

Kommentar: Probleme der Anerkennung von Andersheit und Differenz

Andrea Maihofer

1. Ein paar einleitende Bemerkungen

Einen Kommentar zu Toril Mois Beitrag zu *Simone de Beauvoirs Grammatik des Andersseins* (2024) zu schreiben, war für mich eine Herausforderung, von der ich zunächst nicht so recht wusste, ob ich sie annehmen sollte. Mit genauerer Lektüre des Textes von Moï konnte ich diese Aufgabe jedoch zunehmend als eine Art Chance verstehen zu einer Annäherung an eine Begrifflichkeit bzw. Problemstellung, mit der ich bislang nicht so recht etwas anzufangen wusste: dem Problem des Anderen und der Andersheit. Auch jetzt, wo ich zu schreiben beginne, weiß ich noch nicht, wie sinnvoll ich diese Begrifflichkeiten für meine eigenen Überlegungen finde. Doch meine Hoffnung ist, dass mir ein genauerer Blick auf Moï, wie ich finde, sehr gelungene Relektüre von Beauvoirs Verständnis des Anderen/der Andersheit, dabei hilft, der Frage nachzugehen, die mich immer wieder beschäftigt hat: Welchen Unterschied macht es, wenn ich, wie ich es tue, bislang eher von *anderen Menschen* statt von *Anderen* spreche bzw. von *Verschiedenheit/Differenz* statt von *Andersheit*? Erfasse ich damit unterschiedliche Problemlagen oder geht es – genau besehen – um dasselbe nur in unterschiedlichen Begrifflichkeiten? Und wäre ein Einlassen auf diese Begriffe eine produktive Erweiterung meiner eigenen Überlegungen zum Problem einer positiven nicht-hierarchisierenden Anerkennung von Differenz? Kurzum: Diesen Kommentar zu schreiben ist so etwas wie ein Abenteuer, von dem ich nicht weiß, zu welcher Einsicht mich das führen wird.

Bevor ich auf Moï Relektüre von Beauvoirs Verständnis von Andersheit genauer eingehe, möchte ich einige Bemerkungen zu meinem Verständnis des Existenzialismus machen in der Hoffnung, dass auf diese Weise – auch mir selbst – etwas verständlicher wird, warum mir das Potential des Begriffs des Anderen bislang eher entgangen ist.

2. Existenzialismus als theoretisches und politisches Verständnis menschlicher Existenz

Mein Verständnis des Existenzialismus ist zunächst zutiefst persönlich geprägt. Stellt der Existenzialismus für mich doch gleichsam den Einstieg in mein intellektuelles Denken in einer Lebensphase dar, in der ich sehr existenziell mit der Abwehr der gesellschaftlichen Zumutung beschäftigt war, an die Existenz eines Gottes glauben zu sollen, den es nicht gibt, sowie in eine Welt hineingeboren zu sein, die ich selbst nicht gewählt hatte. Weder hatte ich gewählt, eine Frau sein zu müssen, noch dies zudem in einer kapitalistischen cisheteropatriarchalen Gesellschaft. Damit auf das engste verbunden war mein Lebensgefühl bestimmt von der Sehnsucht, Ich-selber-sein-zu-können, ein für den Existenzialismus zentrales Element. Wenig verwunderlich also, dass meine eigene intellektuelle Geschichte mit der Lektüre von Sartre begann und damit – zumindest zu Beginn – entscheidend vom Existenzialismus geprägt war. So war eines der ersten Bücher, die ich mir bei meinem Vater *ausgeliehen* und ein paar Jahre später selbst gekauft habe, die *Drei Essays* von Sartre. Dabei war für mich jedoch nicht, die *Figur des Anderen* zentral, vielmehr die des *Sich-selber-sein-könnens* oder wie es Sartre formuliert, »sich selber zu wollen«, was nach ihm auf das Engste mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist (Sartre 1969: 31). Im Zentrum stand für mich daher zunächst das politische Engagement für eine Gesellschaft, die die Freiheit sich-selbst-zu-sein, mir, aber auch allen anderen Menschen ermöglicht.

Diese *Rebellion* gegen die Zumutung des Zwangs zur Anpassung an die herrschenden gesellschaftlichen Normen und deren bigotter Moral, also an *das allgemeine Man*, war zu Beginn – schon vom Alter her – sicherlich stark pubertär oder »melodramatisch«, um eine sehr treffende Formulierung von Moi bezogen auf den Existenzialismus als »einer melodramatischen Philosophie« aufzunehmen (Moi 1996: 142). Zugleich aber war sie eine zutiefst existentielle Erfahrung, die für mich gleichsam den Kern des Existenzialismus als Denk-, Gefühls- und Handlungsweise ausgemacht hat. Diese Sehnsucht, aber auch Forderung nach der Freiheit, sich-selbst-zu-sein, impliziert *zum einen* eine grundlegende Kritik an den herrschenden gesellschaftlichen Normen einschließlich ihres Anspruchs als Maßstab für *alle* gleichermaßen zu gelten und damit zugleich den Ausschluss aller zu rechtfertigen, die diesem Maßstab nicht entsprechen bzw. nicht entsprechen wollen. In diesem Sinne impliziert das Insistieren darauf, sich-selbst-zu-sein, *zum anderen* die *Forderung nach einer positiven nicht-hierarchisierenden Anerkennung von Differenz bzw. von Verschiedenheit*.

Ein weiteres Problem, das mich auch damals schon beschäftigte, und das mit letzterem eng zusammenhängt, war Sartres These, die er im Anschluss an Dostojewskis Überlegung: »Wenn Gott nicht existierte, so wäre alles erlaubt!« formuliert (Sartre 1969: 16). Genau diese Überlegung ist, so Sartre, »der Ausgangspunkt des

Existentialismus« (ebd.). Und er bekräftigt: »In der Tat, alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert« (ebd.). Zugleich bedeutet dies jedoch auch, dass jeder Mensch nicht nur für das eigene Handeln verantwortlich ist, sondern auch, dass es für das eigene Handeln »keine Entschuldigungen« gibt (ebd.), da es nicht mehr möglich ist, sich zur Rechtfertigung des eigenen Handelns auf ein vorgängiges menschliches Wesen zu berufen. Denn, so Sartre weiter, »wenn Gott nicht existiert«, gibt »es mindestens ein Wesen«, nämlich den Menschen, »bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann« (ebd.: 11). Diese grundlegende Zurückweisung eines vorgängigen menschlichen Wesens bedeutet zudem, dass jedes individuelle Handeln eines Menschen nicht nur bestimmt, was diesen individuellen Menschen ausmacht, sondern auch das *Menschsein als solches*. Oder in Sartres Worten: »indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen« (ebd.: 13) und ich binde damit in meinem Handeln »die ganze Menschheit« (ebd.: 12). Im Rahmen des Existenzialismus kann ich also mein eigenes Handeln weder mit dem Rekurs auf ein vorgängiges menschliches Wesen noch durch Berufung auf die herrschenden Normen rechtfertigen. Zudem bedeutet dies jedoch auch – um es bezogen auf das Problem der Erfahrung zu formulieren –, dass die Existenz der Erfahrung vorausgeht, oder anders ausgedrückt: Das Spektrum und die Art und Weise möglicher Erfahrung ist durch die historisch und gesellschaftlich kulturell hegemoniale Existenzweise bestimmt, wenn auch nie in Gänze und nicht absolut.

