

SUSANNE MOSER (Wien)

**Sartres und Beauvoirs Antinaturalismus
als Kritik am Geschlechterverhältnis in der Moderne**

**Sartre's and Beauvoir's Antinaturalism
as Critique of the Concepts of Gender Relations in Modernity**

Abstract

Sartre's and Beauvoir's antinaturalism can be seen as the rejection of the attribution of some particular "nature" to specific social groups in order to deny essential aspects of their human being or even of their humanity as such. Since the existential approach starts from the lived experience and includes praxis as a crucial factor of becoming oneself, it makes possible to show some phenomena of human being and human relations that remains invisible on the abstract philosophical level. One of these central phenomena is gender, respectively gender relations, and the interconnected mechanisms of oppression and social exclusion. The aim of the article is to reconstruct Sartre's and Beauvoir's antinaturalist conceptions and to compare it in order to articulate their consequences for the gender problematic.

Keywords: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, antinaturalism, gender relations, human being

In einem Interview mit Margaret Simons aus dem Jahr 1985 betont Beauvoir, dass sie in einer Hinsicht immer mit Sartre übereingestimmt und seine diesbezügliche Auffassung übernommen habe: "Wir glaubten nie an eine menschliche Natur." (Simons 1999, 94) Sie sei jedoch noch darüber hinausgegangen, indem sie auf den geschlechtlichen Aspekt dieser Problematik hinwiesen habe: so wie es keine menschliche Natur gebe, so gebe es auch keine "weibliche Natur". (Schwarzer 1999, 58) In ihrem 1949 erschienen Werk *Das andere Geschlecht* unternimmt Beauvoir eine fundamentale Kritik an der patriarchalen Gesellschaft, welche Frauen aufgrund ihrer Natur zur Anderen gemacht und in die Sphäre der Immanenz hineingedrängt hat, während den Männern allein Transzendenz und Freiheit vorbehalten blieb. Bei Sartre hingegen finden wir kaum explizite Auseinandersetzungen mit Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen gegenüber Frauen. Was rechtfertigt daher dazu, auch bei Sartre von einer Kritik am Geschlechterverhältnis der Moderne zu sprechen?

Jean-Paul Sartre als kritischen Denker

Eines von Sartres Lieblingsthemen, bis hin in sein Spätwerk, ist die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, ausgehend von der Tatsache, dass sich eine partikuläre Klasse, nämlich die bürgerliche, als die universelle setzt. Seine Kritik gegenüber den von ihm als formal angesehenen Menschenrechten rührt daher, dass Freiheit und Gleichheit als Privileg und Machtinstrument der nunmehr gegenüber dem Adel zur Herrschaft gekommenen bürgerlichen Klasse gegen das Proletariat eingesetzt wurde. In seiner Flaubertstudie führt Sartre einen der Gründe für die objektive Neurose der Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf den Legitimationsnotstand des Bürgertums nach den Junimassakern von 1848 zurück. In diesen habe sich offenbart, dass der Universalitätsanspruch Bürgertums nichts anderes als der Herrschaftsanspruch einer partikulären Klasse ist, die ihre Herrschaft auf der Unterdrückung des Proletariats gründet. Axel Honneth sieht schon in Sartres früheren Essays, die er zur antikolonialistischen Bewegung der "négritude" verfasst hatte, die Thematisierung eines quasineurotischen Verhaltensschemas: "während die Kolonisatoren die Selbstverachtung, die sie gegenüber sich selbst empfinden, weil sie die Eingeborenen systematisch entwürdigen, nur durch Zynismus oder gesteigerte Aggression verarbeiten können, vermögen die Kolonialisierten die 'täglichen Beleidigungen' allein durch die Spaltung ihres Verhaltens in die beiden Teile einer rituellen Überschreitung und einer habituellen Überanpassung zu ertragen." (Honneth 1992, 251) Um untereinander überhaupt zu irgendeiner Form der sozialen Interaktion in der Lage zu sein, muss der Kolonialherr den Eingeborenen als menschliche Person anerkennen und zugleich missachten, wie dieser den Status eines Menschen verlangen und gleichzeitig verleugnen muss. Bereits hier, so Honneth, ziehe Sartre den Begriff "Neurose" als Bezeichnung derjenigen Art von sozialer Beziehung heran, die aus einer wechselseitigen Dementierung von gleichzeitig erhobenen Anerkennungsansprüchen resultiere.

Interessant hinsichtlich unserer Fragestellung ist, dass die Geschlechterproblematik sowohl bei Sartre, als auch bei Honneth in einer auffälligen Art und Weise fehlt. Sartre zeigt zwar den schon von Marx als Hauptwiderspruch der Moderne angesehenen Ausschluss des Proletariats auf, geht jedoch nicht auf den von Marx festgestellten "Nebenwiderspruch" ein, der in der Unterdrückung der Frauen besteht. Honneth begründet die völlige Absenz der Geschlechterproblematik in seinem Buch *Kampf um Anerkennung* damit, dass dies seinen Argumentationsrahmen gesprengt und zudem noch seinen "gegenwärtigen Kenntnisstand erheblich überstiegen" (ebd., 9) hätte. Elf Jahre später, nämlich 2003, war er dann doch so weit: in *Umverteilung oder Anerkennung?* erweiterte er sein Blickfeld durch die Diskussion mit Nancy Fraser nunmehr auch auf das Geschlechterverhältnis (Fraser/Honneth 2003). Bei Sartre hingegen können wir nicht von einer solchen ursprünglichen

Blindheit gegenüber der Geschlechterproblematik sprechen. Ja ganz im Gegenteil: wenn wir Beauvoirs Selbstzeugnissen in ihren Tagebüchern Glauben schenken dürfen, dann war es Sartre, der ihr in diversen Gesprächen zu allererst die Augen hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses geöffnet hatte: "Dass ich eine Frau bin, hat mich in keiner Weise behindert. 'Für mich', sagte ich zu Sartre, 'hat das sozusagen keine Rolle gespielt.' – 'Trotzdem sind Sie nicht so erzogen worden wie ein Junge: Das muss man genauer untersuchen.' Ich untersuchte es genauer", schreibt Beauvoir in ihrer Autobiographie der *Lauf der Dinge*, "und machte eine Entdeckung: Diese Welt ist eine Männerwelt, meine Jugend wurde mit Mythen gespeist, die von Männern erfunden worden waren, und ich hatte keineswegs so darauf reagiert, als wenn ich ein Junge gewesen wäre. Mein Interesse war so groß, dass ich den Plan einer persönlichen Beichte fallen ließ, um mich mit der Lage der Frau im Allgemeinen zu befassen." (Beauvoir 1966, 97) Statt wie ursprünglich geplant, ein Buch über sich zu schreiben, widmete sich Beauvoir im Alter von 39 Jahren erstmals der Frage, was es denn überhaupt bedeutet, eine Frau zu sein.

