



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Queere Freiheit von Gewicht
Zur Frage der Freiheit bei Simone de Beauvoir und Judith Butler

verfasst von | submitted by

Mag.phil. Madlen Schwaiger

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

Gender-Hinweis	6
Abstract	7
1. Einleitung	10
1.1. Erkenntnisinteresse und Forschungsfrage	11
1.2. Forschungsstand	15
1.3. Material und Gliederung	17
1.4. Methodik	18
2. Philosophische Freiheitsbegriffe – eine Spurensuche	20
2.1. Isaiah Berlins Freiheitsbegriff	21
2.1.1. Negative Freiheit	23
2.1.2. Positive Freiheit	24
2.1.3. Wertepluralismus	26
2.2. Hannah Arendts Freiheitsbegriff	27
2.2.1. „Vita activa – oder vom tätigen Leben“	28
2.2.2. „Die Freiheit frei zu sein“	30
2.3. Jean Paul Sartres Freiheitsbegriff	31
2.3.1. Das Phänomen in Sartres Phänomenologie	32
2.3.2. „Das Sein und das Nichts“	32
2.4. Freiheit – ein schillernder Begriff	33
3. Queer – ein Sehnsuchtsort	36
3.1. Queer?	37
3.2. Queer – ein angeeigneter Begriff	37
3.3. Queer – ein theoretisches Konzept	39
3.4. Queer – ein intersektionaler Begriff	40
4. Kritische Denks Spuren	44
4.1. Simone de Beauvoirs Freiheitsbegriff	45
4.1.1. Körper	45

4.1.2.	Mythos der Weiblichkeit.....	48
4.1.3.	Befreiung.....	52
4.2.	Judith Butlers Freiheitsbegriff.....	54
4.2.1.	Körper.....	56
4.2.2.	Diskurs/ soziale Praktiken.....	58
4.2.3.	Befreiung.....	59
4.3.	Freiheit bei Simone de Beauvoir und Judith Butler	61
5.	Queere Freiheit.....	68
6.	Ausblick	75
	Literaturverzeichnis.....	76

Danksagung

Es gibt diese glücklichen Umstände im Leben, die tiefe Freundschaften dort entstehen lassen, wo man sie nicht unbedingt erwartet hätte. Durch einen dieser glücklichen Umstände lernte ich Ali Mohammed während meiner Nachhilfetätigkeit für geflüchtete Jugendliche kennen schätzen. Langen Gesprächen über seine Flucht folgten gemeinsame Unternehmungen, Besuche bei meiner Familie und schließlich auch eine lange berufliche Verwobenheit.

Im Rahmen eines Schulprojekts mit dem Titel „Im Dialog – wir müssen reden“ lud ich Ali zu mir an die Schule ein, um einen Austausch verschiedener Lebensrealitäten zu ermöglichen. Im Zuge dieses Dialogs sprach Ali davon, dass der Ausdruck „self made man“ für ihn einer der größten Fehlausdrücke sei, da wirklich kein Mensch self made ist. Er wäre heute nicht hier, hätten ihn nicht zahlreiche Menschen dabei unterstützt. Diesen schönen Gedanken möchte ich aufgreifen und die Gelegenheit nutzen, um mich bei einfach allen zu bedanken, die es mir ermöglicht haben mich zu entwickeln, mich kritisch mit Themen auseinanderzusetzen, aufzustehen gegen Ungerechtigkeiten, zu lernen und zu wachsen und frei über mein Leben zu entscheiden.

Danke Mama, danke Papa, danke Julia – keiner hat wohl so viel möglich gemacht für mich wie ihr! Ein großes Danke an meine ganze Familie und meine wunderbaren Freund:innen.

Und natürlich ein großes Danke an meinen Betreuer Michael Staudigl für seine Geduld und stets entspannte Art.

Gender-Hinweis

Zur besseren Sichtbarkeit des Konstruktionscharakters von Geschlecht wird in der vorliegenden Arbeit hinter „Frau - Frauen“ und „Mann - Männer“ das Gendersternchen verwendet. Es soll der Prozess der Fremdzuschreibung aufgrund des als weiblich oder männlich gelesenen Körpers offengelegt werden. Ansonsten wird innerhalb dieser Arbeit wird mit dem Gender-Doppelpunkt gegendert, um alle Geschlechter zu adressieren.

Sprache inklusiv zu gestalten ist ein Prozess und bedarf einer ständigen Selbstkritik. Sprache mag während dieses Prozesses manchmal an ihre Grenzen stoßen, was nicht bedeutet, dass diese Grenzen, nicht neu gesetzt werden können, um alle Menschen sichtbar zu machen.

Abstract

„'Freiheit' - umkämpfter Begriff,
missbrauchtes Wort,
Sehnsuchtsort.“¹

Im Jahr 2022 gingen weltweit zahlreiche Frauen* auf die Straße, um gegen religiöse Diktaturen, Verschärfungen bei der Verfolgung von Schwangerschaftsabbrüchen und andere Formen der Unterdrückung sowie Ausbeutung zu protestieren. Wenngleich diesen Versammlungen unterschiedliche Forderungen innewohnen, artikulieren sie durch das Erscheinen im öffentlichen Raum allesamt gewisse Vorstellungen von Freiheit. Es handelt sich dabei um Körper, die durch ihr Erscheinen in der öffentlichen Sphäre die Fragilität von Freiheit sichtbar machen. Begleitet wird dies von formulierten Sprechakten: Ihr einschärfender Imperativ zur Kritik an patriarchalen Verhältnissen sowie die Inszenierung von Spielräumen von Freiheit, zeigt, dass der Diskurs über Freiheit an seiner unmittelbaren Dringlichkeit nicht an Bedeutung verloren hat.

Dies mündet in einer Reihe von Fragen, die alt und aktuell zugleich sind.

Was verstehen wir unter Freiheit, bedeutet Freiheit *frei von* oder *frei zu*, also frei von Zwängen oder frei zu handeln. Wie fragil ist Freiheit, wer gewährt uns Freiheit, von wessen Freiheit sprechen wir, oder müssen wir uns vielmehr die Frage stellen, von wessen Unfreiheit wir sprechen müssen, um eine Idee von Freiheit zu formulieren?²

Mit dem Eingang des Begriffs „Queer“ in das wissenschaftliche Feld in den 1990er Jahren wurden bis dahin nicht oder nur unzureichend zum Ausdruck gebrachte „Unfreiheiten“ benannt und damit für eine breitere Bevölkerung sicht- und artikulierbar gemacht. Queer steht dabei „für eine identitätskritische und antiessenzialistische Politik, die sich für kontingente politische Bedürfnisse jenseits von sexuellen und geschlechtlichen Normen und Kategorisierungen ausspricht.“³. Darin steckt die Idee des Aufzeigens, Ausgleichens und Hervorhebens von Ungleichheiten mittels performativer (Sprech-)Akte. Mit der Etablierung des Begriffs wurde dem Freiheitsdiskurs eine weitere Analysekategorie in die Hand gelegt, die es ermöglicht, Freiheit als Ort zu denken, der keinen normativen Identitäten unterworfen ist. Dadurch wird die

¹ Zehetner, Bettina: „Philosophischer Blick“: in: Frauen* beraten Frauen* (Hg.): *Freiheit und Feminismen. Feministische Beratung und Psychotherapie*. Gießen: Psychosozial Verlag 2019, S. 21.

² Vgl. Arendt, Hannah: *Die Freiheit, frei zu sein*. Übers. v. Andreas Wirthensohn. Mit einem Nachwort von Thomas Meyer. München: dtv 2018, S. 15-16.

³ Klappeer, M. Christine: „queer. contexts. Entstehung und Rezeption von Queer Theory in den USA und Österreich.“ In: *Demokratie im 21. Jahrhundert*. Erna, Appelt; Günther, Pallaver; Erika Thurner (Hg.). Band 6. Innsbruck; Wien; Bozen: Studienverlag 2007, S. 10.

Frage aufgeworfen, ob der Begriff der Freiheit, um ihn nicht vorrangig männlich und heteronorm, sondern als offene Idee zu denken, das Queere braucht. Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt den Term „Queere Freiheit“ als einen performativen Sprechakt zu entwickeln, der eben nicht nur eine Information übermittelt, sondern auch eine Handlung vollzieht.

Um dieser wissenschaftlichen Frage nachzugehen, werden die philosophischen Theoriesysteme der beiden Philosoph:innen⁴ Judith Butler und Simone de Beauvoir auf ihr Freiheitsverständnis hin befragt.

Gerade weil sich Simone de Beauvoir in „Das andere Geschlecht“ und Judith Butler in „Das Unbehagen der Geschlechter“ fortwährend mit Ungleichheiten in den Möglichkeiten der persönlichen Freiheit, im Kontext von Geschlechtsidentität, beschäftigt und selbst Ideen von Freiheit entwickelt haben⁵⁶, scheint mir eine exemplarische Untersuchung dieser zwei Denker:innen für die dieser Arbeit zugrundeliegenden Fragestellung überaus zweckdienlich zu sein.

⁴ Judith Butler versteht sich als non-binäre Person, weshalb bei der Philosoph:in eine queere Schreibweise zur Anwendung kommt.

⁵ Vgl. De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. 25. Aufl.. Beinfek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2022, S. 15-26.

⁶ Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. 22. Aufl.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021, S. 8.

Teil 1 – Einleitende Überlegungen

1. Einleitung

Entlang persönlicher Überlegungen, die zu einem entscheidenden Teil den unten angeführten Beispielen entspringen, gehe ich in der vorliegenden Arbeit der Frage nach, wie der Term „Queere Freiheit“ ausgestaltet und definiert werden kann. Die Erarbeitung steht in engem Dialog zu Positionen, die besonders von Simone de Beauvoir in „Das andere Geschlecht“ und Judith Butler in „Das Unbehagen der Geschlechter“ vertreten werden.

Bevor ich nun auf die konkreten Inhalte, die leitende Fragestellung sowie den Aufbau meiner Arbeit genauer eingehe, möchte ich dieser Abhandlung zunächst jene Ereignisse voranstellen, die die Initialzündung für diese Arbeit geliefert haben, sowie ein paar grundlegende Gedanken zum Thema der Freiheit formulieren.

In den vergangenen Jahren wurde in den Medien wieder vermehrt über die von Frauen* geführten Proteste im Iran berichtet. Auslöser der Proteste war der Fall Masha Amini. Die junge Iranerin wurde von der Sittenpolizei aufgegriffen und verstarb nur wenige Tage nach ihrer Verhaftung in einem Krankenhaus in Teheran nach schweren Misshandlungen. Grund für die Festnahme war das nicht korrekte Tragen des Hidschabs in der Öffentlichkeit. Gemäß der Scharia ist es Frauen* im Iran nicht gestattet, Teile ihres Haars in der Öffentlichkeit zu zeigen. Seit Bekanntgabe des Todes der jungen Frau* traten zahlreiche Menschen unter Einsatz ihrer vulnerablen Körper unter dem Slogan „Frau, Leben und Freiheit“ für ihre ihnen verweigerten Rechte ein.⁷

Seit der Supreme Court das Recht auf Abtreibung kippte, gingen landesweit tausende Menschen, vorrangig Frauen*, auf die Straßen, um für ihre Rechte – insbesondere das Recht auf den eigenen Körper – zu demonstrieren.⁸

Nach dem transphob motivierten Mordanschlag auf eine Queer-Bar in Bratislava im Jahr 2022 machten zahlreiche Menschen von ihrem Recht zu demonstrieren Gebrauch. Damit setzten sie ein Zeichen gegen queerphobe Gewalt und standen für ihre Rechte auf Anerkennung und Sicherheit ein.⁹

⁷ Vgl. Frehse, Lea: „Tod von Mahsa Amini. Schwester, Tochter, Frau“. In: *Zeitonline*, 21.09.2022, <https://www.zeit.de/2022/39/mahsa-amini-tod-iran-protest> (05.02.2023.)

⁸ Vgl. APA, red: „Frauenrechte. Abtreibungsurteil löst Welle der Proteste in den USA aus“. In: *DerSTANDARD*. 25.06.2022. <https://www.derstandard.at/story/2000136883277/abtreibungsurteil-loest-welle-der-proteste-in-den-usa-aus> (05.02.2023)

⁹ Vgl. APA: „Slowakei. Protest nach Mordanschlag auf Gay-Bar in Bratislava“. In: *DerSTANDARD*. 17.10.2022. <https://www.derstandard.at/story/2000140028252/protest-nach-mordanschlag-auf-gay-bar-in-bratislava> (05.02.2023)

Die Pride ist eine jährliche Versammlung in verschiedenen Ländern dieser Welt, die für mehr Sicht- und Hörbarkeit von queeren Personen eintreten und ihr „Recht, Rechte zu haben“¹⁰ einfordern.

Mögen diesen Protestformen nun auch unterschiedliche Willensäußerungen zugrunde liegen, stehen sie für eine Anklage des vom Verlust unterschiedlicher Freiheiten geprägten Ist-Zustands. Es ist eine Anklage des Verlusts der Freiheit über den eigenen Körper zu entscheiden, des Verlusts der Freiheit frei zu lieben, des Verlusts sich frei und ohne Angst vor Gewalt zu bewegen.

Damit repräsentieren diese Versammlungen einen Kampf um Anerkennung und Befreiung aus patriarchaler Vormundschaft. Und somit – sei dies nun implizit oder explizit – entwerfen sie durch ihr Aufgebehren im Prinzip queere, antiessentialistische Spielräume von Freiheit. Mit dem Ziel dieser Arbeit werden die von der Philosophin Hannah Arendt in ihrem Aufsatz „Die Freiheit frei zu sein“ angestellten Überlegungen zum Thema der Freiheit „(...) so fürchte ich (ist) fast schon beschämend aktuell.“¹¹

Was verstehen wir unter Freiheit? Wird Freiheit in Abgrenzung zu Zwängen und Unterdrückung greif- oder überhaupt erst erlebbar? Muss Freiheit mehr leisten, als nur frei von Zwängen zu sein? Muss Freiheit politische Partizipationsmöglichkeiten schaffen? Wie fragil ist Freiheit und von wessen Freiheit wird, überhaupt gesprochen?¹²

1.1. Erkenntnisinteresse und Forschungsfrage

Der Titel der vorliegenden Arbeit „Queere Freiheit von Gewicht. Zur Frage der Freiheit bei Simone de Beauvoir und Judith Butler“ wurde an den Titel „Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts“ von Judith Butler angelehnt.

Butler betont in „Körper von Gewicht“, dass Körper als konstruiert zu denken sind, die weder etwas mit Beliebigkeit noch Freiwilligkeit zu tun haben. Nach Butler sind Körper immer schon gewissen Zwängen, Verwerfungen und Beschränkungen unterworfen, die eine Materialisierung, das heißt eine Verschränkung von Sprache und Materie, erlauben. Damit

¹⁰ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft : Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 8. Aufl. München: Piper 2001, S. 614.

¹¹ Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 7.

¹² Vgl. ebd. S. 15-16.

versteht Butler den Körper als gelebten Ort, der sich der Naturalität entzieht, und sich durch sich wiederholende performative Akte verändern lässt.¹³

An dieser Stelle möchte ich den Bogen zum Begriff der Freiheit spannen. Mit Blick auf die Geschichte zeigt sich, dass auch das Denken über Freiheit in einem binären Rahmen verhaftet ist, welches Freiheit auf scheinbar natürliche Weise gewissen biologistischen (naturalistischen) Charakteristiken zuordnet.¹⁴ Das Subjekt der Freiheit in der sogenannten westlichen Welt war stets männlich und heterobinär konnotiert, was sich im klassischen philosophischen Freiheitsdiskurs niedergeschlagen hat und bis heute tief in unsere Gesellschaft reicht. Nicht das „Mensch-(Geworden)Sein“ verurteilt, wie Sartre es nannte, zur Freiheit¹⁵, sondern zunächst die körperliche Verfasstheit.

Wenngleich sich diese Arbeit vorliegend auf die Kategorien männlich und heterobinär konzentrieren möchte, sollte die Kategorie Klasse stets mitgedacht werden, da es einen interdisziplinäreren Blick, der es erlaubt mehr als die bloße Existenz als Faktor zu denken. Dazu bietet sich Erich Fromms Konzept des Habens an. Nach Fromm bedeutet „Haben“, etwas zu haben was „andere von dessen Gebrauch und Genuß ausschließt und mich zu seinem Besitzer, seinem einzigen Herrn macht.“¹⁶ In diesem Denken ist Freiheit nicht nur im physischen Dasein angelegt, sondern auch im Besitz von und Zugang zu Ressourcen und Privilegien und damit zu gesellschaftlicher Macht, was Freiheit und Klasse untrennbar miteinander verbindet.¹⁷

Die folgenden Beispiele - historisch wie aktuell - dokumentieren, wie als nicht-männlich und/oder heterobinär gelesene Körper sprachlich unfrei und besitzlos gemacht werden, was die Fragilität der Freiheit auf Papier festhält.

Der „Married Women’s Property Act“ von 1882 untersagte es verheirateten Frauen* in England, Privateigentum zu besitzen oder während der Ehe zu erwerben. Frauen* wurde darin ihre eigenständige rechtliche Identität abgesprochen.¹⁸

Der Sklavenhandel ab dem 16. Jahrhundert behandelte versklavte Frauen* in den USA rechtlich als Eigentum. Damit verloren sie jegliches Recht über ihren eigenen Körper und ihr eigenes Leben zu entscheiden. Da ihr Status als „Eigentum“ juristisch verankert war, waren sie der Willkür ihrer männlichen Besitzer ausgeliefert.¹⁹

¹³ Vgl. Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. von Karin Wördemann. 11. Aufl.. Berlin: Suhrkamp, 2021, Kapitel: „Körper von Gewicht“, S. 51-87.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 8.

¹⁵ Vgl. Schumacher, Bernard N.: „Philosophie der Freiheit. Einführung in Das Sein und das Nichts“. In: Ottfried, Höffe: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. 2. Aufl.. Berlin: Akademie Verlag, 2014, S. 1-17.

¹⁶ Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. 44. Aufl.. München: dtv, 2017, S. 89.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 80-90.

¹⁸ Vgl. Combs, Mary Beth: „A Measure of Legal Independence“: The 1870 Married Women’s Property Act and the Portfolio Allocations of British Wives. Aufl. 65. Cambridge University Press, 2005, S. 1028.

¹⁹ Vgl. science,ORF.at: „Flucht aus der Sklaverei“. In: science,ORF.at. 22.03.2019. <https://science.orf.at/v2/stories/2971648/> (07.07.23)

Noch im Jahr 1975 fand man folgende Paragraphen im österreichischen ABGB (Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch):

„§91 Der Mann ist das Haupt der Familie. In dieser Eigenschaft steht ihm vorzüglich das Recht zu, das Hauswesen zu leiten; es liegt ihm aber auch die Verbindlichkeit ob, der Ehegattin nach seinem Vermögen den anständigen Unterhalt zu verschaffen, und sie in allen Vorfällen zu vertreten.“

„§92 Die Gattin erhält den Namen des Mannes, und genießt die Rechte seines Standes. Sie ist verbunden, dem Manne in seinen Wohnsitz zu folgen, in der Haushaltung und Erwerbung nach Kräften beizustehen, und so weit es die häusliche Ordnung erfordert, die von ihm getroffenen Maßregeln sowohl selbst zu befolgen, als befolgen zu machen.“²⁰

Diese Paragraphen wurden erst mit 01.01.1976 reformiert.

In Ländern wie Afghanistan und dem Iran wird dieses Ungleich an Freiheit durch die islamische Scharia festgeschrieben, so etwa durch Vormundschaftsgesetze oder die per Gesetz und damit sprachlich festgeschriebene Verhüllung der Frau*.²¹

In Polen wurde das rigide Abtreibungsverbot vor vier Jahren erneut verschärft und zählt damit zu einem der striktesten weltweit, was Frauen* ihrer körperlichen Autonomie und Freiheit beraubt.²²

Als queer gelesene Personen, die aus dem heterobinären Verständnis herausfallen, wird in vielen Ländern schlicht die Freiheit verweigert, sich selbst zu entwerfen oder sprachlich sichtbar zu sein. Um zwei österreichische Beispiele zu nennen: Im Jahr 2023 hat das Land Niederösterreich unter einer schwarz-blauen Koalition per Erlass queeres Gendern für Landesbedienstete verboten.²³ Bisher gibt es in Österreich für queere Personen keinen gesetzlichen Diskriminierungsschutz außerhalb des Arbeitsplatzes, was bedeutet, dass ihnen aufgrund ihrer queeren Identität eine Wohnung verwehrt oder der Zutritt zu einem Lokal verweigert werden darf.²⁴ Diese Liste ließe sich unschwer fortsetzen.

²⁰ Zach, Angelika: *Frauen machen Geschichte. Geschichte der sozialdemokratischen Frauenbewegung*. Wien: 2003. <https://frauenmachengeschichte.at/familienrechtsreform-der-70er-jahre/> (07.07.23)

²¹ Vgl. Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM): „Iran: Entrechtung mit System.“ In: Internationale Gesellschaft für Menschenrechte. Frankfurt am Main: 07.03.2019. <https://www.igfm.de/frauen-im-iran/> (07.07.23)

²² Vgl. Dallinger, Helene: „Warum das neue Abtreibungsgesetz für Polen eine historische Reform wäre“. In: DerSTANDARD 25.01.2024. <https://www.derstandard.at/story/3000000204603/warum-das-neue-abtreibungsgesetz-fuer-polen-eine-historische-reform-waere> (03.02.2024)

²³ Vgl. Kleine Zeitung: „Normaldenkende Menschen. Niederösterreich: Gender-Erlass für Landesverwaltung liegt vor“. In: Kleine Zeitung. 21.07.23. https://www.kleinezeitung.at/politik/innenpolitik/6308768/Normaldenkende-Menschen_Niederoesterreich_GenderErlass-fuer (25.07.23)

²⁴ Vgl. Al-Youssef, Muzayen; Hagen, Lara: „Gleichberechtigung. Wo queere Menschen immer noch diskriminiert werden“. in: DerSTANDARD, 16.07.23. <https://www.derstandard.at/story/3000000174858/wo-queere-menschen-immer-noch-diskriminiert-werden> (25.07.23)

Alle Gesetze, die Frauen* und queere Personen daran hindern, dieselbe Freiheit wie ihr männlich gelesenes Gegenüber in Anspruch zu nehmen, sowie sämtliche reaktionären sprachlich transportierten Rollenbilder, die häufig den weiblichen Körper an den Haushalt binden, der symbolisch nicht gerade für Freiheit steht, sind beispielgebend dafür, dass Körper immer schon und noch immer Beschränkungen unterliegen. Manche Körper werden durch die Sprache frei artikuliert, andere schlicht nicht. Dies meint Butler mit der Verbindung von Sprache und Körper – also die Materialisierung von Körper als uns vorgelagerten Machträumen.²⁵

Gerade weil sich Freiheit bereits in der Antike als Grundwort in der Philosophie, Literatur sowie anderen Disziplinen etabliert hat und dabei lange Zeit in einer vorrangig männlichen Tradition gestanden hat, ist, meiner Ansicht nach, ein Rekurs auf Freiheit durch einen weniger männlich geprägten Blick von Interesse. Da die feministische Theoretikerin Simone de Beauvoir und die queer-feministische Judith Butler in ihren Werken „Das andere Geschlecht“ und „Das Unbehagen der Geschlechter“ dem Begriff der Freiheit eine kritische Haltung gegenüber eingenommen haben, die nicht nur tradierte Distinktionen ablehnt, sondern sich auch einer essentialistischen Betrachtung verweigert und vor allem die Unfreiheit in den Blick nimmt, lohnt sich meines Erachtens eine intensive Auseinandersetzung mit ihren Freiheitskonzeptionen.