Spätestens hier wird deutlich: Es ist ein Missverständnis, den Existenzialismus und schon gar den Anspruch des Sich-Selbst-sein-könnens individualistisch oder gar solipsistisch zu verstehen. Im Gegenteil, jede*r Einzelne muss im eigenen Handeln stets alle anderen sowie eine mögliche Verallgemeinerung des eigenen Handelns im Blick haben. Mehr noch, jede*r trägt im eigenen Handeln eine große Verantwortung: es bestimmt, was die Menschheit ausmacht.

Des Weiteren zeigt sich damit – und das ist für den hiesigen Kontext bedeutsam –, dass im Existenzialismus die Beziehung zum Anderen oder genauer, zu *den Anderen* als grundlegend und existentiell gedacht wird. So »wählt« nach Sartre »der Mensch« sich selbst stets »in Beziehung auf die anderen« sowie »im Angesicht der anderen« (Sartre 1969: 31). Schließlich leben wir alle stets innerhalb von Beziehungen und hängen von anderen Menschen ab, ob wir das nun wahrhaben wollen oder nicht. Konkret bedeutet dies, dass unsere Freiheit »ganz und gar von der Freiheit der anderen abhängt« und »die Freiheit der anderen von der unseren« (ebd.: 32). Ich bin daher »verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen« (ebd.).

Kurzum: Für mich war von Beginn an die Idee der Freiheit gegenüber den herrschenden gesellschaftlichen Normen, also die Sehnsucht, sich-selbst-zu-sein, zentral – und zwar für mich selbst sowie für Andere. Und dabei ging und geht es mir um die normative Forderung nach einer positiven nicht-hierarchisierenden Aner-

kennung der Differenz für alle Menschen. Denn deren Existenz ist unabdingbare Bedingung der Möglichkeit meiner eigenen Existenz und vice versa.

Das aber bedeutet: In meinem Verständnis des Existenzialismus spielte nicht die Figur des *Anderen* bzw. der *Andersheit* eine zentrale Rolle, vielmehr die Idee der Differenz, mit der es auf produktiv anerkennende Weise umzugehen gilt. Das bedeutet jedoch auch – wie mir nun klar wird –, dass sich für mich das Problem der Bedrohung durch die Existenz eines »andersartigen Anderen«, wie Jessica Benjamin es im Anschluss an Beauvoir formuliert, nicht per se durch die Existenz Anderer stellt, vielmehr nur dann, wenn sie sich als Vertretung oder Personifizierung herrschender gesellschaftlicher Normen gerieren (Benjamin 2002: 17). Ich ging weder davon aus, wie es Benjamin dem Existenzialismus im Anschluss an Beauvoir zuschreibt, dass in ihm per se jede*r »andersartige Andere die Identität des Selbst oder Ich bedroht«, weil jedes Selbst bzw. jedes Ich stets einen »Ausschließlichkeitsanspruch erhebt und alles an sich angleichen will« (ebd.). Ich denke, es besteht ein großer Unterschied, ob ich von allen erwarte, dass sie mir gleich sein sollen und ich sie daher an mich »angleichen will« (ebd.); oder ob ich auf der Anerkennung meiner Selbst insistiere und dies allen anderen ebenso zusteht. In diesem Sinne ging und geht es mir nach wie vor um die Forderung nach einer positiven nicht-hierarchisierenden Anerkennung der Differenz eines jeden Menschen. Dass ich ein anderes Verständnis des Existenzialismus hatte und habe, hat sicherlich auch damit zu tun, dass es zu Beginn durch Sartre und nicht durch Beauvoir geprägt wurde. Ist doch das Problem des Anderen genuin ein Problem von Beauvoir und nicht von Sartre, wie sie selbst in einem Interview mit Jessica Benjamin betont: »Ja [...] Aber das Problem des Bewusstseins des Anderen war mein eigenes« (ebd.: 9).

Ich vermute, hierin liegt auch der Grund, warum ich die Bedeutung des Zitats von Hegel »Ebenso muss jedes Bewusstsein auf den Tod des anderen gehen«, das Beauvoir ihrem Roman *Sie kam und blieb* (1972) voranstellt, anders verstehe als Moi, die hier eine ähnliche Auffassung vertritt wie Benjamin (2002: 9). So »lenkt« nach Moi Beauvoir mit diesem Hegelzitat »unsere Aufmerksamkeit auf die in der existenzialistischen Philosophie unversöhnliche Feindschaft zwischen dem Bewusstsein und dem Anderen« (Moi 1996: 153). Doch, wie gesagt, Beauvoir formuliert hier keineswegs ein für den Existenzialismus, sondern ein für sie selbst zu dieser Zeit zentrales Problem, das sie in diesem Roman *bearbeiten* möchte. Denn nach ihr neigen ja in der Tat die Menschen dazu, im Anderen eine Bedrohung zu sehen, eine Bedrohung, die, wie sie zeigt, bis zum Wunsch gehen kann, den Anderen zu töten – oder, um es etwas harmloser zu formulieren, sie aus dem eigenen Leben zu streichen. Auch scheint Beauvoir in dieser Zeit noch zu schwanken, ob dies ein lediglich existenzielles oder nicht doch ein essentielles, also konstitutiv mit dem menschlichen Wesen verbundenes Problem ist. Insgesamt aber ging es ihr meiner Meinung nach in ihrem Roman genau darum, die Gefahr aufzuzeigen, die in diesem Verständnis des Anderen als einem grundlegend bedrohlichen Anderen liegt, eine Haltung, die, wie

in diesem Fall gar mit einer Ermordung des/der Anderen endet. So heißt es auch am Schluss des Romans: »Niemand konnte sie verurteilen oder ihr vergeben. Ihre Tat gehörte nur ihr ›Ich will es‹. Ihr Wille vollzog sich in diesem Augenblick, nichts trennte sie mehr von sich selbst. Sie hatte endlich gewählt. Sie hatte sich gewählt.« (Beauvoir 1972: 553) Ihr »Wille« geschehe. In fast göttlicher Allmacht entscheidet sich Françoise für sich selbst, was den Tod der Anderen bedeutet! Deutlicher lässt sich die verhängnisvolle Problematik dieser Haltung zum Anderen kaum zeigen. Aber genau deshalb auch gilt es nach Beauvoir schon hier, ein anderes Verhältnis gegenüber dem Anderen zu entwickeln: eine Haltung, die den Anderen nicht mehr per se als Bedrohung empfindet, eine Haltung, wie sie Beauvoir, wie Moi zeigt, dann auch später in der Tat explizit entwickelt.

Möglicherweise hängt diese unterschiedliche Lesart des Anliegens des Romans aber noch mit einer weiteren Differenz im Verständnis des Existenzialismus zusammen. So betont Moi kurz vor den obigen Überlegungen:

Obwohl es also für den Existenzialisten keinen Kanon gegebener Normen gibt, kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Existenzialismus tatsächlich ein weitgehend dualistisches moralisches System ist, das über der Kluft zwischen positiven Werten Freiheit, Authentizität, Transzendenz, Aufrichtigkeit und den negativen Werten Leugnung der Freiheit, Inauthentizität, Immanenz, Unaufrichtigkeit aufgebaut ist. (Moi 1996: 151–152)

In der Tat insistieren sowohl Sartre als auch Beauvoir auf dieser Art von Normen. Doch zweifellos gehen beide dabei nicht von vorab »gegebenen Normen« (ebd.) aus. Weder sind Normen nach ihnen, wie schon angesprochen, in Gott noch im Wesen des Menschen begründet. Was jedoch nicht bedeutet, dass es für sie nicht jeweils herrschende Normen gibt, auf die sich normativ beziehen lässt bzw. bezogen werden sollte – so z. B. auf Verfassungsnormen oder die Menschenrechte oder eben die oben genannten Normen. Da all diese Normen für sie jedoch weder in einer Existenz Gottes noch in einem Wesen des Menschen begründet, vielmehr gesellschaftlich kulturelle Normen sind, ist ihre jeweilige normative Gültigkeit stets gesellschaftlich umkämpft und sie besitzen nur dann und so lange Gültigkeit, wie sie faktisch gesellschaftlich gelebt werden. Entsprechend war es in der Tat Sartres wie Beauvoirs Hoffnung, dass sich die normative Haltung des Existenzialismus durch das konkrete alltägliche Handeln der Menschen als gesellschaftlich gültige Normen etablieren würde. Für sie ist es daher kein Widerspruch gesellschaftlich und politisch auf ihren Normen zu insistieren, wie es Moi hier naheulegen scheint.

