der Welt (...)“<sup>11</sup> 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 (...)“<sup>12</sup>

Diese These ist keineswegs mit der hybriden Behauptung identisch, das Ich sei in ontologischer Hinsicht Ursprung und Zentrum, gewissermaßen „Nabel“ der 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. Dementspre-

<sup>10</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. München 1980, 47.

<sup>11</sup> B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000, 254.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966, 106.

chend 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.“<sup>13</sup> Es handelt sich also – um mit Hermann Schmitz zu sprechen – um ein eigenleibliches Spüren 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 habe nicht meinen Leib, wie ich eine Brille habe oder ein Paar Schuhe. 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.“<sup>14</sup> Dementsprechend läßt sich der Leib auch als Existenzial, als Existenzweise 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.“<sup>15</sup> 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 ist das eigenleibliche Spüren 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 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.

<sup>13</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980, 37.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 180.

<sup>15</sup> Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 224.



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 der gesprochenen Sprache, also jenseits propositionaler Äußerungen: Ich spüre und erlebe die Anderen in und durch meinen Leib in einer sinnlich-asthetischen Weise im Sehen, Berühren und Er tasten, im Hören und im Riechen.

Nun ist das personale Verhältnis jedoch als ein Verhältnis der Reziprozität, der Wechselseitigkeit zu verstehen: Selbstbewusstsein trifft auf anderes Selbstbewusstsein, ein Ich auf ein anderes Ich, die wechselseitig 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.“<sup>16</sup>

Aus diesem Grund kann man das personale Verhältnis mit Merleau-Ponty auch als „Zwischenleiblichkeit“<sup>17</sup> bezeichnen, in der Ich und anderes Ich einander begegnen und sich zueinander verhalten als „wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.“<sup>18</sup> Die Zwischenleiblichkeit ist gewissermaßen die Fortsetzung des eigenleiblichen Spürens im Bezug auf Andere.

Wiewohl das eigenleibliche Spürens und damit die Leiblichkeit mit der Präreflexivität und damit auch Prädiskursivität des Selbstbewusstseins verknüpft werden kann, so ist sie doch offen für diskursive Praktiken

<sup>16</sup> U. Guzzoni, *Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*, Freiburg-München 1982, 62.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.

<sup>18</sup> Ebd. 182.

und damit für Konstruktionen durch eine Sprach- und Benennungspraxis. In dieser Diskursivität wird der Leib zum Körper; „Leib“ ist also der präreflexive Leib, „Körper“ dagegen der objektivierte, zum Gegenstand gemachte Leib<sup>19</sup>, 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 usw.

Wir können somit auf die Ausgangsfrage nach der Möglichkeit eines je eigenen Selbstverständnisses antworten: Das Ich kann sich als Subjekt und Person in Affektivität und Leiblichkeit verstehen. Dieses Selbstverständnis ist insofern universal, als es allen Individuen zukommt, die Subjekt und Person sind. Subjektivität und Personalität wiederum charakterisieren, so Dieter Henrich, bewusstes Leben. Deshalb ist das hier skizzierte Selbstverständnis auch als ein Selbstverständnis bewussten Lebens zu bezeichnen. Die Bezeichnung „bewusstes Leben“ eignet sich besser als der Ausdruck „menschliches Selbstverständnis“, weil er zum einen das Missverständnis der Wesensmetaphysik vermeidet, und weil er zum anderen offenhält, ob es neben dem, was wir im Rückgriff auf die traditionelle Anthropologie als menschliches Leben bezeichnen, auch andere Formen bewussten Lebens gibt.

Aus diesem Selbstverständnis bewussten Lebens lässt sich nun ein Freiheitsverständnis folgern, das Freiheit weder substanzontologisch noch isolationistisch oder hypertroph bzw. herrschaftsförmig missversteht: ein Verständnis von Freiheit als verdankte Freiheit.

