

Marion Heinz

Anerkennung und Liebe bei Fichte und Beauvoirs Gegenposition

1 Einleitung

Die philosophischen Theorien, die unter dem Titel „Deutscher Idealismus“ firmieren, eint das Anliegen, die Dualismen der kritischen Philosophie Kants, die Gegensätze von Subjekt und Objekt, theoretischer und praktischer Philosophie, *mundus sensibilis* und *intelligibilis*, zu überwinden und so ein vollendetes System der Philosophie zu errichten. Einigkeit besteht auch darin, dass das Prinzip, das dem ganzen System der Philosophie zugrunde liegt, so zu fassen ist, dass es Kants Erkenntnis, das „Ich denke“ sei der höchste Punkt, an dem die ganze Logik, ja selbst die Transzendentalphilosophie festzumachen ist, bewahrt. Während Kants Lehre von der analytischen und synthetischen Einheit der Apperzeption nur die theoretische Philosophie fundiert, suchen diese Denker, die Philosophie insgesamt aus einem – einzigen – Prinzip zu begründen, das den Charakter der Subjektivität, d. h. der selbstbezüglichen Tätigkeit, hat.¹ Diese Programmatik einer monistischen Subjektivitätsphilosophie bildet auch die Grundlage für die Anerkennungslehren der Philosophie des deutschen Idealismus. Fichte, der diesen Begriff zuerst in seiner 1796 erschienenen Schrift *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* als Grundbegriff der Rechts- und Sozialphilosophie einführt, und Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 die prominenteste und wirkmächtigste Konzeption von Anerkennung präsentiert, stimmen trotz der Verschiedenheit ihrer philosophischen Fundamente² in der Auffassung überein, dass es zur Erreichung des wirklichen oder wahren Selbstbewusstseins endlicher Vernunftwesen nicht möglich ist, von einem *solus ipse* auszugehen, dass dazu vielmehr das Bewusstsein anderer, in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung stehender Individuen die unerlässliche Voraussetzung ist. Die für die Begründungsstrategien nachkantischer Systemphilosophie charakteristische Verknüpfung von Subjektivitäts- und Inter-subjektivitätstheorie richtet – zumindest bei Fichte – die praktische Philosophie im Vergleich zu Kant, aber auch zur Tradition des Naturrechts der Aufklärung neu aus: Sowohl das vertrags-theoretische Paradigma der Begründung von Rechten und Pflichten, dem das Naturrecht folgt, als auch Kants neue Begründung von praktischer Philosophie in einem rein formalen Prinzip, dem

reinen praktischen Vernunftgesetz, das nichts anderes als die Gesetzlichkeit der Maximen kategorisch gebietet, werden außer Kraft gesetzt und das Anerkennungstheorem wird zur Grundlage philosophischer Bestimmung richtigen Handelns und vernünftiger Institutionen.³ Nicht nur ist keine ihrer selbst bewusste Ichheit ohne das Bewusstsein anderer Subjekte möglich, die Beziehungen der Subjekte zueinander werden ihrerseits durch die Struktur der Subjektivität begründet und bestimmt. Wie in der Struktur der Subjektivität als sich mit sich identifizierender und sich von sich unterscheidender Ichheit – hegelisch gesprochen – Identität und Differenz, Allgemeines und Besonderes vermittelt sind, so muss es sich auch in der Beziehung der durch diese Struktur bestimmten Individuen zueinander verhalten. Die Subjekte müssen einander als vernünftige Individuen, d. h. als Gleiche, so begegnen können, dass sie zugleich den Unterschied zwischen dem einen und dem anderen, d. h. ihre Nicht-Identität bewahren. Hält man sich an Fichte, so ist das Anerkennungsverhältnis als ein Verhältnis wechselseitig miteinander kommunizierender Vernunftwesen gedacht, in dem sie sich sowohl als „Gemeinschaft“ der voneinander abhängigen Gleichen als auch als freie Individuen verstehen, die sich „durch Gegensatz unterscheiden“.⁴

So stellen die idealistischen Intersubjektivitätstheorien den – gleichermaßen gegenüber den atomistischen hobbesianischen wie gegenüber den aristotelisch-teleologischen Modellen – als Fortschritt beanspruchten systematischen Rahmen einer auf den Strukturen von Identität und Differenz der Subjektivität basierenden Sozialphilosophie bereit, innerhalb dessen der im Zuge der Emanzipation des Bürgertums und der damit einhergehenden Veränderungen der Sozialstruktur entwickelte Geschlechterdiskurs der Aufklärung weiter geführt wird.⁵ Für die idealistische Philosophie ist Rousseaus im Horizont seiner Zivilisationskritik virulent gewordene Geschlechterproblematik und das durch ihn ausgearbeitete Novum differenztheoretischer Geschlechtertheorie nicht zufällig die maßgebliche Bezugstheorie. Das idealistische Programm der Vereinigung verbindet sich bei den nachkantischen Philosophen mit einem politisch-praktischen Interesse an der Herbeiführung eines befreiten und versöhnten Menschheitszustands, das die Möglichkeiten, den Forderungen der

¹ Vgl. Siep 1992, 67. Eine leicht abweichende Fassung dieses Beitrags wurde veröffentlicht in: *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*. Vol. II Historical, Social and Political Thought. Ed. John Walker. Cambridge 2013. S. 277–299.

² Zur Verschiedenheit der Ansätze Fichtes und Hegels im Verständnis des Prinzips von Subjektivität vgl. Habermas 1968.

³ Vgl. Siep 1992, 12. Siep vertritt die Auffassung, dass dies auch auf Hegel zutrifft.

⁴ Vgl. Siep 1992, 52. Die Fichte-Zitate beziehen sich auf GNR I, 249.

⁵ Im Horizont einer an Habermas orientierten Theorie der Moderne hat Sabine Doyé die philosophischen Geschlechtertheorien in der Linie Rousseaus als Legitimationsfiguren gesellschaftlicher Ordnung begriffen, die sich vormoderner Theoriepotenziale bedienen. In der Perspektive einer Dialektik der Aufklärung stellt sich ein solcher Rückgriff freilich nicht schlicht als Anachronismus dar; die Natur als den Begründungsleistungen der Vernunft vorausliegende Quelle von Normativität geltend zu machen, ist viel mehr als eine – verfehlte – Reaktion auf die Defizite der subjektiv gewordenen Vernunft zu verstehen (vgl. Doyé 2012).

Vernunft in der Sinnenwelt Eingang zu verschaffen, zu bedenken verlangt. In der Beschreibung der eigenen Zeit, ihren Deformationen und Entzweigungen folgen Denker wie Schiller und Humboldt etwa Rousseau, dessen Verlustbilanz des zivilisatorischen Fortschritts weithin akzeptiert wird: Unglück, Unmoral, Entfremdung von sich und seinesgleichen seien die vom Menschen selbst durch Zivilisation herbeigeführten Verkehrenungen seiner natürlichen Anlage; auf die Natur als Quelle von Normen menschlichen Handelns und menschlicher Ordnung zurückzugehen, um dieser Lage zu begegnen, kommt für die nachkantische Philosophengeneration natürlich nicht mehr infrage. Schiller und Humboldt greifen auf die Theoriepotenziale von Kants *Kritik der Urteilskraft*, die Ästhetik bzw. das Konzept organischer Natur, zurück, Fichte entwickelt eine an Kants Kulturtheorie anschließende Teleologie zunehmender Versittlichung. Rousseaus – auf dem Boden seiner anthropologisch begründeten Moralphilosophie gewonnene – Auffassung, es gelte eine der Natur gemäße Ordnung der Geschlechter einzurichten, damit sich eine Gesellschaft herausbilden kann, in der der Einzelne in einem authentischen Verhältnis zu sich selbst steht und sich so zugleich mitfühlend mit anderen auf die Gattung als Ganze beziehen kann, nehmen die nachkantischen Philosophen auf. Gegensatz und Einheit der Geschlechter erscheinen vor dem Hintergrund von Rousseaus differenztheoretischer Geschlechtertheorie wie das anthropologische Gegenstück der Subjektivität und ihrer bestimmenden Momente, deren liebende Vereinigung als Potenzial zu begreifen ist, das die Aufhebung von Entzweigung und Entfremdung in menscheitsgeschichtlicher Perspektive zu ermöglichen verspricht; die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau repräsentiert, mit anderen Worten, die spekulativen Figuren von Versöhnung, und verspricht zugleich, dieses Ideal realhistorisch wirksam werden zu lassen. Zuerst hatte der – von Rousseau „zurecht gebrachte“ – zum kynischen Menschenbild des bedürfnisarmen und darum glücklichen natürlichen Menschen bekehrte vorkritische Kant sich diesen Überzeugungen angeschlossen. Auf dem Boden einer durch Ästhetik belehrten Anthropologie und Ethik entwickelt Kant Rousseaus Geschlechtertheorie weiter und verschafft durch seine weit verbreitete Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* den Innovationen Rousseaus, der Konzeption vergeschlechtlichter, komplementär aufeinander bezogener Subjekte und dem darauf gegründeten Paradigma der sentimental – auf dem Gefühl der Liebe und nicht auf vertraglicher Übereinkunft beruhenden – Geschlechterordnung