Für diese Beschäftigung setze ich mit folgenden Fragen an ihren Theoriesystemen an, um am Ende dieser Arbeit eine Definition des Begriffs „Queere Freiheit“ zu formulieren.

Bestimmt die Unfreiheit Simone de Beauvoirs und Judith Butlers Verständnis von Freiheit?
Wie fragil ist Freiheit? Artikulieren sie Freiheit als Idee von *frei von* oder *frei zu*? Was muss Freiheit im Sinne der Philosoph:innen leisten? Lassen sie sich politphilosophisch einander fruchtbar machen?

Diese Fragen sollen in ihrer Gesamtheit einen kleinen Beitrag zur Beantwortung zur folgenden Frage leisten: Wie kann der Terminus „Queere Freiheit“ mittels der zwei Philosoph:innen Beauvoir und Butler definiert werden?

²⁵ Vgl. Butler, Körper von Gewicht, Kapitel: „Körper von Gewicht“, S. 51-87.

Wie sich in dem einleitenden Kapitel zeigen wird, entstand der Begriff Queer in Zusammenhang mit philosophischen Theorien erst nach dem Erscheinen Simone de Beauvoirs Werk „Das andere Geschlecht“. Dennoch soll auf Simone de Beauvoir hier nicht verzichtet werden. Mit ihrem existentialistischen Blick auf den Begriff der Freiheit vermag Beauvoir so manche Leerstellen zu füllen.

1.2. Forschungsstand

Die Philosophin Simone de Beauvoir hat sich in ihrem im Jahr 1949 veröffentlichten Werk „Das andere Geschlecht“ intensiv mit der subjektiven Erfahrungswelt der Frau* auseinandergesetzt. Ihre Aufarbeitungen speisen sich dabei aus verschiedenen Disziplinen wie der Geschichte, der Biologie, der Literatur sowie der Psychoanalyse. Aus dieser facettenreichen Beschäftigung resultierte schließlich der berühmt gewordene Satz: „Man kommt nicht als Frau* zur Welt, man wird es.“²⁶. Diesem Zitat liegt die Annahme zugrunde, dass die Unterdrückung der Frau* eben nicht, wie es bis dahin die gängige Meinung war, biologisch, sondern sozial begründet ist. Eng mit dem Existentialismus – der den Menschen als seine gelebte Existenz begreift und nicht als etwas bereits vor der Geburt Seiendes – verbunden, beschreibt Beauvoir, wie die Frau* kulturell zum Passiven und zur Immanenz erzogen wird. Konstitutiv für die Unterdrückung der Frau* ist demnach die kulturelle Erziehung. Aus dieser gilt es sich als Frau* zu befreien, um gemäß Beauvoir die gleichen Rechte wie der Mann* zugesprochen zu bekommen.²⁷

Während sich Beauvoir in enger Verbindung mit ihrer existentialistischen Denkweise mit der Unterdrückung der Frau* beschäftigt und sie somit zur Trägerin einer angestrebten Befreiung gemacht hat, haben spätere Vertreter:innen, vorneweg Judith Butler, die binäre Vorstellung der Geschlechter und daraus folgend die Kategorie Frau* als zentrales Subjekt feministischer Bewegungen selbst zur Disposition gestellt. In der poststrukturalistischen Tradition stehend, skizzierte Butler in ihrem 1991 veröffentlichten Buch „Das Unbehagen der Geschlechter“ eine diskursive Konstruktion von sowohl gender als auch sex. Mit anderen Worten hebt Butler das bis dahin verbreitete dualistische Verständnis von sex und gender wieder auf und sieht auch das anatomische Geschlecht durch wiederholte Praxis und Sprechakte, wie beispielsweise „es ist

²⁶ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 334.

²⁷ Vgl. ebd.

ein Junge“, mitkonstruiert. Dadurch, dass wir zur ständigen Wiederholung dieser heteronormativen Vorstellungen angehalten werden, zementieren wir, so Butler, fortwährend heterobinäre Unterdrückungsverhältnisse und reproduzieren Ausschlüsse anderer sexueller Identitäten. Vor diesem Hintergrund hat Butler scharfe Kritik an Simone de Beauvoir geübt, die mit ihrer Forderung gleicher Rechte für Männer* und Frauen* eine heterobinäre Vorstellung festschreibt. Butler sieht in allem, was diese binäre Wiederholung stört, einen performativen Akt der Befreiung.²⁸

Meine These ist, dass obgleich Judith Butlers Kritik an Beauvoir in vielem zugestimmt werden kann, Beauvoirs Ansatz für die Ausformulierung „Queerer Freiheit“ durchaus Potenzial bietet. Hier möchte ich mich insbesondere auf die Philosophin Silvia Stoller beziehen, die in ihrem Buch „Existenz – Differenz – Konstruktion“ einen phänomenologischen Blick anlegt und den beauvoir’schen Zugang dahingehend verteidigt, als dass er uns „immer wieder aufs Neue (dazu anhält) die reale Existenz von Individuen an(zu)sehen und (zu) beschreiben“²⁹. Nach Stoller täuscht die Tatsache, dass die zwei philosophischen Ansätze Existentialismus und Konstruktivismus, die in der Literatur häufig als grundlegend divergent und als in einer Evolution feministischer Theorieentwicklung stehend rezipiert werden, unvereinbar sind, darüber hinweg, dass sie einander nicht zwangsläufig ausschließen müssen. Stoller begreift die feministische Theoriebildung als dynamischen Prozess, welcher davon lebt, dass verschiedene Ansätze miteinander verknüpft und integriert werden. Damit ist für die Philosophin ein weit differenzierteres und tieferes Verständnis von Geschlecht, Gerechtigkeit und, wie im vorliegenden Fall zu sehen sein wird, von Freiheit möglich.³⁰

Ziel dieser Arbeit ist es, trotz zahlreicher Unterschiede der beiden Philosoph:innen mit dem Herausarbeiten ihrer Freiheitskonzeptionen Synergien zu entwickeln, die ein Konzept „Queerer Freiheit“ ermöglichen. Dies soll sie für weiterführende identitätskritische Diskussionen anschlussfähig machen.

²⁸ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 7-14.

²⁹ Hermetinger, Daniela: „Revisited: Die Klassiker der feministischen Theorie“, in: *Medienportal, uni:view Magazin (Archiv)Wissenschaft & Gesellschaft*, 2011, <https://medienportal.univie.ac.at/uniview/wissenschaft-gesellschaft/detailansicht/artikel/revisited-die-klassiker-der-feministischen-theorie/> (12.02.2023)

³⁰ Vgl. Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink Verlag 2010. S. 16-19.

1.3. Material und Gliederung

Die Abhandlung konzentriert sich dabei auf die zwei Schriften „Das andere Geschlecht“ und „Das Unbehagen der Geschlechter“, die zu Standardwerken des Feminismus sowie des Queerfeminismus avancierten. Für die Herausarbeitung und detaillierte Darstellung ihres Freiheitsverständnisses wird eine Auswahl zentraler Schlagworte herangezogen anhand derer sich die beiden Arbeiten jeweils strukturieren lassen. Anders ausgedrückt: Mittels der operativen Begriffe Körper, Mythos, Diskurs und Befreiung, die für ein Verständnis der beiden Philosoph:innen wesentlich sind, sollen ihre Vorstellungen von Freiheit ermittelt werden. Im Weiteren werden Freiheitskonzeptionen der Philosophen Isaiah Berlin und Jean Paul Sartre sowie der Philosophin Hannah Arendt miteinbezogen.

Im Folgenden skizziere ich den Aufbau der vorliegenden Arbeit. Für die Bearbeitung der Fragestellung, die dieser Masterarbeit zugrunde liegt, werde ich meine Arbeit in vier Teilbereiche gliedern.

Freiheit ist ein schillernder Begriff, den es zunächst mit Blick auf die Ausgangssituation sowie die beiden Denker:innen Simone de Beauvoir und Judith Butler vor dem Horizont politischer Philosophie zu fassen gilt. Anhand wichtiger Traditionslinien soll nachgezeichnet werden, was Freiheit umfasst. Aus diesem Grund wird es im *zweiten Teil* um die Klärung der Frage gehen, wie der Freiheitsbegriff politphilosophisch gedacht und abgegrenzt werden kann. Der weiteren Bearbeitung geht damit eine allgemeine Darstellung des Begriffs der Freiheit voraus. Ich beginne das Kapitel mit einem Einblick in Isaiah Berlins Konzeption politischer Freiheit. Berlins Distinktion einer negativen – *frei von* – und positiven – *frei zu* – Freiheit ist dahingehend von Interesse, als dass sich die Frage stellen wird, inwiefern Beauvoir und Butler mit diesem Freiheitsverständnis operieren. An Isaiah Berlin anschließend wird Hannah Arendts Begriff der politischen Freiheit aufgegriffen. Um Aufschluss über Arendts Idee der politischen Freiheit zu geben, konzentriere ich mich auf ihre Auslegung des Politischen. Darüber hinaus wird die Prämisse politischer Freiheit - die Pluralität - ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt. Gerade Arendts Verständnis politischer Freiheit, welche sie durch die menschliche Pluralität definiert, soll im abschließenden Kapitel aufgegriffen und mit den Denker:innen Beauvoir und Butler zusammengedacht werden. Schließlich soll Jean Paul Sartres Verständnis von Freiheit, welche er als Merkmal menschlicher Existenz betrachtet, dargelegt werden. In der Tradition der Phänomenologie stehend sieht Sartre den Menschen „zur Freiheit verurteilt“, was

mit der Notwendigkeit einhergeht, selbstbestimmt zu wählen, aber auch die Konsequenzen dieser Entscheidungen zu tragen und akzeptieren.³¹ Simone de Beauvoir überwindet Sartres Vorstellung des zur Freiheit verurteilten Menschen, was Freiheit als wesensabhängig kennzeichnet. Damit begründet Beauvoir einen Paradigmenwechsel in der männlich gedachten Freiheit.

Im *dritten Teil* geht es vorrangig um eine Einordnung des Begriffs Queer. Ausgehend von seinem praktischen Bezug, wird auf die theoretische Entwicklungsgeschichte punktuell eingegangen, um ihn später in das Begriffspaar „Queere Freiheit“ zu integrieren.

Im *vierten Teil* geht es einleitend um die Haltung der zwei Denker:innen. Anknüpfend wird Freiheit anhand einer Auswahl operativer Begriffe systematisch herausgearbeitet. Wenngleich sich in ihren Werken kein einheitlicher Begriff von Freiheit benennen lässt, was es erlauben würde, eine klare Definition von Freiheit zu formulieren, lassen sich zentrale Vorstellungen von Freiheit in verschiedenen Zusammenhängen struktureller, kultureller, symbolischer und sprachlicher Akte herausarbeiten, welche dann wieder in ein umfassenderes Verständnis von Freiheit eingegliedert werden können.

Ausgangspunkt des *fünften Teils* bilden somit die gesellschaftstheoretischen Diagnosen Beauvoirs und Butlers, in deren Zentrum stets die Frage nach den Freiheitsvorstellungen der Philosoph:innen steht, auf dessen Grundlage schließlich der Begriff „Queere Freiheit“ entwickelt wird.

1.4. Methodik

Die methodische Herangehensweise des dritten und damit ausschlaggebenden Teils der Arbeit gründet im Wesentlichen auf der Textanalyse und der systematischen Interpretation entlang ausgewählter operativer Begriffe. Auf Grundlage der philosophischen Texte und ihrer zeitlichen Kontextualisierung sollen die zwei markanten Strömungen, in denen sie stehen, dargestellt und letztlich einer Analyse zugeführt werden. Auch die Ausführungen der ausgewählten Philosophen und der ausgewählten Philosophin sollen dazu dienen, Rückschlüsse auf die Forschungsfrage zu ziehen.

³¹ Vgl. Schumacher, *Jean-Paul Sartre*, Kapitel: „Philosophie der Freiheit: Einführung in das Sein und das Nichts“, S. 1-17.

Teil 2 – Eine kleine Geschichte der Freiheit

2. Philosophische Freiheitsbegriffe – eine Spurensuche

Die Philosophie, eine dem Streben nach Weisheit verschriebene Kunst, hat eine aus der europäischen Perspektive bis in die Antike zurückreichende Tradition. In ihrer über zweitausend Jahre andauernden Wirkungsgeschichte hat sie den Freiheitsbegriff unzählige Male zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht. Eine allgemein gültige Definition von Freiheit zu formulieren oder auch die verschiedenen philosophischen Sinngebungen zur Deckung zu bringen, scheint angesichts der Bandbreite von Konzeptionen eine unlösbare Aufgabe zu sein. Ferner stellt sich die Frage der Sinnhaftigkeit einer derartig eng geführten Debatte, wenn bereits die Art der Fragestellung darüber zu entscheiden vermag, wie die Antwort ausfällt. Das Wesen der Freiheit wurde philosophisch stets adaptiert, neu verhandelt und ausgestaltet. In Anerkennung dieser Begriffsfluidität innerhalb der Philosophie wird von einem holzschnittartigen Überblick über die Geschichte des philosophischen Freiheitsbegriffs abgesehen. Wenngleich sich die Ideengeschichte der Freiheit bis in die Antike zurückdatieren lässt, nimmt die Idee der Freiheit sowohl demokratiepolitisch als auch ideengeschichtlich mit der Französischen Revolution eine neue Dynamik an.

Ziel des *ersten Teils* der Arbeit ist es, genügend Baustellen politisch verstandener Freiheit zu eröffnen, um eine erste Reflexion mit dem Gegenstand der Arbeit anzubieten. Darüber hinaus sollen ausreichend viele Eingrenzungen vorgenommen werden, um die dieser Arbeit zugrunde liegenden Fragestellungen im Rahmen einer Masterarbeit sinnvoll beantworten zu können.

Vorweg wird auf den politischen Philosophen Isaiah Berlin eingegangen. Mehr als 70 Jahre nach Veröffentlichung Berlins politischer Freiheitskonzeption im Jahr 1958 – negative und positive Freiheit – markiert dieses Konzept noch immer zentrale Dimensionen des gegenwärtigen Freiheitsdiskurses. Während sich die negative Freiheit stark am Wunsch als souveränes Subjekt zu handeln orientiert, ohne dabei Eingriffen anderer ausgesetzt zu sein, lehnt sich die positive Freiheit an den Wunsch an, politisch mitzuwirken. Im Denken Berlins werden diese zwei Freiheitsbegriffe von zwei zentralen Traditionslinien in der Philosophie legitimiert, die im Sinne des Philosophen wiederum weitreichende Folgen nach sich ziehen. Im Weiteren formuliert Berlin Freiheit in Abgrenzung zu anderen elementaren gesellschaftlichen Werten.³²

³² Vgl. Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: Schink, Philipp (Hsg.): *Freiheit*. Erste Aufl.. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 73-117.

Im Anschluss daran wird auf die Freiheitskonzeption der Philosophin Hannah Arendt referenziert. Die Philosophin hatte selbst nicht viel für den Feminismus übrig, auch ihre äußerst fragwürdige und viel kritisierte Trennung von sozial und politisch sowie privat und öffentlich lässt zugegebenermaßen die Frage aufkommen, ob sie für die vorliegende Arbeit einen geeigneten Bezugspunkt darstellt. Im Anschluss an Linda Zerilli, die in „Feminismus und der Abgrund der Freiheit“, wie Butler im Vorwort schreibt, gezeigt hat, „dass sich ein Teil der feministischen Werte in schönstem Einklang mit Arendts eigenem Projekt befindet“³³ scheint der arendt'sche Freiheitsbegriff hinsichtlich der Verschränkung von Pluralität und Intersubjektivität für die vorliegende Fragestellung sogar sehr geeignet. Wie es Judith Butler in Zerillis Vorwort auf den Punkt bringt: „dass sie [Arendt] sich nicht mit uns solidarisiert hat, hindert uns nicht daran, ihren Pluralitätsbegriff für die Formulierung einer Politik der post-souveränen Macht fruchtbar zu machen.“³⁴.

Abschließend wird Jean Paul Sartres Idee von Freiheit aufgegriffen. Innerhalb des Freiheitsdiskurses kann Sartre fast schon als Gegenspieler Simone de Beauvoirs betrachtet werden. Die französische Philosophin überwindet auf theoretischer Ebene das Konzept ihres langjährigen Partners und definiert Freiheit neu.

2.1. Isaiah Berlins Freiheitsbegriff

„Nur ein sehr vulgärer historischer Materialismus leugnet die Gewalt von Ideen und behauptet, Ideale seien nichts anderes als verkappte materielle Interessen. Vielleicht werden politische Ideen ohne den Druck gesellschaftlicher Kräfte tatsächlich nicht recht lebendig; sicher ist aber, dass diese Kräfte, sofern sie sich nicht in Ideen kleiden, blind und richtungslos bleiben.“³⁵

Gemäß des Philosophen Isaiah Berlin ist es erst der Zugang, gesellschaftliche Ideen und Ideale als Kultur durchdringende Werte anzuerkennen, der es uns erlaubt ein Verständnis der Grundprobleme unserer Welt zu erlangen.³⁶ Andernfalls würden „unsere eigenen Einstellungen und unser eigenes Handeln dunkel bleiben (...).“³⁷

³³ Zerilli, M. G., Linda: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien – Berlin: Verlag Turia + Kant: 2010, S. 7.

³⁴ Ebd. S. 8.

³⁵ Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 73.

³⁶ Neben der Tatsache, dass Berlin seine Ausgangsüberlegung darlegt, fasst er ferner die Relevanz für die vorliegende Arbeit zusammen, die sich eben einem solchen gesellschaftlichen Wert widmet und nach einer möglichen Ausgestaltung sucht.

³⁷ Ebd. S. 73.

„Es sind immer die kulturellen Bedingtheiten, mit ihren tief eingewebten Überzeugungen, Institutionen und Lebensformen, aus denen das Denken und Handeln der Menschen erst verständlich gemacht werden kann.“³⁸

Mit anderen Worten: Die Arbeit am Begriff, im Sinne der Ausformulierung gesellschaftlicher Ideen und Ideale, ist für Berlin eine Grundvoraussetzung für das Verständnis moderner Gesellschaften. Freiheit ist für den Philosophen einer dieser zentralen Werte. Insofern sich für Berlin neben die Freiheit noch weitere Werte stellen, grenzt sich der Philosoph von einem Wertemonismus ab und verteidigt demgegenüber einen Wertpluralismus. Mit seiner bis in die feinste Verästelung vordringenden Analyse des philosophischen Freiheitsbegriffs hat der Philosoph einen bis heute gültigen Vorschlag gemacht, wie ein Nachdenken über den Begriff der Freiheit aussehen könnte.³⁹ Eine fruchtbare Auseinandersetzung sieht er in der Trennung in einen negativen und einen positiven Freiheitsbegriff. Dieses Denken korrespondiert mit Berlins Auffassung, dass unser Nachdenken im Wesentlichen auf zwei Traditionslinien zurückzuführen ist: „eben jene beiden zentralen, die viel Menschheitsgeschichte hinter sich und, wie ich behaupten möchte, auch noch vor sich haben.“⁴⁰ Während Berlin die politische Bedeutung der negativen Freiheit, wie er sie bezeichnet, in der Antwort auf die Frage:

„In welchem Bereich muss (oder soll) man das Subjekt – einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen – sein und tun lassen, wozu es imstande ist, ohne dass sich andere Menschen einmischen*?“⁴¹

begründet sieht, handelt es sich bei der positiven Freiheit um die Beantwortung der Frage:

„Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung* aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere? Beide Fragen sind klar voneinander unterschieden, auch wenn sich die Antworten vielleicht überschneiden.“⁴²

³⁸ Ebd. S. 126.

³⁹ Vgl. Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 25-27.

⁴⁰ Ebd. S. 74.

⁴¹ Ebd. S. 74.

⁴² Ebd. S. 74.

2.1.1. Negative Freiheit

Isaiah Berlin knüpft für sein Verständnis von negativer Freiheit – *frei von* etwas – an die liberalen Freiheitsideen Stuart Mills, Adam Smiths, John Lockes und weiteren liberalen Denkern des 19. Jahrhunderts an und versucht diese zu erneuern. Negative Freiheit versteht der Philosoph als die Abwesenheit von Zwängen und gesellschaftlichen sowie staatlichen Übergriffen. Wenngleich ein durch Krankheit bedingtes Unvermögen an Macht oder Fähigkeit, das einen daran hindert etwas zu tun oder zu erleben, Berlin nicht als politische Unfreiheit versteht, betrachtet er diskriminierende Gesetze, die ein Unvermögen an Macht oder ökonomischen Mitteln verursachen, als Form staatlicher Eingriffe. Staatliche Eingriffe, die ihrerseits als Zwang verstanden werden können, da sie die willentliche Reduktion von Handlungsmöglichkeiten durch Dritte beschreiben. Mit anderen Worten: eine Unfreiheit gemäß Berlin ist dann hinreichend bedingt, wenn dieses Unvermögen auf Eingriffe anderer Akteur:innen zurückzuführen ist, die absichtsvoll Handlungsoptionen beschränken. Im Umkehrschluss kommt negative Freiheit also dort zu tragen, wo der eigene Handlungsbereich vor Eingriffen anderer Akteur:innen geschützt ist. Im politischen Kontext ist Freiheit dort gegeben, wo die Menschen frei von politischen Eingriffen, wie Gesetzen und politischer Kontrolle sind, also gleichbedeutend mit der Abwesenheit von Herrschaft. Das heißt „je größer der Bereich des Nichtbeeinträchtigtseins*, desto größer meine Freiheit.“⁴³. Dies stellt das uneingeschränkte Ideal negativer Freiheit dar. In Abgrenzung zu den eingangs erwähnten Denkern libertärer Positionen beurteilt Berlin jede Form staatlichen Eingriffs zwar als Zwang, sieht ein Mindestmaß an Gesetzen, welche die Menschen vor gegenseitigen Übergriffen schützen sollen, jedoch gerechtfertigt. Der Philosoph plädiert demnach dafür, negative Freiheit nicht gänzlich, auch nicht zugunsten anderer Werte wie der Gerechtigkeit, aufzugeben. Ein Bereich muss stets vor Eingriffen frei sein, um Menschen als frei anzusehen.

Anders als bei der positiven Freiheit – *frei zu* –, die einem durchaus demokratischen Prinzip folgt, folgt die negative Freiheit dem Prinzip des Rechtsstaats.⁴⁴ Zusammengefasst folgt aus der negativen Freiheit ein vor anderen Akteur:innen geschützter Handlungsbereich, während die positive Freiheit, welche es noch näher zu klären gilt, anders verstanden wird:

„[So], dass ein Individuum dann frei sei, wenn es *entweder* selbst die Kontrolle über sich und seine Handlungsumstände ausüben würde *oder* aber wenn die Wünsche und Ziele, die

⁴³ Ebd. 76.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 75-85.