Das Geschlechterverhältnis in der Moderne

Während im 18. Jahrhundert Frauen in manchen Ländern Europas als gleichwertig angesehen wurden, – wir wissen z.B. dass bei Kant auch Frauen studiert haben, – wurden die Frauen trotz ihrer aktiven Teilnahme an der Französischen Revolution danach wesentlich schlechter gestellt als Jahrzehnte zuvor. Der Frau wurde eine ganz bestimmte Natur zugeschrieben, wodurch sie – im Gegensatz zum Mann, dessen Wesen mit der allgemeinen Bestimmung des Menschen weiterhin zusammenfiel – nunmehr fast ausschließlich über ihr Geschlecht und dessen Aufgabe zur Erhaltung der Gattung definiert wurde. Ein paradigmatisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Hegel, der im §166 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* behauptet:

Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines erfordern, sind sie nicht gemacht. (Hegel 1970)

Das Ansetzen am biologischen Geschlecht als ontologische Kategorie, wie dies bei Hegel der Fall ist, wurde in den bürgerlichen Philosophien der Moderne – welche Freiheit und Gleichheit aller Menschen postulierten – notwendig, um den Ausschluss der Frauen legitimieren zu können. Damit entwickelte die bürgerliche Gesellschaft ein Geschlechtermodell, mit dem sie sich von vornherein in einen tiefen Widerspruch verstrickte: während der Mann in der bürgerlichen Gesellschaft – in Abgrenzung zum Geburtsrecht des Adels – sich erst "zu machen", d.h. durch Selbstbehauptung und persönliche Leistung seinen Platz und seine

Anerkennung in der Welt zu erringen hatte, wurde der Frau aufgrund ihrer Natur diese Möglichkeit genommen. Als Personen, so wird argumentiert, seien zwar alle Menschen gleich, betrachte man jedoch den konkreten Menschen, der zum Beispiel über mehr oder weniger Besitz verfüge oder von Natur aus anders ausgestattet sei, wie eben die Frau, dann bewege man sich auf der Ebene der Besonderheit und diese sei eben die der Ungleichheit – ein Versuch der Legitimation des politischen Ausschluss von Arbeitern und Frauen im gesamten 19. Jahrhundert und auch noch darüber hinaus (ebd., §49).¹

Sartres Existentialismus als Antinaturalismus

Sartres Existentialismus radikalisiert die Konzepte der Moderne, indem die Existenz, das Subjekt und die Freiheit vom Begriff des Menschen als menschlicher Natur entkoppelt und als bewegliche ontologische Grundstruktur jedes einzelnen Menschen angesehen wird: jeder Mensch ist eine historisch-werdende und bis ans Lebensende nie endgültig bestimmte Transzendenz und Freiheit. Der Mensch ist nicht das was er "ist", sondern das, was er aus sich macht. "Der Mensch, wie ihn der Existentialist sieht", schreibt Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, "ist nicht definierbar, weil er zunächst nicht ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen." (Sartre 1994, 120; vgl. Raynova 2002) Sartre versteht die philosophisch-theologische Tradition dahingehend, dass sie von einem Schöpfer-Gott ausgeht, der – vergleichbar einem Handwerker, der einen Gegenstand gemäß dem Begriff den er im Kopf hat herstellt – im Geiste schon den Begriff des Menschen enthält, den er später konkret erschafft. Wenn der Handwerker einen bestimmten Gegenstand herstellt, lässt er sich von einem Begriff, man könnte auch sagen von einem Zweck leiten, um nach einem bestimmten Herstellungsverfahren, das auch ein Teil des Begriffs ist, diesen zu produzieren. Die Essenz dieses Gegenstands geht dabei der Existenz voraus, der Begriff ist bereits vorhanden, bevor der konkrete Gegenstand existiert. Wir haben es hier, betont Sartre, mit einer technischen Betrachtung der Welt zu tun, bei der die Produktion der Existenz vorausgeht. Analog dazu schaffe auch Gott den Menschen entsprechend einem Begriff; der individuelle Mensch sei dann nur die Verwirklichung eines bestimmten Begriffs, der im göttlichen Verstand enthalten sei. Im 18. Jahrhundert werde innerhalb des philosophischen Atheismus zwar die Vorstellung Gottes beseitigt, der Gedanke, dass das Wesen der Existenz vorausgehe, aber beibehalten. Ob bei Diderot, Voltaire

¹ Bei Immanuel Kant wird die Herrschaft des Mannes über die Frau – trotz grundsätzlicher Freiheit und Gleichheit beider – von der natürlichen Überlegenheit der Mannes über die Frau und den verschiedenen Zwecken, die sie zu erfüllen haben, abgeleitet (Kant, 1993, §26; Siehe dazu auch: Moser, 2001).

oder auch bei Kant: "Der Mensch", so Sartre, "ist Besitzer einer menschlichen Natur; diese menschliche Natur, die den Begriff vom Menschen ausmacht, findet sich bei allen Menschen wieder." (Sartre 1994, 120) Der Antinaturalismus von Sartre besteht darin, nicht mehr von diesem Konzept der menschlichen Natur auszugehen. Der Mensch ist vielmehr dazu verurteilt, sich selber zu gestalten und zu schaffen:

Der Mensch ist in jedem Augenblick, ohne Halt und Hilfe, dazu verurteilt, den Menschen zu erfinden. (ebd., 125)

Beauvoirs Kritik am Geschlechterverhältnis in der Moderne

Was bedeutet nun der Sartresche Antinaturalismus für das Geschlechterverhältnis? Es würde bedeuten, dass es – so wenig wie es eine Natur des Menschen gibt – auch keine Natur der Frau gibt. Alle Zuschreibungen aufgrund einer wie immer gearteten Natur der Frau, werden dadurch hinfällig.²

Im *Anderen Geschlecht* vertritt Beauvoir die These, dass die Weiblichkeit weder Wesen noch Natur ist, sondern eine auf Grund gewisser physiologischer Gegebenheiten von der Gesellschaft geschaffene Situation. (Beauvoir 1995, 311)

Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Die gesamte Zivilisation bringt dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten hervor. Nur die Vermittlung anderer kann ein Individuum zum *Anderen* machen. Solange das Kind für sich existiert, vermag es sich nicht als geschlechtlich differenziertes Wesen zu begreifen. (Beauvoir 1992, 334)

Beauvoir stellt also ihre Überlegungen in einen größeren gesellschaftlichen und historischen Horizont und – und in ständiger Auseinandersetzung mit Sartre – betont sie die Bedeutung der Situation für das Freiheitsverständnis. In ihrem Tagebuch *In den besten Jahren* beschreibt sie die Diskussionen, die sie mit Sartre schon während der Zeit seines Fronturlaubes über dessen Entwurf zum *Das Sein und das Nichts* führte:

An den folgenden Tagen diskutierten wir Teilprobleme, vor allem das Verhältnis zwischen Situation und Freiheit. Ich hielt dafür, dass hinsichtlich der Freiheit, wie Sartre sie definierte – nicht stoische Resignation, sondern aktives Überwinden des Gebe-

² Beauvoir geht es nicht nur darum, den Frauen die gleichen Rechte wie den Männern zu zugestehen – wie dies ja bereits das Anliegen der ersten Frauenbewegung war – sondern vielmehr darum, den Mythos der Weiblichkeit, der den Frauen eine ganz bestimmte Natur zuordnen will, zu dekonstruieren. Beauvoir darf daher nicht in die Schublade einer Gleichheitsfeministin gesteckt werden, sondern nimmt die weiteren Phasen der feministischen Theoriebildung bereits vorweg (siehe Moser 2002; vgl. Raynova 1999).

nen –, die Situationen nicht gleichwertig sind. Welche Möglichkeiten zur Überwindung hat die Frau, die in einen Harem eingesperrt ist? Sogar diese Abgeschlossenheit könne man auf verschiedene Weise erleben, sagte Sartre. Ich blieb hartnäckig und gab nur halben Herzens nach." (Beauvoir 1995, 373)

Rückblickend fasst Sartre seine eigene Entwicklung seit *Das Sein und das Nichts* in einem Interview aus dem Jahr 1970 in einer einzigen Formel zusammen: "Das Leben hat mich die Macht der Dinge gelernt." (Sartre 1972, 99) Es komme ihm nun nahezu skandalös und unglaublich vor, dass er Sätze wie: "Egal wie auch immer die Umstände sein mögen, man immer frei wäre zu wählen, ein Verräter zu sein oder nicht" (ebd., 100) geschrieben habe. Dieser Heroismus der Resistance sei später der Erkenntnis gewichen, dass es ausweglose Situationen gebe. In diesem Sinne kann es Menschen geben, die gänzlich durch die Situation konditioniert werden. Dennoch, betont Sartre, glaube er nach wie vor daran, dass der Mensch immer noch etwas aus dem machen könne, was man aus ihm gemacht habe. Es komme auf die kleine Bewegung an, die aus einem sozial total konditionierten Wesen eben eine Person mache, die nicht die Totalität ihrer Konditionierungen übernimmt. (ebd., 101)

Beauvoir stellt im *Anderen Geschlecht* – ganz im Sinne des existentialistischen Antinaturalismus – das Frausein selbst in Frage. Es ist nicht so, dass man schon als Frau zur Welt kommt, man wird es erst: Zum Einen, indem man selber dazu beiträgt, bestimmten Rollenerwartungen zu entsprechen und zum Anderen, indem man durch die Situation dazu gezwungener Maßen zur Frau gemacht wird. Die Existenz, das Aus-sich-etwas-machen, geht der Essenz, dem Ergebnis voraus. Weitaus stärker als Sartre betont Beauvoir die soziale Situation, welche dieses Zur-Frau-gemacht-werden bestimmt.

Beauvoir orientiert sich darüber hinaus aber sehr wohl an einem universellen Begriff des Menschen und an einer menschlichen Natur.³ Diese zieht sie heran, um ihre Kritik am Geschlechterverhältnis der Moderne aufzuzeigen.⁴

³ Betrachtet man das Spätwerk von Beauvoir, dann fällt auf, dass sich das von ihr vertretene Menschenbild ändert: von einer stark handlungs- und leistungsorientierten Sichtweise in *Das andere Geschlecht*, wo sie die Frauen auffordert, sich durch ihre Projekte konkret als Subjekte zu setzen, hin zu einer Betonung der menschlichen Würde unabhängig von einer bestimmten Leistung in ihrem Spätwerk *Das Alter*. Es geht ihr darum, dass Menschen auch im Alter noch Menschen bleibt, dass das „entmenschlichten Alter“ (Beauvoir 1997, 9), das sie Ende der 1960er Jahre in Frankreich vorfindet, verschwindet. Menschenwürdig ist eine Situation für Beauvoir dann, wenn der Mensch auch im Alter Mensch bleiben kann, „ohne eine Herabwürdigung erfahren zu haben“ (Beauvoir 1997, 467) Dafür wäre laut Beauvoir jedoch eine radikale Umwälzung der Gesellschaft notwendig, in der es keine Ausbeutung mehr gibt und die Gesellschaft nicht atomisiert wäre.