Akzeptanz.⁶ Wilhelm von Humboldt hat, wie angedeutet, eine Theorie der Bildung des Menschen als Individuum und als Gattung begründet, in deren Zentrum die Liebe von Mann und Frau steht. In dieser Beziehung gelingt es nach Humboldt, die Gegensätze von Natur und Vernunft in den Individuen und zwischen den von diesem Gegensatz bestimmten Liebenden aufzuheben und zur Totalität des Menschseins zu entwickeln. In seiner Geschichtsphilosophie und Staatslehre deutet Humboldt diese Idee von Liebe als Vorschein und Voraussetzung einer sich vollendenden Menschheit.

Der späte Kant der *Metaphysik der Sitten*, dessen Moralphilosophie auf einem platonistischen Prinzip in der praktischen Weltweisheit begründet ist, der Idee der Gesetzgebung durch reine praktische Vernunft, die eine eigene Welt außerhalb der Natur begründet, muss sich von der rousseauistischen Auffassung der Ehe als Liebesgemeinschaft distanzieren. Die durch die Natur bewirkte und determinierte Geschlechterbeziehung stellt sich in Kants Rechtsphilosophie als Problem sui generis heraus, zu dessen Lösung es einer eigenen Rechtsart, des auf dingliche Art persönlichen Rechts bedarf.⁷ Im *commercium sexuelle* macht sich der Mensch zur Sache und das widerstreitet „der Menschheit in seiner Person“ (MSR § 25). Aufzulösen ist dieser Widerstreit nur durch den Rechtsakt eines Vertrags über den wechselseitigen Erwerb der Partner „gleich als Sachen“ (ebd.) zum Zweck des wechselseitigen Gebrauchs ihrer Geschlechtseigenschaften. Kants Ehekonzeption ist egalitaristisch: Beide Geschlechter sind vom Verlust ihrer Würde bedroht; durch den reziproken Ehevertrag wird jeder zum Besitzgegenstand des anderen und gewinnt zugleich im Erwerb des anderen sich als Person zurück, sodass das Geschlechtsleben jedes Parts mit seiner Würde vereinbar wird.

Das von Kant artikulierte Problem, dass der Mensch durch seine Geschlechtlichkeit einer seine Würde unterminierenden Verdinglichung unterliegt, stellt sich auch für Fichte. Nicht durch die Figur des Vertrags, sondern durch das dem Anerkennungsverhältnis komplementäre Liebesverhältnis soll eine überlegene Form gefunden werden, den Geschlechtsverkehr mit der Würde des Menschen nicht nur kompatibel zu machen, sondern allgemein den Gegensatz von Natur und Vernunft im Menschen zu versöhnen.

Die von der nachkantischen Philosophie ausgearbeiteten Figuren von Vereinigung innersubjektiver Gegensätze von Vernunft und Natur durch die intersubjektive Verbindung zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts, die im Verhältnis von Vernunft (Mann) und Natur (Frau) zueinander stehen, können nicht durch einen

⁶ Vgl. dazu Heinz 2011.

⁷ Vgl. Horn 1991 und Kersting 2012.

Vertrag zwischen Gleichen begründet werden; es sind vielmehr die inneren Regulierungen des Verhaltens der Individuen nach Maßgabe der in Rousseaus *Émile* beschriebenen Normen des Männlichen bzw. Weiblichen, durch die die eheliche Vereinigung von Menschen als eine Vorform (Fichte) oder eine Gestalt (Hegel) von Sittlichkeit möglich werden soll. Die feministischen Relektüren des Kanons haben den skandalösen politischen Subtext unter dem Pathos der Liebe und den sittlichen Überhöhungen der Ehe entschlüsselt: Es handelt sich um einen fundamentalen Angriff auf das Egalitätsprinzip der Aufklärung durch Herabsetzung der Frau. Indem die idealistischen Denker die Differenz von Vernunft und Natur auf die Differenz des Männlichen und Weiblichen umlegen, positionieren sie die Subjekte – dem Gleichheitspostulat der Neuzeit entgegen – erneut in der bekannten Matrix ihres Rangunterschieds.

Zuerst hat Beauvoir den ideologischen Charakter dieser, den Anschein der Natürlichkeit von Geschlechtscharakteren erzeugenden Theorien erkannt. Die denkerischen Mittel, um die faktische Ungleichheit und Entfremdung zwischen den Geschlechtern zu diagnostizieren und zugleich die Grundlinien eines humanistischen Feminismus zu entwerfen, der das Projekt der Befreiung der Frau und des Mannes von den Fehlformen des Menschseins in Gestalt ihrer Geschlechtscharaktere verfolgt, gewinnt Beauvoir aus der Aneignung von Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft im Kontext feministischer Ethik: Aufgrund ihrer biologischen Geschlechtsnatur in den Kreislauf der Reproduktion schierem Lebens gezwungen konnte die Frau in der bisherigen Geschichte noch nicht einmal in den Kampf um Anerkennung eintreten, d. h., ihr ist der Status des sich in Freiheit bestimmenden Subjekts verwehrt gewesen. D. h. indessen nicht, dass es der Frau unmöglich wäre, diese durch eine biologische Tatsache bedingte geschichtliche Faktizität zu negieren und sich durch Tat selbst als Subjekt zu konstituieren, so wie es dem Mann aufgrund seiner andersartigen Geschlechtsnatur bereits am Anfang der geschichtlichen Existenz des Menschengeschlechts möglich war. Im Gegenteil: Die historische Situation ist geradezu dadurch gekennzeichnet, dass es an der Frau ist, ihre Selbstbefreiung zu betreiben und dieses feministische Engagement mit der weitergehenden politischen Ambition der Befreiung der Menschheit auch von ökonomischen Repressionen zu verbinden.

Die nächste Generation von Feministinnen hat die Residuen von Essentialisierung und Naturalisierung der Geschlechterstereotypen bei Beauvoir massiv kritisiert und aus diesen Befunden den

Schluss gezogen, dass die philosophischen Fundamente dieser in der Tradition der Philosophie der Subjektivität stehenden feministischen Philosophie für das feministische Projekt vollkommen unzulänglich sind. Für die poststrukturalistischen Theorien des Feminismus stellt sich nämlich das bisher als Prinzip der Philosophie und als Legitimationsinstanz in Anspruch genommene Konzept vernunftbestimmter Subjektivität selbst als Effekt hegemonialer Diskurse dar: Den Ursprung der Figur des selbstbestimmten Subjekts in der durch Binarität bestimmten phallogozentrischen Logik des europäischen Denkens sucht Luce Irigaray zu erweisen; Judith Butler erklärt die Produktion und Reproduktion von Subjekten, die dem Zwang zur Ausbildung psychischer und physischer weiblicher oder männlicher Identität unterworfen sind, durch das Konzept der heterosexuellen Matrix des Diskurses.⁸

Die Absicht dieses Beitrags besteht darin zu untersuchen, mit welchen Gewinnen und Verlusten Fichte die Rousseauschen Vorgaben in der philosophischen Geschlechtertheorie nach den Prämissen seines subjektiven Idealismus der Freiheit umgestaltet. Dabei geht es zum einen um Fragen der inneren Konsistenz der Anwendung der Prämissen dieses Systems auf die Geschlechtsgemeinschaft als dem von der Natur begründeten Verhältnis von Menschen. Zum anderen geht es um die Frage, ob dieser von Rousseau eingeführte Geschlechterdiskurs den in der Aufklärung formulierten Postulaten von Freiheit und Gleichheit und den daran geknüpften Emanzipationsbestrebungen genügen kann. Die Analyse der in beiden Hinsichten entstehenden Probleme von Fichtes Ehelehre bereitet den Boden, um Beauvoirs Gegenposition zu würdigen, die sich ihrerseits auf Hegels Anerkennungstheorie stützt.