## 2. Die Koinzidenz von Subjektivität und Freiheit<sup>20</sup>

Nach der durch Kant vollzogenen transzendentalen Wende hinsichtlich des Substanzbegriffs kann auch Freiheit nicht mehr als ontologische Größe gelten und demnach auch nicht mehr als Teil einer Seele bzw. als Seelenvermögen. Dementsprechend ist Freiheit von der traditionellen Substanzmetaphysik zu trennen; fällt die Substanzmetaphysik, fällt keineswegs der Freiheitsbegriff.

Die objektive Realität der Freiheit ist allerdings Kant zufolge nicht al-

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 131; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 178ff.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 283-292.

lein durch die theoretische Vernunft zu erweisen, erst im Rahmen der praktischen Vernunft ist der Erweis der objektiven Gültigkeit von Freiheit möglich: Freiheit ist die Möglichkeitsbedingung moralischen Handelns. Als Möglichkeitsbedingung verstanden ist der Begriff der Freiheit allerdings unaufgebbar, das Resultat solch einer Preisgabe des Freiheitsbegriffs wäre ein heteronomes Selbstverständnis mit prekären Folgen: Ist das Selbst heteronom, dann ist es rettungslos allen Einflüssen, ob positiven oder negativen Einflüssen, allen Zwängen, jeder Gewaltausübung ausgesetzt, unterworfen, und könnte sich weder dazu verhalten noch sich dafür oder dagegen entscheiden bzw. sich Gewalt zu widersetzen versuchen. Die Alternative zu einem im Sinne von Isolation und Selbstermächtigung übersteigerten Autonomieverständnis kann solch ein heteronomes Selbstkonzept nicht sein, handelte es sich doch lediglich um ein quasi umgekehrtes Herrschaftsverhältnis, der Herrschaft der externen Einflüsse, der Herrschaft des Anderen über das Selbst.

Freiheit ist genau besehen mehr als ein Vermögen der Vernunft im Sinne von Willens- oder Wahlfreiheit. Darauf hat vor allem Johann Gottlieb Fichte aufmerksam gemacht: Freiheit ist Bedingung der Möglichkeit der Willensfreiheit, und als solche ist sie absolut, unbedingt.<sup>21</sup> Jene Unbedingtheit der Freiheit ist keinesfalls ontologisch zu verstehen. Freiheit ist lediglich eine transzendente Bedingung der Möglichkeit meines Handelns, Fühlens, Wollens, Denkens. Ebenso wenig wie Subjektivität „existiert“ Freiheit in, neben oder über dem individuellen Ich; insofern das Ich Subjekt ist –im Sinne der Perspektive der Singularität –, insofern ist es frei. Somit koinzidiert Freiheit mit Subjektivität: Ohne Freiheit ist das Subjekt kein Subjekt, ohne Subjektivität gibt es keine Freiheit!

Diese Konzeption unbedingter Freiheit leugnet keineswegs die Endlichkeit der Freiheit: Ich kann nicht alles, was ich will; ich bin kontingent, somit nicht allmächtig, folglich ist auch meine Freiheit endlich. Diese endliche Freiheit ist identisch mit der Willensfreiheit: Mein Wollen und meine Wahl unterliegen externen Einflüssen und Determinationen, die sie begrenzen. Doch die Freiheit, welche diese bedingte Freiheit aller erst ermöglicht, ist in transzendentaler Hinsicht unbedingt, da rein formale Möglichkeitsbedingung des Bedingten. Freiheit ist somit in ontologischer Hinsicht material endlich, in transzendentaler Perspektive formal unbe-

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Fichtes *Werke Band V.*, 513-523.