⁴ In meinem Buch *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir* vertrete ich die These, dass Beauvoirs Konzept der Frau als der „absolut Anderen“ die speziellen Mechanismen des Ausschlusses in der Moderne aufzeigt, während Beauvoir den Versuch unternimmt, allgemein gültige Unterdrückungsmechanismen gegenüber Frauen aller Kulturen und aller Zeiten aufzuzeigen. (Moser 2002, 14)

Der Vorteil, den der Mann besitzt, und der für ihn von Kindheit an spürbar ist, besteht darin, dass seine Berufung als Mensch keinen Widerspruch zu seiner Bestimmung als Mann darstellt. Durch die Gleichsetzung von Phallus und Transzendenz ergibt es sich, dass seine sozialen oder geistigen Erfolge ihm ein männliches Prestige verleihen. Er ist nicht gespalten. Von der Frau dagegen wird verlangt, dass sie sich, um ihre Weiblichkeit zu erfüllen, zum Objekt und zur Beute macht, das heißt, auf ihre Ansprüche als souveränes Subjekt verzichtet. (Beauvoir 1992, 844)

Die Bestimmung des Menschen als Freiheit und Transzendenz gelte nur für Männer. Dieser Konflikt, so Beauvoir, bestehe auch dann noch fort, wenn die Frau sich befreit habe, ja mehr noch, er charakterisiere in besonderer Weise die Situation der befreiten Frau. Sie muss jetzt nämlich zur Kenntnis nehmen, dass die Wahl ihrer selbst als autonome Aktivität mit ihrer Weiblichkeit in Konflikt gerät: "Die unabhängige Frau – und vor allem die Intellektuelle, die ihre Situation denkt – leidet in ihrer Eigenschaft als Frau unter einem Minderwertigkeitskomplex." (ebd., 847)

Karen Vintges sieht hierin eine Parallele von Beauvoirs Werk und ihrem persönlichen Leben: beide hätten sich um das Problem der relativen Identität von Frauen gedreht. Der Versuch der Lösung dieses Problems habe Beauvoirs Philosophieren zu einer Passion werden lassen, schreibt sie in ihrem Buch *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*. (Vintges 1996, 177) Für Beauvoir sei es wesentlich gewesen, als Frau angenommen zu werden. Allein ihre lebenslange Beziehung zu Sartre habe garantieren können, dass sie den Status als Frau trotz ihrer Intellektualität nicht verloren habe. Beauvoir habe es nicht gewagt, ihr Werk als ein philosophisches zu positionieren, da sie annahm, dass die Identität als Philosophin ihre Identität als Frau gefährden würde. (ebd., 175) Vintges steht hier stellvertretend für eine Anzahl von Beauvoirforscherinnen, die verzweifelt eine Erklärung dafür suchen, warum Beauvoir Sartre das Feld der Philosophie gänzlich überlassen und sich bloß als seine Schülerin verstanden habe. Beauvoirs diesbezügliche Selbstinszenierung war wohl auch einer der Gründe warum *Das andere Geschlecht* von Anfang an nicht als ein philosophisches Werk eingestuft, sondern der Soziologie zugeordnet wurde. Dies entspricht, unter anderem, auch der bisweilen noch heute vertretenen Ansicht, dass die Ebene der Geschlechtlichkeit kein genuin philosophisches Terrain konstituieren könne.

Feministische Kritik an Sartres Existentialismus

Im Zuge der seit den 1970iger Jahren einsetzenden akademischen feministischen Forschung, insbesondere der neu entstandenen feministischen Philosophie, wurde die volle Dimension der philosophischen Begrifflichkeit, die den Geschlechterasymmetrien zugrunde liegt, sichtbar. Dabei zeigte sich, das durchaus ambivalente Verhältnis der feministischen

Forschung zu Sartre. Sartre hatte es dieser ja auch nicht gerade leicht gemacht. Sein Versuch in *Das Sein und Nichts* eine existentielle Psychoanalyse zu entwerfen, hatte ihn zu Aussagen hinreißen lassen, die sein gesamtes Werk zunächst als sexistisch erscheinen ließen. Ausdrücke wie: "Das Klebrige ist die Rache des An-sich. Eine süßliche, weibliche Rache" (Sartre 1991, 1041-1042) oder "die Obszönität des weiblichen Geschlechtsorganes ist die alles *Klaffenden*: es ist ein *Ruf nach Sein* wie überhaupt alle Löcher" (ebd., 1049) hatte bereits 1962 die Kritik William Barretts nach sich gezogen. In seinem Buch *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy* zeigte er, dass das An-sich-sein und das Für-sich-sein mit traditionellen Geschlechterrollen behaftet sei: das An-sich-sein, verstanden als Immanenz werde als weiblich gedeutet, während das Für-sich-sein als männliches Projekt der individuellen Wahl sich von der Natur, die ihm als Bedrohung seiner Freiheit erscheine, losreißen wolle (Barrett 1962, 254-255). Wie, so wird man sich jetzt fragen, kann man bei Sartres Philosophie dann überhaupt von einem Antinaturalismus hinsichtlich des Geschlechterverhältnis sprechen und inwieweit ist Sartres Werk für die feministische Philosophie dann insgesamt verwertbar?

Hazel Barnes, die amerikanische Übersetzerin von *Das Sein und das Nichts*, war eine der ersten, die in den 1990iger Jahren den Versuch einer Rehabilitierung innerhalb des feministischen Diskurses wagte: es seien seine Bilder in der existentiellen Psychoanalyse die sexistisch seien, nicht jedoch seine Ideen (Barnes 1990). In zunehmendem Ausmaß wurden Parallelen gesehen zwischen Sartres Ansätzen und denjenigen der feministischen Theorie (siehe Murphy 1999; Raynova 2010). Die Betonung der individuellen Erfahrung, der grundsätzlichen Situiertheit des Menschen, sowie der unhintergehbaren Körperlichkeit stellen Eckpfeiler sowohl einer Philosophie des Geschlechterverhältnisses als auch derjenigen Sartres dar.