Kurzum: Wie sich zeigt, hatte für mich bislang der *Begriff des Anderen* keine zentrale theoretische oder politische Bedeutung, vielmehr der der *Differenz*. Allerdings spielt der *Begriff des Anderen* für mich inzwischen in einem anderen Zusammenhang eine bedeutsame Rolle: nämlich im Kontext des für westliche bürgerlich kapitalis-

tische Gesellschaften konstitutiven Problems von Selbstaffirmierung und Veränderung (Maihofer 2014). Eine Begrifflichkeit, die ich im Übrigen unter anderem im Anschluss an Beauvoir entwickelt habe. Ich komme hierauf später nochmals zurück. Vor diesem Hintergrund bin ich gespannt, was geschieht, wenn ich mir nun im Folgenden im Rahmen von Moï Relektüre von Simone de Beauvoirs *Grammatik des Andersseins* den Begriff des Anderen bzw. der Andersheit nochmals genauer anschau.

3. Toril Moï Rekonstruktion von Simone de Beauvoirs Grammatik des Andersseins

Der Fokus von Toril Moï Rekonstruktion einer »Grammatik des Andersseins« liegt auf Simone de Beauvoirs erstem Roman *Sie kam und blieb*, geschrieben in der Zeit von 1937–1941 und 1943. Auf der Grundlage dieses Romans entwickelt Moï eine, wie sie es nennt, »Grammatik des Andersseins«, in der sie drei bzw. vier unterschiedliche, wenn auch teilweise eng zusammenhängende Konzepte der Andersheit bei Beauvoir herausarbeitet. »Konkrete, gelebte Erfahrung« ist für Beauvoir, so Moï zentrale Ausgangsthese, »der Ausgangspunkt aller Untersuchungen des Andersseins« (Moï 2024: 43).

Dieser Zugang Beauvoirs ist für Moï vor allem deshalb bedeutsam, verweist er doch darauf, »dass Beauvoir die Anschauung ablehnt, Philosophie wäre eine rein spekulative Unternehmung« (ebd.: 44); im Gegenteil, sie hat zutiefst mit dem Leben zu tun. Zudem impliziert nach ihr dieses Verständnis des Romans im Sinne Camus, dass die »großen Romanciers [...] philosophische Romanciers« sind (ebd.: 46). Wobei die »Aufgabe der Philosophie wie auch der Literatur« nicht sei, »Erklärungen und Lösungen« zu formulieren, sondern »Erfahrungen und Beschreibungen« (ebd.: 46–47). In diesem Sinne versteht sich nach Moï Beauvoirs erster Roman *Sie kam und blieb* als eben eine solche Form, durch ihre Geschichte und deren Figuren und Charaktere *hindurch* philosophisch zu denken. Oder, wie es Moï in Beauvoirs eigenen Worten betont: »durch seine Freuden, seine Leiden, seine Resignation, seine Revolten, seine Ängste und seine Hoffnungen, realisiert jeder Mensch eine metaphysische Situation, die ihn viel wesentlicher bestimmt als jede seiner psychologischen Fähigkeiten« (ebd.: 48).

Das heißt, nach Beauvoir gibt es im Leben eines Menschen Situationen und Erfahrungen, die in sich so unbegreiflich und zugleich so existenziell sind, dass sie einen Menschen mehr in dem bestimmen, was er ist und tut, als seine psychischen Dispositionen – Situationen also, die in ihrer letztlich Unbegreiflichkeit und eigenen Dynamik zu existenziellen Entscheidungen führen, die nicht mehr einfach aus der Person selbst zu erklären sind. Und genau in eine solche Situation gerät Françoise in Beauvoirs Roman *Sie kam und blieb*.

Auf der Grundlage dieses Romans arbeitet Moi auf eine meiner Ansicht nach sehr gelungene Weise drei bzw. vier Varianten von Anderssein heraus: 1. »Das metaphysische Grauen des Anderen in *L'Invité*« (ebd.: 49); 2. »Besondere Andere: *Pyrrhus und Cineas* und *Das Blut der Anderen*« (ebd.: 53); sowie 3. und 4. »*Das andere Geschlecht: Absolutes Anderssein versus wechselseitiges Anderssein*« oder einfach »Wechselseitigkeit« (ebd.: 56).

3.1 »Das metaphysische Grauen des Anderen in *L'Invitée*«

Die Erfahrung des Anderen als »das metaphysische Grauen des Anderen« (ebd.: 49) entwickelt Moi vor allem aus der Perspektive von Françoise. Hierbei geht es insbesondere um eine Szene, in der sich Xavière absichtlich mit einer Zigarette verbrennt und dabei »wie eine in Trance versenkte Hysterikerin« (ebd.) beschrieben wird, während Françoise ihr mit wachsendem Grauen zuschaut. Xavière wird für Françoise in dieser Situation durch ihr Handeln zur Erfahrung eines »metaphysischen Andersseins«, eines Andersseins jenseits jeglichen Beschreibens und Begreifens (ebd.: 50). Xavière ist nicht mehr eine bestimmte, konkrete Person, vielmehr »die pure [...] Präsenz des Anderen« (ebd.:), von Françoise beschrieben in einer grotesk anmutenden Bildersprache von Furcht und Horror.

Im Verlaufe dieser Erfahrung verliert Françoise, so Moi, nach und nach ihr Verhältnis zu sich selbst. Sie löst sich gleichsam auf in ihrem gebanntem Blick auf die andere: »Sie ist nichts mehr und Xavière ist alles« (ebd.: 51). »Ihre Selbstwahrnehmung als Subjekt wird durch ihre hypnotische Unterwerfung unter Xavières bedrohliches Andersseins völlig zerstört« (ebd.). In dieser grundlegend feindseligen Gegenwart des/der Anderen, konfrontiert mit einem absolut fremden Bewusstsein erlebt Françoise die existentielle Erfahrung ihrer totalen Negation: »Xavières Anwesenheit beschwört zunehmend Vorstellungen von sexueller Bedrohung, Erstickung, Klaustrophobie, Tod und die Angst herauf, verschluckt, verschlungen, vergiftet, festgehalten, gewürgt oder erwürgt zu werden« (ebd.: 50).

Das ganze Geschehen ist in seiner Brutalität surreal, unerträglich und im wahren Sinne des Wortes eine *metaphysische* Erfahrung des Andersseins des Anderen, voller Angst und Grauen, die Existenz der Anderen genaugenommen der reine Terror. Und wie Moi eindrücklich in selbst wieder eigentümlich schnellem Tempo erzählt, liegt in dieser Szene bereits der logische Schluss des Romans: die Ermordung Xavières. Letztlich gibt es, so scheint es, für Françoise keine andere Lösung, sich von dieser völlig surrealen Okkupation des eigenen Selbst durch die Andere zu befreien.