dingt.<sup>22</sup> Freiheit steht somit in der Spannung von Unbedingtheit und Bedingtheit, oder anders formuliert: Sie ist immer schon ein Unbedingtes im Bedingten. Diese Ambivalenz der Freiheit entspricht dem Grundverhältnis des Selbst in seiner Doppelstruktur von Subjekt und Person. Die inhaltliche Bestimmung der Freiheit erfolgt über das personale Verhältnis des Selbst zum Anderen und damit über die Reziprozität der Anerkennung von Selbst und Anderen, über die „Zwischenleiblichkeit“. Das Selbst realisiert seine Freiheit in der Anerkennung Anderer, welche zugleich ein Anerkennen anderer Freiheit ist. Dieser Akt der Anerkennung ist sowohl ein Akt, der Freiheit zu seiner Möglichkeitsbedingung hat, als auch ein Akt, in dem sich Freiheit realisiert, bestimmt.<sup>23</sup> Und in diesem Akt sucht sich das Selbst nicht der Anderen zu bemächtigen, sondern sie in ihrer irreduziblen Einmaligkeit, ihrem Subjektsein, und damit in ihrer unveräußerlichen Würde anzuerkennen.

Freiheit kann nun wie schon Subjektivität für ihr eigenes Aufkommen nicht garantieren: Wäre meine Freiheit nur bedingt, wäre ich eigentlich gar nicht frei; Freiheit bedarf deshalb eines Unbedingtheitsmomentes, das Freiheit überhaupt dazu befreit, sich zu den vielfältigen Einflüssen, denen ich ausgesetzt bin, zu verhalten. Eine ausschließlich endliche Freiheit wird dies nicht ermöglichen können. Ich selbst kann jedoch nicht Ursprung dieser Unbedingtheit sein, weil ich selbst als Bedingtes nicht für Unbedingtes aufkommen kann. Das kann allein eine unbedingte Freiheit, deren Bild das Moment Unbedingtheit ist, das ich – in der Perspektive der Subjektivität – schon bin. Diese mit dem Subjekt verbundene Freiheit ist Bild einer vollkommen unbedingten Freiheit, der sie sich verdankt. Kann die mit Subjektivität verknüpfte Freiheit jedoch nicht für ihr Aufkommen garantieren, dann erfährt sich das Ich insbesondere in seiner Freiheit weder als selbstursprünglich noch als seiner selbst mächtig, sondern als verdankt. Diese Verdanktheit der Freiheit zeigt sich nicht allein in der Bedingtheit meiner Freiheit, sondern darin, dass das Vermögen, das „Können“ meines Wollens, Fühlens, Denkens, Handelns, im Sinne einer 'Freiheit wozu' ein passives Moment besitzt, denn es ist keine

<sup>22</sup> Vgl. hierzu insbesondere M. Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches* (ratio fidei 1), Regensburg 1998, 250ff. Striet stützt sich vor allem auf die Freiheitsanalyse von Hermann Krings und Thomas Pröpper. Vgl. hierzu etwa Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu ausführlich Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 28ff.

eigene Leistung, sondern eine sich ereignende Gabe. Diese Verknüpfung von Freiheit und Verdanktheit schließt sowohl eine Marginalisierung der Freiheit zugunsten strikt heteronomer Selbstpreisgabe als auch ein Missverständnis der Freiheit im Sinne hybrider Selbstermächtigung und Isolationismus aus.

Das Selbstverständnis bewussten Lebens, vor allem die Relevanz der Leiblichkeit innerhalb dieses Selbstverständnisses in ihrer Differenzierung vom objektivierten Körper, sowie das Freiheitsverständnis im Sinne einer „verdankten Freiheit“ hat nun Auswirkungen auf das Verständnis von „Geschlecht“ und dessen Verknüpfung mit der Frage nach dem Selbst- und dem Freiheitsverständnis.

### 3. Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst – freies Selbst<sup>24</sup>

Welche Bedeutung kommt dem Geschlecht innerhalb des skizzierten Selbstverständnisses und des Freiheitsverständnisses zu? Ist das Ich als Subjekt und als Person immer schon geschlechtlich differenziert und dementsprechend auch die ihm zukommende Freiheit? Das wäre die Position, die die Theorie der sexuellen Differenz vertritt. Oder ist die sexuelle Differenz und mit ihr die Kategorie „Geschlecht“ für die Frage nach dem je eigenen Selbstverständnis und dem Freiheitsverständnis der radikalkonstruktivistischen Position Judith Butlers folgend als obsolet anzusehen? Oder gibt es die Möglichkeit einer dritten Position, die zwar die Errungenschaften der „gender“-Theorie zu rezipieren sucht, sich jedoch auch in entscheidenden Punkten von ihr absetzt?