2 Rousseaus Neuerungen in der philosophischen Geschlechtertheorie

In der Absicht, den – in seiner Kulturtheorie beschriebenen – Zuständen von Entfremdung und Entsittlichung des Menschen von sich selbst und von seinen Mitmenschen philosophisch begegnen zu können, entwickelt Rousseau im 5. Buch des *Émile* unter Rückgriff auf den teleologischen Naturbegriff der Antike ein neues Paradigma von Geschlechterordnung. Wie Platon und Aristoteles geht es auch Rousseau darum, Identität und Differenz von Mann und Frau zu bestimmen, um einen Maßstab dafür zu haben, wie sie „ihren Platz in der physischen und geistigen Ordnung ausfüllen“ (*Émile*, 385) können. Die Feststellung, dass dazu zwei Gesichtspunkte, nämlich sowohl die Art als auch das Geschlecht zu berücksichtigen

⁸ Vgl. Kuster 2002.

seien, bildet den scheinbar trivialen Ausgangspunkt und die Grundlage von Rousseaus Geschlechtertheorie (vgl. ebd. 385f.). So heißt es in Bezug auf die Protagonistin und den Protagonisten seines Erziehungsromans: „Sophie muß Frau sein, so wie Emile Mann ist, das heißt, sie muß alles besitzen, was zu ihrer Art [espèce] und zu ihrem Geschlecht [sêxe] gehört, um ihren Platz in der physischen und moralischen Ordnung der Dinge auszufüllen“ (ebd. 385). Durch Verschiebungen in der Architektur⁹ der traditionellen logischen und ontologischen Begrifflichkeit von Gattung und Art, Wesen und Eigenschaften wird das Geschlecht in Rousseaus Denken erstmals zum Grund für Differenz schlechthin erklärt, von dem alle – auch die essenziellen – Bestimmungen des Menschen betroffen sind. „Eine vollkommene Frau und ein vollkommener Mann dürfen sich im Geist ebenso [wenig] gleichen wie im Gesicht, auch in der Vollkommenheit gibt es kein Mehr oder Weniger“ (ebd. 386).

So „erfindet“ Rousseau die an ihre biologische Natur rückgebundenen und dadurch in ihrem Charakter als Menschen ebenso wie in ihrer privaten und öffentlichen Rolle maßgeblich definierten bürgerlichen Subjekte Mann und Frau. Die Eigenart der Geschlechtscharaktere ist aus dem Gesichtspunkt der Gewichtung von Gattungs- und Geschlechtseigenschaften bestimmt: Während der Mann nur in gewissen Augenblicken Mann ist, ist die Frau in ihrem ganzen Leben Frau (vgl. ebd. 389). Dies ist eine neue begriffliche Fassung der Geschlechterdifferenz, die das klassische Bild des Mannes reproduziert, für die Konzeption der Frau aber eine nie dagewesene durchgreifende Sexualisierung ihrer gesamten Person bedeutet. Während die männlichen Geschlechtseigenschaften von peripherer Bedeutung sind, bilden die weiblichen den Wesenskern ihrer Person.

Wird diese Differenz der Geschlechtscharaktere normativ gewendet, zeichnen sie wesentlich verschiedene Arten von Vollkommenheit vor: „Als ob nicht jedes von beiden, wenn es nach seiner Sonderveranlagung [destination particulière] die Natur bedingten Ziele anstrebt vollkommener wäre, als wenn es sich dem anderen ähnlicher zu sein trachtete!“ (Ebd.).

Rousseaus neue Systematik kategorialer Unterschiede von Gattungs- und Geschlechtseigenschaften ist die entscheidende Voraussetzung, um Gleichheit qua Gleichwertigkeit der qualitativ differenten Geschlechter behaupten zu können. Die Gleichwertigkeit der Frau zu begründen und so dem neuzeitlichen Postulat der Gleichheit aller Menschen seine Geltung zu sichern, gelingt Rousseau, indem die Frau als das schlechthin sexualisierte Wesen erfunden wird. Als und *nur*

als sexualisiertes Wesen gleich und gleichwertig sein zu können, ist das doppelte Paradoxon des philosophischen Konstrukts der Frau, der rational demonstrierte Widerspruch einer Aufwertung durch Herabsetzung. Es liegt auf der Hand, dass mit diesem Postulat uneingeschränkter Gleichwertigkeit von Mann und Frau dem seit Aristoteles tradierten Begriff des Hauses als in sich differenziertem, hierarchisch auf den Mann hin geordnetem Herrschaftsverband der Boden entzogen ist. Die Ehe als Teilgemeinschaft des Hauses konzipiert Rousseau neu als Liebesgemeinschaft und als dadurch begründetes Geflecht komplementärer Herrschaftsbeziehungen. „Emil wurde als ihr Gatte auch ihr Herr. Sie müssen gehorchen, so hat es die Natur gewollt. Gleicht die Frau Sophie, so ist es jedoch gut, wenn der Mann von ihr gelenkt wird. Auch das ist das Gesetz der Natur. Um sie zur Herrin über sein [Emiles] Herz zu machen, wie sein Geschlecht ihn zum Herrn über Ihre Person macht, habe ich Sie zum Schiedsrichter über seine Lüste gemacht“ (Émile, 529). Aus dem Blick auf die Differenz von Gattungs- und Geschlechtseigenschaften, deren Gewichtung den jeweiligen Geschlechtscharakter ausmacht, sind also die konstitutiven Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Mann und Frau in ihrer Eigenart und in ihrer Komplementarität konfiguriert: Während der Mann als *Geschlechtswesen* durch die erotische Macht der Frau beherrscht wird, ist er als Rechts- und d.h. als Willenssubjekt frei; umgekehrt verhält es sich bei der Frau, sie ist als Geschlechtswesen, genauer gesagt: als sexuelles Wesen „souverän“ und als Person unfrei. In der Reflexion auf die innere Dynamik dieser Abhängigkeiten kristallisiert sich die Idee einer dialektischen Bildungsgeschichte des Individuums als Geschlechtswesen heraus: Gerade indem die Frau zur Herrin über männliche Lust wird, mutiert sie zum Geschlechtswesen und Kind zugleich: Sie macht sich zum Objekt männlichen Begehrens und gibt damit den Status des Herrn über sich, und damit den des Vollbürgers, preis. Umgekehrt wird der Mann, der sein Triebleben in die Bahnen ehelicher Erotik lenkt, von Rivalitäten und Formen der Selbstentfremdung im Gefolge des Geschlechtstriebes befreit und kann sich zum tugendhaften Menschen und zum Bürger entwickeln.

3 Anerkennung und Liebe bei Fichte

3.1 Der Anerkennungsbegriff in der *Grundlage des Naturrechts*

Das absolute Ich, die Subjekt-Objekt-Identität des sich setzenden Ich, ist nach Fichte Prinzip

⁹ Es sind im Wesentlichen zwei begriffliche Neuerungen:

1. wird der ontologische Rangunterschied zwischen Wesen und Eigenschaften bzw. Essenz und Akzidenz eingeebnet, und 2. wird das Wesen des Menschen nicht definiert. Genauer dazu Heinz 2012.

der Philosophie überhaupt, aus dem über eine Folge von Zwischenschritten das theoretische, durch das Nicht-Ich begrenzte Ich abgeleitet wird. Charakteristisch für Fichtes sogenannten subjektiven Idealismus ist die Radikalisierung der kantischen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft: Die für das theoretische Ich konstitutive Begrenzung durch das Nicht-Ich – oder die Natur als Gegensatz zur Ichheit – kann in ihrer Notwendigkeit nur aus dem praktischen Ich abgeleitet werden: Das praktische Ich muss sich dem Gegenstand als Widerstand entgegensetzen, um die im absoluten Ich gesetzte Freiheit als Gesolltes in unendlicher Annäherung erstreben zu können. Fichtes Versuch, den Dualismus von Natur und Freiheit durch den Monismus des Ich zu überwinden, steht paradoxerweise zugleich unter der Bedingung seines Bestehens.