Doch was geschieht hier eigentlich? Durch diesen Akt des sich bewusst öffentlichen *Verbrennens* ihrer Hand und die lustvolle Ektase, in die der Akt Xavière versetzt, wird diese für Françoise zu einer feindlichen und furchterregenden Anderen, eben zur Präsenz eines »metaphysischen Andersseins« (ebd.: 50). Und wie Moi mit Beauvoirs Worten betont, geschieht dabei vor allem zweierlei: zum einen setzt

sich Xavière mit dieser Handlung erstmals als eigenständiges souveränes Subjekt, während Françoise »sich vollkommen aufzulösen droht« (ebd.: 50–51). Zum anderen wird Françoise durch diesen Akt des Selbsthasses der Anderen die rasende Eifersucht und der vehemente Hass, den Xavière für sie empfindet, und damit das ganze Ausmaß ihres eigenen Verrates an Xavière bewusst. Mehr noch, Françoise erkennt in aller Deutlichkeit, dass hier in Xavière ein unwiderrufliches Urteil existiert, und – um es in Beauvoirs eigenen Worten zu formulieren – »frei, absolut, unerschütterlich ein fremdes Bewusstsein sein Haupt [...] erhob« (Beauvoir 1972: 400). Das übermächtige Grauen, das Françoise erfasst, übersteigt in seiner Intensität jegliche bisherige Erfahrung und bedroht damit das Subjekt in seiner gesamten Existenz, eine Bedrohung, von der sich Françoise ihrem Gefühl nach nur mehr durch die Vernichtung der Anderen befreien kann. Nur so kann sie ihre eigene Subjektivität wiedergewinnen.

Lange hat Françoise, wie auch Moi betont, die direkte Konfrontation mit Xavière vermieden (Moi 2024: 52). Wobei es im Roman viele Situationen gibt, in denen deutlich wird, dass sich Xavière ihrerseits auch jeglichem Versuch von Françoise, sie zu einer Aussprache zu bewegen, entzieht. Zudem führt, wie gesagt, die ganze Situation dazu, dass Françoise selbst ihre Eigenständigkeit in diesem Konflikt verliert. So ist für Françoise nicht nur die obige Situation des öffentlichen Verbrennens der Hand selbst der schiere Horror. Auch der Verlust der eigenen Souveränität sowie das komplette Entziehen von Xavière stellen eine grundsätzliche existentielle Bedrohung dar. Die Ermordung Xavières scheint deshalb für Françoise in der Tat die einzige Möglichkeit, ihre Souveränität wiederzugewinnen. Wie Moi mit Beauvoirs eigenen Worten betont, war der Mord der »ultimative Akt der Vernichtung des Anderen eine Erfahrung der ›Abtrennung‹« (ebd.: 51), »eine Erfahrung von sich selbst als abgetrennter und endlicher Existenz« (ebd.). Während zu Beginn des Romans Françoise und Pierre darauf insistieren, »eins zu sein« (ebd.).

Zudem ist es nicht nur das Wissen ihrer eigenen Schuld, die die Andere sie ständig erneut spüren lässt, was Françoise nicht länger ertragen kann, sondern auch ihre eigene Eifersucht auf Xavière. Schließlich hatte diese wiederum eine Affäre mit Pierre. Mit Claude zu schlafen war daher nicht nur Verrat, sondern auch Rache, was ihre eigene Schuld umso größer macht und die Verurteilung durch Xavière umso schwerwiegender.¹ Das Grauen, das Françoise in der Anwesenheit der Anderen erfasst, dieser schiere Horror, »mit einem anderen Bewusstsein konfrontiert zu sein«, wie es Jessica Benjamin (2002: 9) in einem Interview mit Beauvoir formuliert, kann daher letztlich nur durch den Tod der Anderen ein Ende haben. Entsprechend benennt Moi diese Erfahrung zwischen Françoise und Xavière treffend als monströs und surreal, eben als *metaphysische Erfahrung des Anderen*. Beauvoir macht hier eindrücklich deutlich, wie sehr das Verhältnis zum anderen in der Tat im Sinne Hegels

1 So ist der Wunsch, aus Eifersucht einen Mord zu begehen, in diesem Roman zumindest noch ein weiteres Mal präsent.

als grundsätzlich bedrohlich erfahren wird bzw. werden kann und daher auf den *Tod des/der Anderen* zielt.

Und gerade in diesem romanhaften Durchspielen dieser letztlich tödlichen, allemal äußerst problematischen Logik in diesem Verständnis vom Anderen zeigt Beauvoir meiner Meinung nach die unumgängliche Notwendigkeit, ein grundsätzlich anderes Verständnis und damit auch anderes Verhältnis zum Anderen zu entwickeln. Und genau diese Entwicklung bei Beauvoir zeigt *Moi* nun in ihrem zweiten Verständnis des Anderen: dem »Besonderen Andere[n]« (*Moi* 2024: 53). Allerdings scheint *Moi* diesen Schritt nicht als logische Konsequenz zu verstehen, die in diesem Roman schon angelegt ist, vielmehr als eine davon unabhängige spätere Entwicklung. Ich denke, es geht um beides.

3.2 »Besondere Andere: *Pyrrhus und Cineas* und *Das Blut der Anderen*«

Nach *Moi* ändert sich mit dem Zweiten Weltkrieg und der Besetzung Frankreichs die Perspektive von Beauvoir, die sich nun »von der Metaphysik ab- und [...] der Geschichte und Politik« zuwendet (ebd.: 53). Entsprechend »geht es« jetzt »nicht mehr um die Frage »Wie kann es Andere geben?«, als vielmehr »darum: »Wie kann ich mit Anderen zusammenleben?« (ebd.). Das heißt, die Existenz der Anderen wird nun als unerlässliche Bedingung der eigenen Existenz erkannt: »Wir brauchen die Anderen, damit unsere Existenz begründet und notwendig wird« (ebd.). Vertieft wird diese Einsicht nach *Moi* durch die Erfahrung im Widerstand gegen die deutsche Besetzung, in der die Abhängigkeit von der Existenz der Anderen und deren Handeln eine bestimmende existenzielle Erfahrung für Beauvoir wird.

Wie eingangs gezeigt, findet sich dieses Verständnis des Anderen auch bei Sartre in seinem Essay *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* von 1946. Dieses versteht sich allerdings nicht als Korrektur, vielmehr als Darstellung zentraler Thesen des Existenzialismus, die ihm aufgrund verschiedener Kritiken am Existenzialismus als notwendig erschien (Sartre 1969[1946]: 7). Entsprechend würde ich auch bei Beauvoir eher von einer weiteren Explizierung ihres Verständnisses des Anderen sprechen, die sich, wie angesprochen, bereits als Konsequenz in ihrem Roman *Sie kam und blieb* zeigt. Den Anderen grundsätzlich vor allem als *bedrohlichen Anderen*, oder als *metaphysischen Anderen* wahrzunehmen, erweist sich zunehmend als unzureichend. Allerdings betont Beauvoir selbst, dass Sartre bereits vor ihr die Problematik des zunächst stark individualistisch geprägten Existenzialismus erkannt und in seinem Denken umgesetzt hat (Moser 2010: 57–58).

Eng damit verbunden werden jetzt *Moi* zufolge bei Beauvoir die Anderen zu »konkreten [...] oder eben besonderen Anderen« (*Moi* 2024: 53), zu historisch und gesellschaftlich kulturell situierten Personen bzw. Subjekten. Denn nur, wenn ich die Anderen und deren Ziele und Ansichten kenne, kann ich wissen, ob gemeinsames Handeln möglich ist oder nicht. Zudem »existieren (sie) für mich nur, wenn

ich eine Beziehung zu ihnen aufgebaut habe oder, wenn ich sie zu meinen Nachbarn gemacht habe; sie existieren als Verbündete oder Feinde, je nachdem, ob meine Projekte mit ihnen übereinstimmen oder nicht«, so Beauvoir (ebd.: 54). Das heißt, eine Bindung zu Menschen herzustellen, bedeutet, »mit Menschen zusammenzuarbeiten oder gegen sie zu kämpfen, sie zu lieben oder zu hassen – kurz gesagt, sich auf sie einzulassen als konkrete und besondere Andere« (ebd.). Nach Moi ist es genau das, was Françoise in *Sie kam und blieb* nicht kann (ebd.), genauer, würde ich sagen, im Verhältnis zu Xavière nicht kann.