Zur Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Kategorie „Geschlecht“ für das je eigene Selbst- und Freiheitsverständnis ist es notwendig, zum einen nochmals zum Verständnis von Leiblichkeit und zum anderen zur bereits erwähnten Verhältnisbestimmung von Ich und Anderen als Zwischenleiblichkeit zurückzukehren.

Die Leiblichkeit wurde als ein Vermögen der Offenheit zum anderen bezeichnet. Diese Offenheit impliziert nun auch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich der Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist zwar immer intentional ausgerichtet, ist also

<sup>24</sup> Vgl. zum folgenden auch S. Wendel, *Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst?! in: genus. Münsteraner Arbeitskreis für gender studies (Hg.), Kultur – Geschlecht – Körper*, Münster 1999, 77-100.

ein Begehren von etwas oder jemandem, doch um etwas oder jemanden begehren zu können, braucht es eine Möglichkeitsbedingung dieses intentional verfassten Begehrens. Diese Möglichkeitsbedingung kann nun als Begehungsvermögen bezeichnet werden. Dieses 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 Begehungsvermögen ist das Begehren engstens mit der Leiblichkeit als Vermögen der Offenheit zur Welt verbunden und ist somit zunächst ebenso präreflexiv und prädiskursiv wie das eigenleibliche Spüren und die Leiblichkeit. Dem präreflexiven Leib ist also eine Struktur des Begehrens eingeschrieben, welche das leiblich verfasste Selbst zugleich immer auch zu einem begehrenden Selbst macht.

In der Zwischenleiblichkeit wird nun das Begehren besonders bedeutsam, denn der Zwischenleiblichkeit kann auch eine erotische Dimension zukommen<sup>25</sup>, nämlich dann, 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.“<sup>26</sup> So verstanden ist Sexualität keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne einer Definition von dessen Substantialität, noch kommt sie dem leiblich verfassten Ich als bloßes Akzidenz 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, das heißt: dass ihm die Existenzweise der Sexualität eigen ist – als eigenes Vermögen, das in der

<sup>25</sup> Vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 240. Vgl. ebenso in einer an Hegel orientierten Gleichsetzung von Liebe mit einem reziproken Anerkennungsverhältnis A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1994, 153ff.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 189.

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.“<sup>27</sup> Dementsprechend läßt sich also das sexuelle Begehren nicht allein bzw. in erster Linie dem objektivierten Körper zuzuordnen, sondern auch dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als ‘einen benennbaren Körper haben’.<sup>28</sup> Sexualität besitzt demnach wie die Leiblichkeit ein ‘Darüberhinaus’, das das Reflexive und die Diskursivität sprengt und zugleich begrenzt: Es gibt ein reflexiv nicht vollkommen erkennbares sowie ein nicht begrifflich fassbares und nicht diskursiv benennbares ‘Mehr’.<sup>29</sup>

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*<sup>30</sup>. 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-

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.

<sup>28</sup> Vgl. zur Relevanz der Trennung von Leib und Körper für die „gender“-Debatte vor allem: H. Landweer, *Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte*, in: T. Wobbe/G. Lindemann (Hg.): *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, 147-176; dies.: *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in: S. Stoller/H. Vetter (Hg.), *Zur Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 249-273; T. Wobbe: *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts*, in: Dies./Lindemann (Hg.), *Denkachsen*, 177-207; G. 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.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Vgl. zu diesem Komplex z.B. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften Band 8*, Hamburg 1992, 111-131.

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 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, das als bewusstes Leben verstanden werden kann, insofern ihm Vertrautheit mit sich eignet. Deshalb ist Subjektivität universal und bar jeglicher sexuellen Differenz.