(objektiv oder subjektiv) eine Bedeutung für ein Individuum haben, sich erfüllen bzw. erreicht werden.“⁴⁵

2.1.2. Positive Freiheit

„Die ‘positive’ Bedeutung des Wortes ‘Freiheit’ leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein.“⁴⁶ Positive Freiheit verstanden als *frei zu*, die Freiheit autonom über sich und seine Interessen und Wünsche zu verfügen und nicht Wünschen und Interessen von außen zu unterliegen. Die Freiheit besteht demnach darin, sich als Subjekt, als vernunftbegabtes Wesen und nicht als Objekt zu begreifen. Dies scheint sich zunächst vom Wunsch, keinen äußeren Eingriffen ausgesetzt zu sein, nicht sehr zu unterscheiden. Auf die historischen Entwicklungen bezugnehmend sieht Berlin, dass „sich der ‘positive’ und der ‘negative’ Freiheitsbegriff (...) in entgegengesetzte Richtungen entwickelt (haben), bis sie zuletzt direkt in Konflikt miteinander gerieten.“⁴⁷ Während die negative Freiheit, die vor allem eine Antwort auf die Frage ist, in welchem Bereich ein Mensch frei von Zwängen sein muss, sich um einen möglichst großen Bereich des Nichteingreifens bemüht, meint die positive Freiheit eine Freiheit zu etwas hin. Im Sinne Berlins ist die negative der positiven Freiheit deshalb vorzuziehen, da die Struktur der positiven Freiheit mehr Spielraum für Missbrauch und Instrumentalisierung eröffnet. Dies sieht er insbesondere durch zwei aus der Tradition positiver Freiheit stammenden Annahmen, die eine Instrumentalisierung unter dem Deckmantel vermeintlich höherer Ziele ermöglichen, gewährleistet.⁴⁸

Dies soll im Folgenden kurz erläutert werden: Die positive Freiheit steht ebenso wie die Idee des geteilten Selbst, auf welches ich gleich zu sprechen komme, in einer platonischen, wie hegelianischen Tradition. Geteiltes Selbst meint ein Selbstverständnis, das das Selbst als in einen empirischen und rationalen Teil getrennt betrachtet. Mit anderen Worten wird das Selbst einerseits als ein Selbst, das seinen Lüsten und Bedürfnissen unterworfen ist, und andererseits als handelndes, der Ratio verschriebenes Selbst gedacht.⁴⁹ Diese Auffassung des Selbst, des höheren, wirklicheren, idealeren und autonomen und damit „besseren“ Teils, auf der einen und dem diametral gegenüberstehenden niederen, empirisch heteronomen Teil auf der anderen Seite, legt, so Berlin, den Grundstein für dessen Disziplinierung.⁵⁰

⁴⁵ Ebd. S. 26-27.

⁴⁶ Ebd. S. 85.

⁴⁷ Ebd. S. 86.

⁴⁸ Vgl. S. 85-86.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 85-87.

⁵⁰ Vgl. ebd. S. 87.

„Bald scheint es, als seien die beiden Selbst durch eine noch viel tiefere Kluft getrennt: das wirkliche Selbst wird nun als etwas begriffen, das größer ist als das Individuum (im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes), als ein gesellschaftliches ‘Ganzes’, an dem das Individuum nur teilhat: Stamm, Rasse, Kirche, Staat, die große Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen. Diese Entität wird nun zum ‘wahren’ Selbst erhoben, das seinen widerspenstigen ‘Gliedern’ den eigenen kollektiven oder ‘organischen’, einzigartigen Willen aufzwingt und auf diese Weise seine eigene – und daher auch ihre – ‘höhere’ Freiheit erlangt.“⁵¹

Das heißt, stellvertretend für das höhere Selbst wird eine über das Ich hinausgehende Instanz implementiert, die mit der Aufforderung einhergeht, seine wahren Wünsche mit jenen der Gruppe, in der man Mitglied ist, zu identifizieren. So kann unter dem Vorwand der Freiheit das Selbst in seiner Gesamtheit institutionalisiert und diszipliniert werden.⁵² Bei Spinoza etwa verbindet sich die positive Freiheit mit der Idee des durch Vernunft selbstverwirklichten Selbst. Rationale Denker:innen verteidigen jene Freiheit, die das empirische Selbst in Einklang mit der rationalen Entscheidung bringt. „Die empirischen Selbst in das richtige Schema zu zwingen ist nicht Tyrannei, sondern Befreiung.“⁵³ Damit wird im Sinne Berlins die Schwelle zur Pervertierung der rationalen Freiheit markiert. Wie oben bereits dargelegt, wird eine Instrumentalisierung der scheinbar rational wahren Wünsche eines Individuums für ein höheres Ziel strukturell geschaffen.⁵⁴ Denn, wenn ich mir nur die mir auferlegten Gesetze und anderes rational erkläre, kann ich etwas als Regel und nicht länger als Zwang verstehen. „Verstehen, warum die Dinge so sein müssen, wie sie sein müssen, heißt auch, sie so und nicht anders zu wollen.“⁵⁵

Zwar scheint es im Grunde so, dass sich sowohl die negative, als auch die positive Figur der Freiheit pervertieren ließe, nach Berlin legt die Geschichte nahe, dass solch eine Manipulation gerade von Vertreter:innen der positiven Freiheitsauffassung ausging, weshalb Berlin in der positiven Auffassung von Freiheit mit Verweis auf die Historie eine weitaus bessere Grundlage für die Spaltung des Selbst in „den transzendenten, dominierenden Kontrolleur und das empirische Bündel von Wünschen und Leidenschaften, die diszipliniert und gefügig gemacht werden sollen“⁵⁶ erkennt.

⁵¹ Ebd. S. 87.

⁵² Vgl. ebd. S. 87-90.

⁵³ Ebd. S. 105.

⁵⁴ Vgl. ebd. S. 101-112.

⁵⁵ Ebd. 100.

⁵⁶ Ebd. S. 89 – 97.

„Das beweist [...], dass sich Freiheitsvorstellungen direkt aus den Anschauungen darüber herleiten, wodurch ein Selbst, eine Person, ein Mensch konstituiert wird. Wenn man die Definition des Menschen nur lange genug manipuliert, kann dem Begriff der Freiheit jede Bedeutung untergeschoben werden, die dem Manipulator erwünscht ist. [...]“⁵⁷

Wenngleich Berlin stets fordert einen Mindestbereich von Eingriffen zu schützen, ist dem Philosophen bewusst, dass Freiheiten zugunsten des Zusammenlebens eingeschränkt werden müssen.⁵⁸

2.1.3. Wertepluralismus

„Eine Überzeugung ist mehr als alle anderen verantwortlich für das Abschlagen von Individuen auf den Altären großer historischer Ideale – der Gerechtigkeit oder des Fortschritts oder des Glücks künftiger Generationen, der Mission oder Emanzipation einer Nation, einer Rasse, einer Klasse, oder der Freiheit selbst, der verlangt, Einzelne um der Freiheit der Gesellschaft willen zu opfern. Es ist dies die Überzeugung, dass es irgendwo, [...] eine endgültige Lösung gibt. Diese uralte Überzeugung beruht auf der Vorstellung, alle positiven Werte, an die Menschen je geglaubt haben, seien letztlich miteinander vereinbar und würden sich vielleicht sogar logisch auseinander ergeben.“⁵⁹

Wie eingangs erwähnt, verteidigt Berlin einen Wertepluralismus, der die je eigene Bedeutung der unterschiedlichen Werte sowie deren manchmal auftretende Unvereinbarkeit anerkennt. Wie im Zitat beschrieben, soll dies verhindern, der Überzeugung anheimzufallen, dass es eine auf Rationalität gegründete universell gültige Ordnung gibt, die eine für alle gültige Lösung bereithält. Gerade aus diesem Grund sieht der Philosoph eine Rhetorik, die Freiheit mit anderen Werten gleichsetzt als irreführend und illiberal. Vielmehr postuliert er eine Differenzierung einzelner Werte. Beispielgebend führt er die Anerkennung an: Insbesondere politische, religiöse oder ethische Gruppen sehen „(...) Anerkennung (ihrer Klasse, ihrer Nation, ihrer Hautfarbe oder ihrer Rasse) als eine Quelle selbständigen Handelns (...)“⁶⁰. Deshalb löst das Fehlen von Anerkennung in Verbindung mit dem Versuch der Mehrheitsgesellschaft diese Gruppen zu lenken oder zu erziehen ein Gefühl aus, als „fehlte ihr zum Menschsein etwas und

⁵⁷ Ebd. S. 89.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 90-133.

⁵⁹ Ebd. S. 127.

⁶⁰ Ebd. S. 115.

als wäre sie deshalb auch nicht ganz frei“⁶¹.⁶² Während aber Anerkennung auf „Einheit, auf besseres Verständnis, auf Integration von Interessen, auf ein Leben in gemeinsamer Abhängigkeit und gemeinsamer Aufopferung“⁶³ abzielt, will Freiheit, ob nun in einem negativen oder positiven Freiheitsverständnis, Eingriffe vermeiden, also „im Kern [auf] das Fernhalten von etwas oder jemandem – von anderen, die in mein Gebiet eindringen oder die behaupten, sie hätten Autorität über mich (...)“⁶⁴ gewährleisten.

2.2. Hannah Arendts Freiheitsbegriff

Hannah Arendt ist eine der zentralen philosophischen Figuren des 20. Jahrhunderts sowie der gesamten politischen Philosophie. Aus der Erfahrung zahlreicher entrechteter Menschen während des Zweiten Weltkrieges und ihrem Leben im Exil entwickelte die Philosophin neben ihrer Idee des Rechts, Rechte zu haben⁶⁵, auch ein Konzept politischer Freiheit, das bis heute von ungebrochener Relevanz zeugt.⁶⁶ Ihre Konzeption politischer Freiheit ist eine Neubestimmung aristotelischer Gedankengänge sowie Auseinandersetzung mit der modernen Politik, welche zu Zeiten der Philosophin von Abgründen, Unzufriedenheiten und Verdrossenheit geprägt war.

Während Isaiah Berlin vorweg die positive Freiheit – also die Freiheit *frei zu handeln* – als Nährboden von Instrumentalisierung und Disziplinierung des Subjekts und folglich für die „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“⁶⁷ verstand, sah die Philosophin Hannah Arendt sowohl die in der Tradition des Liberalismus stehende Freiheitsidee als auch die „Entscheidungsfreiheit der (nationalsozialistischen) Souveränitätslehre“⁶⁸ als Brutstätte menschlichen Verfalls. Weshalb sie unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Verbrechen dem menschlichen „Abgrund“ wie sie es nannte, der sich im 20. Jahrhundert auftat, eine neue Ausarbeitung politischer Freiheit entgegenzusetzen versuchte.

⁶¹ Ebd. S. 115.

⁶² Berlin nennt für dieses Phänomen etwa die Situation ehemaliger Kolonien in Afrika oder auch Asien, wo Teile der Bevölkerung nunmehr nicht mehr unter der Kontrolle irgendwelcher Kolonialherren stehen, sondern einer eigenen Regierung. Es mag sein, dass wenn sie auch nicht mehr Freiheiten als vorher besitzen, sich es nach einem Mehr an Freiheit anfühlt, da die Bevölkerung nunmehr Anerkennung widerfährt.

⁶³ Ebd. S. 117.

⁶⁴ Ebd. S. 117.

⁶⁵ Die im Grunde ein unveräußerliches und rechtlich verankertes Recht auf ein Recht meint.

⁶⁶ Vgl. Ramondi, Francesca: *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press 2014, S. 59

⁶⁷ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Titel.

⁶⁸ Zu dieser Kategorisierung: „Hannah Arendts Konzeption politischer Freiheit gehört zu dieser anderen Tradition, die einen Kontrapunkt sowohl zur Entscheidungsfreiheit der Souveränitätslehre wie auch zur privaten Freiheit des Liberalismus bildet.“ Ramondi, 2014, S. 55

2.2.1. „Vita activa – oder vom tätigen Leben“

Zwar lässt sich Arendts Idee politischer Freiheit in zahlreichen ihrer Werke herausarbeiten, die Wurzeln ihrer Freiheitskonzeption lassen sich aber im Wesentlichen auf ihr Werk „Vita activa – oder vom tätigen Leben“ zurückführen. Da ihre Auffassung von Politik und Freiheit tief in die Dimension des Handelns hineinreicht, soll an dieser Stelle ebenjene Theorie des Handelns beleuchtet werden. Als Bedingungen (politischen) Handelns implementiert sie die Bedingungen der Pluralität, Natalität sowie Spontaneität. In ihrem Werk *Vita activa* geht sie der Frage nach, „was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind.“⁶⁹ Mit der Beantwortung dieser Frage entwirft sie eine systematische Beschreibung der Kategorien Arbeiten, Herstellen und Handeln, im Sinne grundlegender Dimensionen menschlichen Tätigseins. Damit hält sie diese Kategorien spezifischen Bereichen menschlichen Lebens zuordenbar.⁷⁰ Sie entsprechen, wie sie schreibt „einer der Grundbedingungen [entspricht], unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist.“⁷¹

Die Kategorie Arbeit definiert die Philosophin als selbsterhaltende Tätigkeit, die unter der Bedingung des Lebens selbst steht. Hier sind Arbeiten zum Selbsterhalt, kurz Reproduktionsarbeit angesprochen, die Arendt klar dem privaten Bereich zuordnet.⁷² Das Herstellen ist in der Erschaffung und Anfertigung künstlicher Dinge angelegt und wird durch die Angewiesenheit auf eben diese bedingt.⁷³ Und schließlich das Handeln, das im Sinne Arendts die einzige Tätigkeit ist, die frei von Material und Materie existiert und sich unmittelbar zwischen den Menschen vollzieht. Warum wir miteinander handeln, sieht sie in unserer gleichzeitigen Eigenschaft von Gleichheit wie Verschiedenheit begründet. Diese Verschiedenheit, wie Arendt sie beschreibt, macht es einerseits überhaupt erst möglich zu handeln, andererseits bedingt sie die Notwendigkeit der Handlung. Mit anderen Worten offenbaren Menschen ihre Pluralität und ihr Wesen – wer sie also sind – gemäß Arendt im Handeln und Sprechen selbst und konstituieren damit die notwendige Bedingung politischen Handelns. Dem griechischen Denken entsprechend, ordnet sie das Handeln dem Bereich des Politischen zu.⁷⁴

⁶⁹ Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 8. Aufl.. München: R. Piper & Co. Verlag 1967, S. 12.

⁷⁰ Vgl. ebd. S. 75.

⁷¹ Ebd. S. 14.

⁷² Vgl. ebd. 75.

⁷³ Vgl. ebd. S. 14.

⁷⁴ Vgl. ebd. S. 164.

„Was nun den βίος πολιτικός [=politisches Leben] angeht, so liegt der Hauptunterschied zwischen diesem aristotelischen Begriff und der späteren mittelalterlichen *Vita activa* darin, daß Aristoteles damit ausdrücklich nur den Bereich des im eigentlichen Sinne Politischen meinte, und mit ihm das Handeln (...) als die im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit.“⁷⁵

Das heißt für Arendt entsteht alles Politische in der Dimension des durch unsere Pluralität bedingten Miteinander-Handeln. Im Gegensatz zur Politik entwirft sich das Politische zwischen den Menschen und steht damit im Zentrum des Handelns. Brokmeier formuliert es so: „entsprechend ließe sich sagen, das Politische sei die Seinsweise der Politik“⁷⁶, die weiter durch und von unserer menschlichen Pluralität bedingt wird.

„Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unseresgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung; eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander im Notfall die allen gleichen, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen.“⁷⁷

Arendts Idee von Politik gründet demnach auf der „irreduzible[n] Verschiedenheit der Individuen“⁷⁸ sowie der Gleichheit, die wie sie im Absatz über Pluralität ausführt, das Handeln nötig und zugleich möglich macht. Anders ausgedrückt ohne Verschiedenheit gäbe es keinen Bedarf zu handeln und ohne Gleichheit wäre ein Austausch über die Welt und das Leben nicht möglich.⁷⁹ Handeln wird für Arendt damit zur „politische[n] Tätigkeit par excellence.“⁸⁰. Das Handeln allein ist nach Arendt von der Notwendigkeit lebensnotwendiger Arbeiten sowie dem instrumentellen Herstellen befreit, weshalb sie darin das Wesen der Freiheit begründet sieht. Arendt spannt hier den Bogen zur zweiten Prämisse politischer Freiheit, zu jener der *Natalität*.

⁷⁵ Ebd. S. 19.

⁷⁶ Brokmeier, Peter: „Hannah Arendts philosophischer Begriff des Politischen“, in: Horster, Detlef (Hrsg.), *Verschwindet die politische Öffentlichkeit?*. Weilerswist 2007, S. 32.

⁷⁷ Arendt, *Vita activa*, S. 164.

⁷⁸ Ramondi, *Die Zeit der Demokratie*, S. 55.

⁷⁹ Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 164.

⁸⁰ Ebd. S. 16.

„[Und] diese geheimnisvolle menschliche Gabe, die Fähigkeit, etwas Neues anzufangen, hat offenkundig etwas damit zu tun, dass jeder von uns durch die Geburt als Neuankömmling in die Welt trat. Mit anderen Worten: Wir können etwas beginnen, weil wir Anfänge und damit Anfänger sind.“⁸¹

Dieses uns durch unsere eigene Natalität gegebene innere Streben nach Neuem, das sich zur Spontanität im Sinne menschlicher Handlungsfähigkeit ausdehnt, wird garantiert, dass wir Neues anfangen und hervorbringen können und somit unser Miteinander-Handeln nie endet. Unser Handeln ist damit durch die Eigenart der Historie – eine nie enden wollende Geschichte zu erzählen – gekennzeichnet. Würde das Miteinander-Handeln nicht immer wieder neu beginnen, wäre das Handeln und somit das Politische selbst der Auflösung geweiht.⁸² Praktiken kollektiver Selbstbestimmungen brauchen aber Neuanfänge, um veränderte politische Kollektive hervorzubringen.⁸³

2.2.2. „Die Freiheit frei zu sein“

Der folgende Absatz möchte vorrangig auf die Trennung von privat und öffentlich sowie von Befreiung und Freiheit referenzieren, ohne dabei tiefer auf Arendts Ausführungen zur französischen und amerikanischen Revolution Bezug zu nehmen.

Hannah Arendt widmet sich in „Die Freiheit frei zu sein“ der Revolution und einer damit verbundenen Vorstellung von Freiheit. Ihr Essay ist im Zusammenhang mit ihrem Werk „Über die Revolution“, das 1960 veröffentlicht wurde, entstanden, jedoch erst im Jahr 2017 in ihrem Nachlass gefunden und publiziert worden. Darin entfaltet sie das Wesen der Freiheit im Zeichen der französischen sowie amerikanischen Revolution. Die darin eingeflochtenen Ausarbeitungen politischen Handelns, welche mittels der „Vita activa – oder vom tätigen Leben“ entfaltet wurden, grundieren ihre Darlegungen der Freiheit und markieren bereits Arendts zahlreich kritisierte Trennung von politisch und sozial sowie öffentlich und privat. Diese Arendt'sche Trennung zwischen sozialem und politischem Wesen korrespondiert mit den antiken Ideen Platons und Aristoteles, die klar zwischen dem Oikos (Haushalt) und dem Bios politikos (öffentlichen Leben) unterschieden.⁸⁴ Während der private Bereich den Notwendigkeiten von Reproduktion und instrumenteller Herstellung, kurz Lebenssicherung unterworfen ist, kann

⁸¹ Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 37.

⁸² Vgl. Arendt, Hannah: „Zwischen Vergangenheit und Zukunft“, in: *Übungen im politischen Denken*. Ursula Lutz (Hrsg.) München. 1994, S. 224.

⁸³ Vgl. Ramondi, *Die Zeit der Demokratie*, S. 56.

⁸⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 37-38.

sich Freiheit nur durch das Handeln im öffentlichen Raum mit Anderen realisieren. Das heißt indem wir uns im öffentlichen Erscheinungsraum bewegen und unser Handeln in ein bereits existierendes Netz menschlicher Beziehungen einweben, zeigen wir unsere Pluralität und machen so gemeinsames Handeln möglich. Damit wird Politik zu einem Bereich, der wahre Freiheit möglich macht, da sie eben nur im Moment des Handelns selbst existiert – man ist frei, während man handelt, nicht davor und nicht danach.⁸⁵

Demnach ist Befreiung vom privaten Raum, dem Raum der Notwendigkeiten, die Voraussetzung für unsere Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Dieses Verständnis von Befreiung und Freiheit macht Arendt zynischerweise auch für den Erfolg bzw. Misserfolg der amerikanischen bzw. französischen Revolution verantwortlich. Zynisch deshalb, weil der Erfolg der amerikanischen Revolution nicht zuletzt auf dem Elend der afroamerikanischen Bevölkerung aufbaute.

Die Fragen, was wir unter Freiheit verstehen, und ob Freiheit frei von Zwängen oder frei zu handeln bedeutet⁸⁶, fasst Arendt wie folgt zusammen:

„Frei sein [können] Menschen nur in Bezug aufeinander [können], also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist, als ein Nichtgezwungen-werden.“⁸⁷

2.3. Jean Paul Sartres Freiheitsbegriff

Sowie die Philosophin Simone de Beauvoir, mit der sich Jean Paul Sartre lange Zeit sein Lieben und Leben teilte, galt auch er als Vordenker und Hauptvertreter des Existentialismus. Sartres phänomenologisches Freiheitsverständnis, das Simone de Beauvoir in Abgrenzung zu ihm später überwinden wird, soll hier in den Blick genommen werden. Dazu soll zunächst sein allgemeiner Betrachtungsgegenstand, das Phänomen, innerhalb seiner Phänomenologie ins Zentrum der Betrachtung gerückt werden. Anschließend soll sein Freiheitsverständnis ausgehend von seinem berühmten Werk „Das Sein und das Nichts“ entwickelt werden.

⁸⁵ Vgl. Ebd. S.173.

⁸⁶ Vgl. Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 15-16.

⁸⁷ Vgl. Arendt, Hannah: „Freiheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. 2. Aufl. München: Piper 2000, S. 201

2.3.1. *Das Phänomen in Sartres Phänomenologie*

Im Anschluss an Husserl und Heidegger betrachtet der Philosoph Sartre das Phänomen nicht als etwas Irreales oder als bloßes Produkt des Bewusstseins, sondern als etwas, das auf eine ontologische Realität, eine Seinslehre verweist. Um das Unendliche im Endlichen erkennbar zu machen, hebt Sartre den Dualismus von Sein und Erscheinung auf. Da für Sartre die Welt und der Mensch untrennbar miteinander verbunden sind, ist das „in-der-Welt-Sein“ ein wesentliches Merkmal menschlichen Seins. Von der Heidegger'schen Analyse des Daseins, die den Menschen als bereits in die Welt eingebunden betrachtet, ausgehend, kritisiert Sartre die Vorstellung eines abstrakten Bewusstseins, das losgelöst von der Welt existiert. Im Sinne Sartres ist der Mensch ein Sein, das sich in der Welt befindet und in dieser seine Existenz definiert. Für den Philosophen ist das Phänomen eine Möglichkeit, die auf eine noch nicht existente Zukunft verweist. Insgesamt basiert Sartres ontologische Fundierung der Phänomenologie auf der Idee den Menschen nicht isoliert von der Welt, sondern in sie eingebunden, zu betrachten.⁸⁸

2.3.2. *„Das Sein und das Nichts“*

Freiheit bildet nach Sartre das menschliche Handeln sowie dessen Entwurf selbst, was die Freiheit untrennbar mit der menschlichen Existenz verbindet. Mit anderen Worten Freiheit bedingt die menschliche Existenz und definiert seine Natur. Damit sind wir nach Sartre als Mensch zur Freiheit verurteilt. Daraus resultiert die Ansicht, dass es keinen Unterschied zwischen dem Sein, dem frei sein des Menschen und dessen Handeln gibt. Das für-sich-sein, also die Freiheit des Menschen wird damit absolut und autonom beschrieben. Das menschliche Handeln geht für den Philosophen aus der Freiheit erst hervor und liegt jeder Bestimmung des Menschen damit voraus. Kurz: der Mensch ist Freiheit und nicht etwas Anderes zuerst, weshalb Sartre jede Bestimmung der menschlichen Natur außerhalb der Freiheit ablehnt. Alles, was die Natur des Menschen festlegen würde, würde das Subjekt einem Determinismus unterwerfen. Sartre leitet daraus ab, dass sich der Mensch durch sein freies Handeln selbst entwirft und seine Authentizität darin liegt, dass er nicht auf eine Essenz eng geführt werden kann. Es lässt sich festhalten, dass nach Sartre die Freiheit des Menschen in der Fähigkeit besteht, seine eigene Existenz zu entwerfen und auch für sein eigenes Tun und Handeln Verantwortung zu

⁸⁸ Vgl. Schumacher, *Jean-Paul Sartre*, S. 1-17.