Zugleich ist dieses Verständnis des Anderen nach Moi mit ethischen Implikationen und historischen und gesellschaftlichen Überlegungen verbunden (ebd.). Moi hebt hier ein Beispiel aus dem Roman *Das Blut der Anderen* bzw. dem Essay *Pyrrhus und Cineas* hervor: ein Junge, der aus Trauer über »den Tod des Babys des Pförtners« weinend nicht essen kann, wird vom Vater autoritär dazu gezwungen (ebd.: 54–55). Für Moi ein eindrückliches Beispiel für die Schwierigkeit, anderen die eigene Erfahrung mitzuteilen; mehr noch, hier wird nach ihr deutlich, dass wir nicht wählen können, um was wir uns sorgen. Im Gegenteil: »Wir finden uns in Sorge für andere« (ebd.: 55) – eine Formulierung, die ich sehr treffend und zugleich berührend finde. Zudem wird jetzt unübersehbar, dass wir »andere Menschen in der Welt« brauchen«, die uns gleich und ebenbürtig sind. Und gerade deshalb, so Moi, muss ich mich »für ihre konkreten Freiheiten einsetzen« (ebd.: 56). Nur so sind wechselseitige Beziehungen zueinander möglich. Dieses »Konzept des Andersseins« bei Beauvoir möchte Moi nun »nicht als ›besonders‹ oder partikulär [...], sondern als ›gewöhnlich‹ bezeichnen« (ebd.). Hier treffen sich die Reaktionen verschiedener Personen: sie reagieren gleich.

Des Weiteren wird nun bei Beauvoir, so Moi, deutlich, dass wir, weil wir als Menschen historisch und gesellschaftlich kulturell verschieden sind, auch immer wieder »auf dieselben oder auf ähnliche Situationen unterschiedlich reagieren« (ebd.). Dies bezeichnet Moi als das »partikuläre« »Anderssein« (ebd.). Das heisst: Moi unterscheidet innerhalb des »partikulären Andersseins« (ebd.) ähnliche von unterschiedlichen Reaktionen auf die gleiche Situation. Mal reagieren wir wie alle anderen, also »gewöhnlich«; mal jedoch verschieden, also »besonders« (ebd.). Entsprechend fühlt sich die Andersheit des Anderen jeweils auch unterschiedlich an.

3.3 »Das andere Geschlecht: Absolutes Anderssein versus wechselseitiges Anderssein«

In ihrem dritten Schritt unterscheidet Toril Moi nun auf der Grundlage von Beauvoirs Ausführungen in *Das andere Geschlecht* zwischen einem »absoluten« und einem »wechselseitigen Anderssein« (ebd.: 56). Ich möchte diese beiden Verständnisse des Andersseins als zwei unterschiedliche, also als ein drittes und viertes Verständnis des Andersseins rekonstruieren.

3.3.1 Das »absolute Anderssein«

Ausgangspunkt für dieses Verständnis von Andersheit ist für Moi Beauvoirs These in *Das andere Geschlecht*: »Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere« (ebd.: 56). Nach Moi handelt es sich hierbei zunächst einmal weder, wie zuvor, um eine »metaphysische Beschreibung« von Anderssein noch um eine Vorstellung, wonach »Frauen besondere oder gewöhnliche Andere sind« (ebd.). Jetzt geht es vielmehr um die grundsätzliche »Behauptung, dass eine Gruppe von Menschen«, hier die Frauen, »von Geburt an in einer Kategorie gefangen gehalten wird, die sie als das Andere und als zweitrangige Wesen definiert« (ebd.). In diesem Verständnis von Anderssein sind Frauen also von vornherein »als zweitrangige Wesen definiert, [...] deren Existenz relativ zu der des Mannes ist« (ebd.). So ist die Frau das »Unwesentliche«, »das absolut Andere ohne Wechselseitigkeit« und ohne jede Chance, aus dieser gesellschaftlichen Positionierung herauszukommen (ebd.). Eine solche Vorstellung widerspricht jedoch nach Moi genau genommen jeder alltäglichen Erfahrung, in der »niemand jemals das absolute Andere« ist (ebd.: 57). Im Gegenteil, meist nehmen wir uns, so Moi, zumindest mehr oder weniger wechselseitig »als Subjekte als auch als Objekte« wahr (ebd.).

Hier geht es also um eine besondere Vorstellung von Anderssein: nämlich um die Bestimmung einer Gruppe von Menschen als das »absolute Andere« (ebd.: 57). Deshalb spricht Beauvoir auch nach Moi von einem »Mythos« (ebd.: 56) oder einer »Ideologie« (ebd.). Wobei dieses Verständnis von Ideologie Moi zufolge eher dem Begriff von Ideologie in der marxistischen Tradition entspricht als dem Verständnis von »Macht als allumfassend« im Sinne »bestimmte[r] Lesarten von Foucault« (ebd.: 58). Das heißt, diese »Ideologie« (ebd.: 56) eines »absoluten Andersseins« (ebd.: 56) zwischen Männern und Frauen ist gesellschaftlich zwar äußerst wirkmächtig, jedoch nicht totalitär bzw. allumfassend, vielmehr brüchig und lässt Widerständigkeit zu. Entsprechend ist auch die Vorstellung des »absoluten Andersseins« der Frau auf grundlegende und vielfältige Weise, so Moi weiter, »mit unseren gesellschaftlichen Sitten und Gebräuchen, also mit gelebter Erfahrung in ihrer ganzen Komplexität verwoben. Von Anfang an werden Mädchen dazu angehalten, einer patriarchalen Norm von Weiblichkeit zu entsprechen« (ebd.: 58). Und dass, obwohl, wie Moi betont, Beauvoir zugleich zeigt, dass sehr wohl auch reziproke Beziehungen zwischen Frauen und Männern möglich sind, es also nach ihr durchaus bei Frauen und Männern Möglichkeiten der Resistenz und des Widerstandes gegenüber dem »ideologischen Gebot« gibt (ebd.). In diesem Sinne kann nach Moi bei Beauvoir »der Sexismus niemals absolut sein« (ebd.).