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 der 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 und damit prädiskursiv, 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, den Foucault so zutreffend analysiert hatte. Und genau hier beginnt denn 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 dement-



sprechender sexueller Praktiken. Hier beginnt also der Konstruktionsprozess von Geschlecht, den Butler zu beschreiben versucht hatte. 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 den Plan, 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 Bedeutsamkeit der vielfältigen Konstruktionen, denen die Personalität und damit auch die an die Personalität und die Körperschemata gebundene Sexualität unterworfen ist.

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.

„Gender“-Theorien wehren sich zurecht gegen diese ebenso einfache wie naive ‚Geschlechtsontologie‘, der im übrigen nicht nur der Verwechslung von Subjekt und Person und von Leib und Körper unterläuft, sondern die in sprachphilosophischer Hinsicht als Abbildtheorie die Funktion der Sprache für den Erkenntnis- wie den Benennungsprozess völlig missachtet. Schon Ludwig Wittgenstein betonte, dass die Bedeutung von Zeichen nicht durch Entsprechung bzw. Repräsentation, son-

dern durch Gebrauch entsteht.<sup>31</sup> Der Körper ist in der Tat Effekt einer diskursiven Praxis, und das gilt auch für die an ihm festgemachte sexuelle Differenz. Hier zeigt sich die unabweisbare Relevanz der radikalkonstruktivistischen Theorie Judith Butlers und ein grundlegender Mangel der Theorie der sexuellen Differenz.

Umgekehrt gilt es jedoch gegenüber den radikalkonstruktivistischen Theorien zu betonen, dass Geschlecht auch kein bloßes Epiphänomen der Sprache, kein bloßes Konstrukt ist. Wenn das Geschlecht der Subjektivität zugehört, ist es wie diese 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 anders als das Lacansche Reale kein bloß Verdrängtes des Diskurses. Es 'ist' genauso ein 'Außerhalb' des Diskursiven wie das eigenleibliche Spüren des Ich, das nicht im Diskurs und dessen Konstruktionen aufgeht, im Gegenteil: Als nichtdiskursives 'Mehr' ist es gerade Möglichkeitsbedingung diskursiver Konstruktionen auch konkreten erotisch-sexuellen Erlebens meiner selbst und des anderen meiner selbst. Die "gender"-Theorien dagegen ignorieren in der Auflösung der Geschlechtskategorie wie die Differenztheorie die Trennung von Subjekt und Person und zwischen Leib und Körper, wenn sie Geschlecht allein an den Körper binden und damit mit diesem Körper als bloße Konstruktion fassen. 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.<sup>32</sup> 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

<sup>31</sup> Vgl. hierzu z.B. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig 1990, 122ff.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu auch A. Maihofer, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des "Geschlechts"*, in: Wobbe/Lindemann (Hg.), *Denkachsen*, 255ff.

Klassifikation zurückgreifen, die sich dem Körper einschreibt. Wenn ich also beispielsweise sage „Ich bin eine Frau“, weiß ich mich zum einen notwendigerweise rückgebunden an *meine* leiblich-sexuelle Existenz und damit an mein „Geschlecht“ als einer Größe, die dem Diskurs vorgängig ist. Zum anderen weiß ich mich rückgebunden an eine Diskursgemeinschaft und deren Konstruktion konkreter Bestimmungen von „Geschlecht“. Auf die Ausgangsfrage heisst dies: Das Selbst ist weder einfach „Frau“ oder „Mann“ noch einfach „Mensch“. Es ist bewusstes Leben in der Doppelstruktur von Subjekt und Person. Ist ihm „Geschlecht“ qua Vermögen in die für die Subjektivität konstitutive Leiblichkeit eingeschrieben, so tritt die Geschlechterdifferenz, mithin „Frau“ und „Mann“, aller erst in der Dimension der Personalität auf den Plan, und dies verbunden mit von der Leiblichkeit zu unterscheidenden Körperbildern und Körperpraxen. Auf die "Gender"-Debatte bezogen heißt das: „Geschlecht“ ist kein bloßes Konstrukt wie bei Butler, sondern eine an die Präreflexivität des leiblichen Spürens geknüpfte Größe. „Geschlecht“ ist aber auch nicht identisch mit einer zur Ursprungskategorie erhobenen sexuellen Differenz, ist doch die Geschlechterdifferenz – wie Butler zu Recht erkannt hat – bereits in ein Netz von Konstruktionsprozessen verwoben, der „Geschlecht“ in der Dimension des Personseins immer schon ausgesetzt ist.