In der Schrift *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* geht es Fichte darum, den Begriff des Rechts transzendental zu deduzieren, d. h., diesen Begriff als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins endlicher Vernunftwesen zu erweisen (vgl. GNR I, § 1).

Das sich selbst reflektierende Vernunftwesen schreibt sich notwendig eine „freie Wirksamkeit“ zu, d. h., es versteht sich als Wollen: Um sich seiner selbst bewusst werden zu können, muss es sich als Subjekt vom Objekt, d. h. als Ich vom Nicht-Ich unterscheiden, indem es seine Tätigkeit nur durch sich selbst beschränkt, also als freie Tätigkeit denkt. Indem es sich so als nach selbst gesetzten Zwecken wirkendes Wesen setzt, setzt es zugleich die Sinnenwelt als Bedingung der Möglichkeit von Zweckbegriffen voraus und setzt sich damit als Erkennen, d. h. als durch das Objekt bestimmt. Damit aber scheint das Selbstbewusstsein des Ich als reine unbeschränkte Tätigkeit unmöglich zu werden. Fichtes originelle, die Philosophie der Intersubjektivität begründende Lösung dieses Problems leistet der Gedanke der Aufforderung, der im zweiten Lehrsatz eingeführt wird:

„Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch ändern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen“ (GNR I, 340). Aufforderung des einen Subjekts durch ein anderes ist der ausgezeichnete Fall eines Anstoßes, der nicht Einschränkung, sondern Ermöglichung von Freiheit bedeutet, indem es sich nämlich um ein „Bestimmteyn des Subjekts zur Selbstbestimmung“ (GNR I, 342) handelt. Mit anderen Worten: Die freie Wirksamkeit des Subjekts ist selbst das begriffene Objekt¹⁰ (vgl. GNR I, § 3). Aus der Notwendigkeit von Aufforderung als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins

schließt Fichte auf das notwendige Faktum der Existenz freier und vernünftiger Wesen außer mir¹¹ (vgl. GNR I, 346). Der Mensch ist daher essenziell Gattungswesen, d. h., er wird „nur unter Menschen ein Mensch“, und das bedeutet konkret, dass der Mensch zum Menschen erzogen werden muss (vgl. GNR I, 347). Als Bedingung des Selbstbewusstseins kommt indessen nur ein reziprokes Wirkungsverhältnis infrage, das Fichte als Anerkennungsverhältnis bestimmt, aus dem dann der Begriff des Rechts zu folgern ist.

Nach dem dritten Lehrsatz muss sich das Subjekt von dem Vernunftwesen, das es außer sich annehmen muss, unterscheiden, und d. h., es muss sich als Individuum setzen. Fichte definiert den Begriff des Individuums handlungstheoretisch: Als Individuum konstituiert sich das Subjekt in Rücksicht auf die Sphäre seiner Wirksamkeit, indem es sich in der ihm durch Aufforderung angewiesenen Sphäre der Wirksamkeit selbst zum Handeln bestimmt. „Das Subjekt bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum durch die Sphäre, in welcher es unter den, in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat; und setzt ein anderes Individuum ausser sich, sich entgegen, bestimmt durch eine andere Sphäre, in welcher dieses gewählt hat“ (GNR I, 350). Aus der Notwendigkeit der Aufforderung folgert Fichte die Vernünftigkeit beider Relata; und damit ist nicht nur der Gedanke materialer Freiheit, d. i. Wirksamkeit nach selbst gesetzten Zwecken, sondern auch der Gedanke der Selbstbeschränkung ihrer materialen Freiheit durch den „Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjekts“ (GNR I, 351) verknüpft. Mit anderen Worten durch die Aufforderung setzt jedes Vernunftwesen das andere als freies, sich selbst durch bestimmte Zwecke zum Wirken bestimmendes Vernunftwesen und jedes der in dieser Relation der Aufforderung stehende Glied setzt mit dem Setzen dieses Zwecks eines anderen freien und vernünftigen Wesens sich als seine eigene Sphäre der Wirksamkeit durch diesen Zweck beschränkendes Wesen. So entspringt der Begriff des Rechts als der Gedanke von der Selbstbeschränkung der Sphäre materialer Freiheit durch den Zweck der formalen Freiheit anderer Vernunftwesen.¹²

Der Gedanke des Rechts ist ein für endliche Vernunftwesen notwendiger Gedanke; anders als bei Kant ist das Prinzip des Rechts für Fichte jedoch kein unbedingtes Gebot reiner praktischer Vernunft. Endliche Vernunftwesen müssen sich so denken, dass sie in rechtlichen Beziehungen zu anderen stehen. Nur unter der Bedingung, dass sie zu anderen endlichen Vernunftwesen, von denen sie ihrerseits als vernünftige anerkannt werden, in Beziehung treten, muss nach

¹⁰ Vgl. Binkermann 2007, 114.

¹¹ Die einzelnen Schritte dieser Argumentation finden sich in § 3. Zur Diskussion um die Frage, ob die Vorgängigkeit dieses Faktums bedeutet, dass bereits Fichte den Gedanken einer monologischen Vernunft zugunsten des Primats anderer Vernunftwesen gegenüber den Leistungen des Selbstbewusstseins aufgibt, vgl. Honneth 2001.

¹² Vgl. Honneth 2001, 30.

dem Prinzip des Rechts gehandelt werden. Die Anwendung des Rechtsprinzips ist mithin bloß hypothetisch geboten.¹³

3.2 Fichtes Konzeptionen von Liebe und Ehe

Wenn es nun, wie im Falle der Geschlechtsgemeinschaft die Natur ist, die eine Verbindung von Menschen notwendig macht (vgl. SL § 27), ist zu klären, wie sie gleichwohl mit ihrer Freiheit in Übereinstimmung gebracht werden kann. Wie Kant konstatiert auch Fichte einen Widerspruch zwischen dem Geschlechtstrieb und der Vernunft – mit dem entscheidenden Unterschied, dass nicht der Mensch als solcher, sondern *nur* die Frau von diesem Widerspruch betroffen ist. Die naturteleologische Begründung¹⁴ setzt die aristotelische Traditionslinie fort: „die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung [...], daß bei der Befriedigung des Triebes, oder Beförderung des Naturzwecks, was den eigentlichen Akt der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur thätig, das andere sich nur leidend verhalte“ (GNR II, 97).

Werden diese natürlichen Bestimmungen auf die Vernunftnatur des Menschen bezogen, ergibt sich eine krasse Differenz zwischen Mann und Frau: Stimmt die Naturseite des männlichen Geschlechts qua selbsttätiges Prinzip mit der Vernunftnatur des Menschen überein, so steht die Passivität der weiblichen Natur im strikten Widerspruch zur Vernunft (vgl. GNR II, 97f.). Wenn das Setzen von Zwecken Ausdruck von Freiheit und Mittel der Realisierung von Freiheit in der Sinnenwelt ist, dann hebt der Zweck zu leiden Vernunft gänzlich auf.