Hier bin ich nun unsicher, ob ich diese These von Moi teile. Was genau heißt es, wenn sie betont, dass »der Sexismus« bei Beauvoir »niemals absolut sein kann« (ebd.)? Klar ist, dass nach Beauvoir Sexismus, Rassismus und Antisemitismus – um die drei Formen der absoluten Andersheit zu nennen, auf die sie sich selbst in *Das andere Geschlecht* bezieht (Beauvoir 1992: 10) – niemals wirklich absolut sind: weder was

die Verhältnisse noch die Haltungen und Praxen der Menschen in einer Gesellschaft betrifft. Immer gibt es Brüche, Widerstände sowie historisch verschieden stark ausgeprägte Formen von Sexismus, Rassismus und Antisemitismus. Zugleich betont Beauvoir jedoch: »Die Begriffe vom Ewigweiblichen, von der schwarzen Seele, vom jüdischen Charakter abzulehnen, bedeutet ja nicht zu verneinen, dass es heute Juden, Schwarze, Frauen gibt: diese Verneinung wäre für die Betroffenen keine Befreiung, sondern eine Flucht ins Unauthentische« (ebd.). Beauvoir weist damit *zum einen* einmal mehr essentialistische Begrifflichkeiten bezogen auf die Charakterisierung bzw. Bestimmung von Andersheit/Differenz zurück. So betont sie auch wiederholt, dass sich »jeder konkrete Mensch immer in einer einzigartigen Situation« befindet (ebd.). *Zum anderen* sind nach ihr jedoch bestimmte Gruppen von Menschen in sexistischen, rassistischen und antisemitischen Gesellschaften stets strukturell in einer Position des »absoluten Andersseins« (ebd.: 22), um Mois hierfür, wie ich finde, recht treffenden Begriff aufzunehmen, oder, wie ich es bezeichne, in einer letztlich unhintergehbaren Position der »Veränderung« (Maihofer 2014: 305). Das heißt allerdings nicht, dass die Formen dieser Veränderungen historisch und gesellschaftlich kulturell nicht jeweils sehr unterschiedlich sind. Dies zu relativieren, wäre in der Tat für »die Betroffenen keine Befreiung« (Beauvoir 1992: 10), vielmehr eine Verkennung ihrer jeweils spezifischen strukturellen Gewalt- und Diskriminierungserfahrungen.

Zudem geht Beauvoir zwar davon aus, dass diese Dynamiken von »Selbstaffirmierung und Veränderung« (Maihofer 2014: 306–314) brüchig werden und die ihr zugrundeliegende gesellschaftliche Hegemonie sich verschieben kann. Das ist nach ihr spätestens dann der Fall, wenn die veränderten Anderen »wir« zu sagen beginnen (Beauvoir 1992: 15), sie sich selbst also als Subjekte setzen, wie das im Rahmen der Arbeiterbewegung, der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA oder in der Frauenbewegung geschehen ist. Doch grundsätzlich überwunden sind Sexismus, Rassismus, Antisemitismus und Klassenverhältnisse in den heutigen westlichen Gesellschaften nach wie vor nicht. Daher sind sie zwar »niemals absolut« (Moi 2024: 58), aber doch noch immer stets vorhanden und die von ihnen strukturell Betroffenen sind davon nie gänzlich unberührt.

Auch frage ich mich, warum Moi gerade jetzt, wo es ihr um die These eines »absoluten Andersseins« bei Beauvoir geht, wonach »der Mann das Eine«, »das Subjekt«, »das Wesentliche« ist und »die Frau« demgegenüber »das Andere«, »das Objekt«, »das Unwesentliche« (Beauvoir 1992: 12), nicht auf Beauvoirs Bezug auf Hegel zurückkommt. Denn hier, also einige Jahre später als in ihrem Roman *Sie kam und blieb*, nimmt Beauvoir zur Erklärung dieser Veränderung von Frauen nochmals explizit auf Hegels These Bezug und betont: »Diese Phänomene blieben unverständlich, wenn die menschliche Realität ausschließlich ein auf Solidarität und Freundschaft beruhendes *Mitsein* wäre. Sie werden erst begreiflich, wenn man wie Hegel im Bewusstsein selbst eine grundlegende Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewusstsein entdeckt« (ebd.: 13).

Und sie fährt fort: »Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegen-setzt. Es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren« (ebd.). Und dabei ist die Frau »nichts anderes als das, was der Mann bestimmt« (ebd.: 12). Wobei es jetzt nicht um das Verhältnis zwischen einzelnen Individuen – wie zwischen Françoise und Xavière – geht, sondern um einen Prozess, in dem eine gesellschaftliche Gruppe, hier die Männer, über die Macht verfügt, sich selbst als das Subjekt, das Wesentliche zu affirmieren, in dem sie zugleich die Frauen als das Objekt, das Unwesentliche verändern. Dieser Prozess von »Selbstaffirmierung und Veränderung« (Maihofer 2014: 306–314) ist, wie sich zeigt, ein zentraler Mechanismus bei der Etablierung bürgerlicher cisheteropatriarchaler Herrschaft. Und einmal mehr wird deutlich, dass es Beauvoir letztlich genau darum geht, dieses grundlegend feindliche Verhältnis zum Anderen zu überwinden. Denn nur so lässt sich dieser für die Etablierung männlicher Herrschaft bislang zentrale Mechanismus von Selbstaffirmierung und Veränderung auflösen und ein Verhältnis gleichberechtigter Wechselseitigkeit zwischen beiden bzw. allen Geschlechtern entwickeln.

Hier nun von *allen* Geschlechtern zu sprechen statt nur von Männern und Frauen, scheint mir deshalb angemessen, weil Beauvoir unter anderem mit ihrer These: »Nicht jeder weibliche Mensch ist also zwangsläufig eine Frau« (Beauvoir 1992: 9) eine natürliche Bestimmung von Weiblichkeit bzw. überhaupt von Geschlechtlichkeit zurückweist. So ist nach ihr zwar jeder »Körper« gesellschaftlich vorherrschenden Geschlechternormen, also »Tabus und Gesetzen unterworfen« (ebd.: 61). Doch bestimmt »nicht die Physiologie, die Werte«, »vielmehr nehmen die biologischen Gegebenheiten die Werte an, die der Existierende ihnen gibt« (ebd.). Anders ausgedrückt: Körperliche Unterschiede haben »an sich keine Bedeutung« (ebd.: 59). Wir erfahren vielmehr unseren (Geschlechts-)Körper immer schon innerhalb einer gegebenen Geschlechterordnung, in der die jeweiligen Körperteile bestimmte Bedeutungen erhalten und bestimmten Wertungen und Tabus unterworfen sind. In Beauvoirs Verständnis von Geschlecht ist also genau besehen bereits die Möglichkeit einer Pluralisierung von Geschlecht und Sexualität als gesellschaftliche Utopie angedacht. Denn letztlich ist aus der Perspektive des Existenzialismus »der Mensch [...] nichts anderes als wozu er sich macht« (Sartre 1969: 11).

Diesen Aspekt des Geschlechterverständnisses bei Beauvoir scheint Moi jedoch zu übersehen und verbleibt so in ihrer Relektüre argumentativ in der Dichotomie von cisheterosexuellen Männern und Frauen. Dies zeigt sich auch, wenn sie betont, dass es nach Beauvoir zur Überwindung der patriarchalen Geschlechterverhältnisse eines weiteren Schritts bedarf: nämlich der Entwicklung eines »wechselseitigen Andersseins oder schlicht Wechselseitigkeit« zwischen Männern und Frauen (Moi 2024: 43). Die Entwicklung eines solchen »wechselseitigen Andersseins« ist allerdings, so Moi, als »ein utopisches Ziel« und nicht als aktuelle Gegebenheit zu verstehen (ebd.: 59).