übernehmen. Damit ist der Mensch weder determiniert noch in seinem Sein vorherbestimmt, sondern frei, sich für seine eigene Identität zu entscheiden.⁸⁹

2.4. Freiheit – ein schillernder Begriff

Freiheit ist ein schillernder Begriff von Gewicht. In unserem liberalen modernen Verständnis stellt Freiheit einen politischen sowie sozialen Wert dar, der in Form von Handlungsfreiheit, sozialer Freiheit und Teilnahmerechten zum Ausdruck kommt. Neben der Tradition Freiheit als Entwurf eines *frei von* und *frei zu*, zu betrachten, begleitet die Philosophiegeschichte Freiheit auch als wesensbestimmende Komponente, als anthropologische Konstante sozusagen, wie sie etwa Jean-Paul Sartre formuliert.

Mag die, für diese Arbeit getroffene Auswahl philosophischer Freiheitstheorien nur einen äußerst kleinen Ausschnitt aus der Welt philosophischer Freiheitskonzeptionen darstellen, stehen sie für Traditionslinien politischer Freiheit, die meiner Ansicht nach genügend Baustellen für eine intensive Auseinandersetzung mit einer queeren Idee von Freiheit anbieten. Ziel dieser Arbeit ist es, Freiheit, offen, hierarchiefrei und antiessentialistisch zu denken, wofür der Terminus „Queere Freiheit“ entwickelt wird. Den *ersten Teil* der vorliegenden Arbeit „Eine kleine Geschichte der Freiheit“ schließe ich mit einem groben Überblick über jene theoretischen Bezugspunkte ab, die für das Denken von „Queerer Freiheit“ von Bedeutung sind.

Nicht allein diskriminierende Gesetze führen, wie Isaiah Berlin schreibt, zu einem Mehr an staatlichen Eingriffen⁹⁰ und somit zu von Staatswegen verursachten „Unfreiheiten“, auch alle unsere Gesellschaft durchdringenden -ISMEN verursachen freiheitseinschränkende – ob im Sinne einer Freiheit *frei von* oder *frei zu* – Strukturen.

Insofern unsere Körper die Projektionsfläche diskriminierender Ein- und Übergriffe darstellen, werden sie zur absoluten Bedingung unserer Freiheit gemacht und zeigen, dass sich Freiheit für manche Körper fragiler darstellt als für andere.

Im Denken Hannah Arendts vollzieht sich die Freiheit im gemeinsamen Handeln, welches durch die Bedingung der Pluralität und Gleichheit gegeben wird. Während die Eigenschaft der Gleichheit die Möglichkeit schafft, zu handeln, macht es die Pluralität, welche sich nach Arendt im Handeln und Sprechen selbst konstituiert, notwendig. Wir sind alle gleich an dem an-sich und für-sich in der Welt sein, wir sind alle, wie es Arendt formuliert in ein Bezugsgewebe

⁸⁹ Vgl. Schumacher, *Jean-Paul Sartre*, S. 1-17.

⁹⁰ Vgl. Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 75-85.

eingebunden, was eine Freiheit nur in Bezug aufeinander möglich macht.⁹¹ Wie wir uns aufeinander beziehen, hängt in einem hohen Maße von unseren gelesenen Körpern ab. Wenngleich sich auch zwei weiße, männliche, heteronorme Körper unterscheiden, werden sie durch sich ständig wiederholende Sprechakte mehr zu einem Subjekt der Freiheit, gemacht als andere Körper, die nicht als weiß, männlich und heteronorm markiert werden. Körper werden zunächst sprachlichen Zwängen, Verwerfungen und Beschränkungen unterworfen, weshalb am Ende nicht das Mensch-geworden-sein nach Jean-Paul Sartre zur Freiheit verurteilt⁹², sondern vielmehr unsere durch Sprechakte zementierten Körper. Bevor einem schwarzen Körper, die Luft durch einen weißen Polizisten abgeschnürt wird, wird er zuvor als schwarzer Körper benannt, was ihn aufgrund uns vorgelagerter Machträume, bereits zu einem Weniger an Freiheit (zu leben) verurteilt.

⁹¹ Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 164.

⁹² Vgl. Schumacher, *Jean-Paul Sartre*, S. 1-17.

Teil III – Eine kurze Geschichte des Queer-Begriffs

3. Queer – ein Sehnsuchtsort

Ausgangspunkt, Initialzündung sowie Motivation für diese Arbeit war ein Nachdenken über die zu Beginn der Arbeit angeführten Versammlungen, die mit ihrem Erscheinen im öffentlichen Raum die Freiheit aus ihren normativen Zwängen hervortreten lässt. „So beginnt im Idealfall eine Allianz damit, die Gesellschaftsordnung zu inszenieren, die sie durchsetzen will, indem sie ihre eigenen Formen der Soziabilität etabliert,“⁹³ so Butler. Gerade Versammlungen zeichnen sich durch Slogans, (Kampf)Rufe, Sprechchöre sowie sprachliche Gebärden (verschriftlicht oder verbal) aus. Sprechakte wie:

- „woman – life – freedom“
- „being gay is like glitter, it never goes away“
- „my body – my choice“
- „the future ist queer“

verschieben die vorherrschenden Ideen von freien Körpern hin zu einer inklusiveren Freiheit, die auch Körper, die nicht den hegemonialen Normen entsprechen, mit meint. Der butler'schen Logik folgend, wird damit eine Verbindung von Körper und Sprache im Bereich unserer Freiheitsvorstellungen neu gesetzt. Sprache wirkt als konstitutives Element, dass es sowohl vermag, gesellschaftliche Verhältnisse zu stabilisieren, wie zu verändern, das heißt Veränderungen und Stabilisierungen zu vollziehen. Der Sprache ist damit ein genuin emanzipatorisches Potential immanent. Butler bringt das in „Das Unbehagen der Geschlechter“ zum Ausdruck. Sie versteht geschlechtliche Identität nicht als etwas von Natur aus Gegebenes. Erst durch eine Reihe sozialer Praktiken sowie (Re-)Inszenierungen wird unsere geschlechtliche Identität hervorgebracht. Sich wiederholende Sprechakte sind immer schon abhängig von normativen Setzungen, die uns vorausgehen und uns zu ständigen Wiederholungen anhalten. In diesen sich fortlaufenden Wiederholungen wird unser Sein wesentlich mitkonstituiert. Nach Butler kann aber gerade in diesen Wiederholungen und (Re)Inszenierungen auch etwas anderes – etwas QUEERES – entstehen, das mit Bestehendem sowie Einschränkungem bricht.⁹⁴

Freiheit soll in der vorliegenden Arbeit mithilfe des, der Freiheit vorgelagerten, Begriffs „Queer“ als offener, nicht-heterobinärer, nicht-hierarchisierter Ort gedacht werden. Mit anderen Worten Queer als eingezogene Dimension und performativer Erweiterung soll Freiheit

⁹³ Vgl. Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aufl., Erste Aufl. Berlin: Suhrkamp 2016. S. 114.

⁹⁴ Vgl. ebd. S. 86f.

reinszenieren. Queer wird zur sprachlichen Handlungsmacht, zur diskursiven Macht, die die Bedeutung von Freiheit in eine nicht heterobinäre und männlich-hegemoniale verfasste Weltsicht überführt.

3.1. Queer?

Was ist nun dieses Andere, dieses Queere?

Gerade in den letzten Jahrzehnten hat sich Queer neben einem Kampfbegriff auch als theoretisches Konzept im akademischen Feld etabliert.

Welchen Weg der Begriff vom Schimpfwort zum politischen Kampfbegriff hin zum wissenschaftlichen Term genommen hat, wird auf den folgenden Seiten skizziert. Da sich der Begriff in weiten Bereichen in verschiedenen Ansätzen niedergeschlagen hat, ist er als Konzept in seiner Gesamtheit schwer fassbar zu machen. Im Kern aber ähneln sich die Ansätze und bewegen sich rund um Ideen von identitätskritischen und antiessenzialistischen Haltungen, die sich „[...] jenseits von sexuellen und geschlechtlichen Normen und Kategorisierungen [bewegen].“⁹⁵ Queer steht für eine geschlechterdiversitäre Gesellschaft ohne hierarchisierende Differenzierungen.⁹⁶

3.2. Queer – ein angeeigneter Begriff

Der Weg vom Schimpfwort zum performativen Sprechakt und Theoriebegriff markiert neben Brüchen und Ausschlüssen vor allem auch Zusammenschlüsse und ein Aufbegehren von Personen abseits heteronormativer Verortungen.⁹⁷

Der politische und bewegungsgeschichtliche Dreh- und Angelpunkt des Queer-Begriffs lässt sich Ende der 1960er bis Mitte der 1970er Jahre im Gay Liberation Movement sowie feministischer Bewegungen, die sich gegen eine „Zwangsheterosexualität“ stark machten, verorten.⁹⁸

Um starke Identitäten abseits von pathologischen und „abnormen“ Fremdzuschreibungen zu schaffen, wurde sich bereits früher etwa der Begriff Gay als selbstermächtigende Selbstzuschreibung angeeignet. Das Erstarken reaktionärer Sichtweisen am Ende der 1980er

⁹⁵ Klapeer, „queer. contexts“, S. 10.

⁹⁶ Vgl. ebd. S. 10.

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 13-28.

⁹⁸ Vgl. ebd. S. 13-28.

Jahre in den USA, was als konservative Antwort auf das sich ausbreitende HIV gelesen werden kann, zog ein härteres Vorgehen gegenüber schwulen und lesbischen Personen nach sich. Nach Butler kam es zu einer symbolischen Zwangsehe zwischen AIDS und Homosexualität. AIDS wurde im öffentlichen Diskurs ausschließlich mit homosexuellen Identitäten in Verbindung gebracht.⁹⁹

„Judith Butler betont, dass in der „homophoben Bezeichnungsökonomie“ alles, was außerhalb der hegemonialen Ordnung steht und „durchlässige Körpergrenzen“ produziert, wie das Schwule und Lesben durch ihre „unnatürlichen“ Sexualpraktiken tun, sich in einem „schmutzigen und ungeordneten“ Zustand befindet und deswegen für AIDS von vorneherein als prädestiniert erscheint.“¹⁰⁰

Zu dieser Zeit formierten sich politische Organisationsformen, die radikaler gegen diese lesben-, schwulen- und transfeindliche Gesellschaft opponierten. Am Ende der 1980er Jahre wurde zusehends auch eine Kritik am Gay Liberation Movement und anderen feministischen Bewegungen laut. Feminist:innen of colour kritisierten die durch das Gay Liberation Movement und andere weiße feministische Bewegungen reproduzierten Ausschlüsse sowie das Aufrechterhalten gewisser heteronormativer Herrschaftsverhältnisse, was später auch theoretisch Eingang in die Queer-Theory fand. Unter dem Eindruck zunehmender Diskriminierungen und Übergriffe innerhalb der Gesellschaft gegen Lesben, Schwule und Transgenderpersonen (queere Personen) wurden neue Allianzen und Bündnisse geschlossen und sich das damals als Schimpfort gebrauchte Wort Queer als selbstaffirmative Bezeichnung angeeignet.¹⁰¹

„Sich selbst als queer zu bezeichnen, bedeutete, die Last vergangener und gegenwärtiger Verletzungen anzunehmen und durch sie hindurch zu einem Selbstverständnis zu kommen, das sich diametral gegen die herrschenden Verhältnisse richtete“¹⁰²

Queer wurde zu einem Marker für die Verschiebung von einer Praxis, in welcher Identitäten politisiert wurden, hin zu einer Perspektive, die sich die sozialen und politischen Entstehungszusammenhänge und Aufrechterhaltungspraxen ansieht. Queer als dynamisches Projekt mit dem Ziel, nicht neue Ausschlüsse zu reproduzieren und neue Identitäten zu

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 13-28.

¹⁰⁰ Klapeer, „queer. contexts“, S. 28. Zit. nach Butler 1991, S. 195.

¹⁰¹ Vgl. ebd. S. 13.-28.

¹⁰² Ebd. S 29. Zit nach Holzleithner 2001, S. 7.

normieren, sondern offen für all jene zu sein, die sich als Teil einer Opposition zur vorherrschenden Ordnung verstanden.¹⁰³

3.3. Queer – ein theoretisches Konzept

Den theoretischen Anfang der Queer Theory markieren die oben skizzierten Entwicklungen innerhalb der Lesbian und Gay Studie am Beginn der 1990er Jahre. Diese setzten einen Schwerpunkt auf „Konstruktionsmechanismen von sexueller Devianz und Normalität (...) die Ambiguität und historische wie politische Kontextbezogenheit lesbischer und schwuler Identitäten stärker zu betonen [begannen] (...).“¹⁰⁴

Ideengeschichtlich greift der Queer-Begriff insbesondere auf die philosophischen Traditionen des Poststrukturalismus und des Dekonstruktivismus mit seinen zentralen Vertretern Jaques Derrida und Michel Foucault, zurück. Aber auch Einflüsse Simone de Beauvoirs und ihre Frage, wie man zur Frau* gemacht wird, sind zentrale Überlegungen, die Eingang in die Queer-Theory genommen haben.¹⁰⁵ Ideengeschichtlich steht der Queer-Begriff damit in einer postmodernen Theorietradition. Ein zentraler Aspekt der Queer-Theory setzt bei dem Bruch des Poststrukturalismus mit dem Strukturalismus an, nämlich bezüglich der Annahme, dass die Sprache nicht wie das strukturalistische Theorem nahelegt ein geschlossenes, sondern ein offenes und prozesshaftes System ist, dass immer Neuinterpretationen und Bedeutungsveränderungen zulässt.¹⁰⁶ Im Sinne des Philosophen Foucaults ist es der Diskurs, welchen er als „Ausdruck und Konstitutionsbedingung des Sozialen zugleich“¹⁰⁷ denkt, der das gesellschaftliche Wahrnehmen, Handeln und Denken lenkt. Sprachliche Grenzziehungen, Verbote, Einschränkungen und Doktrinen sind es, die den Diskurs steuern und damit auch, was in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten räumlichen Kontext gesagt, gedacht und gemacht wird. Nach dieser Logik werden auch die Themen Heterosexualität und Geschlecht betrachtet: nicht ontologisch, sondern als diskursiv konstituierte Phänomene, womit sie den Kern der antiessentialistischen Queer Theory treffen. Mit Judith Butler, eine:r zentrale:n Vertreter:in der Queer Theory, werden die Machtstrukturen sowie Herrschaftspraktiken, die diese scheinbar „natürliche“ und „einzig plausible“ Binarität diskursiv installieren, zusehends ins akademische, theoretische Feld gerückt. Butler kritisiert

¹⁰³ Vgl. ebd. S. 13-34.

¹⁰⁴ Ebd. S. 10-11.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. S.9-10.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S. 40.

¹⁰⁷ Ebd. S. 41.

am feministischen Diskurs die feste Kategorie Frau*, die diese zu einer Identität einer gemeinsamen Erfahrungswelt stilisiert. Nach Butler übersieht der Glaube an eine gemeinsame Identität der Frauen*, dass die

„(...) Kategorie 'Frau(en)', das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll.“¹⁰⁸

Butler verwirft die Annahme, Frauen* als homogene Gruppe von gemeinsamen Interessen und Charakteristika zu konstituieren und plädiert demgegenüber vielmehr für eine „antifundamentalistische Methode“¹⁰⁹ im Sinne einer Verweigerung gegenüber einer identitätspolitischen Geschlossenheit. Dies entspringt nicht zuletzt Butlers Annahme, dass das biologische Geschlecht nicht etwas substantiell Seiendes ist, sondern vielmehr der zitathaften Wiederholung kultureller, geschichtlicher wie diskursiver Praktiken unterliegt.¹¹⁰ Anders ausgedrückt: soziale Praktiken und kollektive Inszenierungen gehen uns als Erscheinungsraum voraus, in welchem wir zur ständigen Reinszenierung unseres Ichs angehalten werden.¹¹¹ Damit schlägt Butler vor, Identität nicht als etwas substantiell Feststehendes, sondern als durch diskursive Praxen vorbestimmendes, zu begreifen, weshalb sie auch Einspruch erhebt, die Frau* zur universell gültigen Trägerin feministischer Bewegungen zu verabsolutieren.

Die Queer-Theory kann dies nach Butler mit seinem „offenen und prozesshaften Charakter von Sprache und der Möglichkeit, Bezeichnungen (...) andere Bedeutungen zu geben, d.h. bestimmte gesellschaftliche hergestellte Verbindungen von Signifikant und Signifikat zu durchbrechen.“¹¹² Die affirmative Aneignung des Begriffs Queer, sowohl als politischer Praxis als auch theoretischer Bezugsrahmen, ist dafür beispielgebend.¹¹³

3.4. Queer – ein intersektionaler Begriff

Mit der Kritik an der Queer-Theory, dass diese aus einer vorwiegend weißen Perspektive formuliert wurde, Queer aber nicht unabhängig von Kategorien wie race und class gedacht werden kann, konnte die queere Logik eine umfassendere intersektionale Perspektive

¹⁰⁸ Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 17.

¹⁰⁹ Ebd. S. 36.

¹¹⁰ Vgl. Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 40-45.

¹¹¹ Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*, 5. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018 S. 176.

¹¹² Klapeer, „queer. contexts“, S. 44.

¹¹³ Vgl. ebd. S. 44.

entwickeln. Damit wirken Ansätze des kritischen Queer-Feminismus weit über die Grenzen einer nur sozial wirkenden Kategorie hinaus. Diesem Verständnis ist eine Absage an imperialistischen, kolonialistischen, rassistischen, klassistischen und heterobinären Dominanzvorstellungen immanent.¹¹⁴

Die „Vorstellung von der dreifachen Unterdrückung entsprach im Grunde der Behauptung, dass schwarze Frauen unter drei verschiedenen Arten der Unterdrückung/Benachteiligung/Diskriminierung/Ausbeutung zu leiden hätten [...]. Sie werden als Schwarze, als Frauen und als Mitglieder der Arbeiterklasse unterdrückt“¹¹⁵

Dieses von der afro-amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw aus dem Jahr 1989 geliehene Zitat, rückt den Begriff der Intersektionalität, der zentral für die Idee des Queeren ist, ins Zentrum feministischer Betrachtung. Crenshaw selbst hat den Begriff in der Auseinandersetzung mit Problemen schwarzer Frauen* bei der Erwerbstätigkeit in den USA eingeführt.¹¹⁶ Es ist ein queer-feministisches Denken, dass die Wechselwirkung unterschiedlicher Mechanismen der Unterdrückung zueinander, wie gender, race, class, sexuality und anderen basieren, untersuchen.¹¹⁷

Gerade die HIV-Welle in den USA der 1980er Jahre ließ diese Wechselbeziehung von zueinanderstehenden Unterdrückungsmechanismen besonders deutlich werden. Personen of color erhielten aufgrund ihrer schlechter gestellten sozialen Rollen innerhalb der Gesellschaft oft keinen oder einen schlechteren Zugang zu medizinischer Versorgung.¹¹⁸ Dabei wird sichtbar, dass weiße Frauen* und Männer* gegenüber Frauen* und Männer* mit Migrationsbiografie nicht allein aufgrund ihres Geschlechts, sondern auch aufgrund der Kategorie race gesellschaftliche Benachteiligungen erfahren. Ferner tritt bei Frauen* of color eine andere Verschränkung von Sexualität und Geschlecht zu Tage. In einem Interview mit der ZEIT erklärt die Geschäftsführerin des Zentrums für Gender Studies der Uni Marburg Denise Bergold-Caldwell, dass Schwarze Körper durch historisch noch immer nachwirkende Zuschreibungen besonders fetischisiert werden. Das während der Kolonialzeit entstandene Bild von besonders freiheitlicher, offener, aggressiver und wilder Schwarzer Körper hält sich bis

¹¹⁴ Yuval-Davis, Nira: *Intersektionalität und feministische Politik*, *Feministische Studien*, Band 27, file:///C:/Users/schwa/Downloads/fs-2009-0106.pdf, 2009, S. 52-53

¹¹⁵ Ebd. S. 52-53.

¹¹⁶ Ebd. 51.

¹¹⁷ Vgl. ebd. S. 52-53.

¹¹⁸ Vgl. Klapeer, „queer.contexts“, S. 27.

heute hartnäckig. Diese Übersexualisierung entmenscht Schwarze Frauen* besonders stark, was reale Auswirkungen, wie die Legitimierung körperlicher Ausbeutung, begünstigt.¹¹⁹

Intersektionales Denken ermöglicht uns, die Schnittpunkte von Diskriminierungsformen sowie deren Überschneidungen und Wechselbeziehungen zu sehen, zu benennen, zu untersuchen und schließlich die soziale Situierung nicht-weißer-privilegierter Personen nicht länger unberücksichtigt zu lassen.¹²⁰

"The reason racism is a feminist issue is easily explained by the inherent definition of feminism. Feminism is the political theory and practice to free all women: women of color, working-class women, poor women, physically challenged women, lesbians, old women--as well as white economically privileged heterosexual women. Anything less than this is not feminism, but merely female self-aggrandizement."¹²¹

Eine queer-feministische Perspektive einzunehmen und/oder queer-feministisch zu handeln, bedeutet nicht etwa als eine Art Interessensvertretung der weißen „Frau*“ zu fungieren, oder diese „besondere Interessensgruppe“ darzustellen, sondern es geht um ein Aufzeigen, Hervorheben und Ausgleichen von systemischen Ungleichheiten und strukturellen Unterdrückungen innerhalb einer Gesellschaft, die sich darüber hinaus identitätskritisch verhält.

¹¹⁹ Vgl. Parbey, Celia: „Rassismus. Brauchen Schwarze Frauen ein bestimmtes Äußeres, um aufzusteigen?“, in:zeit, 15.12.2020. <https://www.zeit.de/zett/politik/2020-12/rassismus-weiblichkeit-sexualisierung-gender-studies-denise-bergold-caldwell/seite-2>. (07.09.2023)

¹²⁰ Vgl. Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin: „Außer der Reiche. Die Macht der Kategorien. Kritische Überlegungen zur Intersektionalität“, in: Klaus, Elisabeth; Liebsch, Katharina; Oloff, Aline; Othmer, Regine; Riegraf, Birgit; Schrödl, Jenny; Thomas, Tanja (Hg.): Feministische Studien. Band 28. De Gruyter 1982, file:///C:/Users/schwa/Downloads/10.1515_fs-2010-0113.pdf. 2010, S. 132.