Sartres Beitrag könnte darin gesehen werden, dass er die bis dahin in der Philosophie vernachlässigte und als irrelevant angesehene Geschlechtlichkeit explizit thematisiert hat. Im Gegensatz zu den Hauptvertretern der phänomenologischen und existenzphilosophischen Tradition, in der Sartres Denken sich bewegte, namentlich Edmund Husserl, Martin Heidegger und Gabriel Marcel, welche die Geschlechtlichkeit des Menschen vollkommen ausblendeten, bezog Sartre die Sexualität in *Das Sein und das Nichts* im Rahmen der Begierde als fundamentale Struktur des Für-Andere-seins ontologisch mit ein. (Sartre 1991, 670) "Damit es mein Fleisch und das Fleisch des anderen gibt, muss das Bewusstsein vorher in die Gussform der Begierde fließen. Die Begierde ist ein ursprünglicher Modus der Beziehungen zum Anderen, der den andern als begehrenswertes Fleisch auf dem Hintergrund einer Welt der Begierde konstituiert." (ebd., 687) In der "sexuellen Haltung" sieht Sartre ein "ursprüngliches Verhalten gegenüber Anderen" (ebd., 709), wobei er bei der Sexualität von einem Skelett spricht, das zumeist jedoch hinter den Strukturen des ur-

sprünglichen Entwurfs verborgen bleibt. (ebd., 710) Dies bedeute jedoch nicht, "dass die verschiedenen Haltungen des Menschen bloß der Sexualität entlehnte Verkleidungen sind, sondern dass die Sexualität sich als ihre Grundlage in sie integriert und dass sie sie einschließen und überschreiten wie der Kreisbegriff den des Segments einschließt und überschreitet, das sich um einen seiner Endpunkte, der fest bleibt, dreht." (ebd.) In *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer* bezieht Sartre dann verstärkt die sozialen Faktoren mit ein, die bei der Formierung der Geschlechtlichkeit eine Rolle spielen. Er zeigt, wie Genet durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse in seiner Sexualität festgelegt und als Päderast ein für allemal gebrandmarkt und in die Passivität gedrängt wurde (Sartre 1986, 177ff).

Ist die Sexualität ein notwendiges Merkmal der Existenz?

Beauvoir distanziert sich im *Anderen Geschlecht* von der Behauptung Sartres, dass die Sexualität "koextensiv mit der Existenz" sei. (Beauvoir 1992, 63) Für Beauvoir ist die Sexualität, so wie wir sie jetzt leben nicht notwendig mit der menschlichen Existenz und mit der Fortpflanzung verbunden. In der Natur gibt es verschiedene Arten der Fortpflanzung: durch Zellteilung, durch Selbstbefruchtung; auch gebe es verschiedene Formen von Hermaphroditismus. Beim Menschen, so Beauvoir, werden die Geschlechter und die Beziehung zueinander dadurch bestimmt, dass sie sexuell aktiv sind, "aber diese Aktivität ist nicht notwendigerweise in der Natur des Menschen enthalten." (ebd., 31) Auch wenn das In-der-Welt-sein unwiderlegbar das Vorhandensein eines Körpers bedinge, so sei es doch nicht erforderlich, dass der Körper diese oder jene besondere Struktur habe. Ein Bewusstsein ohne Körper, ein unsterblicher Mensch seien absolut undenkbar, eine unsterbliche oder körperlose Existenz wäre nicht mehr das, was wir einen Menschen nennen. Hingegen wäre eine Gesellschaft, die sich durch Parthenogenese fortpflanzt oder aus Hermaphroditen besteht, vorstellbar. Während die Erhaltung der Art als ontologisch begründbar angesehen werden könne, dürfe, so Beauvoir, jedoch die notwendige Differenzierung der Geschlechter daraus nicht abgeleitet werden. Von der Notwendigkeit der Fortpflanzung der Gattung dürfe nicht darauf rückgeschlossen werden, dass die Menschheit aus zwei Geschlechtern zusammengesetzt sei. Die Fortpflanzung könne eines Tages auch anders erfolgen. (ebd.)

Beauvoir nimmt also die Möglichkeit einer Gesellschaft an, die nicht mehr nach Geschlechtern differenziert. Aufgrund neuer Reproduktionstechnologien wäre es denkbar, dass die Gesellschaft nicht mehr nach Geschlechtern unterscheidet, weil dies für die Fortpflanzung und den Bestand der Menschheit nicht mehr erforderlich wäre. Die Gesellschaft hätte es dann nicht mehr nötig, an der Heterosexualität und an der Paarbildung

Mann-Frau festzuhalten, um die Reproduktion zu garantieren. Zudem wäre es denkbar, dass auch die Körper selbst eine Veränderung erfahren würden, wodurch keine eindeu-

tige Geschlechtszuschreibung mehr möglich wäre. Natürliche Verhältnisse scheinen zwar jeder Veränderung zu trotzen, in Wirklichkeit jedoch "ist die Natur ebensowenig eine unwandelbare Gegebenheit wie die historische Realität." (Beauvoir 1992, 15)

Beauvoir spricht damit weit über ihre Zeit hinaus Themen an, die heute von Relevanz sind, Neue Reproduktionstechnologien ermöglichen es Sexualität und Fortpflanzung voneinander zu trennen. Beim Phänomen der Transsexualität zeigt sich, dass das Geschlecht auch mit der Selbstwahrnehmung, wie man sich selbst empfindet und wählt, zusammenhängt. Beauvoir spricht explizit davon, dass die Frau nur in dem Maße weiblich ist, "wie sie sich als solche empfindet. (...) Nicht die Natur definiert die Frau: sie definiert sich selbst, indem sie die Natur in ihr Gefühlsleben einbezieht." (Beauvoir 1992, 62)

Wo liegen nun die Grenzen der Wahl? Kann ich mich als Mann oder als Frau wählen? Wie weit wird meine Selbstwahrnehmung und die damit zusammenhängende Wahl durch die Situation bestimmt oder zunichte gemacht? Wie weit kann mein individueller Entwurf die Situation überschreiten? Darf ich meinen Frauenkörper verwerfen und ihn dann als männlich wählen, was mit Hilfe der heutigen Medizin sehr wohl möglich ist? Oder ist es vielleicht gar nicht mehr notwendig, diesen chirurgischen Schritt zu setzen? Könnte ich mein Sein als Mann wählen und trotzdem meinen weiblichen Körper behalten? Beauvoir ist an diesen Fragen sowie am Aspekt einer geschlechtslosen Gesellschaft nur sehr am Rande interessiert, aber sie bringt diese ins Spiel, um die Komplexität der gesamten Fragestellung zu betonen.