Dieser die Frau definierende Widerspruch macht es notwendig, die Ehe als eine Gesellschaftsform *sui generis* zu begründen. Das Problem, wie eine Gemeinschaft von Menschen zu begründen ist, die *prima facie* selbst durch widersprüchliche Relationen zu definieren ist, nämlich einerseits durch ein der Natur geschuldetes Subordinationsverhältnis – die Frau ist Objekt männlicher Kraft – und andererseits durch ein der Vernunft verdanktes Verhältnis der Gleichheit in moralischer Hinsicht (vgl. GNR II, 98f.)¹⁵, löst Fichte durch einen neuen Begriff der Ehe als Liebesgemeinschaft, die dem statisch gedachten Anerkennungsverhältnis der Rechtsphilosophie überlegen ist, insofern ihr die versittlichende Bildung von Individuen zu ganzen Menschen und die Moralisierung der Menschheit gleichermaßen zuzutrauen ist (vgl. SL § 27). Diese Dynamik entfaltet sich im Ausgang von der Frau als dem lebendigen Widerspruch zwischen Natur und Vernunft; nur wenn es gelingt, diesen Widerspruch aufzuheben, kann das Verhältnis zwischen den

Geschlechtern in Übereinstimmung mit ihrer Vernunftnatur gebracht werden. Die überraschende Lösung beschreibt Fichte folgendermaßen: „Das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da es sich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muß, kann dieser Trieb kein anderer seyn, als der, den Mann zu befriedigen“ (GNR II, 100). Dieser Zweck ist nach den Voraussetzungen mit der Vernunft und der Natur gleichermaßen vereinbar, kann also ohne Weiteres verfolgt werden: „Sie [die Frau] behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch daß sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der Liebe, zum Mittel macht“ (GNR II, 100, Hervorhebung im Original). Fichte sieht nicht nur kein Problem darin, dass sich diese Gruppe von Menschen im Geschlechtsakt zum Mittel der Befriedigung anderer macht, im Gegenteil, es handelt sich erstaunlicherweise um einen Akt der Behauptung ihrer Würde.

Liebe wird indessen nicht gemacht, sie entsteht unwillentlich. Die weibliche Würde in der Geschlechtsgemeinschaft verdankt sich daher einer gütigen Natur, die den rohen Trieb zur Liebe läutert und d.h. ihre biologische und sexuelle Passivität zur Hingabe an einen anderen sublimiert (vgl. SL, 289).

Und weil die Hingabe des Leibes die Preisgabe der Person impliziert, kann die Ehe keine Vertragsgemeinschaft sein. Paradoxerweise verlangt die Selbstbehauptung der Frau als Vernunftwesen die vollständige Abtretung ihrer Persönlichkeit als Inbegriff aller Rechte an den geliebten Mann. Denn – so die Begründung – behielt die Frau dem Mann etwas vor, so würde sie dieses höher schätzen als das Hingeebene; nun gibt sie aber qua Liebende sich als Person, also würde sie sich durch jeden Vorbehalt selbst als Person erniedrigen (vgl. GNR II, 101f.).

„Ihre eigene Würde beruht darauf, daß sie ganz, so wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das Geringste, was daraus folgt, ist, daß sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. [...] Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuum zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden“ (GNR II, 102).

Die dem veredelten Naturtrieb der Liebe folgende Frau gibt mit ihrem Leib ihre Person – der Leib ist zuvor deduziert worden als die ganze Sphäre der freien Wirksamkeit eines Ich, durch die sich die Individualität des endlichen Vernunftwesens definiert. Der förmliche Verzicht der Liebenden auf die Ausübung von Rechten, die der unverheirateten Frau nahezu in gleichem Umfang wie dem Mann zukommen, ist also nur eine äußere

¹³ Vgl. Siep 1992, 74.

¹⁴ In der Rechtslehre handelt Fichte von der organischen Natur, um den menschlichen Leib als eine solche Erscheinung in der Sinnenwelt zu deduzieren, die zur wechselseitigen Anerkennung als Vernunftwesen notwendig ist. Dabei bedient sich Fichte zentral der in der *Kritik der Urteilskraft* erstmals entwickelten Kantischen Lehre vom Naturprodukt bzw. vom Naturzweck (vgl. GNR, II, § 6). Anders als für Kant ist die teleologische Ordnung der Natur für Fichte nicht bloß Projektion der Zweckmäßigkeit als eines bloß subjektiven Prinzips der Urteilskraft auf den Gegenstand „Natur“. Fichte ist der Auffassung, es sei möglich, die „Passung“ von der durch die Leistungen der Subjektivität transzendental ermöglichten Natur in ihren objektiven, theoretisch feststellbaren Zwecken zu denen der Zwecksetzungen des Subjekts *a priori* zu erkennen; dies wird in Fichtes Sittenlehre von 1798 weiter ausgeführt (vgl. Rohs 1991).

¹⁵ Die Ehe ist als eine „natürliche und moralische Gesellschaft“ zu deduzieren, und diese Deduktion „ist in einer Rechtslehre nothwendig, um eine Einsicht in die hinterher aufzustellenden juristischen Sätze zu erhalten“ (GNR II, 95). Bis § 4 handelt Fichte von der Ehe als natürlicher Gemeinschaft, von § 5 bis § 9 geht es um die Ehe als moralische Gemeinschaft.

Bestätigung des innerlich bereits vollzogenen Selbstopfers. Das ergibt in Fichtes System keinen Widerspruch, weil das Recht nicht kategorisch gebietet (vgl. GNR I, 359f.).

Diese *vollkommene* Hingabe der Frau an *einen* Mann ist der Anfang und die notwendige Bedingung für die Entstehung der Ehe als einer „vollkommene[n] Vereinigung zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigener Zweck ist“ (GNR II, 104). Die Frau verzichtet zwar auf eine durch eigene Zwecksetzung bestimmte Sphäre des Handelns, sie gewinnt sich aber als Zwecke verfolgendes Wesen zurück, sofern der durch Großmut bestimmte Geliebte sich ihre Zwecke zu eigen macht (vgl. GNR II, 103)¹⁶. Indem der Mann die Wünsche der Frau berücksichtigt, erhält und fördert er ihre Liebe; indem er seine eigene Zwecksetzung zugunsten der Frau modifiziert, gibt er sich seinerseits hin und gewinnt sich in der Liebe der Frau als Willenssubjekt zurück.¹⁷ Im Idealfall steigert sich die Verbindung der Partner soweit, dass „die Umtauschung der Herzen und der Willen [...] vollkommen“ (GNR II, 103) wird. Jeder Part verliert und findet sich im anderen, sodass die vereinten Teile sich auch in moralischer Hinsicht zu einem ganzen Menschen ergänzen; sie sind *complementa ad totum*, aber nicht schon als solche, sondern nur vermittelt der je verschiedenen – leidenden oder tätigen – Bezugnahme des einen auf den anderen. Anders als im rechtlichen Anerkennungsverhältnis konstituieren sich im Liebesverhältnis die Individuen nicht dadurch, dass sie ihre Wirksamkeit *uno actu* mit der Aufforderung des anderen zur Selbstbestimmung beschränken, sondern so, dass die Sphären ihrer Wirksamkeit – wie die Leiber – vereinigt werden, und diese unter dem Primat des Mannes stehende Vereinigung wird zur Geburtsstätte einer bereicherten Individualität, in der sich jeder Part die andere Gestalt des Menschseins anverwandeln und sich so zum ganzen Menschen bilden kann: Der moralische Charakter der Frau wird vernünftig, der des Mannes wird natürlich, denn Liebe und Großmut verhalten sich wie Natur- und Vernunftansicht von Moralität zueinander.

Wie sich in der Ehe eine Entwicklung der Natur zur Moralität vollzieht, so soll durch die Ehe in der geschichtlichen Welt die Moralisierung der Menschheit in Gang gesetzt werden. Rousseau folgend erklärt Fichte, die Wiederherstellung des natürlichen Verhältnisses der Geschlechter sei die einzige Möglichkeit, das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen; es gebe keine sittliche Erziehung außer von diesem Punkt aus (vgl. GNR II, 104). Sowohl in Hinsicht auf das Individuum als auch in Hinsicht auf die Menschheit kann die Liebe ihrem eigenen

Wesen als Einheit von Natur und Vernunft entsprechend zum Anfangsgrund einer die Gegensätze versöhnenden Vervollkommnung von Menschen werden.