¹²¹ Smith, Barbara: *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom*, Rutgers University Press, 1998, S. 96.

Teil IV – Zur Frage der Freiheit bei Simone de Beauvoir und Judith Butler

4. Kritische Denksuren

Womit nun den *dritten* und zentralen Teil der Arbeit beginnen? Man könnte damit beginnen, das Leben der zwei Gesprächspartner:innen zu skizzieren, man könnte ihre philosophischen Strömungen, denen sie zuordenbar sind, an den Anfang stellen oder man könnte mit der Frage beginnen, in welcher Haltung Simone de Beauvoir und Judith Butler dem Begriff der Freiheit begegnen.

Während Beauvoir in einer feministisch-existentialistischen Haltung in „Das andere Geschlecht“ nach Ausschlüssen, nach strukturellen Benachteiligungen, nach Entwürfen der eigenen Freiheit fragt und sich dabei metaphysischen Vorannahmen verwehrt, fragt Butler im Anschluss an Beauvoir in ihrer queer-dekonstruktivistischen Haltung nach heterobinären Machtmatrizen, und lehnt innerhalb dieses Denkens jegliche Annahmen von Ursprünglichkeit, also einem Wesen an sich, ab. Damit nehmen die zwei eine kritische Haltung, im Sinne einer „innere[n] [Grund]einstellung, die jemandes Denken und Handeln prägt“¹²², ein, die sie in ein Verhältnis des Abstands treten lassen. Unter den Vorzeichen einer kritischen Denkart, haben beide bis dahin gültige Annahmen überwunden und unumstößlich geglaubte Ideen mit der Resonanz ihrer Werke erschüttert. Ihre Haltungen entspringen und prägen ein ideengeschichtliches Fundament, dass die Grundlage für einen pluralen und inklusiven Freiheitsbegriff schafft.

Wenngleich weder Beauvoir noch Butler eine reine Abhandlung über den Freiheitsbegriff verfasst haben, haben sie den Diskurs über Freiheit mit ihrem Nachdenken über freie und unfreie Körper nachhaltig geprägt.

Entlang der operativen Begriffe Körper, Mythos, Diskurs und Befreiung wird sich ihren Ideen von Freiheit systematisch genähert. Sie werden herausgearbeitet und analysiert, um ein Verständnis ihrer Vorstellungen von Freiheit, Befreiung und feministischer Praxis zu gewinnen. Um die genuine Beschaffenheit politischer und gesellschaftlicher Phänomene der Geschlechter zu beschreiben, entwarfen Beauvoir und Butler, in engem Verhältnis zu ihren jeweiligen Zeitdiagnosen, Vorstellungen davon, wie Freiheit zu definieren ist. Beide Denker:innen arbeiteten an der Umformulierung einer Tradition von Freiheit, die von Kategorien wie gender, race, class und sexuality, absieht.¹²³

¹²² Duden: Haltung. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Haltung> (08.12.23)

¹²³ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 9-26. / Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 7-22.

4.1. Simone de Beauvoirs Freiheitsbegriff

„Wenn ich also an den Möglichkeiten des Individuums interessiert bin,
so nicht in Begriffen des Glücks,
sondern in Begriffen der Freiheit.“

(Beauvoir, Simone de. *Das andere Geschlecht*, S.25)

Simone de Beauvoirs Werk bot in den späten 50ern und frühen 60ern Jahren erstmals eine nonkonformistische Untersuchung der Situation der Frau* an, was eine Welle der Empörung, der Zustimmung sowie einen nicht mehr aufhaltbaren Diskurs über die Rolle der Frau* in Begriffen der Unterdrückung, Gleichheit und Freiheit auslöste. Die Freiheit sieht die Philosophin als das grundlegende Ziel jeder menschlichen Existenz an. Sie ist die Fähigkeit zur Transzendenz, die Fähigkeit sich selbst zu entwerfen und damit oberstes Ziel. Um frei zu sein, müssen Frauen* nach der Philosophin autonom darüber entscheiden können, wie sie ihre Lebensentwürfe gestalten, anstatt auf das durch die Beziehung zum Mann* definierte Andere herabgesetzt zu werden. Die französische Schriftstellerin selbst war stets bemüht eine starke Verschränkung von Leben und Denken zu erreichen. Neben ihrem feministischen wurde auch gerade ihr existentialistisches Projekt, sich selbst zu entwerfen und die Art und Weise wie man lebt in Einklang mit seinem eigenen Denken zu bringen, in „Das andere Geschlecht“ zum Ausdruck gebracht.¹²⁴

4.1.1. Körper

Simone de Beauvoir legt bei ihrer Untersuchung über die in Unfreiheit gehaltene Frau* eine phänomenologische Perspektive an, um die Bedingungen und Möglichkeiten von Freiheit in einer patriarchal verfassten Welt zu analysieren. Sowohl in einer ihrer berühmtesten Formulierungen "Man kommt nicht als Frau* zur Welt, man wird es"¹²⁵ als auch in dem etwas weniger bekannten Satz „Wie der Mann *ist* die Frau* ihr Körper[*]: aber ihr Körper ist etwas anderes als sie“¹²⁶ artikuliert die Philosophin den phänomenologischen Grundgedanken, die Eingebundenheit des leiblichen Subjekts in der Welt. Sie macht die leibliche Erfahrung zur Grundlage der persönlichen Existenz, weshalb es nach Beauvoir auch die leibliche Erfahrung ist, die zur Internalisierung von Geschlechterrollen führt. Hierfür identifiziert Beauvoir verschiedene gesellschaftliche Bereiche, die den weiblichen Körper in feste Muster und Formen

¹²⁴ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 8-32.

¹²⁵ Ebd. S. 334.

¹²⁶ Ebd. S. 53.

der Untergeordnetheit drängen. Die Erziehung, die Ehe und Mutterschaft sowie das Gesellschaftsleben und die Arbeit sind beispielgebend dafür, wie der Körper zum Dreh- und Angelpunkt für ein Prinzip der Unterordnung und Unterdrückung gemacht wird.¹²⁷

„Über Komplimente und Zurechtweisungen, über Bilder und Worte entdeckt es den Sinn der Begriffe ‘hübsch’ und ‘häßlich’. Bald weiß es, daß man, um zu gefallen, ‘bildschön’ sein muß. Es möchte einem Bild gleichen, es verkleidet sich, es betrachtet sich im Spiegel, vergleicht sich mit Märchenprinzessinnen und zauberhaften Feen.“¹²⁸

Folgt man Beauvoir lässt sich die Reduktion des weiblichen Körpers auf dessen „Schönheit“ in all diesen Bereichen finden und konstruiert damit eine Weiblichkeit der Passivität, die die Frau* als Objekt und nicht länger als Subjekt konstituiert. Ein Objekt, ein Körper, der betrachtet und bewertet wird, aber niemals selbst in die Rolle des Betrachters und Bewertenden einnimmt. Sowohl die Erziehung, die Bildung als auch Ehe und Mutterschaft spiegeln diese Unterlegenheitskonstruktionen wider. Beauvoirs Analyse reicht dabei von der Antike bis in ihre Gegenwart. Für das antike Griechenland nennt sie als prominentes Beispiel den häuslichen Bereich. Soziale wie rechtliche Mechanismen binden die Frau* an diesen Ort und ordnen ihr darüber hinaus eine untergeordnete Stellung zu. Öffentliche Angelegenheiten waren „Männer*sache“. Die Frau* hingegen wurde unter Vormundschaft eines männlichen Familienmitglieds, wie Vater, Ehemann* oder dem nächsten männlichen Verwandten, im Privaten gehalten. Der Vormund konnte nach Gesetz über die Frau* verfügen, was Frauen* als Abhängige, als in Relation zum Mann* stehende, festschrieb, ob als Tochter, Ehefrau* oder Mutter.¹²⁹ Mit der Beschreibung der Situation der Frau* in der Renaissance und Frühen Neuzeit finden auch Klassenüberlegungen Eingang in Beauvoirs Analyse. Gerade privilegierte Frauen* konnten in dieser Zeit höhere gesellschaftliche Ränge erreichen und in den Genuss von Bildung kommen. Wenngleich sich manche Frauen* nun in intellektuellen Kreisen und literarischen Salons behaupten konnten, blieb dies aber eben jenen vorbehalten, die einer gewissen Klasse angehörten.¹³⁰

¹²⁷ Vgl. ebd. 9-26.

¹²⁸ Ebd. S. 346.

¹²⁹ Vgl. ebd. S. 112-116.

¹³⁰ Vgl. ebd. S. 142-148.

„Noch gravierender ist, daß man die Frau nicht, ohne unaufrichtig zu sein, einzig als Arbeiterin betrachten kann: ebenso wichtig wie ihre Produktivkraft ist, sowohl in der gesellschaftlichen Ökonomie wie im Individualleben, ihre Fortpflanzungsfunktion.“¹³¹

Die biologischen Voraussetzungen der Frau* durch Sexualität und Mutterschaft konstituieren die Frau* gesellschaftlich als Immanenz, die sie auf die Rolle der Fortpflanzungsfunktion und das erotische Objekt reduziert. Beispielgebend dafür sieht die Philosophin etwa die von der Sowjetunion verfolgte Familienpolitik, die mehrfach, um ihren Anforderungen gerecht zu werden, geändert wurde. Gerade in totalitären Regimen wurden und werden Gesetze installiert, die Frauen* in die Ehe zwingen bei gleichzeitigem Verbot von Verhütungsmitteln, Abtreibung und Scheidung, alles Formen weiblicher Selbstbestimmung. Auch die Instrumentalisierung weiblicher Sexualität, das schöne Geschlecht zu sein, zeigt für Beauvoir, dass die Frau* lediglich als Mittel zur männlichen Befriedigung, das heißt, als Objekt seiner Begierde, betrachtet wird. Die verschiedenen sozialen Praktiken, die sich in allen eingangs genannter Bereiche finden lassen, zeigen durch das Heranziehen biologischer Gegebenheiten zur Legitimierung der Unterordnung, eine systematische Verdrängung der Frau*.¹³² All diese Beispiele zeigen, dass der männlich gelesene Körper zur Norm der Freiheit stilisiert wurde und wird. Er ist die Grundvoraussetzung für Freiheit, während der weiblich gelesene Körper vielmehr die Fragilität von Freiheit sichtbar macht.

Im Sinne Beauvoirs ist der Körper unser unmittelbarer Zugriff auf die Welt, erst unser Körper ermöglicht es uns, Handlungen zu setzen und uns zu entwerfen, was die Relevanz der Freiheit unterstreicht, da sich diese Annahme von einem biologistischen Determinismus abgrenzt.

Die Trennung von sex und gender spiegelt auch den Übergang von Körper zu körperlichem Mythos wider. Dabei geht es vor allem darum, dass gesellschaftliche Mythen Körper in fixe gesellschaftliche Bereiche einteilen, denen eine soziale Ordnung immanent ist. Im nachfolgenden Kapitel steht der Mythos, im Sinne einer hegemonialen Macht, die soziale Realitäten beeinflusst und damit hierarchisierend wirkt, im Zentrum der Betrachtung.¹³³

Beauvoirs Zugang kombiniert einen existentialistischen Blick, welcher die Auswirkungen gesellschaftlicher Bedingungen auf die Konstruktion weiblicher Identität, also die Verflechtung von Körper und Situation, untersucht und mit Themen der Freiheit gemeinsam denkt. Die

¹³¹ Ebd. S. 83.

¹³² Vgl. ebd. S. 83-85.

¹³³ Vgl. ebd. Kapitel: „Mythos“, S. 190-318.

Sichtweise, den Körper nicht als etwas Statisches, sondern als Prozess, als Situation zu denken, steht damit im Einklang mit ihrer Phänomenologie.

4.1.2. *Mythos der Weiblichkeit*

„Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen.

Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere.“

(Beauvoir, Simone de. *Das andere Geschlecht*, S.12)

„Über manche Frauen urteilen Kenner jedoch: ‘Das sind keine Frauen’, obwohl sie einen Uterus haben wie alle anderen. Von allen wird einmütig anerkannt, daß es innerhalb der menschlichen Spezies ‘Weibchen’ gibt. Sie stellen heute wie ehemals etwa die Hälfte der Menschheit. Und doch sagt man uns, die Weiblichkeit sei ‘in Gefahr’, man ermahnt uns: ‘Seid Frauen, bleibt Frauen, werdet Frauen.’ Nicht jeder weibliche Mensch ist also zwangsläufig eine Frau; er muß an jener geheimnisvollen, bedrohten Realität, der Weiblichkeit, teilhaben.“¹³⁴

Die Herabminderung zum Anderen, zur Immanenz, zum Unwesentlichen, setzt nach Beauvoir nicht erst mit der Geburt des weiblichen Körpers ein. Mit der Entdeckung des Mythos der Weiblichkeit, einem Produkt patriarchaler Weltanschauung, wird der weibliche Körper zum Schauplatz begrenzter Möglichkeiten gemacht. Der Körper wird zur Repräsentation des „Ewigweiblichen“ stilisiert und so zum Dreh- und Angelpunkt sozialer und historischer Geschlechterkonstruktion gemacht. In Rekurs auf Hegels und Marx' Ansätze überführt Beauvoir dies in eine spezifische Zuschreibung von Immanenz und Transzendenz, in Verbindung zu „traditionell“ weiblichen bzw. männlichen Tätigkeitsbereichen. Mit anderen Worten: Frauen* werden mythisch zu Wesen anderer Art gemacht, die sie auf stereotype Bereiche beschränkt. Für ihre Annahme adressiert die Schriftstellerin verschiedene Mythen, die von der Schwangerschaft, Ehe, Sexualität, Erziehung bis zur Literatur, Psychoanalyse und Biologie reichen. Dies lässt sich schließlich zu einem Mythos, der auf der Einschränkung weiblicher Freiheit aufbaut, zusammenfassen.¹³⁵

„Es ist immer schwierig, einen Mythos zu beschreiben: er läßt sich weder erfassen noch einkreisen, er geistert in den Bewußtseinen umher, ohne ihnen je als festes Objekt gegenüberzustehen. Er ist so schillernd, so widersprüchlich, daß man seine Einheitlichkeit zuerst einmal gar nicht bemerkt: in den Gestalten von Dalila und Judith, Aspasia und

¹³⁴ Ebd. S. 9.

¹³⁵ Vgl. ebd. Kapitel: „Mythos“, S. 190-318.

Lucrezia, Pandora und Athene ist die Frau zugleich Eva und die Jungfrau Maria. Sie ist Idol und Dienerin, Quelle des Lebens und Macht der Finsternis; sie ist das elementare Schweigen der Wahrheit und ist Arglist, Geschwätz und Lüge; sie ist Heilerin und Hexe; sie ist die Beute des Mannes und sein Verderben, sie ist alles, was er nicht ist und was er haben will, seine Negation und sein Seinsgrund.“¹³⁶

Der Mythos wird bei Beauvoir zum Erklärungsansatz für die Unterwerfung der Frau*. Der Mythos als relational angelegtes Konstruktionsprinzip arbeitet mit Vorstellungen darüber, wie Frauen* sind oder sein sollten und konzentriert sich dabei wesentlich auf die Asymmetrie zum männlichen Geschlecht. Nach Beauvoir werden Frauen* im Unterschied zu Männern* innerhalb dieser Mythen als Andere und unwesentlich definiert und dabei als individuelle Subjekte negiert. „Die Menschheit ist männlich, und der Mann* definiert die Frau* nicht als solche, sondern im Vergleich zu sich selbst: sie wird nicht als autonomes Wesen angesehen.“¹³⁷. „Die Frau* setzen heißt das absolute Andere setzen, ohne Wechselseitigkeit und unter Verleugnung der Erfahrung, daß sie ein Subjekt, ein Mitmensch ist.“¹³⁸ Beauvoir geht in ihrem Werk so weit, zu sagen, dass nur männliche Entwürfe von Weiblichkeit existieren. Das, was Frauen* sein sollen, wird in Bezug auf Männer* und von Männern* festgelegt, während sie sich selbst nicht in Relation auf Frauen* setzen. Damit legitimieren sie die männliche Herrschaft sowie männliche Privilegien gegenüber Frauen*. ¹³⁹ Mittels dieser Mythen, die Beauvoir in Lebens- und Kulturbereichen ausfindig macht, werden Frauen* auf wenige und bestimmte Wesenheiten reduziert. Mit anderen Worten ein Konstruktionsprinzip von Weiblichkeit:

„(...) daß die Frau sich nicht als für sich existierend erkennt und wählt, sondern so, wie der Mann sie definiert. Sie muß also zunächst so beschrieben werden, wie die Männer sie sich erträumen, da ihr Für-die-Männer-Sein einer der wesentlichen Faktoren für ihre konkrete Lage ist.“¹⁴⁰

An dieser Stelle lässt sich ein von der Schriftstellerin Virginia Woolf, auf welche sich Beauvoir an mehreren Stellen ihres Werkes bezieht, in ihrem berühmten Aufsatz „a room of ones own“ erwähntes Zitat der Schriftstellerin Anne Finch ins Feld führen.

¹³⁶ Ebd. S. 194.

¹³⁷ Ebd. S. 12.

¹³⁸ Ebd. S. 319.

¹³⁹ Vgl. ebd. S. 319-321.

¹⁴⁰ Ebd. S. 189.

„[...] Erziehung, Mode, Tanz und Spiel, ein hübsches Mieder nach solchem streben, ja, das tät'uns redlich gut Lesen, schreiben, denken, fragen, am End'noch ein Disput? Das schwächt nur unsre Schönheit und vergeudet unsre Zeit indes doch unser höchstes Ziel will all'Aufmerksamkeit. Den Haushalt führen, stets ergeben, immer möglichst gleich darin, so heißt's, liegt unser Nutzen, unser Kunstbereich“¹⁴¹

Dieses aus dem frühen 18. Jahrhundert von Anne Finch, Countess of Winchilsea, stammende Zitat trifft im Kern den zentralen Ausgangspunkt Beauvoirs, dass die Frau* vom Mann* zunächst beschrieben wird, eine Stereotypisierung erfährt und dann auf einen ihr zugewiesenen Bereich festgelegt wird. Der Darstellungen von weiblichen Personen in der Kunst und Literatur, die den Mythos der Weiblichkeit zementieren, hat sich Virginia Woolf in „one room of ones own“ intensiv gewidmet. Eine aus bürgerlichem Hause stammende britische Verlegerin, die unter dem Eindruck der viktorianischen Beschränkungen für Mädchen und Frauen* ihre Jugend verbrachte, widmete sich in ihrem avantgardistischen Werk Frauen* in der Literatur sowie Frauen* und Literatur. Vor dem Hintergrund, wie Frauen* in der Literatur dargestellt werden, befasste sie sich mit der Frage, aus welchen Positionen heraus fachwissenschaftliche sowie romanartige Narrative von Frauen* geleistet werden: aus männlichen und damit hegemonialen Positionen.¹⁴² Anders ausgedrückt, Subjektpositionen, die selbst keine hegemoniale Stellung genießen, werden von hegemonialen Stellungen heraus sichtbar gemacht, ohne der Absicht diesen Personen das gleiche Recht auf Anerkennung, Macht und Freiheit zu gewähren.¹⁴³

Ein zentraler Teil dieses alle Lebensbereiche umfassenden Mythos, welcher sich bis wenigstens in die Antike datieren lässt, in enger Verflechtung religiöser Überzeugungen steht und sich in zahlreichen literarischen Werken finden lässt, ist jener der dichotomen Beziehung der Madonna und Hure. Die weibliche Identität wird auf zwei sich einander gegenüberliegende Extreme reduziert. In der Dichotomie von der reinen und heiligen Mutter auf der einen und der verführerischen, zügellosen und sündigen Hure auf der anderen Seite, wird die weibliche Sexualität objektiviert.¹⁴⁴

Wenn die Frau hingegen Eigentum des Mannes wird, will er sie jungfräulich und verlangt von ihr unter Androhung der schwersten Strafen absolute Treue. Es wäre das schlimmste

¹⁴¹ Woolf, Virginia: *Ein Zimmer für sich allein*. Übers. v. Kröning Christel. Zit. nach Finch Anne. München: Anaconda Verlag 2020, 2021. S. 82-83.

¹⁴² Vgl. ebd. S. 5 - 38.

¹⁴³ Vgl. Schaffer, Johanna: „Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung“: In: Schade, Sigrid; Wenk, Silke (Hrsg.): *Studien zur visuellen Kultur*. Band 7. Bielefeld: transcript Verlag 2008, S. 15.

¹⁴⁴ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S 117-129/209

Verbrechen, einem womöglich fremden Abkömmling das Erbrecht zukommen zu lassen: deshalb hat der pater familias das Recht, die schuldige Ehefrau zu töten.¹⁴⁵

Der Mythos der Weiblichkeit greift auch tief in die von Sigmund Freud geprägte Psychoanalyse, wo sie als ein Mangel oder Abweichung von der männlichen Norm verstanden wird. Freud postuliert den Sexualtrieb, ganz gleich ob er beim Mann* oder bei der Frau* auftritt, als intrinsisch männliche Natur. Innerhalb dieser Perspektive wird die weibliche Sexualität als komplexe Variante der männlichen Libido verstanden, was impliziert, dass weibliche Sexualität männlich geprägt und damit eine Abweichung darstellt. Im Sinne des Psychoanalytikers weist die genitale Entwicklung bei Mädchen einen doppelschrittigen Übergang von der klitoralen zur vaginalen Lust auf, was sie entgegen der genitalen Entwicklung bei Buben, die eine einfache Transition durchlaufen, wesentlich störanfälliger für Pathologien und neurotische Störungen macht. Darüber hinaus legt Freud nahe, dass die weibliche Sexualentwicklung oft unvollständig bleibt, was wiederum zu pathologischen Zuständen führen kann. Freuds psychoanalytische Auffassung weiblicher Sexualität pathologisiert diese und stellt sie im Vergleich zu ihrem männlichen Pendant als defizitär dar. Freuds Theorie hält den Mythos einer unvollständigen und problematischen weiblichen Identität damit nicht nur aufrecht, sondern implementiert diese Ansicht auch in der Psychoanalyse. Dies hatte nicht lediglich weitreichende Auswirkungen auf die Behandlung von Frauen* innerhalb der Psychoanalyse, sondern auch auf das gesellschaftliche Leben von Frauen* ganz allgemein.¹⁴⁶

Beauvoir beginnt den Mythos der Weiblichkeit zu dekonstruieren und ihn als Instrument der Unterdrückung zu benennen. Die Herabminderung der Frau* zur Immanenz beginnt infolge nicht erst mit der Geburt des weiblichen Körpers, der dann zum Schauplatz von Begrenzung und Möglichkeit gemacht wird, sondern bereits in uns vorausgehenden Machträumen, die diesen Mythos der Weiblichkeit entworfen haben und nunmehr aufrechterhalten, was schließlich die Freiheit der Frau* beschränkt.¹⁴⁷

Durch die Benennung dieser historisch gewachsenen Mythen, findet eine Entmystifizierung statt, was für die Philosophin schließlich den Weg zur Emanzipation und damit zur Befreiung der Frau* ebnet.

¹⁴⁵ Ebd. S. 110.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. S. 63-65.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. Kapitel: „Mythos“, S. 190-318.