Für das Freiheitsverständnis folgt daraus: Freiheit als transzendentaler, nicht als ontologischer Begriff, Freiheit in der Spannung von Unbedingtheit und Bedingtheit, Freiheit als verdankte Freiheit in der Koinzidenz zum Begriff der Subjektivität ist zunächst einmal wie das Subjekt selbst nicht geschlechtlich differenziert. So gesehen gibt es weder eine „männliche“ noch eine „weibliche“ Freiheit; dem Versuch der Differenztheorien, etwa ethischen und politischen Forderungen eine sogenannte „weibliche Freiheit“ zugrunde zu legen bzw. „weibliche Freiheit“ zum Prinzip feministisch-philosophischen Denkens zu machen, wird man daher eine klare Absage erteilen müssen. Geschlechtlich differenzieren lässt sich Freiheit allenfalls als Willens- und Wahlfreiheit einer Person, denn diese Freiheit ist ebenso wie die Personalität vielfältigen Kostruktionsprozessen, mithin auch geschlechtlichen Differenzierung wie etwa „weiblich“ und „männlich“ unterworfen. Daraus lässt sich jedoch keine genuin „weibliche“ Freiheit folgern, die ihren Ursprung in einem „weiblichen“ Selbst hat. „Weibliche Freiheit“ ist lediglich eine diskursive Größe, eingebettet in eine Vielzahl von Körperbildern und

Körperpraxen, die das Selbst ausübt, und damit im Unterschied zur Freiheit kein Prinzip, welches weder eines Beweis fähig noch bedürftig wäre, sondern lediglich ein 'vorläufiger' Begriff mit einer bestimmten Funktion innerhalb eines Diskurses. Diese Kritik an dem differenztheoretischen Begriff „weiblicher Freiheit“ impliziert jedoch keineswegs mit Notwendigkeit die feministisch-philosophische Verabschiedung von Freiheit überhaupt: Das leiblich-affektive, geschlechtliche Selbst in seiner Doppelstruktur von Subjekt und Person ist ein autonomes Selbst in der Spannung unbedingter und bedingter Freiheit, eine Freiheit, die sich einer anderen – unbedingten – Freiheit verdankt, da sie kraft ihrer Ambivalenz von Endlichkeit und Unbedingtheit nicht Grund ihrer selbst sein kann. Kraft dieser Freiheit besitzt das Selbst überhaupt erst das „erotisch-sexuelle Begehungsvermögen“, welches hier mit „Geschlecht“ identifiziert worden ist. Insofern ist das leibliche verfasste Selbst als leiblich-affektiv verfasstes Subjekt immer schon ein freies Selbst und in dieser Hinsicht ein „autonomes Subjekt“. Zudem kann das Selbst als Person seine Identität nur dann entfalten, d.h. auch: sexualisieren bzw. geschlechtlich ausdifferenzieren, wenn es das Vermögen dazu besitzt, dies in einer Vielfalt von Praxen, auch von Körperpraxen, zu tun. Dieses Vermögen, dieses „Können“ ist nichts anderes als Freiheit, „Freiheit wozu“, Freiheit dazu, sich auf Andere zu beziehen, diese anzuerkennen, diese zu begehren. Und deshalb bleibt wie schon der Subjektbegriff und die Kategorie „Geschlecht“ auch der Freiheitsbegriff für „gender“-Theorien unaufgebbar.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Vgl. zu einer feministischen Rehabilitierung des Freiheitsbegriffs auch H. Pauer-Studer, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt a.M. 2001; B. Rössler, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M. 2001.