3.3.2 Das wechselseitige Anderssein oder einfach Wechselseitigkeit

Moi geht hier davon aus, dass die »Unterscheidung zwischen *Wechselseitigkeit* und *absolutem Anderssein* [...] entscheidend für das Verständnis« von Beauvoirs *Das andere Geschlecht* ist (ebd.: 57). Denn nur mit der Entwicklung eines »wechselseitigen Andersseins« wird es, so Moi, nach Beauvoir möglich sein, dass sich Frauen und Männer wechselseitig sowohl als »Objekt als auch als Subjekt« verstehen und in diesem Sinne tatsächlich wechselseitig und damit gleichberechtigt einander begegnen – und das nicht mehr nur in Ausnahmefällen bzw. in einzelnen individuellen Beziehungen, sondern grundsätzlich (ebd.). Und erst dann wird die patriarchale Gesellschafts- und Geschlechterordnung wirklich überwunden sein. Das bedeutet allerdings nicht, dass es nicht auch zuvor gleichberechtigte Beziehungen zwischen den Geschlechtern gegeben hat bzw. gibt. Jedoch ist nach ihr selbst heute noch »die Wechselseitigkeit zwischen Frauen und Männern ständig von der Rückeroberung durch die sexistische Ideologie bedroht« (ebd.: 59). In diesem Sinne ist die Entwicklung eines »wechselseitigen Andersseins« und damit eine »Welt, die von echtem Respekt für die Freiheit des Anderen geprägt ist« (ebd.) für Moi, wie gesagt, »ein utopisches Ziel« (ebd.). Zugleich ist dies die Grundvoraussetzung für die Freiheit von Frauen und damit zentrale Voraussetzung für die Anerkennung der »grundlegenden Freiheit eines jeden von uns« (ebd.: 59).

Wobei Moi auch hier mit der »Freiheit eines jeden« letztlich explizit *nur* Frauen und Männer meint. Beauvoir geht es jedoch um die Freiheit *aller* und sie knüpft dabei an die für den Existenzialismus zentrale Bedeutung der Freiheit an, auf die ich bereits eingangs in einer Formulierung von Sartre hingewiesen habe. Danach ist jede Person in ihrer Existenz nach Sartre »verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, und ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der andern zum Ziel nehme« (Sartre 1969: 32). In diesem Verständnis von Freiheit ist also die Verwirklichung der Wechselseitigkeit zwischen den Menschen als Basis der gleichen Freiheit aller notwendig inhärent. Das impliziert zudem, so Moi, dass es bei Beauvoir um eine »nicht-sexistische Welt« geht, »die von echtem Respekt für die Freiheit des Anderen geprägt ist« (Moi 2024: 59) und damit von der gegenseitigen Anerkennung des jeweiligen Andersseins, in der sich alle Menschen wechselseitig als gleichberechtigte Subjekte begegnen. Oder in meinen Worten: Ziel ist eine Gesellschaft, in der die wechselseitige Anerkennung aller als gleiche in ihrer jeweiligen Differenz und Andersheit realisiert ist und damit, wie ich es nenne, eine nichthierarchisierende Anerkennung in der Differenz garantiert ist. Dies impliziert jedoch nach Adorno die Notwendigkeit einer grundsätzlich anderen Haltung, geprägt durch das Bewusstsein von der eigenen Fehlbarkeit und der ständigen Aufmerksamkeit darauf, nicht »sich selbst und seine eigene Gruppe, zu der man gehört als Positives [zu setzen] und das, was anders ist« zu negieren (Adorno 1977: 251). Kurzum: »Dieses Nicht-sich-selber-Setzen [...] das scheint mir eigentlich das Zentrale, was heute überhaupt von dem einzelnen Menschen zu

verlangen ist« (ebd.). Erst wenn es also gelingt, den Mechanismus von Selbststaffirmierung und Veränderung grundsätzlich zu überwinden, wird in der Tat auch die cisheteropatriarchale Gesellschafts- und Geschlechterordnung überwunden sein.

4. Versuch eines Fazits

Einen Kommentar zu Toril Moïs Beitrag zu *Simone de Beauvoirs Grammatik des Andersseins* zu schreiben, war für mich zunächst, wie eingangs angesprochen, eine Herausforderung, von der ich nicht so recht wusste, wohin sie mich führen würde. Doch eine genauere Lektüre des Textes von Moï hat mir in der Tat nicht nur ermöglicht, etwas genauer zu verstehen, warum der *Begriff der Erfahrung* für mich bislang kein *systematisch* bedeutsamer Begriff gewesen ist, sondern auch, warum der *Begriff der Differenz* für mich stets zentraler war als der *Begriff des Andersseins*.

Zum Begriff der Erfahrung: Geschlecht ist für mich zunächst einmal eine hegemoniale Existenzweise, der sich Menschen gegenwärtig nicht wirklich entziehen können und die gesellschaftlich bestimmte Denk-, Gefühls- und Körperpraxen umfasst (Maihofer 1995: 79–108). Das heißt, sie bestimmt sowohl *dass* und *wie* Menschen geschlechtlich und sexuell *existieren*, als auch wie sie Geschlecht jeweils körperlich *fühlen* und *erfahren*. In diesem Sinne ist Geschlecht eine höchst *individuelle* und zugleich zutiefst *durch gesellschaftliche Normen bestimmte* existentielle Erfahrung. So müssen die Menschen entsprechend der nach wie vor herrschenden bürgerlichen cisheteropatriarchalen Geschlechterordnung nicht nur überhaupt ein *Geschlecht* entwickeln, sondern sie müssen auch, eine *eindeutige* – und je nach *körperlicher Beschaffenheit* – männliche *oder* weibliche *Geschlechtsidentität* mit dem entsprechenden *heterosexuellen Begehren* entwickeln. Oder wie es Tomke König und Walter Erhart formulieren: »hegemoniale Verständnisse von Weiblichkeit und Männlichkeit sowie sämtliche damit verbundenen Zuschreibungen beeinflussen und bestimmen in hohem Maße, wie Menschen in dieser Gesellschaft ihren Körper und ihr geschlechtliches Selbstverständnis immer schon erleben« (König/Erhart 2023: 362). Das heißt allerdings nicht, dass tatsächlich alle Menschen entsprechend den herrschenden Normen ihr Geschlecht und sexuelles Begehren (er-)leben. Es bedeutet jedoch, dass, wenn Menschen eine andere Form von Geschlechtlichkeit als die gesellschaftlich normativ vorgegebene spüren bzw. (er-)leben, ihnen oft die für ihre geschlechtlichen und sexuellen Gefühle und Erfahrungen angemessenen Worte fehlen. Das kann – zumindest für eine Weile – zu einer Kluft zwischen den bislang vorhandenen Begriffen und den jetzt erlebten Erfahrungen führen. So können Menschen ein homosexuelles Begehren oder eine Irritation in der ihnen gesellschaftlich zugewiesenen männlichen oder weiblichen Geschlechtsidentität spüren oder gar (er-)leben, für die für sie zunächst keine angemessenen Worte zur Verfügung stehen. In diesem Sinne können, wie König und Erhart zu Recht betonen, lebendige Körper in der Tat »stets mehr, als in den

zur Verfügung stehenden Kategorien fassbar und ausdrückbar ist« erleben (ebd.). Doch, ob dies »stets« der Fall ist, weiß ich nicht. Und warum dieser grundsätzliche Hiatus zwischen Erleben und Sprache? Klar, geraten wir oft ins Stottern, suchen nach den richtigen Worten, um unser Erleben und unsere Erfahrungen auszudrücken. Aber ist das wirklich ein prinzipielles Problem zwischen Sprache und Erleben/ Erfahrung oder nicht vielmehr vor allem ein historisch gesellschaftliches und kulturelles Problem? Finden wir nicht mit der Zeit meist doch die richtigen Worte? Oder *erfinden* sie gar? Letztendlich kommen auch König und Erhart zu dem Schluss, dass etwas ganz Wichtiges passiert, wenn wir ein diffuses oder sehr klares Erleben in Worte fassen können. Wenn also unsere Erfahrung nicht mehr ohne Worte ist, vielmehr benannt und ausgesprochen werden kann. In diesem Sinne bedingen sich, denke ich, Sprache, Körper, Erfahrung, Erleben und Existenzweise ständig wechselseitig, und kann letztlich keines ohne das andere sein.