4.1.3. *Befreiung*

Beauvoir hat gezeigt, dass die historisch tradierten und weiter gewachsenen Mythen über die Weiblichkeit und damit die Frau* zur Säule patriarchaler Gesellschaftsstrukturen erwachsen sind, die weitreichende Folgen für die Freiheit der Frauen* haben. Sie schaffen Machträume, die uns bereits vor unserer Geburt vorausgehen und den weiblichen Körper determinieren. Es werden Begrenzungen mythisch inszeniert, die die Frau* in sozial „vorgeschriebene“ Situationen festschreibt und sie als das „Andere“ setzt.¹⁴⁸ Zentral für die Konstruktion des „Ewigweiblichen“, wie Goethe es formulierte, ist der als weiblich gelesene Körper. Der Körper wird innerhalb der gesellschaftlichen Konstruktionen zum Angelpunkt sowie zum Spielraum der Unfreiheit gemacht. Mag es nach Beauvoir zwischen Männern* und Frauen* auch biologische Unterschiede geben, wie sie es insbesondere in ihren ersten Kapiteln darlegt, entscheiden aber erst die Konstruktionen, die von bestimmten sozialen Praktiken getragen werden, welche Bedeutung diesen biologischen Differenzen zugesprochen werden.¹⁴⁹

„Wenn bei diesem Erfassen der volle Einsatz der Körperkräfte nicht erforderlich ist, heben sich unterhalb des brauchbaren Minimums die Unterschiede auf. Wo die Sitten Gewaltanwendung verbieten, kann die Muskelkraft keine Herrschaft begründen: existentielle, ökonomische und moralische Bezüge sind nötig, damit der Begriff Schwäche konkret definiert werden kann.“¹⁵⁰

Am Beispiel der Schwäche unterstreicht Beauvoir schließlich die biologische Relativität. Schwäche wird als solche erst im Horizont sozialer und kultureller Erwartungen und Normen mit all ihren gesellschaftlichen Implikationen sichtbar. In der Folge ist es nicht die Biologie, sondern die sozialen Konstruktionen, die „(...) von einem ganzen Kontext abhäng[en]“¹⁵¹, die die weibliche Identität determinieren.¹⁵²

Doch wenngleich das Körperliche unmittelbar unsere menschliche Erfahrung strukturiert, es also eine Wechselwirkung leiblicher Erfahrungen und sozialer Konstruktionen gibt, lässt sich, so die Philosophin, daraus kein „natürlich“ hierarchisierender Biologismus ableiten.¹⁵³

¹⁴⁸ Vgl. ebd. Kapitel: „Mythos“, S. 190-318.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. S. 56-59.

¹⁵⁰ Ebd. S. 50-60.

¹⁵¹ Ebd. S. 59.

¹⁵² Vgl. Ebd. S. 50-60.

¹⁵³ Vgl. ebd. S. 56-59.

„Doch, wird man sagen, wenn in der Perspektive, die ich einnehme und die der von Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty entspricht, der Körper kein Ding ist, so ist er eine Situation: er ist unser Zugriff auf die Welt und der erste Ansatz zu unseren Entwürfen. Die Frau ist schwächer als der Mann, sie hat weniger Muskelkraft, weniger rote Blutkörperchen, eine geringere Atemkapazität: [...] Tatsächlich lassen sich diese Fakten nicht leugnen: aber sie haben an sich keine Bedeutung. Sobald man eine menschliche Perspektive einnimmt und den Körper von der Existenz her definiert, wird die Biologie eine abstrakte Wissenschaft; wenn das physiologisch Gegebene (etwa die geringere Muskelkraft) eine Bedeutung bekommt, wird sogleich deutlich, daß diese Bedeutung von einem ganzen Kontext abhängt: die ‘Schwäche’ zeigt sich als solche nur im Licht der Ziele, die der Mensch sich setzt, der Instrumente, über die er verfügt, und der Gesetze, die er sich auferlegt.“¹⁵⁴

Mit anderen Worten: mag der Körper auch die Basis unserer Existenz Erfahrungen sein, verpflichtet er uns gesellschaftlich nicht auf scheinbar „natürliche“ Weise zu einer Ordnung, die auf weiblicher Unterlegenheit basiert. Um den weiblichen Körper von der Immanenz, die ihn zum „Anderen“ macht, zu befreien, spricht sich die Philosophin gerade aufgrund ihrer intensiven Auseinandersetzung mit dem biologischen Körper der Frau* gegen eine biologistische Körperkonzeption aus.¹⁵⁵ „Obwohl der biologische Körper der Frau* ein wesentliches Element ihrer „Situation“ bildet, ist die Biologie nicht der entscheidende Grund für die zwischen den Geschlechtern vorherrschende Asymmetrie.“¹⁵⁶ Sozialisation und kulturelle Normierung bilden die Räume, welche Körper zu freien oder unfreien Körpern machen. Unter diesem Blickwinkel betrachtet, spricht sich Beauvoir für eine Körpertheorie aus, die die Trennung von sex und gender vorsieht. Determiniert wird die weibliche Identität erst durch die von sozialen Praktiken getragene Konstruktion, die eine der Männlichkeit unterlegene Weiblichkeit formt und zementiert. Ohne den Körper auszuklammern, schafft Beauvoir damit ein dialektisches Verhältnis von Körper und Freiheit. In Anerkennung der Existenz biologischer Unterschiede auf der einen und der Absprache einer inhärenten Bedeutung dieser Unterschiede auf der anderen Seite, besteht die Freiheit der Frau* darin, die von der Gesellschaft zugewiesenen Bedeutungen zu überwinden. Beauvoirs dialektisches Denken spiegelt ihre existenzialistische Überzeugung wider, dass Menschen nicht essentialistisch vorherbestimmt sind, sondern sich durch ihre Handlungen und Entscheidungen definieren. Kurz gesagt: in ihrem 900 Seiten starken Werk, legt die Denkerin dar, wie gesellschaftliche Strukturen und Normen die Existenzweisen der Frau* formen, determinieren

¹⁵⁴ Ebd. S. 59.

¹⁵⁵ Vgl. Stoller, *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 52.

¹⁵⁶ Ebd. S. 52.

und unterlegen machen, womit Freiheit nicht ontologisch garantiert wird, sondern historisch und sozial geformt ist und von dessen Erbe es sich zu befreien gilt, um Freiheit zu erlangen. Dafür ist es nach Beauvoir notwendig, den Mythos der Weiblichkeit zu dekonstruieren und die sozialen Praktiken zu verändern.¹⁵⁷

„Auf dem Weg zur Befreiung“¹⁵⁸ aus der Immanenz, aus der Rolle des „Anderen“, lassen sich nach der Philosophin konkrete Schritte benennen, die Freiheit möglich machen. Beauvoir distanziert sich dabei von der Ansicht, dass nur das Individuum durch individuelle Anstrengungen Freiheit erlangen kann. Vielmehr braucht es eine umfassende gesellschaftliche Transformation. Ein für Beauvoir zentraler Punkt für die Befreiung der Frau* ist ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit. Eigene und vom Mann* unabhängige finanzielle Ressourcen müssen für die Frau* durch den Zugang zu Bildung und qualifizierten Arbeitsplätzen möglich gemacht werden. Dies schafft zum einen die Grundlage für eine aktive Teilhabe an der Gesellschaft und zum anderen sich autonom zu reproduzieren. Neben den rechtlichen und politischen Strukturen, die eine Gleichstellung von Mann* und Frau* auf allen Ebenen wahren, um Freiheit möglich zu machen, wird nach Beauvoir auch der psychologischen und kulturellen Befreiung eine wesentliche Rolle zuteil. Um sich von internalisierten Rollenbildern und vorgefassten Ideen der Weiblichkeit zu lösen, braucht es eine radikale Veränderung sozialer Normen, die Bereiche, wie die Erziehung, die Arbeit etc. erfassen. Schließlich braucht es nach Beauvoir eine solidarische Bewegung der Frauen*, die im Kollektiv für diese Umgestaltung einsetzen und unter Rücksichtnahme aller Diversitäten am gemeinsamen Ziel der Befreiung arbeiten. Die Überwindung der Immanenz braucht einen mehrdimensionalen Prozess der Veränderung, der sowohl persönliche als auch gemeinsame Anstrengungen erfordert. Erst dann können, so Beauvoir, ökonomische, rechtliche, psychoanalytische und kulturelle Barrieren durchbrochen werden und Freiheit verwirklicht werden.¹⁵⁹

4.2. Judith Butlers Freiheitsbegriff

„Mir schien, daß Macht weit mehr ist als ein Austausch zwischen Subjekten oder ein ständiges Umkehrverhältnis zwischen dem Subjekt und dem/r Anderen; tatsächlich zeigt sich, daß die Macht in der Produktion des binären Rahmens, der das Denken über die

¹⁵⁷ Vgl. ebd. S. 56ff -62ff

¹⁵⁸ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 841.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. Kapitel: „Auf dem Weg zur Befreiung“, S. 841-900.

Geschlechtsidentität bestimmt, am Werk ist. Ich fragte: welche Konfiguration der Macht konstruiert das Subjekt und den Anderen, bzw. die binäre Beziehung zwischen 'Männern' und 'Frauen' und die innere Stabilität dieser Termini? Welche Einschränkung macht sich hier geltend? Flößen uns diese Begriffe nur so lange kein Unbehagen ein, wie sie einer heterosexuellen Matrix für das Verständnis der Geschlechtsidentität und des Begehrens entsprechen? Was geschieht mit dem Subjekt und der Stabilität der Geschlechter-Kategorien (...), wenn sich herausstellt, daß diese scheinbar ontologischen Kategorien durch das epistemische Regime der vermeintlichen Heterosexualität hervorgebracht und verdinglicht werden?¹⁶⁰

In Abgrenzung zu Simone de Beauvoirs Freiheitsdenken beschäftigt sich Judith Butler mit Freiheit stets in Bezug auf Fragen der Performativität von Geschlecht. Darin postuliert Butler, anders als Simone de Beauvoir, die knapp 50 Jahre früher wirkte, nicht lediglich eine Befreiung der Frau*, sondern eine Befreiung, die auf der Idee gründet, sich von hegemonial geltenden Normen, die ein binäres System aufrechterhalten, zu befreien. Freiheit liegt für Butler damit in der Möglichkeit, Normen und Praktiken, die Geschlechtsidentitäten formen und in ein hierarchisches System zwingen, zu dekonstruieren und zu überwinden. Dieser Vorstellung ist ein Autonomiedenken immanent, in welchem die persönliche Autonomie nicht durch soziale Normen und Erwartungen eingeschränkt wird, sondern von der Möglichkeit gezeichnet ist, vielfältige Weisen des Seins zu schaffen. Im Denken Butlers ist Geschlecht keine feste, biologische und damit natürliche Tatsache, sondern wird durch sich wiederholende Handlungen und Praktiken konstituiert. Mit anderen Worten: Geschlechtsidentitäten werden ständig neu inszeniert und eröffnen damit auch Räume für nicht-normative Seinsarten.¹⁶¹

Diese radikale Untersuchung über die Performativität von Geschlecht und sozialen Konstruktionen formuliert Butler in den frühen 90er Jahren in ihrem avantgardistischen Werk „Das Unbehagen der Geschlechter“. Butlers Werk markiert damit einen Paradigmenwechsel in der Geschlechterforschung. Sie begründet darin nicht nur ein theoretisches Konstrukt der Geschlechterforschung, sondern ruft darin auch zur politischen und sozialen Veränderung auf. Körper, Diskurs und Befreiung sind zentrale Begriffe mit denen Butler operiert.

¹⁶⁰ Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 8.

¹⁶¹ Vgl. ebd. S. 15-22.

4.2.1. Körper

Gerade im feministischen Diskurs, ist die Debatte rund um Körper und Geist, Transzendenz und Immanenz tiefgreifend. Der Körper steht unmittelbar in Zusammenhang mit Auseinandersetzungen rund um die Geschlechtszugehörigkeit, -bestimmung, -identität, -konstruktion sowie um Fragen nach Anerkennung und Freiheit. Sowohl Simone de Beauvoir als auch Judith Butler haben den Dualismus von Natur und Kultur kritisch in den Blick genommen, in ihre Geschlechtertheorien eingewoben und davon ausgehend vielschichtige Fragen für die feministische Theorie entwickelt. Zum einen werden traditionelle Vorstellungen von Körper darin verworfen und zum anderen die Idee von Freiheit in Zusammenhang mit Körperlichkeit neu gedacht.¹⁶²

In „Das Unbehagen der Geschlechter“ erörtert Judith Butler, wie Identitäten nicht durch inhärente Kontinuitäten oder Selbstidentitäten, also tief verwurzelte Merkmale, die das Sein prägen, bestimmt werden, sondern wie sie durch soziale und kulturelle Normen aufrechterhalten und geformt werden. Der Körper ist nicht nur physische Entität, sondern fungiert als Träger von Erwartungen und Bedeutungen. Anders ausgedrückt im Butler'schen Denken ist Körper nicht nur, wie es Simone de Beauvoir ausdrückt, unser unmittelbarer Zugriff auf die Welt, sondern er ist ein Ort permanenter Konstruktion und Dekonstruktion. Körper werden, so Butler, zu performativen Akten angehalten, weshalb sich Körper im Sinne Butlers nicht auf ein rein biologisches Sein reduzieren lassen, die das Geschlecht ausdrücken oder verschleiern, sondern sie sind stets Teil eines bestimmten gesellschaftlichen Normsystems. Diesem Denken folgend sind Identitäten nicht von Natur aus in sich geschlossen und stabil, sondern werden durch wiederholte Handlungen, wie etwa das Tragen bestimmter Kleidung oder auch durch bestimmte Verhaltensweisen zum Ausdruck gebracht. Dies steht stets im Zusammenhang mit der Frage, nach welchem Schema Geschlechteridentitäten und sexuelle Praktiken durch hegemoniale Strukturen geregelt werden.¹⁶³

Im Anschluss an Foucault setzt sich Butler weiter kritisch mit der Idee eines binären Zwangssystems auseinander. Hier bezieht sich die Philosoph:in mitunter auf Foucaults Analyse von Herculine Barbin. Am Beispiel von Barbin, eine:r intersex Person des 19. Jahrhunderts, welche gezwungen wurde, ein für sie nicht passendes Geschlecht anzunehmen, illustriert

¹⁶² Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 142-148./ Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 37-49.

¹⁶³ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 15.-32.

Foucault seine These, dass binäre Geschlechtskategorien historisch produziert wurden, um Geschlechtsidentitäten zu normieren und abweichende Identitäten zu marginalisieren.¹⁶⁴

„Die Instituierung einer naturalisierten Zwangsheterosexualität erfordert und reguliert die Geschlechtsidentität als binäre Beziehung, in der sich der männliche Term vom weiblichen unterscheidet. Diese Differenzierung vollendet sich durch die Praktiken des heterosexuellen Begehrens. Der Akt, die beiden entgegengesetzten Momente der Binarität zu differenzieren, führt dazu, daß sich jeder der Terme festigt bzw. jeweils eine innere Kohärenz von anatomischem Geschlecht (sex), Geschlechtsidentität (gender) und Begehren gewinnt.“¹⁶⁵

Innerhalb der Erziehung und Bildung wird der Körper wiederholt zum Schauplatz für die Reproduktion normativer Geschlechterrollen. Vermittels Kleidung, Spielzeug sowie gesellschaftlichen Ansprüchen und Erwartungen werden Kinder von klein auf in bestimmte binäre Geschlechterrollen gedrängt. Bereits durch die sprachliche Äußerung „oh, es ist ein Junge/ein Mädchen“, wie es bei der Geburt geschieht, werden normative Erwartungen an ein bereits vorbestimmtes Verhalten sowie an eine bestimmte Identität gerichtet. Diese Benennung ist im Sinne Butlers ein performativer Akt, der soziale Realität schafft. Die kulturell als typisch männlich oder weiblich geltenden Zuschreibungen festigen somit die Vorstellung, dass Geschlechtsidentitäten stabile und natürliche Kategorien sind.¹⁶⁶

Butlers Sichtweise impliziert neben der Idee, dass Körper keine rein biologisch unveränderbare Konstante ist, sondern durch soziale Normen und kulturelle Praktiken geformt und vermittelt wird, auch die Idee, dass in diesem Kontext der Geschlechtsinszenierung Freiheit entstehen kann. Die Performativität des Geschlechts, also die ständige Reinszenierung, schafft Raum für etwas Neues, etwas Queeres. Anders ausgedrückt, die Freiheit sich anders und autonom zu entwerfen. In Bezug auf den Körper, wird Freiheit als Möglichkeit, Normen und soziale Praxen, die auf unsere Geschlechtsidentität einwirken, zu hinterfragen, zu dekonstruieren und schließlich zu verändern und zu überwinden. Somit spielt der Körper eine duale Rolle: Er ist sowohl Projektionsfläche, der durch gesellschaftliche Normen, die uns bereits vor unserer Geburt vorausgehen, geformt wird, als auch Ort, des Widerstands, der Veränderung und

¹⁶⁴ Vgl. ebd. S. 37-49.

¹⁶⁵ Ebd. S 46.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. S. 37-49.

schließlich der Freiheit. Mit anderen Worten: der Körper kann sowohl Quelle der Unfreiheit als auch Ursprung von Freiheit sein.¹⁶⁷

4.2.2. *Diskurs/ soziale Praktiken*

„Diskurs‘ ist nicht bloß gesprochene Wörter, sondern ein Begriff der Bedeutung; nicht bloß, wie es kommt, dass bestimmte Signifikanten bedeuten, was sie nun mal bedeuten, sondern wie bestimmte diskursive Formen Objekte und Subjekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. In diesem Sinne benutze ich das Wort ‚Diskurs‘ nicht in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, sondern ich beziehe mich damit auf Foucault. Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv.“¹⁶⁸

Der Diskurs, der im Sinne Butlers zentral für die Konstruktion von Geschlechtsidentitäten ist, nimmt in ihrer theoretischen Auseinandersetzung zu Geschlecht und Identität eine Schlüsselrolle in Bezug auf die Entfaltung ihres Freiheitsverständnisses ein. In „Das Unbehagen der Geschlechter“ geht sie der Frage nach, wie Machtstrukturen und diskursive Praktiken unsere Geschlechtsidentitäten formen und untersuchen, wie Diskurse relativierend, determinierend aber auch befreiend wirken können.

Dabei definiert Butler Diskurs als umfassendes System von Bedeutungen und Praxen, die über das gesprochene beziehungsweise geschriebene Wort hinausgehen. Der Diskurs ordnet unsere Wahrnehmung und unser Verständnis der Welt, wie das oben angeführte Zitat darlegt. Diskurse schaffen Wirklichkeit, indem sie Subjekte und Objekte auf eine bestimmte Weise darstellen, ihnen Bedeutung verleihen und Normen und Erwartungen setzen, die wir wissentlich oder auch unbewusst erfüllen. Damit hat Butlers Diskurstheorie weitreichende Implikationen für das Verständnis von Geschlecht und Körper. Körper transzendiert sich durch Diskurs vom reinen biologischen Körper zum vermittelten, materialisierten Körper.

Diskurse wirken und halten in allen Lebensbereichen zur Reproduktion von bestimmten Geschlechtsidentitäten an. Bereits mit dem Ausspruch „oh, it’s a girl“ werden sprachliche und symbolische Erwartungen, Vorstellungen und Rollen wirksam, die bestimmte Eigenschaften als normal und wünschenswert vermitteln und andere nicht, womit die produktive Kraft des Diskurses sich entfaltet. Anders ausgedrückt Butler formuliert, im Anschluss an Foucault, die Idee, dass Diskurse nicht nur repräsentativ, sondern auch produktiv sind. Butlers Verständnis

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 190-218.

¹⁶⁸ Klapeer: „queer. contexts“, S. 43. Zit. nach. Butler, 1993, S.129.

von einem binären Diskurs als Machtstruktur hat weitreichende Implikationen für ihre Auffassung von Geschlechtsidentitäten und damit von Freiheit.

Die Philosoph:in lehnt sich dabei stark an Michel Foucaults Diskurs- und Machttheorie an. Für Foucault bildet der Diskurs nicht nur die soziale Realität ab, sondern er ist ein Instrument der Macht. Diese Sichtweise übernimmt Butler dahingehend, dass Geschlecht durch performative Handlungen hergestellt wird, das durch diskursive Praktiken konstituiert wird. Vor diesem Hintergrund wird Geschlecht nicht als eine natürliche und stabile Größe gedacht, sondern als ein Produkt von sich wiederholenden und normierten Handlungen, welches die Rahmenbedingungen schafft, in denen Individuen handeln und sein können. Damit werden auch die Grenzen dessen, was als „normal“ gilt bzw. als wünschenswert artikuliert wird, gesetzt, weshalb der Diskurs auch die Möglichkeiten der Identitätsbildung und damit der Freiheit geben bzw. einschränken kann.¹⁶⁹

Dies kann etwa anhand medizinischer Praxen, wie der „Anpassung“ intersexueller Körper an ein binäres Geschlecht diskutiert werden. Hier werden diskursive Vorstellungen von Geschlecht in institutionelle Strukturen und gesellschaftliche Vorstellungen eingebettet und körperlich verankert. Freiheit bedeutet für Butler nicht die unmögliche Abwesenheit von Diskursen, sondern innerhalb und durch Diskurse zu agieren. Neue Bedeutungen zu schaffen, normative Grenzen zu hinterfragen und durch die Störung bestehender Diskurspraktiken, bestehende und determinierende Grenzen zu verschieben. Freiheit liegt damit nicht außerhalb von Machtstrukturen, sondern in subversiven Anstrengungen – einer subversiven Befreiung.¹⁷⁰

4.2.3. *Befreiung*

„Die Dekonstruktion der Identität beinhaltet keine Dekonstruktion der Politik; vielmehr stellt sie gerade jene Termini, in denen sich die Identität artikuliert, als politisch dar. Damit stellt diese Kritik den fundamentalistischen Rahmen in Frage, in dem der Feminismus als Identitätspolitik artikuliert wurde. Das innere Paradox dieses Fundamentalismus ist, daß er gerade jene 'Subjekte' voraussetzt, fixiert und einschränkt, die er zu repräsentieren und zu befreien wünscht. Die Aufgabe ist nicht, alle und jede neue Möglichkeit *qua* Möglichkeit zu feiern, sondern jene Möglichkeiten zu reformulieren, die bereits existieren, wenn auch in kulturellen Bereichen, die als kulturell unintelligibel und unmöglich gelten. Würden die Identitäten nicht länger als Prämissen eines politischen Syllogismus fixiert und die Politik nicht mehr als Satz von Verfahren verstanden, die aus den angeblichen Interessen

¹⁶⁹ Vgl. Bublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius 2002, „Kapitel: Performativität des Geschlechts“, S. 70-74.