3.3 Würdigung und Kritik von Fichtes Liebes- und Ehelehre

Der Auffassung, Fichte spreche das „erlösende Wort“, das das rational-aufklärerische Verständnis der Ehe als eine durch äußere Zwecke (*propagatio proles, extinctio libidinis, mutuum adiutorum*) begründete Vertragsgemeinschaft zu Fall bringt (vgl. Buchholz 1988, 424f.; 432f.), hat die feministische Philosophie vehement widersprochen. Wenn Maßnahmen zum Erhalt weiblicher Würde ersonnen werden, die sexuelle und rechtliche Unterwerfung verlangen, handelt es sich um schiere Heuchelei: Das Gleichheitspostulat ist in der Exposition ebenso wie in der Lösung des Problems verletzt.

Wie kann sich die auf dem Prinzip der Ichheit und dem Primat der praktischen Vernunft begründete Philosophie Fichtes auf die Natur berufen, um diese Ungleichheit zu rechtfertigen – lautet die ideologiekritische Anfrage. Denn das „Grundübel“ der Frau, dessen Behauptung das Problem schafft und zugleich seine Lösung vorstrukturiert, ist die von Fichte als „das widrigste, und ekelhafteste, was es in der Natur giebt“ (SL, 289) beurteilte Sexualnatur der Frau. Widrig und widerwärtig ist die Geschlechtsnatur der Frau – wie gesagt – insofern, als sie der Vernunftnatur der Frau widerspricht. Dass vermittelt der Kategorien *actio* und *passio* ein Widerspruch zwischen zwei verschiedenen „Subjekten“, nämlich der Vernunft und dem Leib, entsteht, setzt die Bestimmung des Leibes als Werkzeug der Vernunft und Freiheit – und damit eine Zwecke der Natur und Freiheit übergreifende Teleologie – voraus. Die in der Sittenlehre von 1789 entwickelte Teleologie ist weder als realistische Doktrin im Sinne dogmatischer Metaphysik noch als eine im subjektiven Prinzip der Urteilskraft begründete Projektion von Prinzipien auf die Gegenstände zu begreifen – wie Kant in seiner dritten Kritik gelehrt hatte. Weil in Fichtes monistischem System kein Hiatus zwischen Natur und Freiheit oder *mundus sensibilis* und *intelligibilis* besteht, sondern die Möglichkeit der Vereinigung beider Sphären unter dem Primat der praktischen Vernunft als möglich und notwendig erwiesen sein soll, kann die Teleologie der Natur auf den Erfordernissen der Praxis begründet werden, womit die Erkenntnis eines Gesamtsystems aller Zwecke gesichert werden soll. Der konstatierte Widerspruch beinhaltet einen tieferen Widerspruch innerhalb der Natur selbst, das notwendige

¹⁶ Das Sichverlieren und Sichfinden im anderen bedeutet zugleich Selbstvervollkommnung: Die Frau stellt sich in moralischer Hinsicht als ganzer Mensch her, indem sie die dem Mann eigene Moralität, die Großmut, in ihr Wesen integriert. Wenn unter Großmut „Aufopferung mit Bewußtseyn und nach Begriffen“ (GNR II, 103) verstanden ist, heißt dies, das Gefühl der Liebe als natürliche, begrifflose Hingabe an einen anderen wird durch vernunftgewirkte Tugend komplettiert (vgl. GNR II, 102ff.).

¹⁷ Auch für den Mann bedeutet dieses Verhältnis Bereicherung seiner selbst: Das männliche Herz öffnet sich der Liebe, „der sich unbefangen hingebenden, und im Gegenstande verlorenen Liebe“ (GNR II, 103).

Mittel zur Erreichung des Naturzwecks der Fortpflanzung widerspricht dem die Natur definierenden Charakter eines Mittels zur Realisierung von Freiheit. Das zwingt Fichte, den weiblichen Trieb selbst als „unmöglich“ (ebd.) zu beurteilen und zu verlangen, die Vorstellung dieses Triebs sei zu modifizieren. Die als Mittel zur Erreichung des Endzwecks des Menschen taugliche Natur muss so gedacht werden, dass der weibliche Geschlechtstrieb sich veredelt (vgl. SL, 289ff.), um mit der Vernunft kompatibel zu werden und gleichwohl dem ursprünglichen Zweck der Fortpflanzung dienen zu können. Die Liebe ist das Gefühl, in dem dieser veredelte Trieb zu Bewusstsein kommt, das das System der Zwecke von Natur und Vernunft „rettet“, indem es selbst „Natur und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung“ (ebd. 288f.) ist.

Mit dieser Lösung, die den genannten Widersprüchen dadurch entgegen will, dass eines der Glieder des Gegensatzes, die Natur, selbst schon als – hegelisch gesprochen – mit dem anderen vermittelt zu denken ist, handelt sich Fichte indessen einen Bruch in der inneren Systematik der Wissenschaftslehre ein: Einer als zu überwindender Widerstand der Praxis und als Material der Pflicht verstandenen Natur kann kein eigenes Prinzip der Vergeistigung zugesprochen werden. „Die Natur hat in sich durchaus kein eigentliches Prinzip, sondern sie ist bloß der sich selbst ergebende und auffallende Widerschein der absoluten Freiheit in einem Jeden“ (Einleitungsvorlesung, 22).

Die Konzeption der Ehe als moralische Vereinigung entspricht zweifellos dem Grundgedanken des Fichteschen Systems, dass nämlich nur in der sittlichen Beziehung zu einem die eigene Freiheit befördernden, d.h. als *alter ego* auftretenden, Nicht-Ich der Monismus der Freiheit gelingen kann und der Dualismus von Natur und Freiheit überwunden ist. Das Ich ist im anderen bei sich und die durch die Natur, den Leib, in Individuen zerstreute Vernunft stellt in der sittlichen Gemeinschaft freier Geister durch innere Harmonisierung der Willen und Handlungen die Einheit der Vernunft her.

Die Ehelehre demonstriert aber auch, dass das Ich in seiner Beziehung zu einem anderen Ich nicht nur aus Aufforderungen anderer Vernunftwesen hervorgehenden selbst gesetzten Freiheitsbeschränkungen ausgesetzt ist, dass die als Anstoß gedachte Natur sich vielmehr ebenso in der Sphäre der Intersubjektivität selbst geltend macht. Der weibliche Geschlechtstrieb wird als die Freiheit beschränkende Naturgegebenheit angesetzt, deren Harmonisierung mit der Vernunft nur um den Preis stillschweigender Geltendmachung eines nicht System konformen

Prinzips der Vergeistigung der Natur und nicht durch die sittliche Praxis selbst für erreichbar gehalten wird. Die Auffassung von der Sexualnatur der Frau repräsentiert so die unhintergehbare Voraussetzung des Dualismus von Natur und Vernunft für ein monistisches System der Freiheit: Die praktische Vernunft muss sich der Natur entgegensetzen, damit sie sich in der Überwindung dieses Widerstands realisieren kann. Die natürliche und die moralische Seite der Ehe stehen mithin für diese Doppelung der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Versöhnung des Gegensätzlichen in Fichtes früher Wissenschaftslehre.¹⁸

In Fichtes Teleologie von Natur und Freiheit kann der Widerspruch zwischen Naturzweck und Endzweck des Menschen, der sich durch das weibliche Geschlecht stellt, nicht mit den Mitteln des Systems gelöst werden. Eröffnet wird zugleich eine darüber hinausweisende systematische Perspektive, die sich gleichermaßen als Rückgriff auf Kants Ästhetik und als Vorschein von Hegels System verstehen lässt. Weil nur die Natur die wahre Vereinigung von Mann und Frau zu stiften vermag, ist sie unverfügbar und eben deshalb das zarteste Verhältnis unter Menschen, das nicht zufällig an Kants Idee des Schönen denken lässt: In der Liebe erfährt sich der Mensch im Verhältnis zu einem anderen Menschen als Einheit der ihn bestimmenden Gegensätze, in der die instrumentelle Beziehung der Vernunft zur Natur idealiter – in jedem der Ehepartner nicht minder als zwischen ihnen – in ein freies Verhältnis verwandelt ist. Eine solche Verbindung von Menschen ist weder durch Natur noch durch reine praktische Vernunft notwendig, sondern eine unberechenbare und unverdiente Gunst.