Zugleich bedeutet eine solche Diskrepanz zwischen herrschenden Geschlechternormen und gelebter Erfahrung von Geschlecht und Sexualität, dass wir es unter Umständen, wenn beispielsweise immer mehr Menschen eine solche Diskrepanz erfahren, mit einem Wandel der herrschenden Geschlechterordnung zu tun haben. All dies zeigt sich ja gerade derzeit sehr eindrücklich an der zunehmenden Pluralisierung von Geschlechtern und Sexualitäten und der mit dieser Entwicklung einhergehenden Entstehung vieler neuer Begriffe, mit denen die neuen geschlechtlichen und sexuellen Existenzweisen und die mit ihnen verbundenen Gefühle und Erfahrungen zu erfassen versucht werden. Eine Entwicklung, die sehr wahrscheinlich langfristig – trotz aller aktuellen Widerstände – zu einer grundlegenden Überwindung der bürgerlichen cisheteropatriarchalen Geschlechterordnung führt, in der also neue Erfahrungen zu neuen Gesellschaftsverhältnissen führt.

Zum Begriff des Andersseins: Hierzu ist mir vor dem Hintergrund der Lektüre von Moïs Text klargeworden, dass für mich in der Tat der Begriff des Andersseins für meine geschlechtertheoretischen Überlegungen bislang weniger zentral war als der Begriff der Differenz bzw. der der Verschiedenheit. Hinderlich war für mich – und ist es in gewisser Weise auch jetzt noch –, dass dem Begriff im Anschluss an Hegel die essentialistische Annahme zugrunde liegt, dass eine grundsätzliche Feindschaft des Menschen gegenüber anderen Menschen besteht und damit verbunden der tief-sitzende Wunsch, alle anderen sollten wie man selbst sein. Diese Annahme finde ich nicht nur befremdlich, sondern auch problematisch. Weder halte ich den Wunsch, alle anderen sollten wie man selbst sein, für nachvollziehbar, noch die Forderung, man selbst solle wie alle anderen sein. Im Gegenteil ist für mich das Insistieren auf dem Recht auf Differenz und Verschiedenheit zentral. In diesem Sinne zielt für mich der Begriff der Differenz von jeher auf die Utopie einer Gesellschaft, in der alle Menschen – wie Adorno es in der *Minima Moralia* formuliert – »ohne Angst verschieden sein« können (Adorno 1969: 131).

Problematisch ist diese essentialistische Annahme, wie sich zeigt, für mich zudem, weil sie, genau besehen, die Einsicht verhindert, dass gesellschaftliche Hegemonie- und damit Ausgrenzungs- und Diskriminierungsprozesse nicht aus einer grundlegenden Feindschaft jedes Menschen gegenüber anderen Menschen zu erklären sind, vielmehr aus den jeweiligen konkreten Gesellschafts- und Geschlechterverhältnissen. Auch wurde mir im Verlaufe des Schreibens an diesem Text bewusst, dass ich selbst sehr wohl mit dem Begriff der Andersheit im Anschluss an Beauvoir im Rahmen meiner Überlegungen zu historischen und gesellschaftlich kulturellen Prozessen der Selbstaffirmierung und Veränderung gearbeitet habe: also sowohl im Rahmen von Analysen zu Prozessen der gesellschaftlichen Hegemoniebildung nach *innen*, eben der Herausbildung cisheteropatriarchaler Geschlechterverhältnisse sowie von Klassenverhältnissen, als auch nach außen, wie z.B. die Prozesse der Selbstaffirmierung Europas und der Veränderung bzw. der »Orientalisierung des Orients« (Said 2010: 14). Wobei sich zeigt, dass diese Prozesse historisch jeweils auf das engste zusammenhängen (Maihofer 2014: 314).

Außerdem lässt sich für mich nun genauer bestimmen, warum ich es für angemessener halte, von *anderen Menschen* statt lediglich von *Anderen* zu sprechen bzw. von *Verschiedenheit/Differenz* statt von *Anderssein*. Wenn ich von *anderen Menschen* spreche, gehe ich davon aus, dass sie eben einfach andere Menschen sind. Diese können mir ähnlich sein, nur sind sie eben nicht Ich, sondern Andere. Diese können jedoch ebenso anders im Sinne von sehr verschieden sein. Um diesen bedeutsamen Unterschied begrifflich präsent zu halten, scheint mir nach wie vor der Begriff der Verschiedenheit bzw. der Differenz eindeutiger und unmissverständlicher als der der Andersheit bzw. des Andersseins.

Und nicht zuletzt wurde mir einmal mehr bewusst, dass es offensichtlich im Rahmen der gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse für viele – um es paradox zu formulieren – selbstverständlich ist, Andere als *Andere* wahrzunehmen und nicht als sich selbst. Das heißt, mir wurde erneut die Schwierigkeit deutlich, die noch immer besteht, die Anderen, weil anders, nicht als grundsätzlich bedrohliche Andere zu verandern, sowie die Schwierigkeit, Andere überhaupt als eigenständige Subjekte wahrzunehmen und zu ihnen eine gleichberechtigte Subjekt – Subjekt Beziehung herzustellen. Wobei diese Schwierigkeit nicht auf einer grundsätzlichen Feindschaft der Menschen gegenüber anderen Menschen basiert, vielmehr Ergebnis gesellschaftlicher Macht und Herrschaftsprozesse und -verhältnisse ist. Kurzum: Es gibt Kontexte, in denen der Begriff des Anderen im Rahmen einer herrschaftskritischen gesellschaftstheoretischen Perspektive sehr produktiv ist und andere, in denen der Begriff der Differenz, die Problematik der Veränderung als grundlegend verschieden, besser trifft. Dies ist allemal dann der Fall, wenn es die Utopie einer Gesellschaft zu formulieren gilt, in der wir alle, um nochmals an Adorno anzuschließen, »ohne Angst verschieden sein« können (Adorno 1969: 131).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1977): Kritik, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10(2), Suhrkamp: Frankfurt a.M., 785–793.
- Beauvoir, Simone de (1972): *Sie kam und blieb*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Beauvoir, Simone de (1992): *Das andere Geschlecht*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Benjamin, Jessica (2002): *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität – Gender – Psychoanalyse*, Frankfurt a.M./Basel: Stromfeld/Nexus.
- König, Tomke/Erhart, Walter (2023): Das Ich in der Geschlechterforschung. Zur Bedeutung von Erfahrung und Erleben für die Kritik der Geschlechterordnung. Soziologische und literaturwissenschaftliche Perspektiven, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 48(2), 356–378.
- Maihofer, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise*, Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer.
- Maihofer, Andrea (2014): Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veränderung, in: Karin Hostettler/Sophie Vögele (Hg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung: (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*, Bielefeld: transcript, 305–318.
- Moi, Toril (1996): *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Moi, Toril (2024): Simone de Beauvoirs Grammatik des Andersseins, in: Vera Kaltenberg/Tomke König/Walter Erhart (Hg.): *Geschlecht als Erfahrung. Theorien, Empirie, politische Praxis*, Bielefeld: transcript, 43–60.
- Moser, Susanne (2010): Die Frauen: Opfer der Dialektik. Das Thema der Anerkennung bei Simone de Beauvoir, in: Mechthild Jansen/Ingeborg Nordmann/Angelika Röming (Hg.), *Man wird nicht als Frau geboren*, Polis 52, Wiesbaden: HLZ, 52–71.
- Said, Edward (2010): *Orientalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Sartre, Jean Paul (1969): Ist der Existenzialismus ein Humanismus?, in: Jean Paul Sartre. *Drei Essays*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 7–51.
- Simons, Margaret A./Benjamin, Jessica/Beauvoir, Simone de (1979): Simone de Beauvoir. An Interview, in: *Feminist Studies* 5(2), 330–345.