¹⁷⁰ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 190-218.

vorgefertigter Subjekte abgeleitet werde, so könnte aus dem Niedergang der alten eine neue Konfiguration der Politik entstehen. Die kulturellen Konfigurationen von Geschlecht und Geschlechtsidentität könnten sich vermehren, oder besser formuliert: ihre gegenwärtige Vervielfältigung könnte sich in den Diskursen, die das intelligible Kulturleben stiften, artikulieren, indem man die Geschlechter-Binarität in Verwirrung bringt und ihre grundlegende Unnatürlichkeit enthüllt. Welche anderen lokalen Strategien, die das 'Unnatürliche' ins Spiel bringen, könnten zur Ent-Naturalisierung der Geschlechtsidentität als solcher führen?¹⁷¹

Butlers radikale Dekonstruktion von traditionellen Auffassungen von Geschlecht und Identität bietet neue Perspektiven auf den Begriff der Befreiung und schließlich der Freiheit selbst. Vor dem Hintergrund ihrer zentralen These, dass Geschlecht keine feste, stabile und vordiskursive Größe ist, sondern durch sich wiederholende, intelligible Praxen konstituiert wird, versteht Butler Befreiung als die Möglichkeit, sich von hegemonialen Normen und Zwängen, die uns in gesellschaftlich vorgefasste Identitäten zwingen, zu befreien. Ein konkretes Beispiel für ihre Theorie sieht sie in der Parodie von Geschlechternormen, wie es etwa von Drag-Künstler:innen inszeniert wird. Butler sieht in parodistischen Übertreibungen die Konstruiertheit von Geschlecht offengelegt. Kurz gesagt: Befreiung durch Subversion. Durch die bewusste und gezielte Überspitzung werden Geschlechternormen offengelegt und in Frage gestellt und ihrer scheinbaren Natürlichkeit beraubt. Sie schaffen mit subversiven Akten Räume für andere Seinsarten. Damit werden Machtstrukturen herausgefordert und destabilisiert.

Neben der diskursiven spielen auch die materiellen Machtverhältnisse eine zentrale Rolle in Butlers Auseinandersetzung. So erfordert Befreiung nicht allein eine Transformation von Diskursen, die Geschlechter festschreiben, sondern auch die Veränderung materieller Bedingungen, welche die Diskurse stützen. Das heißt Befreiung braucht sowohl eine Veränderung sprachlicher und symbolischer Ordnungen als auch umfassende Eingriffe in soziale und ökonomische Strukturen.¹⁷²

¹⁷¹ Ebd. 2021, S. 218.

¹⁷² Vgl. ebd. 2021, S. 209-218.

4.3. Freiheit bei Simone de Beauvoir und Judith Butler

„Das suggeriert,
eine Erzählung ohne Kontext,
als ob wir werden könnten,
wie wir wollten (...)“

(Carolyn Emcke, *Wie wir begehren*. S. 47-48.)

Wie die intensive Auseinandersetzung mit den beiden Philosoph:innen gezeigt hat, verhandeln wir Freiheit stets geschlechtlich, weshalb das Thema innerhalb des feministischen Diskurses seit jeher eine zentrale Rolle spielt. Simone de Beauvoirs und Judith Butlers Werke „Das Andere Geschlecht“ und „Das Unbehagen der Geschlechter“ gewähren tiefe Einsichten in die Konstruktion von Geschlechtsidentitäten und wesentliche Einblicke in die Bedingungen der Möglichkeiten von Freiheit.

Wie Freiheit im Sinne der beiden Philosoph:innen formuliert werden kann, um damit im letzten Kapitel die Frage, wie der Terminus „Queere Freiheit“ anhand Beauvoir und Butler definiert werden kann, zu beantworten, soll anhand der folgenden drei Leitfragen skizziert werden.

Bestimmt die Unfreiheit Simone de Beauvoirs und Judith Butlers Verständnis von Freiheit?
Ohne direkt den Begriff der Unfreiheit zu verwenden, wird er zum gedanklichen Ausgangspunkt und zur Kontrastfolie für die Formulierung Beauvoirs und Butlers Freiheitskonzeptionen.

In Beauvoirs existentialistischer Perspektive, von keiner fix vorgegebenen Identität auszugehen, steckt die zentrale Annahme, dass die Existenz der Essenz vorausgeht und nicht umgekehrt. Dem ist eine Lossagung von aristotelischem Denken immanent, dass der Mensch ein fixes Wesen hat, von welchem man Rückschlüsse auf die menschliche Ordnung ziehen kann. Demgegenüber verteidigt Beauvoir die Ansicht, dass unser Wesen - unsere Essenz - durch die Art und Weise, wie wir existieren, d.h. zu anderen in Beziehung stehen, unsere Entscheidungen und Handlungen setzen, bestimmt wird. Damit drängt sich nun die Frage nach den Möglichkeiten des Existierens auf, deren Antwort die Philosophin mittels der Übertragung ihres existentialistischen Konzepts auf die Situation der Frau* zu geben versucht. Womit sie sich von dem Denken, dass die Unterdrückung der Frau* in ihrem „natürlichen“ Körper

angelegt ist, verabschiedet und die durch das Patriarchat geprägten Strukturen ins Zentrum der Betrachtung rückt.¹⁷³

Diese biologischen Gegebenheiten sind außerordentlich wichtig: sie spielen in der Geschichte der Frau eine herausragende Rolle und sind ein wesentliches Element ihrer Situation: bei allen weiteren Darstellungen werden wir uns darauf beziehen müssen. Denn da der Körper das Instrument für unseren Zugriff auf die Welt ist, stellt sich diese, je nachdem, ob sie auf die eine oder auf die andere Weise erfaßt wird, ganz anders dar. Weil diese Gegebenheiten ein Schlüssel zum Verständnis der Frau sind, mußten sie so ausführlich abgehandelt werden. Was wir aber ablehnen, ist die Vorstellung, daß sie für die Frau ein festgelegtes Schicksal bedeuten. Sie reichen nicht aus, eine Hierarchie der Geschlechter zu bestimmen; sie erklären nicht, weshalb die Frau das Andere ist, und sie verurteilen sie nicht dazu, diese untergeordnete Rolle für immer beizubehalten.¹⁷⁴

„Was schränkt die Freiheit der Frau ein, und kann sie diese Umstände überwinden?“¹⁷⁵ beantwortet Beauvoir mit dem oben angeführten Satz. Dieser wird von der These getragen, dass die Frau* aufgrund ihres Geschlechts als das Andere markiert ist, was sie, anders als Sartre schrieb, nicht „zur Freiheit verurteilt“, sondern zur Immanenz und damit zur Unfreiheit verdammt. Die Markierung als das Andere resultiert nach Beauvoir aus historisch gewachsenen Mythen und patriarchalen Strukturen und wird ebenso von diesen aufrecht erhalten. Der Mythos der Weiblichkeit als Steigbügel weiblicher Immanenz. Der Mythos artikuliert nicht die Freiheit der Frau*, sondern deren Unfreiheit, was sich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen festgeschrieben hat, wie der Erziehung, der Ehe, der Mutterschaft oder der Arbeit.¹⁷⁶

In Fortsetzung diskutiert Judith Butler Unfreiheit vor dem Hintergrund eines Systems normativer Strukturen und diskursiver Praktiken, die Geschlechtsidentitäten konstruieren und aufrechterhalten. Unfreiheit ist für Butler das Ergebnis einer heteronormativen Matrix, die einen binären Rahmen und binäre soziale Rollen durchsetzt und als normativ fest schreibt. Anders ausgedrückt Unfreiheit wird durch eine diskursive Macht produziert, die bestimmte Identitäten sowie Praktiken als normal, legitim und wünschenswert darstellt, während andere marginalisiert und häufig stigmatisiert werden.¹⁷⁷

¹⁷³ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 55-60

¹⁷⁴ Ebd. S. 57.

¹⁷⁵ Ebd. S. 26.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. Kapitel: „Mythos“, S. 190-318.

¹⁷⁷ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S.15-25.

Zusammengefasst: Simone de Beauvoir spricht von der Unfreiheit der Frau*, die als das Andere und nie als Norm verstanden wird, was ihre Unfreiheit besiegelt. Wenngleich gewisse ökonomische Privilegien der Frau* einen „normierenden Prozess“ erlauben, der ihr ein Weniger an Unfreiheit gewährt, lässt sich die Freiheit ihres männlichen Pendants nie erreichen. Demgegenüber wirkt Unfreiheit nach Butler durch ein heteronormatives System. Es setzt durch seinen binären Rahmen eine hierarchisierende Ordnung, die Freiheit diskursiv unterschiedlich verteilt¹⁷⁸.

Freiheit aus der Perspektive der Unfreiheit zu betrachten, markiert damit einen konzeptuellen Ansatz, der sich grundlegend von traditionellen Freiheitskonzeptionen, wie etwa denen von Hannah Arendt, Isaiah Berlin und Jean-Paul Sartre, unterscheidet. Unfreiheit als Ausgangspunkt von Freiheit gewährt tiefe Einblicke in die Mechanismen und Strukturen, die Freiheit auf ungleiche Weise einschränken oder gewähren. Beauvoir beleuchtet die Betonung der Unfreiheit der Frau*, die sozialen Barrieren und normativen Zwänge, die ihre Freiheit beschränken. Butler hat diesen Ansatz erweitert, indem sie die Unfreiheit als Produkt eines heteronormativen Zwangssystems betrachtet, was deutlich werden lässt, wie tief verwurzelte gesellschaftliche Normen bestimmte Formen der Freiheit ausschließen.

Was muss Freiheit im Sinne der Philosoph:innen leisten?

Mit Isaiah Berlin, Hannah Arendt und Jean Paul Sartre wurden uns wertvolle Einblicke in die Natur der Freiheit gegeben, was ein kritisches Nachdenken über politische Freiheit erlaubt. Alle drei Freiheitskonzeptionen formulieren Freiheit im Kontext menschlicher Existenz und der Möglichkeit zu handeln. Um von Freiheit zu sprechen, muss sie im Sinne dieser drei Freiheitslogiken frei von äußeren Zwängen sein und ein gemeinschaftliches Handeln möglich machen. Zudem muss für Freiheit sowohl individuell als auch kollektiv Verantwortung übernommen werden. Sie macht einen ständigen Aushandlungsprozess notwendig, da sie nur in Bezug auf andere gedacht und in der Pluralität, sprich im gemeinsamen Handeln, realisiert werden kann, so die Thesen. Kurz gesagt ist Freiheit die Bedingung der Möglichkeiten menschlicher Existenz und Handlungsfähigkeit.¹⁷⁹

Jedoch vernachlässigen diese Theorien spezifische Bedingungen und Einschränkungen von Freiheit, was schließlich außer Acht lässt, dass Freiheit diskursiv unterschiedlich „verteilt“ wird und zahlreiche Menschen von diesem „Gemeinsamen“ ausschließt. Beauvoir und Butler legen mit ihren Untersuchungen in „Das andere Geschlecht“ und „Das Unbehagen der Geschlechter“

¹⁷⁸ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 15-25.; vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 841-849.

¹⁷⁹ Vgl. Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 7-6; Arendt, *Vita activa*, S.167; Schumacher, *Jean-Paul Sartre*, S. 1-17.

die Fragilität der Freiheit im Zusammenhang konkreter Existenzweisen offen. Dazu formulieren sie Annahmen zur Fragilität der Freiheit im Hinblick auf den gelesenen Körper und dessen Abweichungen von einer männlichen und heteronormativen Norm. In beiden Theorien findet sich der Körper als Ort normativer Gewalt. Er wird sozusagen zum Austragungsort hegemonialer Normvorstellungen. Körper, die nach Beauvoir nicht der männlichen Norm entsprechen oder nach Butler von den binären Vorstellungen abweichen, werden marginalisiert, stigmatisiert, hierarchisch eingeordnet oder diszipliniert, was sie unfrei macht. Diese Unfreiheit zeigt sich in der Diskriminierung sowie in der Reproduktion von Ausschlüssen, die Menschen erfahren, deren Körper und Identitäten nicht den hegemonialen Normen entsprechen.¹⁸⁰

Die Philosophie trägt seit der Antike dieses Bild des vernunftbegabten Mannes*, dessen rationale Fähigkeiten ihm erlauben das politische Leben mitzugestalten, während die Frau* als Wesen dargestellt wird, das einer Führung bedarf und dessen Spielraum sich auf das Heim beschränkt. Von Aristoteles über Kant bis Freud lässt sich dieses Bild finden. Die Literatur verfestigt es, indem von der Frau* als Opfer, Objekt der männlichen Begierde oder treuen Ehegattin erzählt wird. Mit Freud wurde die Frau* innerhalb der Psychoanalyse überhaupt lange als mangelhaft und in der Passivität und Emotionalität verhaftet beschrieben, was sie weniger zur Freiheit befähigt als ihr männliches Gegenüber.¹⁸¹

Diese Diskurse legen offen, wie die Idee von Freiheit in enger Verschränkung mit der männlichen Norm historisch und kulturell konstruiert wurden. Die Vorstellung, dass das männliche Subjekt aufgrund seiner Vernunftbegabung die Freiheit leben kann, führt zu der Annahme, dass das weibliche Subjekt im Gegensatz dazu geführt werden muss, was ihre Freiheit stark einschränkt. Diskurse, welche in Form von Mythen, wie sie Beauvoir beschrieben hat, und anderen Narrativen, wie der Biologie, Literatur und Psychoanalyse, wirken, sind Machtinstrumente, die Normen setzen und abweichenden Identitäten Freiheit verwehren. Hier zeigt sich die Fragilität der Freiheit in der Ambivalenz der Sprache: sie vermag es, wie es Butler darlegt, Identitäten zu unterdrücken und disziplinieren aber auch anzuerkennen. Sie schaffen in ihren Werken „Das andere Geschlecht“ und „Das Unbehagen der Geschlechter“ eine Darlegung von Freiheit, die von diskursiven und institutionellen Normen strukturiert und determiniert wird. Sowohl Simone de Beauvoirs Kritik an patriarchalen Strukturen als auch Judith Butlers kritische Analyse der Heteronormativität zeigen, dass Freiheit nur innerhalb der Grenzen hegemonialer Diskurse und Institutionen gelebt werden kann. Strukturelle Unfreiheit, die die individuelle Entfaltung, das eigene Sein ein- und beschränkt, wird durch diese Normen erzeugt.

¹⁸⁰ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*; Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*.

¹⁸¹ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 11.

Die Notwendigkeit, innerhalb eines vorgegebenen normativen Rahmens zu agieren, welcher derselbe ist, der Freiheit beschränkt, offenbart die Fragilität der Freiheit. Sie ist stets prekär und wie Beauvoir und Butler anschaulich gezeigt haben, durch normative, diskursive und institutionelle Rahmenbedingungen bedroht. Berlin und Arendt haben gezeigt, dass jede Form der Freiheit durch äußere und innere Zwänge begrenzt ist und die Pluralität und das politische Handeln braucht, um zu existieren. Beauvoir und Butler haben eindrucksvoll gezeigt, dass diese inneren und äußeren Zwänge stark von Geschlechter- und Körnernormen geprägt sind und so auch die Pluralität, die Freiheit nach Arendt braucht, verhindert.¹⁸²

Beauvoir formuliert in ihrem Werk einen einschärfenden Imperativ, der dazu auffordert, sich neu mit der Freiheit, insbesondere mit Blick auf „eine Gruppe von Individuen [die] in Unterlegenheit gehalten wird“¹⁸³, auseinanderzusetzen. Im Denken Beauvoirs werden die Möglichkeiten eines Individuums von dessen Freiheit bestimmt, weshalb es eine Befreiung von der, die Möglichkeiten einschränkenden, Situation braucht, um Freiheit zu erlangen. Die französische Philosophin artikuliert die Befreiung sowohl als Befreiung hin zu einer negativen Freiheit, im Sinne einer Freiheit die frei von Zwängen und Unterdrückungen ist, als auch eine positive Freiheit, im Sinne einer Freiheit der Möglichkeit zur Selbstverwirklichung und schließlich Transzendenz. Wirtschaftliche Unabhängigkeit, gleiche Bildungschancen und rechtliche Gleichstellung wie Männer* sind für Beauvoir essentielle Voraussetzungen für die Überwindung von Unfreiheit und die Realisierung von Freiheit im Sinne der Fähigkeit, autonom über die eigenen Lebensentwürfe zu entscheiden.¹⁸⁴

Für Butler muss Freiheit mehr als nur die Abwesenheit von äußeren Zwängen und die Möglichkeit zur Entfaltung leisten. Wie Simone de Beauvoir sieht es auch Butler so, dass Freiheit eine kollektive Anstrengung braucht. Freiheit muss leisten, die konstitutiven Bedingungen von Subjektivität und Identität miteinzubeziehen, um die diskursiv vermittelten Normen, die uns als geschlechtliche Subjekte hervorbringen, neu zu gestalten. Freiheit braucht die kritische Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen, die in der restriktiven Konstruktion von Geschlecht und Identität wirken, um diese Verhältnisse zu transformieren.¹⁸⁵

Wie lassen sich Beauvoir und Butler politphilosophisch einander fruchtbar machen?

Wie gezeigt wurde, legen sowohl Simone de Beauvoir als auch Judith Butler Machtstrukturen offen, die durch die Disziplinierung von Geschlechterrollen und Körpern, Freiheit beschränken.

¹⁸² Vgl. Arendt, *vita activa*, S. 164.

¹⁸³ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 20.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. S. 841-881.

¹⁸⁵ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 209-218.

Zur Überwindung der Binarität von Geschlecht und den damit verbundenen Ausschlüssen von Freiheit bietet es sich an, gewisse Leerstellen durch komplementäre Aspekte in ihren Theorien einander fruchtbar zu machen. Vor dem Hintergrund einen queeren Freiheitsbegriff zu entwickeln, der normative Machtstrukturen überwindet, scheint ihre Kombination ein fundiertes Gerüst zu schaffen.

Simone de Beauvoirs Bild von Weiblichkeit, welches sie in „Das andere Geschlecht“ zum Ausdruck bringt, ist das eines Produkts sozialer und kultureller Prozesse, die zu einer biologisch verankerten Realität führen. Darin steckt die Annahme den Körper als zentralen Ort der Unterdrückung zu betrachten, wo ein Weniger an Freiheit festgeschrieben wird. Simone de Beauvoir bleibt dabei in einer binären Geschlechterlogik verhaftet, weshalb sie alles außerhalb dieser Logik vernachlässigt. Diese Leerstelle lässt sich durch Judith Butlers Theorie der Performativität, welche sie in „Das Unbehagen der Geschlechter“ formuliert, ergänzen. Butler dekonstruiert durch ihre Annahme, dass Geschlecht performativ hervorgebracht wird, das binäre Geschlechterverständnis und eröffnet Raum für fluidere und nicht-binäre Identitäten. Mit der Aneignung des Queer Begriffs sollte genau diese Idee der nicht-binären Zwangsheterosexualität transportiert werden. Queer soll einen offenen Raum, der nicht hierarchisiert und wertet, ausdrücken, das Geschlecht von seiner Vorgegebenheit befreit und einfordern, dass dies nicht nur eine Befreiung von dieser Vorgegebenheit ist, sondern auch eine Befreiung von einem Weniger an Freiheit. Demgegenüber erinnert uns Simone de Beauvoir bei der Konstruktion eines Queeren Freiheitsbegriffs an die körperliche Erfahrung von Unterdrückung, die Butler zwar nicht, wie sie in ihrem Werk von Körper von Gewicht erneut ins Zentrum rückt, vollständig ignoriert, aber doch in den Hintergrund treten lässt. Ihre phänomenologische Perspektive vermag es, den körperlichen Erfahrungen eine zentrale Rolle im Kampf um Freiheit zuzusprechen. Diese Ergänzung verdeutlicht, dass Freiheit nicht nur durch die Dekonstruktion diskursiver Normen, also eine strukturelle Ebene, sondern auch die individuelle Existenz nicht ganz außen vorgelassen werden darf. Während Butler den Fokus ihrer Analyse stark auf das Jetzt legt, nimmt Beauvoir die Ebene der Historizität von Freiheit in den Blick, damit füllt sie eine für die Entwicklung eines Queeren Freiheitbegriffs wichtige Leerstelle. Beauvoir skizziert eindrucksvoll, wie patriarchale Strukturen über Jahrtausende hinweg Freiheit mit den Kategorien männlich, privilegiert, heterobinär und weiß ausbuchstabiert haben. Hier lässt sich Butlers Forderung, Binarität diskursiv „aufzuweichen“, auf den Begriff der Freiheit übertragen, mit dem Ziel Freiheit mit dem Begriff Queer zu öffnen.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*; Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*.

Teil V – Zur Frage „Queerer Freiheit“

5. Queere Freiheit

„Die politische Freiheit unterscheidet sich also von der philosophischen Freiheit dadurch, daß sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist.“

Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes

Anhand der drei W-Fragen – WARUM, WAS, WIE – soll den oben angeführten Leitfragen nachgegangen werden, deren Beantwortung schließlich mehr als die Summe seiner Teile ergeben soll. Mit der Frage des WARUM, soll der Notwendigkeit eines queeren Freiheitsbegriffs nachgegangen werden, was den Blick zunächst auf die Unfreiheit von Personen, die von der hegemonialen Norm abweichen, lenkt. Daran anschließend soll das WAS, in Rückgriff auf die Frage, was Freiheit leisten muss, verhandelt werden. Um schließlich, in Beauvoirs und Butlers feministischer Tradition, eine enge Verschränkung von Theorie und Praxis aufrechtzuerhalten, soll ein Vorschlag für das WIE skizziert werden. Anders ausgedrückt soll die Praxis einer queeren Freiheit definiert werden.

Weshalb aber schlägt die vorliegende Arbeit vor den Begriff der Freiheit neu beziehungsweise um den Begriff Queer erweitert zu denken? Kurz: *WARUM* braucht es einen Queeren Freiheitsbegriff?

In Rekurs auf die zu Beginn dieser Arbeit angeführten Autoren Isaiah Berlin, Jean Paul Sartre und die Autorin Hannah Arendt lassen sich, wenngleich sie kein deckungsgleiches Verständnis von Freiheit entwerfen, deren Ansätze in zentrale Anliegen konvergieren. Eine Synergie dieser drei Freiheitskonzepte lässt sich auf den Prinzipien der Pluralität sowie der Autonomie entwickeln. Arendt und Berlin erkennen in ihren Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Freiheit, dass diese nur in der Interaktion mit Anderen, also im Gemeinsamen, entstehen und entfaltet werden kann, weshalb es sowohl die Pluralität als auch die Gewährung eben dieser braucht. Damit wird die Natur der Freiheit als relationales Konzept beschrieben, das nicht nur die Abwesenheit von Zwang oder die Fähigkeit zur Mitbestimmung beschreibt, sondern welches auch die Möglichkeit der eigenen Seinsweise formuliert, das heißt, die Möglichkeit sich selbst zu entwerfen.¹⁸⁷

Begonnen wurde die vorliegende Arbeit mit der Erwähnung einer kleinen Auswahl politischer Versammlungen, die für eine Anklage des vom Verlust unterschiedlicher Freiheiten geprägten Lebens stehen. Ein Nicht-Entsprechen der als universal verstandenen männlichen

¹⁸⁷ Vgl. Arendt, *vita activa*, S. 167. ; Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 76.

und heterobinären Norm macht ein Gleich an Freiheit unmöglich. Im Grunde zeigen diese politischen Versammlungen die von Simone de Beauvoir und Judith Butler politisch, strukturell, systematisch und institutionell bedingt beschriebenen Zustände, in denen bestimmten Teilen der Bevölkerung weniger Möglichkeiten eröffnet werden als anderen, sich frei zu bewegen, zu urteilen, zu denken und sich zu entwerfen. Eben weil sie, mit Beauvoir gesprochen, als Andere markiert werden und dadurch in der, der Transzendenz untergeordneten Immanenz, gehalten werden. Es kann als ein Aufgebehren gegen ein Verständnis von Freiheit, das in einer Freiheitstradition steht, welches von einem männlich-heterobinär verfassten Subjekt ausgeht, gelesen werden. Der Akt der Selbstentwerfung, als ein Akt der Transzendenz, stößt im Hinblick auf Simone de Beauvoir und Judith Butler, dann an seine Grenzen, wenn er sich von der männlich heterobinären Norm an sich entfernt. Diese „Entfernung“ vollzieht sich zu einem wesentlichen Teil auf einer körperlichen Ebene, da diese die erste für uns wahrnehmbare „Einteilungskategorie“ ist. Mag sich diese als allgemeingültig verstandene Norm im Iran etwas anders ausgestalten als in den USA oder in Westeuropa, ist der Ort des „Männlichen“ der Bereich des hierarchisch Höhergestellten, des Bestimmenden, des Rationalen, kurz das Subjekt der Freiheit, weshalb sich trotz geografischer Unterschiede das Subjekt der Freiheit im Bereich des Männlichen verorten lässt. Damit offenbart sich, dass sich das universelle Verständnis von Freiheit in der gegenwärtigen Diskussion als äußerst fragmentarisch erweist.¹⁸⁸

„Normen als Normen fallen uns nur auf, wenn wir ihnen nicht entsprechen, wenn wir nicht hineinpassen, ob wir es wollen oder nicht. Wer eine weiße Hautfarbe hat, hält die Kategorie Hautfarbe für irrelevant, weil im Leben eines Weißen in der westlichen Welt Hautfarbe irrelevant *ist*. Wer heterosexuell ist, hält die Kategorie sexuelle Orientierung für irrelevant, weil die eigene sexuelle Orientierung im Leben eines Heterosexuellen irrelevant sein *kann*. Wer einen Körper besitzt, in dem er oder sie sich wiedererkennt, dem erscheint die Kategorie Geschlecht selbstverständlich, weil dieser Körper niemals in Frage gestellt wird.“¹⁸⁹

Ausschlüsse von Freiheit sind keine überwundenen Relikte aus dem antiken Griechenland, wo das Recht auf Identität und Mitbestimmung Männern* vorbehalten war und Frauen*, Sklaven und Fremde von einem Mehr an Freiheit ausgeschlossen wurden, sondern setzen sich bis heute in Form binärer und hierarchischer Strukturen fort. Diese duale Denkweise, die sich tief in die

¹⁸⁸ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*; Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*.