4 Beauvoirs hegelianisierende Gegenposition zu Fichte

Die fatalen Folgen von Fichtes Exposition des Gegensatzes von Geschlechtlichkeit und Vernunft und seiner Problemlösung für den Begriff und Status der Frau zeichnen sich im Licht von Beauvoirs Geschlechtertheorie in aller Schärfe ab. Fichte setzt die Frau als solche – und nicht nur die Ehefrau – herab: Wie schon für Rousseau ist die Frau auch für Fichte wesentlich durch ihre Sexualnatur bestimmt, ihr Bewusstsein ist durchgängig von der Art des Gefühls, das im Gegensatz zum begrifflichen Denken als der wahrhaften Ausprägung von Rationalität steht (vgl. GNR II, 99, 135). Die Philosophen erfinden mit diesem Theorem der sexualisierten Frau den Mythos vom ewig Weiblichen, in dem die Frau als *träumende Natur* imaginiert wird. Dieser Mythos beinhaltet die Vorstellung einer idealen Kompromissbildung, in der die Frau zugleich als ideales und inferiores

¹⁸ Für wertvolle Hinweise zu diesem Punkt danke ich Dr. Christoph Binkemann.

Gegenbild des Mannes entworfen ist: Ihr ist harmonische Einheit mit der Natur gestattet, während der Mann durch reduzierende Spaltungen definiert ist; inferior ist die Frau, weil sie auch unabhängig davon, wie es sich konkret zum Naturtrieb des Geschlechts verhält, dem Mann nicht ebenbürtig werden kann; ihre wesenhafte Unsouveränität manifestiert sich gerade darin, dass sie den Determinanten der Naturlausstattung nicht durch eigene Tat entkommen kann und sich daher innerlich von der Großmut eines anderen abhängig machen muss. Der psychoanalytisch geschulte Blick Beauvoirs entschlüsselt diese Idee der Frau als Wunschbild männlicher „Vernunft“: Im Phantasma von der Frau als träumende Natur imaginiert sich der Mann eine Gefährtin, die ihm ebenbürtig und untertan zugleich ist, das Paradox eines beherrschbaren *alter ego* (vgl. Beauvoir 1992, 190).

Gegen diesen „Mythos vom ewig Weiblichen“ setzt Beauvoir die Einsicht in die geschichtliche Gewordenheit der Geschlechtscharaktere, die in ihrem viel zitierten Diktum „man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht“ (ebd. 334) prägnant zum Ausdruck kommt. Die Stratifikation der Gesellschaft durch die im Sinne Rousseaus gefasste Kategorie des Geschlechts ist ein die Situation der Existierenden bestimmendes Faktum, das zu kritisieren und zu verändern ist, zu rechtfertigen ist es weder durch Natur noch durch Vernunft. Aufzuklären, wie es dazu kommen konnte, und Möglichkeiten der Befreiung zu entwickeln – das ist das feministische und humanistische Projekt Beauvoirs, mit dem sie an den „alten“ emanzipatorischen Gleichheitsdiskurs der Aufklärung anschließt. Die geschichtlich ausgebildeten einseitigen Gestalten des Menschseins von Mann und Frau beschreibt Beauvoir wie folgt: Während es dem Mann nicht gelungen ist, seine Leiblichkeit als das seinen Subjektstatus bedrohende Natürliche zu integrieren, sodass er es absplattet und in Gestalt der Frau als „träumender Natur“ zu externalisieren und beherrschbar zu machen sucht, hat die Frau überhaupt noch keinen Subjektstatus erreicht. Erklärungsbedürftig für Beauvoir ist insbesondere, warum die Frau bislang bloß als Immanenz, d. h., als den Subjektstatus verfehlendes Andere männlicher Transzendenz oder als Objekt des männlichen Subjekts wirklich geworden ist.

Die Spaltung der Menschheit in die so verstandenen Geschlechter des Männlichen und Weiblichen ist für Beauvoir weder ein zufälliges historisches Ereignis noch eine Folge unabänderlicher Tatsachen oder Wesenheiten. Zwar spielen die biologischen Unterschiede der Geschlechter für die Rekonstruktion des Anfangs der Menschheits-

geschichte die entscheidende Rolle¹⁹, um aber die Verfestigung und Hartnäckigkeit des Patriarchats erklären zu können, ist in erster Linie auf die in der Subjektivität selbst liegenden Strukturen zurückzugehen. Mit Hegel²⁰ erkennt Beauvoir, dass im Bewusstsein selbst „eine grundlegend feindliche Haltung in bezug auf jedes andere Bewußtsein“ (ebd. 11) liegt; „das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensezt: es hat das Bedürfnis, sich als das Wesentliche zu bejahen und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu setzen“ (ebd. 11). Um sich seiner selbst bewusst werden zu können, muss das Subjekt sich von anderem unterscheiden, also etwas als anderes seiner selbst als Objekt setzen. Indem dieses als durch und für das Bewusstsein Gesetztes durchschaut wird, behauptet sich das Subjekt als das Wesentliche und macht den Gegenstand zum Unwesentlichen. So notwendig dieser Zwiespalt im Bewusstsein für das Subjekt ist, so beunruhigend und quälend ist er auch: Mangel und Unruhe sind für das Leben des Bewusstseins konstitutiv. Erfüllung und Ruhe verspricht allein das Verhältnis wechselseitiger Anerkennung autonomer Subjekte. Indessen impliziert das Verhältnis von Ich und Anderem als solches zugleich die Gefahr der Verdinglichung: Die Tatsache, dass das Subjekt durch den Bezug auf ein anderes Bewusstsein oder *alter ego* unweigerlich zum Objekt wird, beinhaltet die Möglichkeit, dass der eigene Anspruch auf Wesentlichkeit der Übermacht des Anderen erliegt, sodass ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft resultiert. Die eigene Subjektivität steht aber außerdem von sich her in der Gefahr, sich im Verhältnis zum *alter ego* als das Wesentliche aufzugeben, indem das Subjekt sich selbst als das begreift, als was es vom Anderen definiert wird. Diese im Subjekt selbst liegende Tendenz zur Flucht in Selbstentfremdung hat ihren Ursprung in der mit Freiheit verknüpften Angst vor dem Freisein als solchem. Gelingt es jedoch, im Verhältnis zum Anderen, dass „jeder zugleich sich und den anderen als Objekt und Subjekt setzt in einem wechselseitigen Akt“ (ebd. 152), wird ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung gestiftet, in dem die Subjekte sich gewinnen und vollenden, indem sie im Anderen bei sich sind, sodass Versöhnung an die Stelle von Kampf tritt. Erst wenn in einer Tiefenanalyse der existenzielle Gewinn der Unfreiheit einschließlich der komplementären Verlustängste ans Licht gebracht ist, ist eine Befreiung möglich. Nicht nur die Frau, auch der Mann ist eine defizitäre Form existierender Freiheit: Sofern das Streben nach Anerkennung an den permanenten Kampf, das unaufhörliche Austragen der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft gebunden bleibt²¹, sucht der Mann

¹⁹ Als entscheidenden Faktor macht Beauvoir die der Gebärfähigkeit geschuldete Eingebundenheit der Frau in den ewig sich gleich bleibenden Kreislauf des natürlichen Werdens und Vergehens geltend. Darin liegt der Grund, warum es der Frau nicht gelungen ist, sich als Wesen der Freiheit, auf eine neue Zukunft hin entwerfende Transzendenz zu realisieren.

²⁰ Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke Bd. 9, Hamburg 1980, S. 111.

²¹ Das von dem männlichen Subjekt gesetzte Andere ist zunächst die äußere Natur, die das Subjekt sich aneignet, d. h. verbraucht und damit vernichtet. In dieser Assimilation der Natur behauptet sich das Subjekt zwar als das Wesentliche, findet sich jedoch in seiner Freiheit nicht durch ein anderes Bewusstsein bestätigt, sodass es unweigerlich in die leere Immanenz seines eigenen Bewusstseins zurückfallen muss.