Sartres Konzept der Serialität und der *groupe en fusion*

Die radikale Antinaturalismus- und Antiessentialismusdebatte im Umfeld von Dekonstruktivismus und Postmoderne hat dazu geführt, das Subjekt des Feminismus, das Frausein, selbst zu hinterfragen. Nicht nur wurden Zweifel geäußert, dass es so etwas wie eine homogene Kategorie Frau gibt, in der sich alle Frauen, wiederfinden könnten, es wurde auch die Gefahr aufgezeigt, dass vorgegebene fixe Identitäten, wie diejenigen des Frauseins, dazu führen könnten, bestehende Machtverhältnisse zu reproduzieren und zu verfestigen. Wofür sollten Frauen dann aber noch kämpfen, wenn es – extrem formuliert – gar keine Frauen mehr gibt?

Sartres Konzept der Serialität hat in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit feministischer Forschung in den 1990er Jahren auf sich gezogen. Sein Konzept der Serialität aus der *Kritik der dialektischen Vernunft*, könnte, so Iris Young, einen Ausweg aus diesem Dilemma bieten, denn die Serialität basiere bei Sartre nicht auf der Identität von Personen, sondern auf der Tatsache, dass ihre Aktivitäten um dieselben Objekte herum aufgebaut sind, wie zum Beispiel die Menschenmenge, die auf einen Bus wartet, oder Ra-

dio hört. Auch wenn die Serie "Frauen" nicht so einfach dimensioniert sei wie diese Beispiele, so sieht Young dennoch Frauen als Individuen an, die um ganz bestimmte Aktivitäten, Strukturen und Objekte herum positioniert sind. (Young 1999, 200-228) Zu diesen gehören nicht nur alle Körperpraktiken, sondern auch sämtliche Anordnungen des öffentlichen Raumes, bis hin zur Organisation der Arbeit. Heterosexualität und Arbeitsteilung nach Geschlechtern prägen diese historisch gewachsenen und institutionalisierten Strukturen und bestimmen nicht nur den Handlungsspielraum der Individuen, sondern positionieren diese zugleich als Frauen und Männer. Für die Frauenpolitik könnte dies den Vorteil bringen, dass das Frausein nicht mehr als Wesen, bzw. einheitliche Substanz, welcher spezifische Attribute inherent sind, sondern als eine Serie von Frauen, die nur zufälligerweise miteinander verbunden sind aufgrund einer gemeinsamen Praxis und nicht durch ein gemeinsam gesetztes und dauerhaftes Projekt. Auf dem Hintergrund dieser gemeinsamen Serialität erwache jederzeit die Möglichkeit einer festeren Gruppenbildung, wenn es darum gehe politische Forderungen durchzusetzen, ohne jedoch der prinzipiellen Offenheit der Serie zu verlieren.

Auffällig ist, dass im feministischen Kontext, die Offenheit der Serie und die Möglichkeit, von einer festen Gruppe wiederum in die Serialität zu wechseln als etwas Positives gesehen wird, während bei Sartre der Übergang von der Serialität zur Gruppe "als Sieg des Menschen" durch das Sichselbstsetzen als gemeinsame Freiheit gefeiert wird. Es scheint sich hier etwas zu zeigen, das die gesamte Geschlechterproblematik durchzieht: die männliche Erfahrung der militärischen Disziplinierung und des gemeinsamen Kampfes auf Leben und Tod einerseits, und die weibliche Erfahrung alltäglichen zwischenmenschlichen Umgangs miteinander, verbunden mit der Fähigkeit Leben hervorzubringen, andererseits.

Betrachten wir Sartres Spätwerk, insbesondere die *Kritik der Dialektischen Vernunft*, dann fällt auf, dass – abgesehen von Einzelbeispielen wie der schwangeren Arbeiterin, die den Verstrickungen innerhalb ihre Klasse nicht entkommen kann und ihr Kind abtreiben muss (Sartre 1967, 250) – die Frauen im ersten Band der *Kritik der dialektischen Vernunft* kaum vorkommen. Sartres berühmtes Beispiel für eine gelungene wechselseitige Form der Anerkennung beschreibt eine revolutionäre Praxis: den Sturm auf die Bastille. In der ablaufenden Schlacht, so Sartre, haben wir eine absolute Wechselseitigkeit zwischen der Gruppe und dem Individuum, insofern jedem als Einzelnen als freier Totalität ermöglicht wird, sich im gemeinsamen Ziel zu verwirklichen. (ebd., 422) Die Totalisierung der Gruppe geschieht durch Blut und Schweiß, sie objektiviert sich durch die Vernichtung und das Niederschmettern der Feinde. (ebd., 438) Nach ihrem Sieg sieht sich jedoch die Gruppe der Gefahr der Auflösung ausgesetzt: anstelle der Gefahr von außen tritt nun der Eid, der die Gruppe weiterhin zusammenhalten soll. In diesem Akt der wechselseitigen Affirmation manifestiert sich nach Sartre die wahre Geburtsstunde der Menschlichkeit:

Das ist der Beginn der Menschlichkeit. (...) wir sind *die Gleichen*, weil wir zum selben Zeitpunkt aus dem Schlamm herausgekommen sind; wir sind also, wenn man will, eine besondere Art, die durch eine plötzliche Mutation in einem bestimmten Moment aufgetaucht ist, aber unserer spezifische Natur vereinigt uns, insofern sie Freiheit ist. Anders gesagt, unser *gemeinsames Wesen* ist nicht in jedem eine *identische Natur*, sondern im Gegenteil, die vermittelte Wechselseitigkeit der Bedingungen. (ebd., 464)