¹⁸⁹ Emcke, Caroline: *Wie wir begehren*, 6. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer, 2016 S. 21.

sozialen Strukturen und Diskurse eingebettet hat, bestimmt maßgeblich, wer als frei betrachtet wird und wer nicht. Das Binäre wurde zu einem grundlegenden Konzept menschlicher Gesellschaften erhoben, da sich aus scheinbar genuinen Ursprüngen und Ursachen menschlicher Konstitution ableiten lässt, wer ein Recht auf Freiheit hat und wer nicht. Der Einfluss der Macht auf die Freiheit manifestiert sich in der Produktion sowie Aufrechterhaltung eines binären Rahmens, der unser Denken und unser Verständnis von Freiheit festlegt.¹⁹⁰

Hier soll Isaiah Berlins Frage ein weiteres Mal Eingang in die vorliegende Arbeit finden, da sie für die Beantwortung der Frage „Queerer Freiheit“ die richtige Frage stellt:

„Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung* aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere?“¹⁹¹

Diskursiv erzeugte Normen, die die Bedingungen, für ein hierarchisierendes Weltverständnis festlegen, erlauben die Kontrolle oder Einmischung, die, wie Berlin es nennt, „jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere.“¹⁹²

Im Hinblick auf den Freiheitsdiskurs, wurde der Begriff der Freiheit historisch eng mit dem modernen Verständnis von Subjekt entwickelt. Das Subjekt der Freiheit wird in der philosophischen Literatur, in der Mythologie, später auch in der Psychoanalyse als autonom und rational beschrieben, mit welchem traditionellerweise nicht ein weibliches, sondern immer männliches Subjekt gemeint war und ist. So wird ein bestimmtes Subjekt für die Gewährung von Freiheit privilegiert, nämlich ein weißes, männliches und heterobinäres Subjekt. Dies hat sich als diskursiv produzierte Norm fest in unserer Gesellschaft etabliert und sorgt dafür, dass Freiheit kein vorgegebener Zustand ist, sondern ein Effekt von Machtstrukturen, die festlegen, wer frei sein kann und wer nicht. Während zahlreicher Frauen*rechtsbewegungen wurden Frauen* als irrational, emotional und daher unfähig zu politischer Teilhabe stigmatisiert. Die Unterstellung der Unmündigkeit wurde als Legitimation für die Verweigerung von Freiheit missbraucht.

Zusammengefasst kann auf die Frage, warum es einen Queeren Freiheitsbegriff braucht, die Antwort gegeben werden, dass durch den tief in unsere Gesellschaft reichenden binären Rahmen, bestimmte Machtverhältnisse aufrechterhalten werden, die viele Seinsarten von Freiheit ausschließen. Aus der daraus resultierenden Notwendigkeit ist die Entwicklung des

¹⁹⁰ Vgl. ebd. S. 229.

¹⁹¹ Berlin, 2017, S. 74.

¹⁹² Ebd. S. 74.

Begriffs Queere Freiheit als Vorschlag zu verstehen, binäre Strukturen aufzubrechen und zu destabilisieren, damit neue Formen des Denkens und Seins möglich werden.

Die Queer-Theory bietet eine Antwort auf die Frage, WAS geändert werden muss, um die Rahmenbedingungen zu verändern, an. Nach Judith Butler ist Realität diskursiv vermittelt, das heißt die Sprache, die wir verwenden, hat eine produktive Wirkung.¹⁹³

„Ein Diskurs ist stets kultur-, kontext- und zeitspezifisch und stellt einen mehr oder weniger kohärenten Wissenskörper dar. Das spezifische Wissen über die Welt, das einem Diskurs inhärent ist, ermöglicht und limitiert gleichzeitig ihr Verständnis. Diskurse sind damit nicht nur gesprochene Sprache, sie sind Systeme des Denkens und Sprechens, die die Wahrnehmung der Menschen von der Welt konstituierten, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen.“¹⁹⁴

Als Beispiele für diese produktive Wirkung nennt Butler etwa Sprechakte wie „oh, it’s a boy“ oder „Ich erkläre sie zu Mann* und Frau*“. Mit diesen Aussagen werden Lebensentwürfe mitkonstruiert. Die performativen Handlungen erzeugen ein binäres System, in das Körper zwangsläufig eingeordnet werden, die als Teil der Norm oder als Abweichung definiert werden, mit all den realen Folgen.¹⁹⁵ Aus dieser Perspektive ergibt sich die Frage: Wie muss sich Sprache ändern, damit Freiheit für alle gedacht werden kann? Der Ausdruck Queere Freiheit fordert die Vielfalt der Identitäten und Lebensweisen anzuerkennen und Raum für Pluralität zu schaffen. Sprache kann hegemoniale Normen verändern, transformieren und neu denken. Denken wir nur etwa an den Begriff Queer selbst.

Insofern Queer ein Begriff ist, der seinem Wesen nach ständig dazu angehalten ist, terminologische Festschreibungen und definitorische Grenzen zu überwinden und zu überschreiten, um nicht in hierarchischen und identitätsnormativen Fesseln gefangen zu bleiben, ist eine exakte Definition, mit einer eindeutigen Bedeutung nicht so einfach auszumachen. Übersetzt man queer vom englischen ins deutsche, bedeutet er so viel wie seltsam, merkwürdig, komisch. Er wurde auch als Schimpfwort gegenüber jenen Menschen, die nicht der Norm der „Mehrheitsgesellschaft“ entsprechen, verwendet. Seine Bedeutungsaneignung und damit auch Bedeutungsveränderung zeigen somit auch Verschiebungen und Diskontinuitäten gesellschaftlicher Entwicklungen. So wurde sich der

¹⁹³ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 49-53.

¹⁹⁴ Klapeer, „queer.contexts“, S. 41.

¹⁹⁵ Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 165-189.

ursprünglich als Schimpfwort gebrauchte Begriff in den 1970er und 1980er Jahren von dem Gay Liberation Movement und dem lesbischen Feminismus als Selbstbezeichnung angeeignet. Er sollte als umbrella term dienen, der ein weniger von Ausschlüssen geprägtes Bündnis denken sollte. Neue Aktionsformen, Methoden und Strategien waren die Folge.¹⁹⁶

„Queer bedeutet in einem politischen Sinne eine kritische Befragung von Politiken und Organisationsformen politischer Bewegungen (...) als auch von gesellschaftlichen Normalitäten und Institutionen, in denen Heterosexualität und die Eindeutigkeit von „Mann“ und „Frau“ vorausgesetzt und gleichzeitig produziert werden. Queer steht damit für eine provokative antiassimilatorische Haltung gegenüber der (heterosexuellen) Mehrheitsnorm und befragt die Grenzen von lesbisch-schwulen Minderheitenpolitiken und feministischen Politiken, da Forderungen, die „im Namen“ einer Gruppe erhoben werden, diese mit hervorbringen und gleichsam stabilisieren.“¹⁹⁷

Durch die Aneignung des Begriffs bekam dieser eine inklusive produktive Schlagkraft, welche seither sowohl im universitären Bereich als auch innerhalb politischer Prozesse ihre Wirkung entfalten konnte. Mehr Menschen wurde so nicht nur der Begriff, sondern auch diese Art der Freiheit zugänglich.

Ein Queerer Freiheitsbegriff, inspiriert von der Dekonstruktion normativer und patriarchaler Strukturen durch die zwei Denker:innen, bietet die Möglichkeit, Freiheit neu und anders zu denken. Im Sinne Beauvoirs und Butlers muss Freiheit nicht lediglich von äußeren Zwängen befreien, sondern darüber hinaus auch die Bedingungen von Subjektivität und Identität neu verhandeln, um restriktive Machtverhältnisse zu verändern, die plurale Freiheit verhindern. Queer als Begriff und Idee beschreibt die Möglichkeit, Freiheit jenseits hegemonialer und normativer Verpflichtungen zu denken, indem er einerseits normative Identitäten dekonstruiert und andererseits andere und offene Formen des Gemeinsamen schafft und zulässt.¹⁹⁸ Durch die Verwendung des Begriffs im wissenschaftlichen Raum oder bei Versammlungen fungiert er als wiederholter performativer Akt des Widertands und als Ausdruck von Freiheit, da er die Freiheit, zu sein, darstellt. Queere Freiheit demonstriert, dass das Subjekt der Freiheit nicht exklusiv männlich sein darf, sondern nur ein Subjekt von vielen ist.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Vgl. Klappeer, „queer. contexts“, S. 13-14.

¹⁹⁷ Ebd. S. 14.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. 13-34.

¹⁹⁹ Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, Kapitel: „Auf dem Weg zur Befreiung“, S. 841-900. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Kapitel: „Von der Parodie zur Politik“, S. 209-218.

Mit Hannah Arendt gesprochen muss unser Politikverständnis auf der Idee basieren, Pluralität als Notwendigkeit jeden politischen Handelns zu verstehen. Somit endet für die Philosophin politisches Handeln dort, wo wir beginnen, unsere Pluralität zu zerstören.

„Aber wie kann ein epistemisch/ontologisches Regime in Frage gestellt werden?“²⁰⁰

„Es ist in Vergessenheit geraten: Das Vokabular einer inklusiven, offenen Gesellschaft ist zunehmend ausgehöhlt oder verdrängt worden. Wir müssen wieder ausbuchstabieren, was das heißen kann und soll: im Plural zu existieren. Wenn wir wollen, dass das Miteinander einen Sinn ergibt – und zwar nicht nur für jene, die Schweinefleisch essen, sondern für alle –, dann müssen wir eine Sprache und Praktiken und Bilder finden für diese Pluralität. Nicht nur für die, die immer schon sichtbar und erwünscht waren, sondern auch für die anderen, über deren Erfahrungen oder Perspektiven gern geschwiegen wird.“²⁰¹

Dieser Absatz findet sich in Carolin Emckes Buch „Gegen den Hass“ im Kapitel „Lob des Unreinen“. Mit dem Versuch einer Definition des Begriffs „Queere Freiheit“ wird in gewisser Weise dem von der Philosophin geforderten Versuch des Ausbuchstabierens eines inklusiven, offenen, pluralen Freiheitsbegriffs entsprochen. Es ist der Versuch eine Idee von ihrem patriarchalen und damit heterobinären und hegemonialen Erbe zu befreien und sie in eine offene, inklusive und vor allem plurale Denkweise zu überführen. Ein Versuch einer bis wenigstens in die Antike zurückreichenden Idee eine neue Sprache, alternative Bilder und damit verbundene performative Akte und Praktiken, wie sie Judith Butler fordert, zu reichen. Im Sinne des poststrukturalistischen Theorems, Sprache als offenes und prozesshaftes System zu denken, welches für Bedeutungsveränderungen zulässig ist, soll Freiheit durch den Begriff Queer, welcher sich ebenfalls als antiessentialistisch und divers versteht, erweitert werden, um Freiheit als Begriff und Idee zu öffnen. Das Subjekt der Freiheit, soll durch Sprache nicht länger nur männlich und heterobinär gedacht werden, sondern auch als Queeres Subjekt der Freiheit.²⁰²

Körper, die zuvor als Abweichung markiert und damit zum Angelpunkt von Unfreiheit gemacht wurden, können sich daraus emanzipieren und als Queer und damit antiessentialistisch verstehen, was den Ausgangspunkt für neue, bunte Allianzen, wie es jede Form der Demonstration braucht, schafft. Durch performative Handlungen, wie neue Sprachbilder, Versammlungen oder andere Formen des Ausdrucks, kann das, was als abweichend und anders

²⁰⁰ Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 8.

²⁰¹ Emcke, *Wie wir begehren*, S. 196-197.

²⁰² Vgl. Klapeer, „queer.contexts“, S. 40.

markiert wurde, zu etwas Gemeinsamen transformiert werden. Die Ergänzung des Wortes Freiheit ist im Grunde ein Versuch des Aufzeigens, Aufbegehrens, Sichtbarmachens, Befreiens von alten Traditionslinien von Freiheit, die von einer männlich-privilegierten Norm ausgehen. Der Begriff muss evolutionär verändert und als Skript etabliert werden, das sich kulturell, sozial und institutionell niederschlägt und eine neue Geschichte von Freiheit erzählt.

6. Ausblick

Inwieweit wir frei von äußeren Eingriffen und Zwängen sind und inwiefern wir frei sind, uns so zu entfalten, zu bewegen, zu sprechen, schlicht zu sein, hängt in großem Maße davon ab, wie sehr wir als Teil der vorherrschenden Dominanzgesellschaft entsprechen, welche binär und männlich geprägt ist. Freiheiten werden durch hegemoniale Normabweichungen eingeschränkt. Wir denken in Freiheitsbegriffen seit der Antike – aber wir denken sie aus einer dominanzgesellschaftlichen Perspektive und kaum plural und Queer. Mit dem Erscheinen Queerer Körper im öffentlichen Raum, wird die Freiheit aus ihren normativen Zwängen gehoben und, wenn auch manchmal nur für Momente, als Freiheit gelebt, welche nicht bei den Körpergrenzen endet.

In Bezug auf Freiheit hat Isaiah Berlin geschrieben:

„Nur ein sehr vulgärer historischer Materialismus leugnet die Gewalt von Ideen und behauptet, Ideale seien nichts anderes als verkappte materielle Interessen. Vielleicht werden politische Ideen ohne den Druck gesellschaftlicher Kräfte tatsächlich nicht recht lebendig: sicher ist aber, dass diese Kräfte, sofern sie sich nicht in Ideen kleiden, blind und richtungslos bleiben.“²⁰³

Um gesellschaftliche Kräfte frei zu setzen, brauchen Ideen eine gemeinsame Sprache und gemeinsame performative Akte, die für alle gültige Normen ableiten können, da wie bereits Judith Butler es in „Das Unbehagen der Geschlechter“ zum Ausdruck gebracht hat, Diskurse eine produktive Wirkung haben, mit der wir unsere Wirklichkeit mitgestalten können.

Ich hoffe mit dieser Arbeit einen kleinen Denkanstoß für jene, die diese Arbeit lesen, zu geben. Mindestens aber hat es meine eigene Sichtweise, mein Verständnis von Freiheit, nachhaltig verändert, weshalb meine Arbeit gerne als Versuch gelesen werden kann, eine provozierende Perspektive auf scheinbare Selbstverständlichkeiten einzunehmen. Queer ist ein radikaler und notwendiger Schritt mit einer disruptiven Wirkung, wenn wir diesen sprachlich, institutionell, politisch und sozial ausdehnen.

Abschließend stellt sich noch die grundsätzliche Frage, ob wir eine Gesellschaft sein wollen, die Lügen kultiviert, nämlich immer dann, wenn Menschen ihr wahres Selbst verstecken müssen, um sich den hegemonialen Normen zu fügen, oder ob wir nach einer pluralen Gesellschaft streben, die sein und lieben zulässt.

²⁰³ Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 73.

Literaturverzeichnis

Al-Youssef, Muzayen; Hagen, Lara: „Gleichberechtigung. Wo queere Menschen immer noch diskriminiert werden“, in: DerSTANDARD 16.07.2023
<https://www.derstandard.at/story/3000000174858/wo-queere-menschen-immer-noch-diskriminiert-werden>, (05.08.2023)

APA, red: „Frauenrechte. Abtreibungsurteil löst Welle der Proteste in den USA aus“, in: DerSTANDARD, 25.06.2022
<https://www.derstandard.at/story/2000136883277/abtreibungsurteil-loest-welle-der-proteste-in-den-usa-aus> (05.02.2023)

APA: „Slowakei. Protest nach Mordanschlag auf Gay-Bar in Bratislava“, in: DerSTANDARD. 17.10.2022, <https://www.derstandard.at/story/2000140028252/protest-nach-mordanschlag-auf-gay-bar-in-bratislava> (05.02.2023)

Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 8. Aufl.. München: R. Piper & Co. Verlag 1967.

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft : Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 8. Aufl.. München: Piper 2001.

Arendt, Hannah: *Die Freiheit, frei zu sein*. Übers. v. Andreas Wirthensohn. Mit einem Nachwort von Thomas Meyer. München: dtv 2018.

Arendt, Hannah: „Zwischen Vergangenheit und Zukunft“, in: Ursula Lutz (Hg.): *Übungen im politischen Denken*. München; Zürich: Piper 2011.

Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: Schink, Philipp (Hg.): *Freiheit*. Erste Aufl.. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 73-117.

Brokmeier, Peter: „Hannah Arendts philosophischer Begriff des Politischen“, in: Horster, Detlef (Hg.): *Verschwindet die politische Öffentlichkeit?* Weilerswist 2007.

Bublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius 2002, S. 70-74.

Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. 1. Aufl.. Berlin: Suhrkamp 2016.

Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. 5. Aufl.. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. 22. Aufl.. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2021.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. von Karin Wördemann. 11. Aufl.. Berlin: Suhrkamp 2021 S. 51-87.

Combs, Mary Beth: „*A Measure of Legal Independence*“: *The 1870 Married Women's Property Act and the Portfolio Allocations of British Wives*. Aufl. 65. Cambridge University Press 2005.

Dallinger, Helene: „Warum das neue Abtreibungsgesetz für Polen eine historische Reform wäre“, in: DerSTANDARD 25.01.2024.
<https://www.derstandard.at/story/3000000204603/warum-das-neue-abtreibungsgesetz-fuer-polen-eine-historische-reform-waere> (03.02.2024)

De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. 25. Aufl.. Beinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2022.

Emcke, Caroline: *Wie wir begehren*, 6. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer 2016.

Frehse, Lea: „Tod von Mahsa Amini. Schwester, Tochter, Frau“, in: *Zeitonline*, 21.09.2022, <https://www.zeit.de/2022/39/mahsa-amini-tod-iran-protest> (05.02.2023.)

Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. 44. Aufl.. München: dtv 2017.

Hermeter, Daniela: „Revisited: Die Klassiker der feministischen Theorie“, in: *Medienportal, uni:view Magazin (Archiv)Wissenschaft & Gesellschaft*, 2011, <https://medienportal.univie.ac.at/uniview/wissenschaft-gesellschaft/detailansicht/artikel/revisited-die-klassiker-der-feministischen-theorie/>.
<https://www.derstandard.at/story/2000136883277/abtreibungsurteil-loest-welle-der-proteste-in-den-usa-aus>.

Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM): „Iran: Entrechtung mit System“, in: Internationale Gesellschaft für Menschenrechte. Frankfurt am Main: 07.03.2019. <https://www.igfm.de/frauen-im-iran/> (07.07.23)

Klapeer, M. Christine: „queer. contexts. Entstehung und Rezeption von Queer Theory in den USA und Österreich“, in: Erna, Appelt; Günther, Pallaver; Erika Thurner (Hg.) *Demokratie im 21. Jahrhundert*. Band 6. Innsbruck; Wien; Bozen: Studienverlag 2007.

Kleine Zeitung: „Normaldenkende Menschen. Niederösterreich: Gender-Erlass für Landesverwaltung liegt vor“, in: Kleine Zeitung. 21.07.23, https://www.kleinezeitung.at/politik/innenpolitik/6308768/Normaldenkende-Menschen_Niederoesterreich_GenderErlass-fuer (25.07.23)

Parbey, Celia: „Rassismus. Brauchen Schwarze Frauen ein bestimmtes Äußeres, um aufzusteigen?“, in: zeit, 15.12.2020. <https://www.zeit.de/zett/politik/2020-12/rassismus-weiblichkeit-sexualisierung-gender-studies-denise-bergold-caldwell/seite-2>. (07.09.2023)

Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin: „Außer der Reiche. Die Macht der Kategorien. Kritische Überlegungen zur Intersektionalität“, In: Klaus, Elisabeth; Liebsch, Katharina; Oloff, Aline; Othmer, Regine; Riegraf, Birgit; Schrödl, Jenny; Thomas, Tanja (Hg.): *Feministische Studien*. Band 28. De Gruyter 1982, file:///C:/Users/schwa/Downloads/10.1515_fs-2010-0113.pdf. 2010.

Ramondi, Francesca: *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press 2014.

Schaffer, Johanna: „Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung“, in: Schade, Sigrid; Wenk, Silke (Hg.): Studien zur visuellen Kultur. Band 7. Bielefeld: transcript Verlag 2008.

Schumacher, Bernard N.: „Philosophie der Freiheit. Einführung in Das Sein und das Nichts“, in: Ottfried, Höffe: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. 2. Aufl.. Berlin: Akademie Verlag, 2014, S. 1-17.

science, ORF.at: Flucht aus der Sklaverei. 22.03.2019.
<https://science.orf.at/v2/stories/2971648/> (07.07.23)

Smith, Barbara: *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom*, Rutgers University Press, 1998.

Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink Verlag 2010.

Smith, Barbara: *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom*. Rutgers University Press 1998.

Woolf, Virginia: *Ein Zimmer für sich allein*. Übers. v. Kröning Christel. Zit. nach Finch Anne. München: Anaconda Verlag 2020/2021.

Yuval-Davis, Nira: *Intersektionalität und feministische Politik, Feministische Studien*, Band 27, 2009, file:///C:/Users/schwa/Downloads/fs-2009-0106.pdf.

Zach, Angelika: Frauen machen Geschichte. Geschichte der sozialdemokratischen Frauenbewegung. Wien: 2003. <https://frauenmachengeschichte.at/familienrechtsreform-der-70er-jahre/> (07.07.23)

Zehetner, Bettina: „Philosophischer Blick“, in: Frauen* beraten Frauen* (Hg.): *Freiheit und Feminismen. Feministische Beratung und Psychotherapie*. Gießen: Psychosozial Verlag 2019.

Zerilli, M. G., Linda: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien – Berlin: Verlag Turia + Kant 2010.