– wie gesehen –, dieser Unruhe zu entfliehen; er träumt von der „Ruhe in der Unruhe“. „Die Gestaltwerdung dieses Traumes ist nun eben die Frau; sie ist das ersehnte Mittlere zwischen der dem Menschen fremden Natur und einem Gleichen, das ihm selbst allzu identisch wäre“ (ebd. 153). Im Blick auf das männliche Verhältnis zu seiner eigenen Natur, dem Leib, kommen die tiefer liegenden Motive dieser in der Struktur des Bewusstseins angelegten Verabsolutierung des männlichen Subjekts zum Vorschein: Als geschlechtliches Wesen erfährt der Mann Beauvoir zufolge die abgründige Ambivalenz seines Seins: So erfolgreich er auch die Natur außer ihm ebenso wie seinen eigenen Leib zum Mittel seiner Aktivität und Selbstbehauptung gemacht hat, so unausweichlich findet er sich durch seine Geschlechtlichkeit selbst als Passivität, Natur und animalisches Leben bestimmt. Indem dieses um keinen Preis zuzulassende, die eigene Subjektivität bedrohende Andere seiner selbst, das doch zugleich das Eigene ist, in Gestalt der Frau externalisiert wird, wird es fassbar und beherrschbar.

Versucht der Mann, der Natur zu entfliehen, so versucht die Frau, ihrer Freiheit zu entkommen.

„Tatsächlich lebt in ihr neben dem Anspruch jedes Individuums, sich selber als Subjekt zu setzen, der ein rein ethischer Anspruch ist, auch die Versuchung, vor ihrer Freiheit zu fliehen und sich als Sache zu fühlen: das ist ein verhängnisvoller Weg, da er Passivität, Verzicht, Verlorenheit, Unterordnung unter einen fremden Willen, Mangel an Selbsterfüllung und Drangabe der Würde bedeutet. Aber es ist ein bequemer Weg: man geht auf diese Weise der Angst und der Spannung der wirklich bejahten Existenz aus dem Wege“ (ebd. 14f.).

5 Schlussbemerkung

Beauvoirs Gegenentwurf zu den idealistischen Geschlechtertheorien operiert mit dem Hegelschen Anerkennungstheorem, das sie zum einen als diagnostisches Instrument zur Rekonstruktion der Unterdrückungsgeschichte von Frauen verwendet, in dem sie aber auch die normative Vorzeichnung eines strikt reziproken Geschlechterverhältnisses erkennt. Nach Fichte ist es hingegen unmöglich, dass sich Mann und Frau als Geschlechtswesen wechselseitig anerkennen; an die Stelle eines solchen egalitaristischen, Vernunft begründeten Verhältnisses setzt seine Philosophie die durch Natur begründete Liebesgemeinschaft, in der sich die Frau zunächst einseitig zum Teil des männlichen Lebens machen muss. Diese Einverleibung soll indessen der Anfang einer innerehlichen Bildungsgeschichte sein, in der sich die

Individuen bereichert um das Andere ihrer selbst zurückgewinnen.

Ausgangspunkt und Telos einer so gedachten Beziehung von Mann und Frau sind nach Beauvoir gleichermaßen verfehlt: Damit sich Männer und Frauen als Menschen in einer Beziehung von Freien und Gleichen begegnen können, müssen sich die einseitigen, reduzierten, von sich selbst und voneinander entfremdeten Gestalten des Menschseins selbst befreien und vervollkommen.

Authentisches Selbstsein in der Spannung des innersubjektiven Verhältnisses von Freiheit und Faktizität gelingt in der je und je zu vollziehenden Wahl und kann nicht aus einem intersubjektiven Verhältnis gleichsam erwachsen.

Literatur

- Beauvoir, Simone de 1992: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald, Hamburg.
- Bennent, Heidemarie 1985: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt a. M./New York.
- Binkemann, Christoph 2007: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel, Berlin/New York.
- Bockenheimer, Eva 2012: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Von der natürlichen Bestimmung der Geschlechter zu ihrer intellektuellen und sittlichen Bedeutung in der bürgerlichen Ehe und Familie, in: Marion Heinz/Sabine Doyé (Hg.) 2012: Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin, 305–340.
- Buchholz, Stephan 1988: Recht, Religion und Ehe. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert (Ius commune, Sonderheft 36), Frankfurt a. M.
- Doyé, Sabine 2012: Einleitung, in: Marion Heinz/Sabine Doyé (Hg.) 2012: Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin, 9–42.
- Fichte, Johann Gottlieb 1966: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie für Wissenschaft, hg. v. R. Lauth und H. Jacob, Bd. I, 3, Stuttgart Bad-Cannstatt, 313–460. (= GNR I)
- Fichte, Johann Gottlieb 1970: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweyter Theil oder Angewandtes Naturrecht, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie für Wissenschaft, hg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky, Bd. I, 4, Stuttgart Bad-Cannstatt, 1–165. (= GNR II)

- Fichte, Johann Gottlieb 1965: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie für Wissenschaft, hg. v. R. Lauth und H. Jacob, Bd. I, 2, Stuttgart Bad-Cannstatt, 175–461. (= GWL)
- Fichte, Johann Gottlieb 1977: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie für Wissenschaft, hg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky, Bd. I, 5, Stuttgart Bad-Cannstatt, 1–317. (= SL)
- Fichte, Johann Gottlieb 1971: Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre (1813), in: Fichtes sämtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. IX, Berlin, 1–102. (= Einleitungsvorlesung)
- Fichte, Johann Gottlieb 1970: Briefe 1793–1795, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie für Wissenschaft, hg. v. R. Lauth und H. Jacob, Bd. III, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt. (= Briefe)
- Gerhard, Ute (Hg.) 1997: Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München.
- Hansen, Karin 1976: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.) 1976: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart, 363–393.
- Habermas, Jürgen 1968: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M.
- Heinz, Marion 2002: Humanistischer Feminismus, in: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. und eingel. von S. Doyé, M. Heinz und F. Kuster, Stuttgart, 422–429.
- Heinz, Marion 2011: Das Gegenverhältnis der Geschlechter. Zur Geschlechtertheorie des vor-kritischen Kant. in: Geschlecht – Ordnung – Wissen. Festschrift für Friederike Hassauer zum 60. Geburtstag, hrsg. v. J. Hoffmann und A. Pumberger, Wien.
- Heinz, Marion 2012: Zur Konstitution vergeschlechtlicher Subjekte bei Rousseau, in: Marion Heinz/Sabine Doyé (Hg.) 2012: Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin, 163–180.
- Honneth, Axel 2001: Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität, in: Jean-Christophe Merle (Hg.) 2001: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts (Klassiker Auslegen Bd. 24), Berlin, 63–80.
- Horn, Adam 1991: Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung, mit einem Nachwort von Hariolf Oberer, hg. v. M. Kleinschieder, Würzburg.
- Kant, Immanuel 1902ff.: Metaphysik der Sitten. 1. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Gesammelte Schriften, begonnen von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, Bd. 6), Berlin, 203–372. (= MSR)
- Kersting, Wolfgang 2012: Immanuel Kant: Vom ästhetischen Gegenverhältnis der Geschlechter zum rechtlichen Besitzverhältnis in der Ehe, in: Marion Heinz/Sabine Doyé (Hg.) 2012: Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin, 181–198.
- Kucklick, Christoph 2008: Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie, Frankfurt a. M.
- Kuster, Friederike 2002: Kontroverse Heterosexualität, in: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. und eingel. von S. Doyé, M. Heinz und F. Kuster, Stuttgart, 448–479.
- Merle, Jean-Christophe 2001: Einführung, in: Merle, Jean-Christophe (Hg.) 2001: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts (Klassiker Auslegen Bd. 24), Berlin, 1–19.
- Rohs, Peter 1991: Johann Gottlieb Fichte, München.
- Rousseau, Jean-Jacques 1993: Émile oder über die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, Paderborn/München/Wien/Zürich. (= Émile)
- Schröder, Hannelore 1975: Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preußischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, Frankfurt a. M./New York.
- Siep, Ludwig 1992: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a. M.

Kontakt und Information
 Prof. Dr. Marion Heinz
 heinz@philosophie.uni-siegen.de

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/72399

URN: urn:nbn:de:hbz:464-20200727-154904-1



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 Lizenz (CC BY 4.0) genutzt werden.