Sartre betont, dass wir den Anderen nicht nur als einen notwendigen Komplizen, sondern als Bruder erkennen:

Diese Brüderlichkeit ist nicht, wie man es manchmal unsinnigerweise darstellt, auf die physische Ähnlichkeit gegründet, insofern sie die eigentliche Identität der Naturen ausdrückt. Warum soll denn eine Erbse in einer Konservenbüchse der Bruder einer anderen Erbse derselben Büchse sein? Wir sind Brüder, insofern nach dem schöpferischen Akt des Eides wir *unsere eigenen Söhne* sind, unsere gemeinsame Erfindung. (ebd., 465)

Wo sind nur die Frauen geblieben, wird man sich nach alledem fragen? Sartre lässt jedenfalls keinen Zweifel aufkommen, dass die von ihm beschriebene revolutionäre Praxis der Menschwerdung eine Praxis ist, die von Männern vollzogen wird, von Männern, die den Wunsch hegen, sich selbst, d.h. als ihre eigenen Söhne, unabhängig von Frauen, zu erschaffen. Hazel Barnes weist darauf hin, dass Sartre, statt des männlichen Begriffes *filis* für Sohn, auch das neutrale Wort *enfants* (Kinder) verwenden hätte können. Sartre scheint es aber gerade darum zu gehen, das männliche Feld gegenüber dem weiblichen abzustecken und zwar über die militärischen und kriegerischen Vorgangsweisen, in denen Männer sich zu Bündnissen über Eidesleistungen zu wechselseitiger Hilfs- und Beistandsleistung verpflichten. Im Unterschied zum mittelalterlichen Lehenseid wird der Eid jedoch unter Gleichen, d.h. unter Brüdern abgeschlossen:

Da jeder Eid durch den Eid aller bedingt ist, da es letztlich der Eid aller ist, der in jedem die Freiheit des gemeinsamen Individuums *in seinem Inert-sein* begründet, ist die Anerkennung gleichzeitig in jedem Anerkennung seiner Freiheit durch die Freiheit des anderen und Affirmation der *Zugehörigkeit zur Gruppe*. (ebd., 463)

Eine Gruppe *ist nicht*: sie totalisiert sich unaufhörlich und verschwindet durch Auseinanderbrechen (Zerstreuung) oder durch Verknöcherung (Trägheit). (ebd., 433)

Gerade deshalb ist der Eid notwendig, um zu verhindern, dass es zu einem Rückfall in die Serialität kommt, in der jeder für den Anderen nur noch ein Anderer ist.

Nicht zuletzt aufgrund des von Sartre gewählten Beispiels des Sturmes auf die Bastille und seiner wiederholten Betonung dessen, dass wir es hier mit etwas ganz Neuem zu tun haben, scheint er die Entstehung der neuen souveränen Nationen im Blick zu haben. Er

habe, so schreibt er, den Fall des 14. Juli 1789 gewählt, weil es sich hier tatsächlich um eine neue Gruppenbildung handelt, die eine gewohnte Serialität in der Homogenität einer fusionierenden Stadt auflöst. Dieser Gruppentyp bringe sich selbst als seine eigene Idee hervor: sie ist die *souveräne Nation*. Sartres Beschreibung der Entstehungsbedingungen moderner Nationalstaaten zeigt sehr gut, dass es in den modernen Demokratien zunächst einmal um die Etablierung einer Herrschaft von Brüdern ging.⁵ Bis zur bürgerlichen Revolution wurde Herrschaft nicht explizit über das Geschlecht definiert: adelige Frauen konnten sehr wohl die Herrschaft über Männer innehaben. Der verweichlichten und verweiblichten Welt des Adels, die den Frauen allzu viel Macht und Einfluss zukommen ließ, wurde nun die bürgerliche Welt des männlichen Kampfes auf dem Weg zur Beherrschung nicht nur der Natur, sondern der ganzen Welt durch Arbeit und Technik gegenübergestellt. Diese Herrschaft, zumindest dem Postulat nach, wurde auf alle Männer ausgedehnt und richtete sich nicht mehr gegen andere Männer, sondern gegen alle Frauen und gegen die Natur, die nunmehr als etwas explizit Weibliches angesehen wurde. Das Subjekt der Herrschaft wird in der Moderne zu einem männlichen Subjekt, das die Frau als die absolut Andere konstituiert und damit ausschließt.⁶

Sartres Beispiel einer revolutionären Gruppe, in der es sich um Männer handelt, die als Brüder zu einer gemeinsamen Erfahrung der Geburtsstunde der Menschlichkeit finden, zeigt, dass er der Geschlechtlichkeit des Menschen eine fundamentale Rolle zuschreibt. In einem Interview über die Rolle von männlicher Aggression und Gewalt in der Sexualität äußerte sich Sartre 1973 dahingehend, dass es einer ganz anderen Art von Männern bräuchte, als sie heute anzutreffen sind um sagen zu können, dass es kein aggressives Verhalten in der männlichen Sexualität gebe und dass es sich dabei nicht um den Wunsch handle, die Frauen zu vergewaltigen. Es liege an den Frauen und der Frauenbewegung dahingehend zu wirken, dass der Sexualakt nicht mehr als ein Vergewaltigungsakt ausgeführt werde. In

⁵ Der Mord am Vater durch die Söhne, wie ihn Freud in *Totem und Tabu* darstellt (Freud 1974), kann meines Erachtens nach nicht nur als ein archaisches Drama angesehen werden, das sich in unseren Seelen erhalten hat, vielmehr stellt es eine Realität der Moderne dar, welche die Herrschaft des Vaters, sowohl in Form des Königs als auch in Form des Pater Familias, der uneingeschränkt über seine Söhne herrschte, in eine Herrschaft der Brüder, in der alle Männer gleich sind, umgewandelt hat.

⁶ Rada Ivekovic weist in ihrem Bericht über den Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien darauf hin, wie stark die Herstellung einer nationalen Identität mit Ausschlussmechanismen und Gewalt gegenüber Frauen verbunden ist. Je aggressiver der jeweilige Nationalismus sei, desto heroischer und männlicher sei seine Mythologie. Sie vertritt die These, dass trotz des (symbolischen) Todes des Vaters dessen gemeinsames Ursprungsprinzip unter der Herrschaft der Brüder beibehalten worden sei. Alles, was nicht diesen gemeinsamen, "reinen" Ursprung in sich trägt, wird als das Andere abgewehrt und bekämpft. Die Frauen, die nicht so ohne weiteres mit dem genealogisch Anderen (dem Vater) identifiziert werden können, stellen in diesem System aufgrund ihrer Andersheit eine ständige Bedrohung dar.

dem Moment, wo die Frauen die Männer von ihrer Tendenz zur Vergewaltigung befreit hätten, würden sich auch die Frauen ändern: es würde eine andere Art von Frau entstehen.

Führt uns dies zu der Annahme, dass Sartre doch so etwas wie eine "Natur" des Mannes und der Frau annimmt? Sartre scheint allerdings davon auszugehen, dass diese ursprüngliche Natur oder Veranlagung veränderbar ist und dass es Möglichkeiten gibt – durch das Engagement der Frauen – den "neuen Mann" zu schaffen, was zeitgleich jedoch damit verbunden ist, dass auch die Frauen selber nicht mehr die Gleichen bleiben.

Schlussfolgerungen

Der Antinaturalismus von Sartre und Beauvoir wendet sich dagegen, Menschengruppen aufgrund der Zuschreibung einer gewissen "Natur" wesentliche Aspekte des Menschseins oder sogar das Menschsein selber abzuspochen. Da der existentialistische Zugang von der Erfahrung ausgeht und die Praxis als wesentlichen Faktor mit einschließt, wird es möglich Phänomene sichtbar zu machen, die auf einer abstrakten Ebene der Begrifflichkeit verborgen bleiben. Eines dieser Phänomene ist das Geschlechterverhältnis und die mit damit einhergehenden Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen. Beauvoir betont, dass sie – ebenso wie Sartre – nie an eine menschliche Natur geglaubt habe, ja mehr noch, dass es darüber hinaus auch keine "weibliche Natur" gebe. Beauvoir geht soweit die Kategorie Frau selbst und die grundsätzliche Aufteilung der Menschheit in zwei Geschlechter in Frage zu stellen. Auch sieht sie im Gegensatz zu Sartre die Sexualität nicht als einen notwendigen Aspekt der menschlichen Existenz an, da Fortpflanzung nicht unbedingt mit Sexualität verbunden sein muss. Zugleich hält sie aber an einer universellen Natur des Menschen fest, – im Sinne von Freiheit und Autonomie, als einem Maßstab der Beurteilung menschlichen Verhaltens und eines menschenwürdigen Lebens. Sartre hingegen scheint jeglichen Bezug auf eine Natur des Menschen abzulehnen und sieht den Menschen dazu verurteilt, sich ohne Halt und Hilfe eines Maßstabes zu erfinden. Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass er auch eine "Natur des Mannes" ablehnt. Betrachtet man aber seine konkreten Beispiele, sei es nun die revolutionäre Menschwerdung der Brüder oder seine Sichtweise der männlichen Sexualität, dann zeigt sich jedoch ein anderes Bild. Diese Natur des Mannes ist jedoch auch bei Sartre nicht als unumstößliches Faktum zu verstehen, sondern als eine Veranlagung, die durch menschliche Anstrengungen – nicht zuletzt durch das Engagement der Frauen – verändert werden kann.

*Dr. Susanne Moser, Institut für Axiologische Forschungen, Wien / Universität Wien /
Karl Franzens-Universität Graz, susanne.moser[at]univie.ac.at*

Literaturangaben

- Barnes, Hazel E. "Sartre and Sexism," in: *Philosophy and Literature*, vol. 14, 1990, 340-347.
- Barrett, William. *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. New York: Doubleday, 1962.
- Beauvoir, Simone de. *Der Lauf der Dinge*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1966.
- Beauvoir, Simone de. *Das andere Geschlecht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1992.
- Beauvoir, Simone de. *In den besten Jahren*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995.
- Beauvoir, Simone de. *Das Alter*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Freud, Sigmund. *Totem und Tabu (Studienausgabe, Bd. IX)*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1974.
- Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Ivecovic, Rada. "Nationalism and War as they affect Women", in: Wiener Philosophinnenclub (Hg.). *Krieg/War. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht*. Wilhelm Fink, München 1997, 117–127.
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Moser, Susanne. "Kant über die 'natürliche' Unterlegenheit der Frau: eine feministische Kritik", in *Philosophy between Two Centuries*. Institute for Philosophical Research, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia 2001, 252 – 258.
- Moser, Susanne. *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*. Tübingen: Edition Diskord, 2002.
- Murphy, Julien S. "Introduction," in idem (ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, 1-21.
- Raynova, Yvanka B. "Das andere Geschlecht, eine postmoderne Lektüre", in *L'Homme, Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, Heft 8, 1999, 79-90.
- Raynova, Yvanka B. "Jean-Paul Sartre: A Profound Revision of Husserlian Phenomenology," in: Ana-Teresa Tymieniecka (ed.). *Phenomenology World-Wide*. Dordrecht: Springer, 2002, 323-335.
- Raynova, Yvanka, B. "L'éthique féministe de la liberté: Sartre lu par Linda Bell", in idem. *Etre et être libre: Deux passions des philosophies phénoménologiques*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010, 149-160.
- Sartre, Jean-Paul. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967.
- Sartre, Jean-Paul. "Sartre par Sartre", in *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, 99-134.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994.
- Schwarzer, Alice. *Simone de Beauvoir. Rebellin und Wegbereiterin*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1999.
- Simons, Margaret A. "Beauvoir Interview," in Margaret A. Simons (ed.), *Beauvoir and the Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*. Boston: Rowman & Littlefield, 1999, 93-100.
- Vintges, Karen. *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press*, 1996.
- Young, Iris Marion. "Gender as Seriality. Thinking about Women as a Social Collective," in: Julien S. Murphy (ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, 200-228.